

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

О. М. Кривуля

ФІЛОСОФІЯ

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів*

Харків – 2010

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
К 82

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів
(лист № 1/11-6029 від 24.07.09)*

Рецензенти:

М. В. Дяченко – доктор філософських наук, професор
зав. кафедрою філософії та політології Харківської
державної академії культури;

В. Д. Титов – доктор філософських наук, професор,
професор кафедри логіки Національної юридичної
академії України імені Ярослава Мудрого;

О. К. Чаплигін – доктор філософських наук, професор,
зав. кафедрою філософії та політології Харківського
національного автомобільно-дорожнього університету

Кривуля О. М. Філософія: Навчальний посібник. – Х.: ХНУ
К 82 імені В. Н. Каразіна, 2010. – 592 с.

ISBN 978-966-623-627-5

Посібник враховує сьогочасну практику викладання філософії у вищих навчальних закладах. Він задовольнить потреби студентів за будь-якого з прийнятих варіантів вивчення курсу філософії. У ньому міститься ґрунтовний історико-філософський розділ і дається систематичний огляд основних блоків досить розгалуженого філософського знання.

Автор свідомо уникав ідеологічної упередженості і зосереджувався на презентації позиції провідних філософів з різних актуальних проблем та шляхів їх вирішення. Опора на сучасну філософську думку та широке використання класичної спадщини робить книгу корисною не лише для студента, магістра чи аспіранта, а й для всіх, кого цікавить філософія.

ISBN 978-966-623-627-5

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, 2010

© Кривуля О. М., 2010

© Літвінова О. О., макет обкладинки, 2010

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА.....	7
ЧАСТИНА I. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ.....	10
1. ЗАГАЛЬНІ ВІДОМОСТІ ПРО ФІЛОСОФІЮ	10
1.1. Презентація філософії	10
1.2. Філософія у сфері культури	15
1.3. Походження філософії, її історичні типи та національна своєрідність	19
1.4. Характер філософських проблем, структура філософії та особливості її мови	23
2. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ.....	26
2.1. Загальна характеристика філософської традиції у Давньому Китаї	26
2.2. Основні філософські школи Стародавнього Китаю	31
2.3. Філософія епохи Хань	41
3. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ	45
3.1. Ведична література як виток давньоіндійської філософії.	45
3.2. Індійські філософські школи (даршани) ведичної традиції	48
3.3. Неортодоксальні філософські вчення	55
4. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	63
4.1. Виникнення та загальна характеристика античної філософії ..	63
4.2. Онтологічна проблематика у досократівський період розвитку античної філософії.	65
4.3. Класична антична філософія	77
4.4. Філософія епохи еллінізму	91
4.5. Неоплатонізм	97
4.6. Розвиток науки в античності	105
5. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ	111
5.1. Загальна характеристика середньовічної філософії	111

5.2. Апологетика і патристика	113
5.3. Виникнення і розквіт схоластики	123
5.4. Пізня схоластика	129
6. ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ	133
6.1. Загальні риси духовного стану епохи Відродження	133
6.2. Італійський гуманізм і його філософські основи	135
6.3. Неоплатонічний період у філософії Відродження	138
6.4. Натурфілософія епохи Відродження	140
6.5. Північноєвропейський гуманізм.....	142
6.6. Ренесансні соціально-політичні теорії та утопії	143
7. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ	147
7.1. Формування нової парадигми філософування у XVII ст.	147
7.2. Проблема методу пізнання у філософії Нового часу	149
7.3. Соціально-політичні ідеї Т. Гоббса і Д. Локка	155
7.4. Метафізика та раціоналістична гносеологія Б. Спінози і Г. Лейбніца	160
7.5. Проблема знання у Джамбатісти Віко: історія, філософія та філологія	167
7.6. Криза емпіризму у філософії Дж. Берклі та Д. Юма	168
8. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА	175
8.1. Загальні риси філософії Просвітництва	175
8.2. Просвітництво в Німеччині	177
8.3. Французьке Просвітництво XVIII ст.....	181
9. НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ	189
9.1. Критична філософія І. Канта	189
9.1.1. Від Юма до Канта.	189
9.1.2. “Коперніканський поворот” у філософії, вчинений І. Кантом	192
9.1.3. “Критика чистого розуму”	193
9.2. Морально-правова концепція І. Канта	203
9.3. Естетика Канта та його філософська антропологія	209
9.4. Філософія Й. Г. Фіхте	210
9.4.1. Життя і основні твори Фіхте	211
9.4.2. «Науковчення» Фіхте	215
9.4.3. Філософія права й моралі	219
9.4.4. Вчення про людину, суспільство і його історію.....	220
9.5. Філософія Ф. В. Й. Шеллінга	220
9.5.1. Життя й творчість Ф. В. Й. Шеллінга	220
9.5.2. Теорія знання й натурфілософія	221
9.5.3. Філософія тотожності	223
9.5.4. Філософія одкровення	227
9.6. Філософія Г. В. Ф. Гегеля.....	229
9.6.1. Життя і твори Г.В.Ф. Гегеля	229

9.6.2. Феноменологія духу	230
9.6.3. Енциклопедія філософських наук	233
9.6.3.1. Наука логіки.....	233
9.6.3.2. Філософія природи.....	244
9.6.3.3. Філософія духу.....	246
10. РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ.....	252
10.1. Становлення і основні етапи розвитку філософської думки в Україні	252
10.2. Г. С. Сковорода, його життя і філософія.....	262
10.3. Філософські погляди П. Д. Юркевича та О. О. Потебні	269
11. РОСІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.	274
11.1. Слов'янофіли і західники. П. Я. Чаадаєв	274
11.2. Філософія В. С. Соловйова	279
11.3. Російська релігійна філософія ХХ ст.	281
12. НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ НА ЗАХОДІ	289
12.1. Криза класичного типу філософування у Західній Європі (причини, форми прояву)	289
12.2. Позитивізм і марксизм як опозиція новоєвропейській філософській класиці	291
12.3. Проблемні сфери провідних філософських течій сучасності ...	299
12.3.1. Філософська антропологія, фрейдизм і неофрейдизм	299
12.3.2. Персоналізм	302
12.3.3. Феноменологія	304
12.3.4. Основні ідеї структуралізму	308
12.3.5. Філософія постмодернізму	311
12.3.5. Прагматизм	318
12.3.6. Філософія життя і герменевтика.....	320
ЧАСТИНА II СВІТ – ЛЮДИНА – ДУХ	326
1. ФІЛОСОФІЯ ЯК МЕТАФІЗИКА.....	326
1.1. З історії метафізики	326
1.2. Потенціал метафізики	333
1.3. Буття	339
1.3.1. Категорія буття як вихідне поняття метафізичного філософування. Онтологічна проблематика у історії філософії	340
1.3.2. Основні онтологічні поняття	343
2. ПРИРОДА	356
2.1. Поняття природи. Розвиток філософських і природознавчих уявлень про світ природи	356
2.2. Природне середовище в життєдіяльності людей	368

3. СУСПІЛЬСТВО: ВИХІДНІ ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ ...	379
3.1. Поняття суспільства. «Соціальне» та соціальна реальність	379
3.2. Діяльність людей і суспільні відносини як субстанційні категорії соціальної реальності	386
3.3. Структура суспільства	394
4. СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ІСТОРІЯ	404
4.1. Історія. Філософія історії	404
4.2. Стабільність і мінливість у історії.....	409
4.3. Спрямованість історії	416
5. СВІТИ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	425
5.1. Влада	425
5.2. Норми	436
5.3. Мова	445
5.4. Культура	454
6. СВІТ ПРАВА У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ	464
6.1. Про «право» філософії торкатися права	464
6.2. Сутність права	466
6.3. Мораль і право. Право природне й позитивне	472
6.4. Моральний і правовий порядок у дзеркалі практичної філософії	483
7. ЛЮДИНА	490
7.1. Особливості філософського підходу до проблеми людини	490
7.2. Антропосоціогенез: наукові й світоглядні аспекти	500
7.3. Категорії людського існування	506
7.3.1. Смысл життя. Життя, смерть і безсмертя в контексті призначення людини в світі	507
7.3.2. Віки життя. Покоління	519
8. ДУХОВНЕ В ЛЮДИНІ Й СУСПІЛЬСТВІ	527
8.1. Метафізичні нотатки до проблеми душі, духу й духовного	527
8.2. Духовне як свідомість	537
8.3. Пізнання як духовна діяльність. Наукове пізнання	550
8.3.1. Про пізнаванність світу. Види пізнавальної діяльності	550
8.3.2. Проблема істини у філософії і науці	557
8.3.3. Форми і методи наукового пізнання	561
8.3.4. Концепції розвитку науки	565
8.4. Цінності та ідеали	568
ГЛОСАРІЙ	577
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК.....	588

ПЕРЕДМОВА

Нині підручників і посібників з філософії сила-силенна. Часом здається, що філософи більше нічого й не пишуть окрім підручників. Звичайно це не так, та все ж пересічній людині впадає в очі численність вітчизняних і зарубіжних навчальних видань. І тут маєте ще один. У такій ситуації від автора очікуються аргументи стосовно переваг саме його дітища.

Будучи сам гуманітарно орієнтованою людиною, природно, що автор свій навчальний посібник спрямував перш за все на студентів гуманітарного профілю вищої освіти. При його підготовці враховувався сьогочасний стан викладання студентам філософії. Той обсяг часу, який відводиться на вивчення філософії, може бути використаний по-різному. Можливий варіант, коли протягом одного семестру дається короткий огляд розвитку філософської думки з найдавніших часів до сьогодення і в той же час зосереджується увага на більш-менш систематичному й цілеспрямованому поданні основних проблемних блоків філософського знання, при певному абстрагуванні від порядку їх виникнення й деталей обговорення в історико-філософському процесі.

За другим варіантом, можна обмежитись виключно історією філософії. Це найменш виправданий варіант, адже звичайний вітчизняний студент, для якого філософія не є і ніколи не буде фахом, зіткнеться з колосальним масивом думок та імен, його вразить неосяжне море складних і мало-розумілих відомостей, непевність вимог до знань, що підлягають оцінці. У той же час у студента може залишитись шанобливе ставлення до такого курсу, бо він відкриє для себе цілий культурний материк, до якого може й варто буде звернутись при відповідній життєвій нагоді.

За третього варіанту, викладач може реалізувати позитивне викладення системи філософських тем, тільки іноді звертаючись до історико-філософського матеріалу.

Автор обрав перший шлях, прагнучи створити більш-менш універсальний посібник, спроможний допомогти студенту за будь-якого варіанту викладання філософії. У змістовному відношенні посібник виходить за межі того обсягу навчальних годин, що відводяться нині для аудиторного вивчення філософії. Але в системі вищих навчальних закладів він буде корисним не лише для студентів перших курсів, а й для магістрів та аспірантів, для всіх, хто хоче самотійно поглибити філософські знання за межами академічних годин.

У чому особливі переваги цього посібника? У ньому немає ідеологічної заангажованості, відсутня така схема, за якою філософський «аналіз» зводиться лише до приписування позицій філософів до того чи іншого «ізму». Головне у філософській дискусії – аргументи, цінність проблеми, а не навішування ярликів. Опора автора на сучасну філософську думку та широке використання класичної спадщини робить посібник корисним не лише студенту, а й аспіранту при підготовці до складання кандидатського іспиту з філософії.

Філософія — заснований на критичній силі розуму системний роздум про світ, людину, місце людини у світі, її призначення, сенс людського буття. Таке розуміння специфіки філософії стало для автора зобов'язуючим і потягло певну послідовність у розгортанні структури курсу. У історико-філософській частині увага зосереджується переважно на представленні світоглядної проблематики. Другу частину взагалі названо «Світ – людина – дух». Перед кожним, хто входить своїм життям у зовнішнє середовище, світ постає багатошаровою реальністю. У ній можна виділити такі блоки, як природа, суспільство й духовні явища. Кожна з цих складових у свою чергу сприймається людською особистістю теж як складна цілісність. Безперечно, своєрідними світами для індивіда є й нормативне середовище, владні відносини, культура, мова, внутрішній духовний світ людини і духовність людства тощо. Прагнення охопити у курсі основні структурні блоки світу в його відношенні до людини найбільш відповідає прийнятому тут розумінню філософії. З іншого боку, у побудові посібника можна також побачити відображення тієї структури філософського знання, що віднайшла себе у відносно самотійних галузях: історія філософії, метафізика, натурфіло-

софія, соціальна філософія, філософія історії, філософська антропологія, епістемологія, аксіологія, філософія права тощо.

Бути універсальним знавцем філософської думки усіх країн, народів та ще й усіх часів — не під силу будь-кому з смертних, а чим далі, тим більше зростає масив філософських знань. Та, на щастя, на філософській ниві працювало колись і працює тепер багато першокласних вчених, чиї доробки можна використовувати у навчальних виданнях. Автор теж спирався на їх праці, до кожної теми додано солідний список першоджерел, навчальної і спеціальної літератури, яку читач може й сам використати для поглиблення та розширення знань. Тому, хто шукає найкращий (найповніший, найзрозуміліший і т. ін.) підручник з філософії, хочу сказати відверто: такого немає. Бо немає філософії взагалі, а є філософія її певних творців, як і немає літератури без конкретних творів цілком певних письменників. До підручників є тільки вимога бути різними, цікавими, професійно написаними та, знову ж таки, численними.

Висловлюю глибоку вдячність усім моїм студентам, які протягом багатьох років були дуже терплячими й щиро налаштованими до мене слухачами.

ЧАСТИНА I

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

1. ЗАГАЛЬНІ ВІДОМОСТІ ПРО ФІЛОСОФІЮ

1.1. Презентація філософії

Вивчення філософії є важливою частиною загальноосвітньої гуманітарної підготовки вітчизняних фахівців вищої кваліфікації. Так є через те, що філософія з найдавніших часів займала і досі займає поважне місце у духовній культурі всіх народів і всіх часів. І завжди було так, що, відчуваючи потужну силу філософії, кожен більш-менш відомий діяч літератури й мистецтва, науки і політики прагнув будь що оволодіти філософськими ідеями свого часу. Та й не тільки свого, бо в життєдіяльності людей, розвіяних у часі поколінь усе пов'язано, так само як і в історії держав і народів. Адже все перебуває у стані спадкоємності й наслідування. Філософські думки, які поширені сьогодні і можуть комусь здаватись абсолютною новиною, насправді щільно пов'язані з досягненнями творчої думки минулих епох. Найбільш видатні філософські ідеї, серед якого народу вони б не народилися, – то здобутки всього людства, його духовні скарби, які зберігаються століттями і приваблюють усіх, хто прагне до висот культури, хоче дістати відповіді на питання про глибинні підстави людського буття. Тому оволодіння філософськими ідеями, що узагальнюють духовний досвід людства, здавна стало істотною складовою частиною вищої освіти.

Термін “філософія” грецького походження. Дослідники приписують його перше вживання давньогрецькому філософу й математику Піфагору, який вважав, що мудрецем може бути тільки бог, а людина здатна бути лише філософом, тобто “любителем мудрості” (саме так перекладається це грецьке слово). Філософи – це ті, хто має нахил до мудрості, тяжіє до неї. А мудреці завжди шанувалися серед людей. Здавна кожний на власному досвіді переконувався, що осяяна мудрістю людина відрізняється якоюсь підвищеною розсудливістю, знанням чогось суттєвого, прихованого для більшості людей, і в своїх судженнях щодо людських вчинків прагне правди, справедливості, поширення блага на землі.

Способів початкової презентації філософії зустрічається багато як у навчальній, так і в спеціальній науковій літературі. Можна, наприклад, розвивати далі думку про те, що філософія є певного роду мудрість, що виявляє себе у аргументованих, зважених на терезах істини та добра висловлюваннях, а також у вчинках, які відповідають обґрунтованій позиції самого носія мудрості. У такому випадку варто було б заглибитися у пошук відмінностей між філософом-мудрецем, неписьменним сивобородим селянином-мудрецем, віруючим схимником-мудрецем і т. ін. Після становлення та розвитку сучасної науки, почастишали спроби презентувати філософію через порівняння її з наукою. Одні стверджували, що філософія, мандруючи віками від примітивних форм до розвинених, просувається врешті загальним поступом усіх наук, а її специфіка щодо предмету та методів вивчення не більш відмінна від природознавства, аніж історія або мовознавство. Інші скоріше наполягали на відмінностях філософії та природознавства, і ці зусилля частіше спонукувались спробами розчинити її у природничих науках, що зосереджувалось у гаслі “Кожна наука сама собі філософія”.

Поширеною залишається й традиція презентувати філософію у якості певного виду світогляду. Світоглядом прийнято називати систему загальних поглядів на світ і місце людини у ньому, на відносини людини до тієї дійсності, що оточує її, та до самої себе; це найбільш узагальнені погляди на сенс життя, на цілі людської життєдіяльності. Тут ідеться, звичайно, не про погляд у смислі зору, а про певний тип знання, що відзначається цілісністю, більшою або меншою завершеністю, а також віднесеністю до людини, до її інтересів і прагнень. Попри деякі застереження щодо неправомірності обмеження

філософії тільки світоглядною функцією, здається, що уявлення про філософію як світогляд дає більше можливостей врахувати й усі інші її особливості. Напр., коли наука була ще в зародковому стані і практично ніякої світоглядної ролі не відігравала, то філософія презентувала собою все раціональне, тверезе в знанні про світ. А коли наука набула авторитету і заповонила своїми висновками майже весь корпус знань про навколишній світ, філософія все одно зберегла своє світоглядне значення, оскільки наука далеко не вичерпує все, що цікавить людину в світі. Отже поговоримо про філософію саме як про тип світогляду.

Частіш за все йдеться про три історичні типи світогляду – міф, релігія й філософія. Стисло розглянемо їх у порівнянні, виділяючи в них дещо загальне і дещо специфічне. Справа ця не проста, бо існує безліч точок зору як на міф і релігію, так і на філософію.

В історії людства раніш за все з'являється міфологічний світогляд. Багато західноєвропейських мислителів дотримувалися підходів давньогрецьких мислителів до міфів і тлумачили їх обоженням історичних діячів, уособленням природних явищ, або персоніфікацією загальних понять. Дехто вбачав у міфах історію, перетворену на казку, а хтось навпаки, казку, перетворену в історію. У XVII ст. англійський філософ Ф. Бекон дістався думки, що в міфах міститься стародавня філософія, наукові знання та моральні вказівки, але все це приховано через символи й алегорії. Бекон вважав, що *"філософська інтерпретація стародавніх міфів та притч як наука ще повинна бути створена"*.^[1]¹ Символічна теорія міфу стала досить поширеною, хоча й зберігалось при цьому багато розбіжностей.

Незважаючи на тривалий час активного вивчення міфів, досі немає загальноприйнятого визначення міфу, немає й повної ясності щодо відношення міфу до релігії та філософії. Достатньо зважити на те, що нині відомо декілька сотень визначень міфу. Аби не загрузнути в деталях розбіжностей між фахівцями ми, для продовження розмови, пристанемо попередньо хоч би до такої зовсім непоганої версії: міф є фантастичною вигадкою, що пояснює походження або сутність якого-небудь предмету чи явища шляхом приписування йому людських понять і властивостей. У тлумаченні природи міфу слід запобігати помилки

¹ Посилання на цитовану літературу даються у примітках до кожної теми.

приписувати йому невластиві якості й функції. Інколи кажуть, що вже навіть у первісному міфі можна (і з цим, мабуть, погодився б Бекон) бачити філософську інтерпретацію світу, інші стверджують, що міф є інтерпретацією обрядів, треті – що це невідрефлектована художня обробка природи і суспільства.

У міфі можна вбачати характерну й панівну для первісної свідомості форму осягнення світу, через яку пройшли усі народи. Це універсальна форма свідомості, в якій поєднані й зачатки вірних знань, і релігійні вигадки, і мистецтво, і мораль. Міф і пояснював явища світу, і консолідував первісну агломерацію людей у єдину громаду, отже був багатофункціональним, поєднуючи в собі реальність і фантазію, думку й емоцію, знання й віру. У міфологічній свідомості ще не відокремлювався індивідуальний суб'єкт, то було колективне мислення і переживання. Крім того варто підкреслити, що через міф людина відчувала себе злитою з навколишнім світом, вона не відокремлювала себе ані від природи, ані від роду.

Другим історичним типом світогляду є релігія. Для релігії характерним є поділ світу на земний, тутешній, природний та надприродний, потойбічний. Основу релігії складає віра в існування надприродних сил, які мають вплив на земні справи, і завдання людей полягає в тому, аби віднайти зв'язок із тими силами з користю для себе. Релігійний світогляд також є складним комплексом, в нього входять уявлення, емоційні переживання, та культові дії. Все це проникнуте вірою у надприродне. Кожна релігія містить космогонічні, антропо- та етногенічні уявлення, моральні та естетичні канони, політичні та юридичні норми.

Тепер звернемося до філософії. Що її споріднює та відрізняє від інших типів світогляду? Усі світогляди споріднені схожим призначенням – дати загальне бачення світу, сформувати уявлення про відносини людини з навколишнім світом, про цілі й смисл людського життя. Проте дають вони відповідь на ці питання принципово в різний спосіб. У міфології людина злита зі світом, абстрактне мислення ще тільки формується і тому в неї переважає художньо-образне мислення. Знання також не диференційоване, у ньому поєднане реальне і фантастичне. Що стосується релігії, то вона навпаки роздвоює світ, бачить його розірваним. Але у той же час у розвинених світових релігіях формується ідея про єдність усіх людей, їх однаковість за походженням, суттю та призначенням. Головне

ж те, що релігія спирається на віру, на некритичне сприйняття догматів.

Філософія є заснованим на критичній силі індивідуального розуму системним роздумом про навколишній світ та людину. Можна сказати ще й так: філософія є вираженням у поняттях знанням про світ і людину. Можливо у когось виникне питання: невже міфологічний та релігійний світогляди формуються цілком без участі розуму, невже у них немає нічого розумного? Звичайно так стверджувати не можна. У міфі та релігії безумовно теж є розумове начало, але вони, скоріш, – витвори колективного розуму, результати якого не завжди усвідомлюються **окремою** особою, вони не передбачають критичної оцінки збоку **окремого** споживача міфологічних і релігійних уявлень, останні приймаються на віру. Крім того, те розумне, котре в них все ж є, подається не у прямій формі, скажімо у формі понять з їх прямими смислами, а приховується за фантастичними образами. Філософ же з самого початку відмовляється бути простим медіумом, механічним знаряддям для переказу міфологічного або релігійного сюжету. Філософія завжди пов'язана з особистою критичною думкою кожного окремого мислителя, а це означає, що виникнення філософії передбачає формування окремого суб'єкта пізнання.

Результати філософського пізнання мають свою специфіку. За типологічними особливостями філософське знання є мудрістю, або “софією”. Давні греки, які й дали цей термін, мали багато слів для позначення різних видів знань, зокрема *ἐπιστήμη* (знання наукове, знання, здебільшого, про природу), *γνώσις* (знання, загальна обізнаність через навчання), *μάθημα* (знання про числа, математичне знання), *τέχνη* (знання технічне, технологічне, про мистецтво робити певні витвори), *σοφία* (знання-мудрість). Коли йдеться про софійне знання, то його ознакою є те, що воно ніколи не буває стороннім до людини, воно є розумінням вищої таємниці буття, переживанням істини, що стосується стратегії людського перебування у світі, є обґрунтуванням особистої позиції стосовно ставлення до світу і діяльності у ньому. Досягнути софійного знання – це значить пережити зачарування істиною, що відкрилася людині, здивуватися простоті й чарівності світоустрою. Саме тому, може, Арістотель і вказував, що філософія починається зі здивування.

У філософському творчому процесі і знанні, яке його завершує, можна більш-менш чітко виділити дві складові

частини. Перша – це те саме зачарування, яке пов'язане з відкриттям таємниці буття. Найчастіше таке відкриття проходить на межі інтуїції. Філософу після тривалого роздуму сутність буття відкривається раптом і відливається у просту чітку формулу узагальнюючого типу, наприклад, *“На вогонь обмінюється все, і вогонь – на все”* (Геракліт), *“Насправді ж існують лише атоми й пустота”* (Демокріт), *“Світ є моє уявлення”* (А. Шопенгауер). Друга частина – то логічна конструкція, яка детально прописує, вибудовує усі зв'язки щодо світу і яка твориться за правилами доведення, дедукції, впливаючи як наслідок з тієї самої формули. Ця частина залежить від талану, обдарованості, логічної сили, літературного хисту, широти кругозору, освіченості філософа.

Кожна з цих двох частин формує образ філософії, та й самого філософа, що неодноразово змальовувалось у витворах мистецтва, напр., у творах Рафаеля, Рембрандта, Фрагонара, Родена та інших митців. Формулювання суті буття у ємній фразі є результатом довгого тяжкого особистого пошуку, болісного щоденного роздуму. Істина, що відкрилась філософу, захоплює його на все життя, робить одержимим, стійким у переконаннях, надає зовнішній вид, вид людини, якій відомі вищі таємниці. Така людина немов підіймається над суєтною людською повсякденністю, занурюючись одночасно в одвічні проблеми: що таке навколишній світ, що таке “Я”, у чому сенс мого буття і буття світу.

Друга частина теж вимальовує свій образ філософії. За численні століття утворилась своєрідна традиція філософування, створився свій поняттєвий апарат, своя термінологія і засоби доказу. Тобто склалось усе те, що відрізняє філософський текст від будь-якого іншого. Однак тут не йдеться про якусь уніфікацію стилю. Більш-менш видатний мислитель завжди несе у своїх творах печатку особистості. Вираз “стиль є людина” стосовно філософії повністю відповідає своєму смислові. Прочитавши сторінку якогось філософського тексту, досвідчений читач одразу впізнає автора: Спінозу чи Гегеля, Ніцше чи Сартра, Платона чи Сенеку.

1.2. Філософія у сфері культури

Визначившись стосовно специфіки філософії як такої, подивимося тепер на її місце у загальному культурному середовищі. Безперечно, філософія входить у культуру і є її

часткою. Але в культурі філософія не просто знаходиться поряд з іншими складовими частинами, не лежить “під”, “над” чи “поруч” з ними. Її положення скоріше нагадує вертикальний перетин культури, вона проникає через всю культуру зверху донизу, проходить через усі її зрізи й пласти. Так є тому, що немає в діях людей, а значить і у феноменах культури, нічого такого, що не підлягало б критичному розгляду збоку філософії. Філософію органічно цікавить все, що є проявом людського духу, результатом людської діяльності. Та й самі явища культури линуць, так би мовити, до філософії, прагнуть, щоб філософія розглянула їх своїм розсудливим оком, своїм авторитетом визнала їх вагомість у балансі людських діянь. Інші феномени культури тяжіють до філософії й за допомогою, оскільки філософія сама, своєю власною волею знаходиться у корисному для них повсякденному пошуку. Вона шукає й знаходить граничні основи, засади, деякі універсальні форми усвідомлення культури як цілого. Такими універсальними формами є категорії, тобто найбільш загальні поняття, зміст і взаємозв’язок яких повсякденно і ретельно проробляє саме філософія. Сітку філософських категорій можна презентувати як певну метамову культури, оскільки філософія постачає культурі як цілому мову для її самоусвідомлення й самовисловлювання. Культура філософською мовою маніфестує себе народу, людству.

Співвідношення філософії і культури дуже образно висловив німецький філософ ХІХ ст. Гегель: *«Освічений народ без метафізики (читай: філософії – О. К.), щось на зразок храму, взагалі-то різноманітно прикрашеного, але без святині»*. [2] Якщо продовжити гегелівське порівняння філософії з храмом, то можна навіть сказати, що філософія є завершенням культури і культура без філософії нагадує храм без куполу. Це в рівній мірі стосується й індивіда, бо людина, що не засвоїла філософії, не вважається довершено культурною.

Місце філософії у культурі прийнято конкретизувати через функції, які вона “виконує”. Вкажемо на деякі з них.

Стосовно явищ культури філософія досліджує їх онтологічні проблеми, дає їх “онтологію”, а отже виконує *онтологічну функцію*. Наприклад, стосовно мови чи права філософія може давати узагальнюючі висновки відносно них як соціокультурних явищ, вказувати їх місце серед інших соціальних явищ. Це не означає, що загальними питаннями мови й права може

цікавитись тільки професійний філософ. До них долучаються і юристи, і лінгвісти, однак той юрист чи то лінгвіст, який прямує до теоретичних вершин своєї науки, сам стає філософом.

Філософія також дає оцінку проявам культури збоку учення про цінності, отже виконує *аксиологічну функцію*. Те ж таки право має ціннісний вимір у цивілізаційному поступі людства. Винайдення права цивілізувало людські стосунки, унеможливило повторне здичавіння людей. Отже, правові норми набули потужного ціннісного значення.

Філософія виявляє також підстави пізнання, з'ясовує умови адекватного відтворення світу, розглядає загальні питання стосовно істини і тим самим виконує *гносеологічну функцію*.

Можна вказати й на *критичну функцію* філософії в культурі. Коли йдеться про критику, то це не обов'язково означає цілеспрямований пошук недоліків у певному культурному полі. Довгий час слово „критика” означало у філософії дослідження меж того чи іншого явища у зв'язку з пізнавальними здібностями людей.

Інколи спеціально підкреслюється *світоглядна функція* філософії. І в цьому є певний резон, незважаючи на те, що сама філософія визначається у якості специфічного світогляду. Коли говорять про світоглядну функцію філософії, то мають на увазі її послуговуючу роль не стільки для спеціалістів з філософії, скільки для решти людства, у якої виникає нагальна потреба загального орієнтування у світі, створення цілісного комплексу ставлення до світу. Здавна до філософських шкіл прилучалися сотні й тисячі молодих людей, більшість з яких ніколи не ставали професійними філософами і не мали початкового наміру стати такими. Вони шукали загальне натхнення у філософських вченнях, здобували аргументи на користь життєстверджуючих орієнтацій. Напр., учення класиків німецького ідеалізму вважаються чи не найскладнішими в усій історії філософії, такими вони є й для сучасного читача, не зважаючи на гори тлумачної літератури. І не слід вважати, що безпосередні слухачі публічних лекцій Фіхте добре розумілися на хитросплетіннях його думки. Зовсім ні. Молодих людей Європи приваблював оптимізм Фіхте, віра його у власний розум кожної людини, у розумне налагодження взаємних стосунків людей у суспільстві. Не міг не привабити своєю світоглядною позицією і надскладний Гегель. Ясно, напр., яку установку на світосприйняття давав Гегель, коли казав студентам у лекціях з філософії історії: „*Хто*

розумно дивиться на світ, на того й світ дивиться розумно; те й інше взаємно обумовлює одне одного". [3]. Молодший сучасник Гегеля Шеллінг ще більш відверто говорив своїм слухачам: *"Більшість вивчає філософію не для того, щоб у свою чергу стати філософами, а для того, щоб придбати ті великі переконання у їх взаємозв'язку, без яких немає ані самотійності способу мислення, ані достоїнства життя"*. [4] Отже, хоч філософія сама є елементом духовної культури, вона багата своїми зв'язками з іншими проявами людського духу, спирається на них і служить їм, виконуючи ряд функцій.

На завершення розгляду питання про співвідношення філософії й культури порівняємо її з одним із значних культурних явищ – наукою. Чи є філософія наукою? Таке питання найбільш поширене і навіть традиційне у середовищі тих студентів, кого, поза їх бажанням, навчальні плани просто примушують до вивчення філософських текстів. Дати категоричну, однозначну відповідь на поставлене питання важко й занадто відповідально. У цілому я схильюсь до позиції, що філософія хоч і є певним типом систематизованого гуманітарного знання, але вона не є наукою на зразок природничих наук, оскільки природознавство всіляко прагне максимально виключити суб'єктивність у судженнях про явища природи і досягти якомога більшої об'єктивності знання. Проте у чомусь є резон дати й стверджувальну відповідь про схожість науки й філософії, оскільки філософія принаймні прагнула спиратись на об'єктивно-істинне знання, добуте іншими науками, намагалась несуперечливо сформулювати й логічно довести найбільш загальні положення й принципи. При цьому база узагальнення у філософії завжди була значно ширшою, аніж у звичайної науки, котра узагальнює тільки суто науковий досвід і експерименти. Філософія до цього додає ще й людський життєвий досвід, досвід усього комплексу духовно-практичного засвоєння світу.

Коли ми заперечуємо повну ідентичність філософії і науки, то звертаємо увагу на те, що наука зрештою деперсоніфікована. Краплі знань, які добуті окремим науковцем, зникають у морі сукупного істинного знання людства, доповнюючи його. У такому морі розчиняються окремі імена, або вони стають простими символами людської проникливості у суть процесів. У філософії ж особисте завжди присутнє, завжди на передньому плані. Немає філософії взагалі, як є, скажімо, фізика взагалі, хімія, математика тощо. Є конкретна філософія конкретного

автора – Платона, Декарта, Гегеля тощо. Звичайно, філософські вчення різних мислителів можна якось поєднати, звернувши увагу на спільність проблематики, схожість аргументації, близькість світоглядних уявлень. Але все ж філософія кожного автора входить у корпус світової філософії як єдине ціле, системно, а не окремою часткою, як це буває у природознавстві. У цьому моменті філософія більше схожа на мистецтво, де авторство має вічне значення, характеризується певною завершеністю і торкається всього комплексу світосприйняття. Тільки на відміну від мистецтва філософія спирається не на художній образ, а є формою раціонально-рефлексивної свідомості.

1.3. Походження філософії, її історичні типи та національна своєрідність

Сказати однозначно коли виникла філософія як культурне й історичне явище досить важко. І важко перш за все тому, що треба попередньо вирішити питання про сутність філософії. Можна, правда, сказати, що найбільш вірогідним часом народження філософії є VIII–VII століття до н. е. Але вказати тільки століття чи тисячоліття мало. Треба ще з'ясувати неминучість виникнення філософії, дати відповідь на питання про те, чим обумовлений її генезис. Якщо ми погодимось, що філософія займається пошуками граничних основ буття, користуючись переважно раціональними засобами, то треба йти далі і визначити умови, за яких виникає потреба знати ці основи. Загальна відповідь може бути такою: це буває у періоди гострих соціально-культурних криз, коли старі ціннісні орієнтири вже не задовольняють людей. Як правило, таке трапляється у періоди розкладу первіснообщинного ладу, утворення стародавніх держав. Помічено, що саме у ці часи зростає криза міфологічної свідомості як колективного родоплемінного явища.

Додатково до цього треба визнати, що сама наявність міфології та релігії є попередньою основою народження філософії, бо звідти перші філософи запозичували світоглядні питання, образи та слова для створення філософських понять. Дослідники, які професійно займаються проблемою генезису філософії, детально вивчають цей процес, виявляють у ньому фази передфілософії і власне філософії. Перша фаза характеризується поступовим виходом індивідуального суб'єкта з первісної розчиненості його у сукупній родовій свідомості. Розпад родоплемінного ладу розірвав початкову світоглядну цілісність,

а, оскільки була розірвана соціально-економічна єдність первісної общини, то утворити нову світоглядну цілісність колективна свідомість уже не могла. На місце колективних пошуків висувається світоглядна діяльність окремої людини (мудреця, філософа). Ця криза зачіпає одночасно й релігію. Втрачається довіра до старих богів, іде пошук нової основи вірувань, перехід від політеїзму до монотеїзму. У творця нової релігії як і у мудреця (провісника філософії) часто схожа доля. Вони спочатку гостро переживають власну світоглядну кризу, у якій відбивається і суспільна криза. Кризовий етап може супроводжуватись тимчасовим відходом від людей, за яким слідує творчий вихід з кризи і повернення до людей з наміром нести їм слово істини. Філософ з'являється у вигляді світоглядного центру нового типу. Без опори на традиції, а часто й супроти них, без особистого владного авторитету, а тільки силою раціонального доказу пропонує мудрець нову програму упорядкування суспільного життя, прагне обґрунтувати єдність, посилаючись на єдиний порядок космосу, на співпадання макро- і мікрокосмосу. Філософ переконаний у наявності й доступності для пізнання єдиних законів, яким підкорюються ритми космосу, включно з окремою людиною. Мудрець відшукує й сповіщає людям єдині, загальні закони устрою макро- і мікрокосмосу, апелюючи до розуму співгромадян. Врешті-решт можна сказати, що філософія з'являється разом з появою нового типу суб'єкта – мудреця як окремої особи.

Хтось може зауважити, що період давніх соціально-культурних криз, розклад первіснообщинного ладу та утворення перших в історії держав далеко не супроводжувалось автоматичним виникненням філософії з сьогодні назавтра, часова дистанція між ними була досить велика. На це можна відповісти так. Сама вказана криза і становлення держав були також розтягнутими у часі, а ідеологічні обрамлення соціальних змін довго складалися шляхом пристосування старих форм до нових зрушень, тобто пошук адекватних світоглядних схем затягувався довше, ніж відбувалися зміни. До того ж одні народи з ряду історичних причин випереджали інші у творенні філософії. Так, Стародавній Єгипет був однією з найдавніших держав світу, однак у ньому філософія як система так і не склалася, а в античній Греції, значно молодшій, через інші історичні обставини філософія склалась, використавши надбання єгипетської мудрості й ученості.

Важливою умовою започаткування філософії був винахід алфавіту та лінійного письма, розвиток традиції писемної мови, поширення навичок письмового висловлювання. На цьому підґрунті складається й розвивається художня література (запис епосу, поезія), яка служила постійною скарбницею метафор для первісного формування філософського категорійного ряду. Письмо сприяло утримувannya думки, транспортуванню її у просторі і часі, а труднощі з виготовленням якісного матеріалу для запису розвивали здатність до лапідарності висловів, шліфували змістовну ємність фрази мудреця.

Виникає філософія майже синхронно на стародавньому Сході й на Заході. Незважаючи на схожість у витоках (попередня поляризація суспільства, рух думки через протиставлення Хаосу й Космосу, добра і зла, єдиного й множинного) традиції філософування у цих протилежних частинах Землі досить відрізняються, що дає привід говорити про існування певних типів філософії. На Сході предметом особливої уваги було утвердження єдності людини і природи, переважала морально-політична орієнтація філософських творів. Східний мудрець – це перш за все вчитель, тому особливе значення надається стилю його життя. Поведінка вчителя – взірць для наслідування. Мова, якою він користується, – то мова притч, вживані ним поняття довго зберігають характер міфологем.

На Заході філософія починається одночасно з народженням раціоналістичної думки у стародавній Греції. Тут вона рішуче відокремлюється від міфології і навіть піддає міфологію свідомій критиці, підриває традицію довіри до повсякденного “здорового глузду”. Виникає система філософських понять, які цілком позбавлені міфологічної обгортки. Якщо на Сході філософія сприймалась часто як особиста справа, справа особистого вибору, то на Заході кожен засновник філософської школи був переконаним у відкритті загальнолюдських основ співіснування всіх людей.

Довгі століття паралельного існування східної і західної філософської традиції закріпило їх відмінності, що інколи давало привід відмовляти народам Сходу у наявності в них не лише оригінальної філософії, а й взагалі філософії. Сьогодні така європоцентрична позиція може вже вважатись подоланою, хоч залишається сенс говорити про специфічні історичні типи філософування – східний і західний.

Виділяти історичні типи філософії можна також, пов'язуючи її розвиток з поступом усього історичного процесу у цілісності

всіх його елементів (економічних, соціальних, політичних, культурних). У такому разі історична типологія філософії співпадає з відомими епохами: античність, середньовіччя, Відродження, Новий час, до якого прилягає Просвітництво. Для ХІХ–ХХ століть можна додатково виділити період раціоналістичної класики і некласичну філософію.

Типологія філософії може бути проведена і за такою ознакою як зміна її “центрації”. “Центрація” – термін, що вказує на загальноприйнятну (або модну) форму, в яку рядяться традиційні філософські проблеми. Як правило, це пов’язано зі зміною культурних парадигм. У такому разі в історичному розвитку філософії виділяють космоцентризм (у ньому на першому плані загальні проблеми світоустрою, космосу на мега-, макро- та мікрорівні), теоцентризм (у ньому всі питання розглядаються у релігійній оболонці, з урахуванням Бога – від грец. Θεός – Бог), антропоцентризм (переважає проблематика, що пов’язана з людиною – грец. άνθρωπος – людина), “наукоцентризм” або сцієнтизм (від лат. scientia – наука), антисцієнтизм (ірраціоналізм). У часи античності раннього періоду філософія була переважно космоцентричною, пізніше софісти й Сократ започаткували перший антропологічний поворот у філософії, а неоплатонізм ІІІ–V ст. схилився до теоцентризму. Теоцентричною була й філософія Середньовіччя. Починаючи з ХVІІ ст. набирає сили наукоцентричність філософії, коли наука (природознавство) стає зразком науковості й наукової організації знання.

До питання про існування історичних типів філософії примикає проблема її національної приналежності. Якщо поняття історичного типу в чомусь ігнорує національну своєрідність філософії, акцентує увагу на тих загальних рисах, що “приписані” до певної епохи, то поняття “національна філософія” вказує на регіональне різноманіття філософського життя людства не лише у діахронному, а й у синхронному вимірі. Рано чи пізно кожна національна культура концентровано висловлює себе через філософську думку. Наявність філософії є своєрідним показником зрілості культури народу, її духом, її метамовою. Відмовляти якомусь народу у створенні, хоч би і в майбутньому, власної філософії, значить недооцінювати культурний потенціал народу, а побічно й відмовляти йому у наявності власної культури.

Фундатори німецької класичної філософії законно пишалися успіхами старовинного виду духовної діяльності на своїй землі і може унікальність його злету в Німеччині спонукувало їх як до

роздумів про специфіку національної філософії, так і про первинні умови виникнення філософування. За Гегелем, певний образ національної філософії відповідає характеру народу, його моральності, державному устрою й формі правління, громадському життю. Класик української історико-філософської думки Д. І. Чижевський (1894-1977) вказував [5], що своєрідність національної філософії визначається боротьбою цілком певних для різних народів протилежностей: у Франції – містицизм і раціоналізм, у Англії – емпіризм і платонізм, у Німеччині – спекулятивний і індуктивний методи, в Росії – релігійні тенденції і різні форми просвітництва. За Чижевським, переважно три моменти характеризують особливості філософії окремої нації: форма проявлення філософських ідей, методи філософських досліджень та побудова системи філософії, її архітектоніка.

1.4. Характер філософських проблем, структура філософії та особливості її мови

Специфіка філософії багато в чому визначається характером її проблематики. Проблеми, що їх розв'язує філософія, окреслюють її предметне, дослідницьке поле. Взагалі ж проблемою прийнято називати чітко усвідомлене питання відносно якихось суттєвих зв'язків між явищами. Вирішити проблему – значить пояснити явища або факти посиланням на причини, що їх обумовлюють. Оскільки філософія з'ясовує фундаментальні причини широкого кола фактів і навіть здавна прагне до відкриття ключової причини всіх часткових причин, то її проблематика охоплює всі світоглядні питання, про які йшлося раніше. Проблемність не є прерогативою тільки філософії, це властивість будь-якої науки. І навіть пересічна людина у своєму приватному житті оточена колом проблем. Однак специфіка філософських проблем на відміну від інших полягає у їх вічності, у тому, що вони принципово не мають однозначного рішення і, будучи одного разу сформульованими, залишаються постійним предметом роздумів. Кожне нове покоління людей, кожна нова епоха звертається до одвічних питань про суть буття, про призначення людини тощо. Уроки, які давали людству видатні мислителі минулого своїми відкриттями глибин буття, покривали дедалі більшу площину незнаного. Але слід відкинути уявлення про філософію, що має лінійний прогрес у напрямку повної істини. Минулі філософські відкриття назавжди зберігають свій загальнокультурний потенціал,

оскільки мають у собі відповідь не на зовсім унікальні життєві умови й ситуації, а й на цілком можливі їх повторення в житті кожного. Так стало з вченням середньовічного філософа Фоми Аквінського в умовах сьогоднішньої актуалізації проблеми співвідношення віри й знання, так стало з екстравагантним для XIX століття вченням датського філософа С. К'єркегора у XX столітті, в умовах, коли трагічне сприйняття життя набуло масового характеру після двох світових воєн і жахів тоталітарних режимів, так стає з реанімацією містичних учень на терені соціально-економічних спадів у різних країнах в наші часи.

За довгий час розвитку філософія стала досить розгалуженою, має певну структурну упорядкованість. Структурними одиницями філософії стають її галузі (окремі дисципліни), в яких концентруються групи споріднених проблем. До сукупності філософських дисциплін відносять метафізику, гносеологію й логіку, етику й естетику, культурологію й релігієзнавство, аксіологію й філософську антропологію. Деякі з перелічених частин вивчаються студентами вищих навчальних закладів як окремі дисципліни, інші даються в загальному курсі філософії. Десь з кінця XVIII століття почали виникати і все частіш заявляти про себе так звані прикладні “філософії”: соціальна філософія, філософія історії, філософія права, філософія фізики тощо. Вони досліджують онтологічні засади різних природних, соціальних і духовних явищ, розв'язують методологічні питання конкретних наук, які вивчають ці явища.

За ті ж довгі століття існування філософії склалась і її специфічна мова, термінологічна база, без засвоєння якої неможливе оволодіння філософією. Одна частина філософських термінів відображує історико-філософський процес. Це, наприклад, такі слова як матеріалізм та ідеалізм; монізм, дуалізм і плюралізм; номіналізм і реалізм; емпіризм і раціоналізм; скептицизм, агностицизм. Друга частина зачіпляє саму філософську проблематику (буття, субстанція, матерія, природа; дух, свідомість, розум; простір, час, рух; причина і наслідок; необхідність і випадковість тощо). Крім того, кожний оригінальний мислитель дбає й про власну термінологію, яка є складовою частиною його творчого внеску до філософії. Це додає додаткові труднощі в засвоєнні філософської спадщини, але й збагачує арсенал мовних засобів, якими користується філософія, підвищує культурний рівень всіх, хто звертається до філософських вчень у пошуках відповіді на оновлені власними переживаннями одвічні проблеми буття.

Література

1. Бесс Ж.-М., Буассьер А. Философия: Краткий курс. – М.: АСТ: Астрель, 2005. – 156 с.
2. Бибахин В. В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992, №3.
3. Библер В. С. Что есть философия // Вопросы философии. – 1995, №1.
4. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 127-174.
5. Заіченко Г. А. Філософія мови і мова філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1996, №№5-6, 7-8.
6. Коган Л. А. О будущем философии // Вопросы философии. – 1996, №7.
7. Кривуля О. М. Філософські інваріанти і своєрідність національних філософій // Григорій Сковорода і проблеми національної філософії. – Х.: Центр освітніх ініціатив, 1996. – С. 14-22.
8. Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 192 с.
9. Овчинников В. Ф. О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. – 1996, №10.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. – М.: Наука, 1991. – 408 с.
11. Соловьёв В. С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьёв В. С. Соч. в 2-х томах. Т.1. М.: Правда, 1989. – С. 15-18.
12. Уайтхед А. Н. Наука и философия // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, – 1990. – С. 540-560.
13. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993, №8.
14. Юшкевич П.С. О сущности философии // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 151-167.

Примітки

1. Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1971. – С. 188.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В трех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 76.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 65.
4. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 379.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 9.

2. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ

2.1. Загальна характеристика філософської традиції у Давньому Китаї

Древня країна, яку ми завжди знали як Китай, самі китайці так не називали. Вона була для них або Чжун Го (серединне царство), або Чжун Хуа (серединна квітуча), або називалась іменами тих чи інших династій (напр., Цинь). Назва „Китай” запозичена нами у народів Середньої Азії, які у X– XIII ст. китайцями називали панівне населення півночі Китаю. Китайська держава спочатку формувалась у басейні річки Хуанхе і має дуже давню історію і глибинні корені культури. Напр., письмо виникло ще у II тисячолітті до н. е. і завжди активно використовувалось у економічному, політичному й духовному житті. Тому збереглося багато пам’яток писемної культури, а це полегшує вивчення історії країни, її культури і зокрема філософії.

Основні періоди історії Древнього Китаю мають традицію називатись іменами династій і царств: Шан або Ін, Чжоу, Цинь, Хань. За китайською традицією у XVII ст. до н. е. такий собі Чен Тан заснував державу, яку стали називати Шан за відповідним панівним племенем. Проіснувала ця держава понад трьох століть. На заміну їй прийшла держава Чжоу, яка існувала до III ст. до н. е., тобто протягом 10–12 століть. Ця епоха поділяється на дві частини: Західне Чжоу зі столицею Хао і східне Чжоу зі столицею Лоян. Держава була конгломератом десятків, а інколи й сотень, державницьких утворень, сукупність яких з V по III ст. до н. е. називали Чжань-Го (ворогуючі царства). У процесі об’єднання країни головну роль відіграло царство Цинь. Остаточне об’єднання відбулося під час царювання Ін Чжена (246–210 до н. е.), який у 221 р. прийняв титул імператора (хуанді) і увійшов у історію під ім’ям Цинь Шихуанді. Це саме той горезвісний правитель, який велів закопати 460 вчених-конфуціанців та спалити всі філософські й історичні книги. Однак уже в 207 р. до н. е. настав кінець династії Цинь і встановилась нова – Хань, яка у 220 р. розпалась на три царства. Формування й розвиток старожитньої китайської філософії відбувалися саме у відзначені тут історичні періоди.

Філософські погляди у Китаї почали складатися десь з VIII ст. до н. е. і цей процес в цілому співпадає з народженням філософії у Індії та Греції. Золотою добою китайської філософії вважається

період Чжань-Го, тобто V–III ст. до н. е. Те, що передувало виникненню філософії і впливало на її генезис, була міфологія та деякі стародавні книги, на чому ми дещо зупинимось.

До числа найдавніших китайських міфів належить міф про первісний хаос, коли ще не було ані неба, ані землі, і тільки безформні образи блукали у суцільній темряві. Відокремлення неба і землі почалося у міру зростання Пань-гу – деякої першої космічної людини, що з'явилась майже разом з хаотичним всесвітом, який мав первісний вигляд на зразок суміші курячого яйця. Протягом 18 тисяч років Пань-гу зростав, доки не простягся на 45 тисяч км. За час його зростання й проходив процес поступового відокремлення неба й землі на відстань зросту пралюдини. З Пань-гу пов'язувалось походження явищ природи: його дихання дало вітер, голос – грім, ліве око – сонце, праве око – місяць, чотири кінцівки й чотири частини тіла – дали чотири сторони світу, а кров – ріки і т. д. Після смерті Пань-гу паразити, що мешкали на його тілі, перетворилися на людей а вітер розвіяв їх по всій землі. У міфі про Пань-гу виявилось характерне для архаїчної людини уподібнення космосу людському тілу, тобто його антропоморфізація, а також уявлення про єдність макро- і мікрокосмосу, що закріпилося пізніше у давній китайській медицині. У пізньому релігійному даосизмі Пань-гу став одним із верховних персонажів.

Здебільшого головними персонажами давньокитайської міфології були культурні герої, деякі першопредки, які дали людям ті чи інші винаходи. Фу-сі винайшов рибальські сітки, Суй-жень – вогонь, Шень-кун – поклав початок землеробству, Хуан-ді винайшов човни та колесниці, одягу з тканини і почав облаштовувати дороги. Поступово складалась історизація міфічних персонажів, коли їх починають вважати за реальних діячів, але дуже давніх, доісторичних часів.

У епоху Чжоу складається культ неба – вищого начала, яке керує усім, що коїться на землі. У цей же період формується й давня китайська філософія, у яку міфи частково входять у раціоналізованому вигляді.

Часто джерелом давньої китайської філософії вважають книгу „І-цзин” (Книга Змін), яка складалась у VIII–VII ст. до н. е. Найбільш раннє згадування про „І-цзин” відноситься до 672 р. до н. е. Назва книги, яку називають також „Чжоу І” (Чжоуська Книга Змін) або просто „І” (Зміни), пов'язана зі змінами, що відбуваються з темними і світлими началами, які позначені

графічними символами. По них колись ворожили щодо щасливих і нещасливих подій, щодо вдач або бід, які очікують людину.

Основна ідея „І-цзин” полягає у протиставленні темного і світлого начал, що позначаються у вигляді переривчастих горизонтальних рисок [— —], які символізують темне начало (*інь яо*), і цілих рисок [—], що символізують світле начало (*ян яо*). Спочатку значки склалися з трьох рисок (триграм), символізували відносини неба, землі і людини, і, будучи розташованими у певному порядку, склали вісім триграм (*ба гуа*): *цян*, *кунь*, *чжень*, *сюнь*, *кань*, *лі*, *гень* і *дуй*. Вони символізували вісім проявів природи – небо, землю, грім, вітер, воду, вогонь, гори, озера. Вісім триграм, які називають простими триграмами (*дань гуа*), надалі шляхом подвоєння рядів перетворилися в 64 гексаграми, котрих прийнято називати подвоєними триграмами (*чун гуа*). У восьми триграмах нараховувалося 24 риси, а в 64 гексаграмах міститься 384 риси, які характеризують уже більш складні і розмаїті зміни, і ці зміни дозволяють пророкувати практично будь-які відносини у різних процесах.

Кожній гексаграмі відповідають три складові частини: символ (*сян*), число (*шу*) і тлумачення (*ци*). *Символ* – це малюнок, утворений шляхом комбінації рисок, що символізують темне і світле начало. *Число* – зміна в гексаграмах, складених з розташованих шістьма рядами рисок, у результаті чого створюється система чисел, що є законом при угадуванні змін, викликаних темним і світлим началом. Під *тлумаченням* маються на увазі тлумачення для кожної гексаграми і кожної риси.

У стародавності, аналізуючи символи, числа і тлумачення, люди намагалися пророкувати прихід щасливих чи нещасливих подій. Усі процеси у природі і суспільстві „І-цзин” розглядає як результат взаємодії темного і світлого начал. Вісім триграм, в основі яких лежать протиріччя між світлим і темним началом, поступово у своєму розвитку стали характеризувати чотири пари протиріч: між небом і землею, громом і вітром, водою і вогнем, горами й озерами. Небо і земля – основне джерело, що породило усе суще, а грім і вітер, вода і вогонь, гори й озера – похідні від них.

У гексаграмах кількість протиріч збільшується до 32 пар, наприклад, „щастя” і „нещастя”, „збиток” і „прибуток”, „кінець” і „ще не кінець” і т. д., що відбиває суперечливі зв'язки між гексаграмами, тому в просторіччі гексаграми називають лицювими й оборотними.

“І-цзин” включає також уявлення про взаємний потяг і взаємне відчуження. Наприклад, гексаграма *тань* символізує землю, що знаходиться над небом. Насправді, виходячи з дійсного розташування неба і землі, небо має бути над землею, і те, що вони помінялися місцями, показує, що життєдайні сили світлого начала (*янци*) повинні піднятися нагору, а життєдайні сили темного начала (*іньци*) – опуститися вниз, у чому виявляється взаємний потяг, залучення і перетворення. У тлумаченнях до гексаграм *тань* про це говориться: «Мале піде, велике прийде» (світлі життєдайні сили неба названі великими, темні життєдайні сили землі названі малими), що показує тісну взаємодію темного і світлого начал і символізує успішне завершення справ.

Серед 64 гексаграм 16 символізують світле, 16 – темне і 32 – темно-світле начало. За винятком 8 гексаграм, верхня і нижня частини яких однакові, інші гексаграми, що виражають взаємний потяг і взаємне відчуження, в основному поділяються нарівно. Це показує, що “І-цзин” розглядає взаємний потяг і взаємне відчуження як дві відмітні риси і як дві основні форми відносин між протиріччями.

Автори “І-цзин” не тільки використовували ці уявлення для пояснення відносин між верхніми і нижніми частинами гексаграм, але й поширили їх на відносини між окремими рисками, що символізують темне і світле начало. Це ускладнило гексаграми, у результаті чого у взаємному потязі з'явилося взаємне відчуження, а у взаємному відчуженні – взаємний потяг. Тому в тлумаченнях для щасливих гексаграм містяться нещасливі пророкування, а в тлумаченнях для гексаграм, що передвіщають лихо, можна знайти слова, що передвіщають радість, причому така гнучкість відкривала ворожкам широке поле діяльності. “І-цзин” часто зв'язує щасливі гексаграми і щасливі риси зі взаємним потягом, а нещасливі гексаграми і нещасливі риси – із взаємним відчуженням темного і світлого начал.

Оскільки протиріччя у “І-цзин” поділяються на два типи, що характеризуються взаємним потягом і взаємним відчуженням, відповідно до цього щасливі і нещасливі зміни також розглядаються як дві перспективи і як два результати, до яких приходять предмети у своєму розвитку і змінах.

З погляду давніх китайців, “І-цзин” була дивною, чарівною системою, якої вистачало для вираження незліченної кількості змін у Всесвіті.

У старожитню китайську філософію від “І-цзин”, яку філософи добре знали, увійшло багато термінів, зокрема таких як “інь”, “ян”, “дао”, “де”, “досконаломудрий”, “шляхетний муж”, “взаємність” тощо. Увібрала вона й принципи взаємного переходу, зв’язку суперечностей, хоч би, напр., у такому вигляді: *“Зміни як книгу не можна відкинути, зміни як Дао постійно мінливі, рух метаморфоз не припиняється, по колу обтікає шість пустот. Верх і низ не постійні, твердий і м’яка один одного змінюють. Не можна підібрати зразка для них”* (Чжан 8, Нижній розділ).

Спеціалісти з історії давньокитайської філософії відзначають, що значну роль у її становленні й розвитку відіграла також розробка категорії “Дао”. Спочатку “Дао” значило “шлях”, “дорогу”, а потім набувало й інших, більш філософських значень: “шлях” природи, її закономірність; життєвий шлях людини; певна етична норма. Вважається, що розробка вчення про “Дао” і “Де” передувала виникненню основних філософських течій, включно з даосизмом. “Дао-де” входить у всі основні напрямки філософії, однак реалізується у якості принципу на різній основі. У даосизмі воно проводиться через норму “цзи-жань” (природність), у конфуціанстві через “лі” (ритуал), у легізмі через “фа” (закон).

Особливістю давньокитайської філософії є те, що в ній завжди переважала соціально-політична і моральна орієнтація. Інколи це пояснюється тим, що оскільки в Китаї міфів про природу було відносно менше, ніж стосовно інших явищ, то й філософія, яка виростала з міфології, також особливо не була орієнтована на теми натурфілософії. Мабуть, все ж тут діяв комплекс причин. Звичайно в Китаї міфи про природу були і це виявилось у виникненні окремої натурфілософської школи (інь-ян-цзя), але до якої міри пропорційна меншість міфів про природу могла відіграти вирішальну роль у нахилі до політичної та етичної тематики – це питання ще потребує подальшого з’ясування.

Переважання соціально-політичної та етичної проблематики можна пояснити й іншими причинами. Історичні та природні умови, за яких складалась державність у Китаї, створили престижний і потужний соціальний шар людей, які були задіяні в управлінні державними та громадськими справами. Цілком природно, що цей шар постійно поповнювався передовими, інтелектуально розвиненими й грамотними особами,

середовище яких і було ґрунтом для зростання мудреців, філософів. Отже не стільки вже наявна філософія раптом зайнялася соціально-політичною та етичною проблематикою, скільки сама проблематика, що склалася внаслідок певного соціально-історичного стану, від самого початку формувала типові риси давньокитайської філософії та й її саму як таку.

Отже, міфологічна традиція, поєднавшись з соціальною позицією філософів, орієнтувала філософію на дослідження соціально-політичних і етичних проблем, розробку питань державного управління, питань етики, ритуалів. Усе це й посіло провідне місце у творах китайських філософів.

Оскільки традиційно у Китаї філософія і природознавство розвивалися нарізно і навіть мала місце зневага філософів до тих, хто вивчав природу, то тим самим китайська філософія позбулася додаткових джерел формування більш цілісного світогляду, а природознавство, у свою чергу, не отримувало методологічних орієнтирів з боку філософії. Майже не розроблялись у неї також і питання логіки, що гальмувало формування поняттєвого апарату. Навіть для творів провідних китайських мислителів характерним є інакомовлення; нахил до числової магії (напр., у Конфуція: *три* види дружби, *шість* пороків, *три* види радості, *три* недоліки тощо); наведення плетениці причинних залежностей; постійна гра протиставленням суперечностей – добре і зле, позитивне і негативне тощо. Напр., у книзі “Сюнь-цзи” говориться: *“Люди, перебуваючи в стані миру, не можуть не жити спільно, якщо вони спільно живуть і при цьому не здійснюють розподілу обов’язків, тоді виникає суперництво. Коли виникає суперництво, воно призводить до безладу; коли виникає безлад, він призводить до того, що люди залишають своє помешкання...”* [1]

Ще з давніх часів прийнято виділяти у Китаї шість філософських шкіл: конфуціанство, моїзм, легізм (фацзя або школа законників), школа імен (софісти), натурфілософи (прибічники вчення про *інь* і *ян*), даосизм.

2. 2. Основні філософські школи Стародавнього Китаю **Конфуціанство.**

Засновником філософії у Давньому Китаї вважають Кун-цзи (що значить вчитель Кун, або Конфуцій у європеїзованому варіанті), який жив у 551-479 рр. до н.е., на ймення він був Цю, на прізвисько – Чжун-ні. У ранні роки він вивчав старовинні

обряди й традиції, з 26 років почав чиновницьку службу, а з тридцяти років започаткував педагогічну діяльність. У книзі “Лунь юй” (“Бесіди й висловлювання”), яка була записана його учнями, Конфуцій так говорить про свій життєвий шлях: *“У п’ятнадцять років я звернув свої думки до навчання. У тридцять років я досяг самостійності. У сорок років я звільнився від сумнівів. У п’ядесят років я пізнав волю неба. У шістдесят років навчився відрізняти правду від неправди. У сімдесят років я став іти за нахилами мого серця і не порушив ритуалу»* [2].

В уявленнях про небо, яке згадує Конфуцій, він ішов за традицією. Для нього небо – найвища сила. Та він наполягав не на пропаганді величі неба, а на страху перед ним, перед невідворотністю небесної долі. Небо визначає кожній людині її місце в суспільстві, заохочує її і карає. Небо – це доля, дао.

У центрі уваги Конфуція і його послідовників – взаємовідносини між людьми, проблеми виховання, етичні проблеми. Однак усі їхні ідеали не спрямовані на майбутнє, вони – у минулому. Культ минулого – характерна риса конфуціанського світогляду. *“Я передаю, але не створюю. Я вірю у старовину і люблю її”* – каже він. [3]

Механізмом, що надає змогу зберігати порядок і стабільність у суспільстві, є ритуал (лі), який у свою чергу складається з багатьох елементів. Сакралізований ритуал самим своїм перебігом автоматично забезпечує відтворення старого і не припускає інновацій.

Етика Конфуція спирається на такі поняття як “взаємність”, “золота середина” (чжун юн), людинолюбство (жень).

Що стосується першого, то у “Лунь юй” говориться таке: *“Чи можна керуватися усе життя одним словом? ”* Вчитель відповів: *“Це слово взаємність. Не роби другим того, чого не бажаєш собі”* [4].

“Золота середина” уявляє собою найвищий принцип, хоч люди вже й втратили його: *“Припускатися крайнощів так само негоже, як і не встигати здійснювати... Оскільки не можна віднайти людей, які дотримуються середини у поведінці, доводиться мати справу з людьми або нестриманими, або обережними. Нестримані хапаються за все, а обережні уникають негарних справ»* [5].

Стосовно “людинолюбства”: *“Якщо людина незламна, наполеглива, скупа на слова, то вона близька до людино-*

любства” [6]. Коли Конфуція спитали про людинолюбство, він відповів так: *“Поza своїм домом стався до людей так, неначе приймаєш дорогих гостей. Використовуй народ так, неначе здійснюєш важливе жертвопринесення. Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді у державі та в сім’ї до тебе не будуть відчувати ворожнечі”* [7].

Той, хто дотримується моральних принципів конфуціанства називається “шляхетним мужем” (*цзюнь цзи*), йому протилежна “негідна людина” (*сяо жень*), людина, що позбавлена високих моральних якостей. Ознак “шляхетного мужа” багато. Ось одна з них: *“Шляхетний муж непокоїться про мораль; негідна людина дбає про краще улаштування. Шляхетний муж думає про те, як би не порушити законів; негідна людина думає про те, як здобути вигоду... Шляхетний муж, зазнаючи нестатків, мужньо їх переживає. Негідна людина, впадаючи в нестатки, розпускається”* [8]. Ключ до управління народом Конфуцій вбачав у силі морального прикладу правителів стосовно підлеглих, а з боку народу передбачалась покора, шанобливе ставлення нижчих до вищих.

“Виправлення імен” (*чжен мін*) – кульмінація конфуціанського культу минулого. У світі панує плинність і тому правителю слід весь час пильнувати, аби в суспільстві все залишалось незмінним. Виправлення імен і означає приведення стану речей у відповідність з їх усталеним, “минулим” значенням. Управління в державі слід починати з виправлення імен. На питання про те, навіщо це потрібно, Конфуцій відповів: *“Шляхетний муж виявляє обережність відносно того, чого не знає. Якщо імена неправильні, то слова не мають під собою підстав. Коли слова не мають під собою підстав, то справи не можуть здійснюватись. Якщо справи не можуть здійснюватись, то ритуал і музика не квітнуть. Якщо ритуал і музика не квітнуть, покарання не застосовуються належним чином. Якщо покарання не застосовуються належним чином, народ не знає як себе вести. Тому шляхетний муж, даючи імена, повинен проголошувати їх правильно, а те, що проголошує, правильно здійснювати. У словах шляхетного мужа нічого не повинно бути неправильного”* [9].

З інших представників древнього конфуціанства слід згадати Мен-цзи і Сюнь-цзи, які цікаві своєю протилежністю. Мен-цзи (372–289 рр. до н. е.) розробляв шляхи кращого управління і шукав засоби втілення своїх ідеалів у життя. “*Дао*

управління народом, писав він, таке: – ті, які мають постійні заняття, мають постійні добрі почуття. Ті, які не мають постійних занять, не мають постійних добрих почуттів. Коли не мають постійних добрих почуттів, розпускаються, стають аморальними, здатними до будь-якої поганої справи. Коли вони скоюють злочини, їх карають. Це і означає накидати на людей сітку закону. Хіба, коли при владі гуманний досконаломудрий правитель, на людей накидають сітку закону? Тому досконаломудрий правитель повинен бути уважним, заощадливим і дотримуватись ритуалу стосовно підлеглих, а при стягненні податків з народу бути помірним” [10]. У його вченні мають місце ті самі конфуціанські категорії: порядок, добродійність, людинолюбство, справедливість. Цікаві його судження відносно природи людини: “Прагнення природи людини до добра схоже на прагнення води текти униз... Якщо природа людини підкорюється природним проявам почуттів, то вона може бути доброю. Ось що я маю на увазі, говорячи, що природа людини є доброю. Коли людина чинить негарно, то у цьому немає вини її природних якостей. У всіх людей є почуття співчуття, є почуття сорому й обурення, є почуття поваги й шанування, є почуття правди й неправди. Почуття співчуття – це основа людинолюбства. Почуття сорому й обурення – це основа справедливості. Почуття поваги й шанування – основа ритуалу. Почуття правди й неправди – основа пізнання. Людинолюбство, справедливість, ритуал і здатність до пізнання не зовні надходять до нас, а завжди властиві нам, тільки ми не думаємо про них” [11].

Сюнь-цзи (313-238 рр. до н. е.) спростовував положення Мен-цзи про добру природу людини. “Мен-цзи говорив: “Людина за своєю природою добра”. Я говорю, що це неправильно... Людина за своєю природою зла. – писав він. – У давні часи досконаломудрі, бачачи, що людина за своєю природою є злою, і знаючи, що вона розпутна, йде неправильним шляхом, прагне до безладдя і не піддається утихомиренню, саме тому створили владу правителя, аби слідкувати за людьми... Нехай навіть людина від природи і має чудові властивості й мудрість, вона повинна ще отримати мудрого вчителя і йти за ним в усьому, вона повинна обирати собі друзями гарних людей і товаришувати з ними” [12].

Моїзм

Засновник цієї школи – Мо-ді, який народився у рік смерті Конфуція (479 до н. е.) і помер у 400 р. Школа проіснувала два століття й загинула за часів імператора Цинь Шихуанді. Головна книга цієї школи – “Мо-цзи” є результатом колективної творчості.

Представники школи були противниками конфуціанства. Культ неба у них зберігався, однак моїсти звільнили людину від держави й чиновництва як посередників у зносинах між собою й небом. Мо-ді вчив, що *“шанувати долю немає сенсу; якщо нехтувати долею, то біди не буде”* [13]. Згідно з його вченням, воля неба не визначає те, що коїться на землі, Небо тільки бажає, щоб люди любили одне одного. Представники школи виступали за загальну любов до всіх людей, а не лише свій до свого, родич до родича, як до цього зводилось у конфуціанстві. Вони були проти нерівності людей. “Мій задум, – казав Мо-ді, – знищити все це”. Висміювалось конфуціанство за крайню прихильність до старовини, традицій. Філософи цієї школи були проти будь-яких воєн.

Мо-ді був надзвичайно переконаним у істинності свого вчення: *“Якщо спробувати словами інших шкіл спростувати мої міркування, то це все рівно, що пробувати яйцем розбити камінь. Якщо навіть переб'ють усі яйця у Піднебесній, то камінь лишиться таким же, він не зруйнується”* [14].

Пізні моїсти дали визначення всіх основних понять етики свого вчителя, на свій лад (з точки зору загальної любові людей один до одного) переосмислили і основні етичні категорії конфуціанства. Ось деякі з прикладів: *“Справедливість – рішучість любити усіх людей Піднебесної і здатність бути усім їм корисним. Однак не обов'язково усім одночасно й одразу бути корисним”*; *“Вірність – такий спосіб дії, коли те, що надає людям користь, робиться шляхетним мужем навіть шляхом примушування самого себе”* [15].

Легізм

Цю школу ще називають школою законників, або китайською – “Фа-цзя”. Конфуціанському ритуалу (“лі”) представники школи протиставили “фа” (закон), який безпосередньо пов'язували з покаранням: закон і покарання йшли поруч, одне асоціювалось з іншим. Мабуть передбачалось, що природа людини неодмінно приведе до порушення закону. У системі поглядів легістів щодо управління повністю відкидається

переконання, моральний примус, натомість обґрунтовується політика правового покарання з посиленням на закони, що свідомо встановлюються правителем. Совість – не є надійним засобом покірливості, тому слід покладатися тільки на властивий людям страх, страх – головне кермо врядування.

В управлінні представники школи провокували процес знецінювання знатності, висунули принцип заміщення посад за здібностями. На практиці це вело до перманентного оновлення бюрократичного апарату.

Відомим теоретиком і практиком легізму був Гунсунь Ян, котрий більше відомий у історії як Шан Ян (390–338 р. до н. е.) і який був страчений (розірваний колісницею). До речі, всі видатні легісти закінчували своє життя досить сумно, як жертви того насильства, котре пропагували. Шан Ян вважав, що за природою людина є злою і її можна стримати тільки карою і страхом. Особливості людської природи він покладав і у підґрунтя суспільної історії, яку поділяв на три періоди: користолюбство, людинолюбство, законолюбство. Раніше, коли люди були простішими, більш чесними і водночас більш дурнішими, ними можна було керувати силою розуму. Тепер же, коли люди стали хитрі, нечесні й розумні, керувати ними можна лише силою. Ось один із численних рецептів управління з книги легістів “Шан цзюнь шу”: *“Люди за своєю суттю прагнуть до порядку, однак їхні дії породжують безладдя. Тому там, де людей суворо карають за дрібні провини, провини зникають, а тяжким [злочинам] просто немає звідки взятися. Оце і є “наводити порядок ще до того, як виникне безладдя”. Там, де людей суворо карають за тяжкі злочини і м’яко карають за дрібні провини, не тільки не можна буде запобігти тяжким злочинам, а й не можна буде попередити дрібні провини. Оце і є “наводити порядок, коли в країні вже вибухнуло безладдя”* [16]. Зразковою з точки зору управління є та держава, де мало нагород і багато покарань. Їх оптимальне співвідношення 1:9, тобто одна нагорода на дев’ять покарань. Протизаконні вчинки викорінюються не нагородами, а виключно покаранням.

Видатним теоретиком легізму був також Хань Фей (280–233 р. до н. е.), погляди якого викладені у книзі “Хань Фей-цзи”. У цьому творі можна віднайти багато схожого з конфуціанцем Сюнь-цзи стосовно злої природи людини, з позицією Мо-ді відносно спростування головних засад філософії Конфуція

а також з положеннями даосизму. Однак провідна думка легізму зберігається незмінною: закон і покарання – головні важелі управління, менше заохочень – більше покарань. Хань Фей прибічник такої централізованої влади, коли правитель прагне вирівняти всіх перед законом і однаково карає за його порушення як своїх наближених сановників, так і простих людей.

Школа імен

Самоназва школи – “мін цзя”, за аналогією з давньогрецьким способом філософування представників школи називають по-європейські софістами, а за аналогією з напрямками європейської середньовічної філософії цю школу ще називають школою номіналістів. Школа звертала увагу на відношення речей і вираження цих відносин у судженнях. Її представники роз’єднували речі і їх властивості, вважаючи, що якості можуть існувати самотійно, безвідносно до будь-якого субстрату. Виходило так, неначе властивості додаються до речей органами чуття, які має людина, і залишається проблематичним, наскільки ці властивості належать речі, до якої ми відносимо ті або інші якості. Тому дивними нам здаються вирази типу “білий кінь не є конем”, адже за їх позицією наше око бачить білизну певної форми, а наскільки вона належить тому, що ми позначаємо іменем “кінь”, залишається невідомим або непевним знанням. Такий аргумент належить Гунсунь Луну (325–250 рр. до н. е.) у трактаті “Гунсунь Лун-цзи”. Наведемо для зразку уривок з цього трактату:

“- Чи може білий кінь не бути конем?

- Може.

- Яким чином?

- “Кінь” – це те, що позначає форму; “білий” – це те, що позначає колір. Те, що позначає колір, не є те, що позначає форму. Тому стверджую: “білий кінь” – не кінь.

- Коли маєш білого коня, не можна говорити, що не маєш коня. І хіба те, про що не можна сказати, що не маєш коня, не є кінь? Мати білого коня – значить мати коня. Чому ж, ставши білим, він перестає бути конем?

- Коли просять “коня”, можна дати як буланого, так і вороного коня. Коли ж просять “білого коня”, дати буланого чи вороного коня не можна. Припустимо, що “білий кінь” є не що інше, як “кінь”; в такому разі, що не попроси, все було б однаково. Якби, що не попроси, все було б однаково, то

“білість” не відрізнялась би від “коня”. Але коли те, що просять, не має відмінностей, тоді чому дати буланого і вороного коня то можна, а то не можна? Вочевидь, “можна” й “не можна” взаємно заперечують одне одного. Ось чому, оскільки буланий і вороний коні, які суть одне, відповідають бажанню “мати коня” і не відповідають бажанню “мати білого коня”, теза “білий кінь не є кінь” вважається неспростовно доведеною” [17].

Засновником школи імен був Хуей Ши (або Хуей-цзи). Про нього у книзі “Чжуан-цзи”, що належить його опонентові Чжуану Чжоу (369–286 рр. до н. е.) говориться: *“Хуей Ши був дуже різнобічним, а його твори могли наповнити п’ять візків. Його вчення було суперечливим і плутаним, а його небезсторонні слова не попадали у ціль... Сам Хуей Ши вважав свої висловлювання великим поглядом на Піднебесну і викладав їх софістам. Софісти Піднебесної разом з ним віднаходили задоволення у таких висловлюваннях. Вони говорили: “У яйця є пір’я. – У курки три ноги. – Собака може стати бараном. – Кінь несе яйця. – Вогонь не гарячий. – Гнідий кінь і ворона корова разом складають три. – Білий пес є чорним. – У сироти лошади ніколи не було матері... “. Хуей Ши щодня сперечався з людьми і разом з іншими софістами Піднебесної навмисне створював дивні висловлювання, і то було основою його діяльності. Однак сам Хуей Ши вважав свої висловлювання наймудрішими і говорив: “Хто може зрівнятись зі мною в усьому Всесвіті?” [18]*

Не дивлячись на загальну упереджену оцінку творчості Хуей Ши у творі свого опонента, все ж доля об’єктивності тут є, особливо у таких словах: *“Виступи проти поглядів інших людей він вважав єдине справжнім заняттям для себе, а славу жадав собі дістати, перемагаючи інших людей у спорі” [19].*

Натурфілософи

Основи вчення тих, кого називають по-європейськи натурфілософами (тобто тими, хто більш за все переймається питаннями філософії природи) або представниками школи прибічників *інь* і *ян* (*інь ян цзя*), теж знаходяться ще в текстах “І-цзин” і “Шу-цзин”. З первісного хаосу, стану праначала, відбувся розподіл двох начал: активного – *ян* і пасивного – *інь*. Із їх взаємодії народилися спочатку такі п’ять першопочатків

(усін) як вода, вогонь, дерево, земля, метал, котрі у свою чергу стали основою всіх речей і явищ природи.

У школі натурфілософів (IV ст. до н. е.) вчення про першооснови буття шляхом сполучення понять *ян*, *інь* та *усін* набуло системного вигляду. Згідно з цією системою, спочатку світ існував як щось єдине (*ци*). Потім через згущення цього *ци* відбувається процес, у результаті якого світлі й легкі *ци* (*ян-ци*) піднімаються угору й утворюють небо, а мутні й важкі *ци* (*інь-ци*) спускаються донизу й утворюють землю. Сили *ян* і *інь* поступово стали вираженням різних протилежностей у природі. З допомогою моделі взаємодії полярних сил і першоелементів натурфілософи прагнули пояснити причини змін і перетворень у природі.

Даосизм

Засновником даосизму вважається наполовину легендарна особа Лао-цзи (604–531 до н. е.) – старший сучасник Конфуція. Головна книга даосизму “Даодецзин” (“Книга про дао і де”). У основу свого світогляду лаосці поклали *дао*. *Дао* – багатозначний термін. Це і першооснова і завершення всього, що існує, воно ж – всеохоплюючий закон всесвіту. *Дао* існує одвічно, воно навіть первинне стосовно бога.

Найбільш глибоким і, між іншим, найменш виразним є вчення про два *дао*. Є безіменне (непостійне) *дао* і є *дао*, що має ім'я. У книзі “Даодецзин” про перше *дао* говориться так: *“Дивлюсь на нього й не бачу, і тому зву його невидимим. Вслухаюсь до нього й не чую, і тому зву його нечутним. Прагну вхопити його й не настигаю, тому зву його найдрібнішим. Його верх не освічений, низ не затемнений... Зустрічаюсь з ним і не бачу лиця його, йду за ним і не бачу спини його”*. Або ще такий вислів: *“Ось річ, що з хаосу виникає і поперед неба й землі народилася. Беззвучна і позбавлена форми. Самотньо стоїть вона і не змінюється. Повсюди діє і не має перешкод. Її можна вважати матір'ю Піднебесної. Я не знаю її імені. Позначивши ієрогліфом, назву її Дао. Довільно даючи їй ім'я, назву її Велике. Велике – воно у нескінченному русі”*. [20]

Інше *дао*, на відміну від першого, безпосередньо пов'язане з буттям конкретних речей. Даоська картина утворення світу має такий вигляд: небуття – первинне, воно і є *дао*, яке не має імені. Воно не має імені тому, що назвавши його, ми тим самим уже перетворимо його в буття. Про небуття можна говорити

лише заперечно. Небуття народжує буття. Буття – це дао, яке має ім'я, фізичним аналогом якого є небо і земля. Небуття (перше дао) – найбільш глибока основа, субстанція усіх речей. Буття нетривке і речі постійно сходять до небуття: *“У світі всі речі народжуються у буття, а буття народжується у небуття”*; *“У світі велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого початку. Повернення до початку зветься спокій. Спокій зветься поверненням до суті. Повернення до суті зветься постійністю”*. [21]

Дао на рівні конкретних речей завжди супроводжується *“де”*: *“Дао народжує речі, де вигодовує їх, вирощує, удосконалює їх, підтримує. Створювати і не присвоювати, творити і не хвалитися, будучи старшим, не командувати – ось що зветься найглибшим де”*. [22] Можливо, *“де”* є тим, що займає місце конкретних законів, які у той час ще були невідомі.

Даосці відкидали цінності конфуціанства (любов до людей, мудрість, справедливість), вважаючи їх відходом від дао. Навпаки, людина з вищим *де* не прагне творити добрі справи, і тому є добродійною. Її головна якість – переможна бездільність.

Цей принцип бездіяльності (*“у вей”*) спирається на сповідання природності, на спонтанність життя, що не вимагає від людини ніяких зусиль, базується на ритмах природи речей. *“У вей”* є кращою практичною реалізацією природності (*“цзи жань”*). Звідси такий наслідок: соціальний устрій не має ніякого значення. Досконаломудрий правитель дозволяє всьому йти своїм природним шляхом – дао. Він ні у що не втручається, не перешкоджає дао: *“Кращий управитель це той, про якого народ знає тільки те, що він існує. Дещо гірші ті правителі, які вимагають від народу любити їх і величати. Ще гірші ті правителі, яких народ боїться, а найгірші за всіх це ті, до котрих народ ставиться з презирством”*. [23]

Вимога до уряду така: *“Коли уряд спокійний, народ стає простодушним. Коли уряд активно діє, народ стає нещасним”*. [24] Принцип бездіяльності даосці поширювали на все життя суспільства: *“Слід здійснювати бездіяльність, дотримуватись спокою... На ненависть треба відповідати добром”*. [25]

У спілкуванні між людьми Лао-цзи радив керуватись трьома скарбами: людинолюбством, заощадливістю, не сміти бути попереду інших. Завдяки першому людина може стати хороброю, завдяки другому – щедрою, завдяки третьому – може стати розумним вождем.

2.3. Філософія епохи Хань

Династія Хань встановилася в Китаї у 202 році до н. е. і проіснувала понад 400 років, до 220 р. н. е. Це була монархічна (імператорська) доволі централізована форма правління, соціально-економічною основою якої залишалось рабовласництво у державному і приватному різновиді. Однак, з одного боку, протягом цього періоду спостерігалось також зростання частки великої земельної власності з використанням найманої праці збіднілих орендарів, а з іншого боку, народжувалось приватне дрібне селянське господарство. Поступово складались майже типові феодалні відносини з чіткою вертикальною структурою і зростанням ролі імператора як централізуючого елемента. Централізація об'єктивно вимагала більш-менш єдиної ідеологічної основи і такою авторитетною основою ставало конфуціанство, але з асиміляцією досягнень інших філософських шкіл, особливо даосизму й буддизму. Саме за цей час сформувалось ортодоксальне конфуціанство, значну роль у чому відіграв Дун Чжуншу (179–104 до н. е.).

Залишаючи незмінними головні ідейні принципи конфуціанства Дун Чжуншу синтезував деякі положення інших шкіл, виключаючи тим самим можливість критичної оцінки власних переконань. Так для обґрунтування порядку, в якому провідні місця в суспільстві займають імператори, сановники, чоловіки, просто старші люди, а нижчі ролі належать підлеглим, жінкам, молодшим членам сім'ї тощо, Дун Чжуншу використовував вчення натурфілософів про ян, інь та п'ять основних елементів природи (вода, вогонь, дерево, земля, метал), широко користувався поняттям дао. Та все ж ключовим для нього було поняття неба.

Шлях дао – шанування Неба й покірність його велінням. Безпосередньо ці веління сприймає державець, а далі все йде у спадному порядку: *“люди прямують за державцем, державець прямує за Небом.”* [26] Веління Неба не звучать, Небо просто примушує людей висловлювати його думки, Небо само не діє, воно примушує діяти людей, що підвладні йому. Правитель – “Син Неба”, на правління він отримує мандат безпосередньо від Неба. Шанобливе споглядання вищого нижчим йде у відповідності до соціальних рангів. Унизу – народ, прості люди, вони є темними (що відповідає значенню інь). Народ шанобливо споглядає чиновників, чиновник сановників, сановники князя, князь державця, а державець Небо. Усі імена, якими зовуться соціальні групи, мають ще й промовистий смисл, вони говорять

про характерну якість представників групи. Народ (мін), звучить близько до темний (мін), чиновник (ши) значить ще й “той, хто служить” (ши) і т. ін. Імена, вважає Дун Чжуншу, виникають із справжньої реальності, імена даються, щоб виразити справжність речей, справ, вчинків, а всі імена знаходяться в цілому у відповідності до помислів Неба.

Вчення Дун Чжуншу пізніше було канонізоване, так що й через багато років ми віднайдемо у текстах доби Хань багато паралалей з цим мислителем. Напр., у книзі Бань Гу (32–92) “Бо ху тун” також ідеться про світле і темне начало, про п’ять першоелементів, про те, що все відбувається за велінням Неба, що імена речей є промовистими, такими, що виражають їх сутність: *“Яке значення вкладається у поняття “державець” і “підлеглий”? Цзюнь – “державець” – те ж, що й цюнь – “натовп”. Це значить, що державець збирає до купи звернені до нього серця натовпу. Чень – “підлеглий” – те ж, що й чань-цзянь – “гнучкий та міцний”. Це означає, що підлеглий, загартовуючи свою волю, стає наполегливим і непохитним... Що означає “чоловік” та “дружина”? Фу – “чоловік” – те ж, що фу – “допомогати”. Це означає, що чоловік, дотримуючись Шляху, допомагає дружині наближенню до нього. Фу – “дружина” – те ж, що фу – “поступатися”. Це означає, що дружина, згідно до обрядів, повинна покірливо поступатися.” [27]*

Велике значення у історії філософії доби Хань мала творчість Ван Чуна (27–97). Він відомий зокрема виступами проти конфуціанства і деяких положень даосизму, хоч децю з його думок має витоки саме в останньому. Так принцип природності підказаний даосизмом, однак у тлумаченні Ван Чуна набуває децю іншого смислу. Він говорить про універсальне значення принципу природного розвитку всього суцього поза небесне зумовлення. Навіть, коли йдеться про долю, Ван Чун тлумачить її не як втручання надприродних сил, а як розвиток згідно природної закономірності. *“Є три долі. – писав він. – Першу називають “долею природності”, другу – долею, залежною від обставин, третю називають “долею несприятливою”.* [28] Ван Чун схиляється до того, аби вважати долю просто людською природою, набутою відпочатку і таким є порядок як для роду людського, так і для індивіда.

Значне місце у вченні Ван Чуна мало поняття життєвої енергії, яким він широко користувався для пояснення соціальних і природних процесів і яке замикав врешті-решт на “природність”: *“А я стверджую, що небо знаходиться у постій-*

ному русі і випромінює життєву енергію. Все суще народжується саме через те, що небо у своєму русі випромінює життєву енергію... Рухаючись, небо не прагне породити тим самим речі, однак усі речі самі собою народжуються. Оце і є природність.”[29]

Наведені положення різних шкіл давньокитайської філософії підтверджують її загальну характеристику: вона була від початку соціально-політично і морально орієнтованою, переймалася питаннями управління, гармонізацією стосунків між людьми і різними станами, проблемами виховання й збереження стабільності та рівноваги у суспільстві. Вона з давніх часів базувалася на ідеях взаємодії протилежностей, наявності суперечностей, які складають суть буття природних речей і суспільних явищ. У житті китайського суспільства як минулого, так і теперішнього часу давні філософські здобутки залишаються дієвим фактором.

Література:

Першоджерела

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972, 1973.
2. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 523 с.
3. Лаоцзы. Обрести себя в Дао. – М.: Республика, 2000. – 447 с.
4. Чжуан-Цзы: даосские каноны / пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. – М.: АСТ, Астрель, 2002. – 432 с.

Навчальна література

1. История китайской философии». – М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
2. Лукьянов А. Е. Лаоцзы: (Философия раннего даосизма). – М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991. – 164 с.
3. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М.: Инсан, 1992. – 208 с.

Додаткова література

1. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. (Формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука, 1989. – 307 с.
2. Лейбниц Г. В. Рассуждения о религии и философии в Китае. Письмо о китайской философии Николаю Ремону // Вопросы философии, №12, 1999.
3. Лукьянов К. Н. Дао дэ цзин: предфилософия и философия // Философские науки, 1989, №№2.
4. Малявин В. Китайская цивилизация. – М.: Дизайн. Информация. Картография, Астрель, АСТ, 2001. – 632 с.
5. Малявин В. В. Чжуан-цзы. – М.: Наука, 1985. – 309 с.
6. Хамидов А. А. Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности // Вопросы философии, 2002, №3.

7. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. – 424 с.
8. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. – М.: Наука, 1965. – 496 с.
9. Юнг К.-Г. Различие восточного и западного мышления // *Философские науки*, 1988, №10.
10. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.: Наука, 1984. – 248 с.

Примітки

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 158.
2. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1972. – С. 143.
3. Там само. С. 153.
4. Там само. С. 167.
5. Там само. С. 164.
6. Там само.
7. Там само. С. 159-160.
8. Там само. С. 148, 166.
9. Там само. С. 161-162.
10. Там само. С. 234.
11. Там само. С. 243, 244.
12. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 204, 205, 209.
13. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1973. – С. 196.
14. Там само. С. 199.
15. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 68, 69.
16. Там само. С. 216.
17. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 59-60.
18. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 292-293.
19. Там само. С. 294.
20. Там само. С. 118, 122.
21. Там само. С. 119.
22. Там само. С. 130.
23. Там само. С. 119-120.
24. Там само. С. 132.
25. Там само. С. 133.
26. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. 1990. – С. 114.
27. Бань Гу. Бо ху тун // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. 1990. – С. 244.
28. Ван Чун. Лунь хэн // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука, 1990. – С. 263.
29. Ван Чун. Лунь хэн // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука, 1990. – С. 287.

3. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ

3.1. Ведична література як виток давньоіндійської філософії

У становленні й початковому розвитку давньоіндійської філософії велику роль відіграла ведична література та старожитні поетичні твори. Веди – збірники гімнів, пісень, магічних заклинань та ритуальних формул. Найбільш ранні з них відносяться до середини другого тисячоліття до н. е. Тексти великих поем “Махабхарата” й “Рамаєна” створювались у середині першого тисячоліття до н. е. і вони відіграли видатну роль у індійській культурі, особливо така частина “Махабхарати” як “Бхагавадгіта”.

Ведична література (вихідна назва – “Веди”, що значить “знання”), написана староіндійською мовою у часи завоювання арійськими племенами автохтонного населення Давньої Індії. Складає вона чотири групи текстів:

1. **Самхити**, які вважають власне Ведами, вони найдавніші, решта текстів являють собою коментарі й доповнення до Самхит. Самхити містять чотири частини – Ригведа, або веда гімнів, створена близько XI ст. до н. е. (збірка з 1028 гімнів, у яких понад 10 500 віршів, що дорівнює гомерівській “Іліаді” й “Одісеї”, разом узятим); Самаведа (збірка пісень, складених переважно на вірші Ригведи, із загального числа у 1594 вірша уже 1470 є в Ригведі); Яджурведа (збірка жертвних формул, теж багато в чому дублюють Ригведу); Атхарваведа (збірка магічних заклинань, містить понад 700 замовлянь).

2. **Брахмани** – тлумачення, або коментарі до текстів Самхит, мають ритуальне значення і створені близько VIII–VI ст. до н.е. Кожна Брахмана відноситься до певної Самхити. Написані вони брахманами (жерцями) і для брахманів. Вважається, що ці тексти не мають особливого філософського значення і є з’єднуючою ланкою між Самхитами і Упанішадами.

3. **Араньяки** (буквально значить “лісні”, “лісні” тексти), тексти, призначені для пустельників, тих, хто відбував у скити, лісні курені для роздумів про суть буття та істину.

4. **Упанішади** – найбільш філософська частина Вед. Назва цих текстів походить від слів *упа*, *ні*, *шад* – “той, хто сидить біля”, тобто учень, який сидить біля вчителя і слухає його настанови; в інших випадках “упанішади” перекладають як

“таємне вчення”, що не призначено всім. Це збірки великих і малих текстів, яких староіндійська традиція налічує 108, а зараз у спеціальній літературі зустрічаються цифри у 200–300 текстів, написаних протягом значного історичного періоду (від VIII ст. до н. е. до середини XIX століття н. е.). Найбільш давніми є такі упанішади як Чхандогья, Брихадараньяка, Айтарея, Кушітака, Тайттірія та Кена.

Перш ніж звернутися до філософського змісту Упанішад, наведемо деякі приклади з іншої ведичної літератури для ілюстрації її світоглядної орієнтації (у російськомовному перекладі з книги “Древнеиндийская философия. Начальный период”. – М., 1972.).

«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что в движении было? Где? Под чьим покровом? Чем были воды, непроницаемые, глубокие? Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было различия между ночью и днём. Без дуновения само собою дышало Единое, и ничего, кроме него, не было» (Ригведа, X, 129, 1).

«Покоящуюся область не-сущего одни люди считают как высшее, а другие таковым считают сущее, почитая эту область» (Атхарваведа, X, 7, 21).

«Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: «Не было тогда ни не-сущего, ни сущего». Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая. Она, мысль, будучи созданной, пожелала стать явной, более ясно выраженной, с более чётким обликом» (Шатапатха-брахмана, X, 5, 3, 1–3).

У наведених уривках ми, щоб не ускладнювати сприйняття текстів, навмисно уникали місць, де використовуються міфологічні образи, вживаються імена численних богів, усім цим надзвичайно переповнені Веди.

Однією з центральних тем Упанішад є питання про першооснову буття і пошук у цьому напрямку звівся до розробки наскрізних понять давньоіндійської філософії “брахман” і “атман” та їх діалектики. Слово “брахман” має декілька значень: брахман як член касти жерців, Брахмани як група текстів ведичної літератури, Брахман як ім’я одного з богів, Брахман як філософська категорія для вираження деякої загальної основи всього сущого. Слово “атман” теж має декілька

значень: як тіло, дихання, індивідуальна людська душа або як загальна душа, що тотожна Брахману. В Упанішадах проводиться й така думка, що атман як духовне “Я” кожної людини зливається з загальною духовною сутністю всього суцього, тобто з брахманом, становлячись у їх злитті “атманом-брахманом”, і в цьому поєднанні атман характеризує суб’єктивний, а брахман об’єктивний бік єдиносущого.

Упанішади містять також вчення про *карму* і *самсару*. *Карма* (закон відплати) – сукупність гарних і хороших вчинків, здійснених людиною у її попередніх існуваннях, коли той чи інший загальний баланс вчинків визначає подальшу долю людини. Людина, яка принизила себе аморальним вчинком, може колись відродитися твариною, рослиною і навіть каменем. Однак шлях до повернення у людський вигляд для неї не перекритий, оскільки всі речі мають душу, то через душевні зусилля людина може повернути собі людський вигляд навіть із стану скам’янілості.

В Упанішадах вчення про карму пов’язано зі вченням про *самсару*, про вічний колообіг життя і смерті. Метою життя має стати внутрішнє звільнення від цього колообігу: **“Тот, хто живёт неразумно, без мыслей, кто всегда запятнан, тот не достигнет того места (берега покоя) и вернётся в самсару. Но тот, кто живёт разумно, с мыслями, кто никогда не запятнан, тот достигнет того места, откуда не рождаются вновь”** (Катха-упанишада, I, 3.7–3.8).

Уявлення про *карму* й *самсару* увійшли майже в усі філософські системи Індії. Упанішади не просто констатують плинність та взаємозв’язок явищ, ця істина для них є вихідним пунктом обґрунтування системи поведінки, що має релігійний характер. Має місце безперервний колообіг життя і смерті, кожна частка світу приховує в собі незнищенну цілісність. Цьому колообігу підкорюється все в світі. Тільки людина, єдина з усіх речей, здатна пізнати сутність цього процесу і внутрішньо звільнитись від будь-яких пут життя (не відмінити, не уникнути, а саме “внутрішньо звільнитися”, зайнявши позицію безтурботності). Ідеал Упанішад – мудрець, який відрікся земних справ, не втручається в них, байдужий до всього, що коїться в світі. Пізнавши власну причетність до всього світу, ототожнивши себе з ним, чого прагнув би такий мудрець? Спокою у спостереженні величності Світу і його символу – Брахмана.

Як і вся ведична література Упанішади є витоком давньоіндійської філософії. Ті школи, які найближче наслідують їх, називаються ортодоксальними. Це – санкх'я, йога, вайшешика, н'яя, міманса й веданта. А ті, що не дуже переймалися авторитетом вед, склали три школи – локаята, джайнізм, буддизм. Спочатку розглянемо коротко основи вчення ортодоксальних шкіл (даршан).

3.2. Індійські філософські школи (даршани) ведичної традиції

Санкх'я

Засновником школи вважають Капілу, однак його твори не збереглися, а певних відомостей про його життя теж немає. Найбільш давнім твором цієї школи є “Санкх'я-каріка” автора Ішваракрішні, появу якої відносять до IV або V ст. н. е. У ньому коротко викладені центральні положення класичної санкх'ї. Останні представники школи жили XVI–XVII ст.ст.

Сам термін “санкх'я” є багатозначним (“число”, “кількість”, “аналіз”, “роздум”) і школа, мабуть, названа так через увагу до кількісного аналізу, до важливості числової символіки, а може й через властивий їй представникам раціоналізм. Це досить раціоналістичне вчення, що прагне, спираючись на Веди, дати систему знань про світ в цілому, про причину та походження речей, їх метаморфози. Вихідна теза полягає у визнанні існування першооснови світу – *пракриті*, що частіше перекладається як “природа”, хоч за деякими іншими дослідженнями термін краще було б передавати словом “матерія”. Пракриті має два види: *в'якта* (виявлена) і *а-в'якта* (невиявлена). Ці поняття запозичені з Упанішад, але мають інше значення: *в'якта* – сукупність конкретних речей як модифікацій якоїсь первинної матеріальної цілісності (*а-в'якта*).

Крім *пракриті* санкх'я визнає також існування іншого незалежного начала – *пуруші*. *Пуруша* – деякий світовий дух, “чиста свідомість” (початкові значення слова “пуруша” – чоловік, мужчина; герой; душа). Ішваракрішна говорить про необхідність з'єднання *пракриті* й *пуруші* для того, щоб пуруша її (тобто *пракриті*) побачив, а їй було б кому демонструвати свою творчу силу. Союз *пуруші* й *пракриті* пояснюють прикладом поєднання здатностей кульгавого й сліпого: *пракриті* виступає у образі сліпого, але здатна до руху, а *пуруша* має зір, та нездатен до руху.

Водночас Ішваракрішна підкреслював, що *пуруша* тільки пасивний спостерігач матеріальних процесів, котрі викликає дія *пракриті*. Імпульс до руху й саморозвитку вона містить у собі і тому відкидається ідея бога-творця.

Перетворення невиявленої *пракриті* на сукупність речей і істот відбулося завдяки трьом *гунам* (якостям), поєднання яких спрямовує рух і розвиток всесвіту. Цими *гунами* є *раджас* (прагнення, пристрасть), *тамас* (пітьма), *саттва* (сутність, істина, ясність). *Пракриті* уподібнювалась мотузці, линві, сплетеній з трьох прядок (*гун*). Кожна зрима річ обов'язково має три *гуни* одночасно, але співвідношення їх мінливе. У одних речах переважає *саттва* і вони тяжіють до краси, істини і мудрості; у інших переважає *тамас* і це надає речам пасивність, обмеженість; *раджас* – винуватець активного, енергійного в речах.

Концепція еволюції містить також уявлення про 24 *таттви* (елементи, або сутності), що системно упорядковані. З *а-в'якти* спочатку виникає *махат*, який щось посереднє між *в'якта* і *а-в'якта* і який називається також *буддхі* (свідомість). *Махат* (він же *буддхі*) породжує *ахамкару* (принцип індивідуалізації), через якого *пракриті* породжує живих істот. *Буддхі* і *ахамкара* дають початок органам сприйняття й дії людини та п'яти речовим елементам (*бхута*), з яких утворено зовнішній світ. Речових (грубих) елементів, які йменуються *махабхутані*, налічувалося п'ять (ефір, вогонь, повітря, вода, земля) і складені вони з *танматр* (тонких сутностей), утворених у свою чергу з *ахамкари*. До *таттв* відносились також п'ять чуттів і п'ять органів дії (голос, руки, ноги, органи виділення й розмножування). До 10-ти "чуттів і дій" людини додавався 11-й – *манас* (розум), який призначений для синтезу даних органів чуття. Отже, *пракриті*, *махат*, *ахамкара*, одинадцять проявів людини, п'ять *махабхутані* і п'ять *танматр* склали сукупності 24 *таттви* (сутності). Санкх'ю 24-х елементів відрізняють від санкх'ї 25 елементів (додається ще й *пуруша*). Санкх'ю 26-ти елементів іноді називають йогою, яка додавала до попередньої кількості ще й бога.

Важливе місце у положеннях санкх'ї про становлення й подальшу зміну світу займала теорія причинності під назвою *сат-кар'я-вада* (учення про присутність наслідку у причині, що його породжує). Школа вважала, що якби наслідок не був присутній у причині, то він би виникав з ніщо. Однак кожна дія породжується тільки певною першоосновою (сир робиться

з молока, тканина з пряжі) і кожна річ зберігає зв'язок зі своєю причиною (гличик за вагою дорівнює витраченій на його виготовлення глині). Щоб пояснити чому наслідки одразу не виявляються, коли вони вже закладені у причині, санкх'я стверджувала, що наслідки присутні у причині потенційно, у прихованій формі, і для їхньої реалізації потребується комплекс конкретних умов.

Що стосується гносеологічних питань, то санкх'я вважала, що знання про зовнішні речі людина отримує шляхом трьох етапів. Перший етап – безпосереднє сприйняття через органи чуття. На другому етапі *манас* обробляє первинні образні дані і передає цей матеріал *буддхі*, який є головним знаряддям досягнення справжнього знання. Третім джерелом пізнання вважалось авторитетне свідоцтво Вед.

Йога

Найбільш раннім твором цієї школи є "Йога-сутра", яку приписують Патанджалі, що жив приблизно у I ст. н. е. Слово "йога" санскритського походження і означає "зв'язок", "єднання". Смысл цього слова стає зрозумілим, якщо зважити на те, що метою прибічників йоги є звільнення індивідуального духу з колообігу *самсари* і пут *карми* та з'єднання його з абсолютним духом. Патанджалі розумів звільнення як повне відокремлення індивіда від світу та замкненість на собі. Широкому загалу йога більше відома особливими правилами психологічно орієнтованого тренування для досягнення "звільнення".

У загальнофілософському плані йога була близькою до санкх'ї, але в її вчення введено було верховне божество (Ішвара), яке існувало одвічно і спочатку окремо від *пракріті*. У системі йоги налічувалося 26 елементів (*таттв*), інколи саме санкх'ю 26-и елементів і називають йогою.

Якщо звернутись до деяких специфічних теоретичних положень йоги, то їх слід шукати у психологічних питаннях, котрі більше пасують психофізичній орієнтації прибічників цієї філософської системи. Центральною категорією для неї є *читта*, психічна основа, окремі прояви якої, тобто конкретні психічні стани, є її модифікаціями. Йога вдається до детального аналізу різних психічних станів.

В залежності від методів, які пропонуються для досягнення звільнення, розрізняють такі течії йоги: *джнана*, *раджа*, *бхакті* і *карма-йога*. [1]

Джнана-йога основним методом звільнення вважає пізнання світу як фактично відокремленого від *атмана*, котрий, між іншим, може суб'єктивно вважати себе пов'язаним з ним.

Раджа-йога, або царська-йога, яку власне й розробляв Патанджалі, наголошує на методах психічного й фізичного оволодіння собою впродовж восьми ступенів. Перші дві ступені (*яма* і *ніяма*) – це вправи у стриманості, самовладанні, безгнівності. Другі три ступені (їх всі разом ще називають *хатха-йога*) є вправами у контролі за диханням (*пранаяма*), різних фіксованих положеннях тіла (*асана*), ізоляція почуттів від зовнішніх впливів (*прат'яхара*). Останні три ступені стосуються тренування психіки, сумісно вони називаються *сам'яма*, і складаються з таких етапів: концентрація думки, утримання її (*дхарана*), роздум або медитація (*дх'яна*) і нарешті самозаглиблення (*самадхі*), за яким настає звільнення від тілесної оболонки. За Патанджалі, *маха-самадхі* (“маха” значить “велика”) закінчується смертю.

Бхакті-йога. Санскритське слово «бхакті» означає «відданість», а відповідне вчення йоги сповідує беззастережну відданість і навіть любов до абсолюта, тобто до Бога. Любов і відданість Богу досягається шляхом повного залучення до відданого служіння. Відмінність початкового й кінцевого етапу полягає в тім, що спершу діяльність здійснюється через почуття обов'язку, а наприкінці вона стає спонтанною і базується виключно на стосунках любові.

Карма-йога у відповідність з філософією санкх'ї вважає, що у людині взаємодіють три сили: саттва, раджас і тамас. Коли тамас починає домінувати, то ми втрачаємо активність, стаємо лінивими. Коли на перший план виходить раджас, у людині переважає активність. Саттва виражає рівновагу між першими двома силами. Карма-йога приділяє особливу увагу взаємодії цих трьох сил, прагне навчитись використовувати їх у своєму житті.

Вайшешика

Назва школи походить від санскритського “вішеша” – “особливість”, “відмінність”, а також “одиничне”, “першо-субстанція”, “частка”. Останні два значення більше відповідають суті вчення.

Засновником школи вважають Канаду (1 ст. н. е.), якому приписують твір “Вайшешика-сутра”, що написана у вигляді афоризмів і складається з десяти книг. Ця школа була

найбільше пов'язана з натурфілософською традицією Упанішад. Згідно Канади, світ виникає із взаємодії вічних і ніким не створених атомів (вони називаються *ану* (слово походить від санскритського *ан*, що значить “окремий”, “тонкий”, “найдрібніший”). Атоми неподільні, мають сферичну форму, не змінюються з часом, не можуть бути ні створені, ні зруйновані. Є чотири різновидності атомів зі своїми властивостями, які відповідають чотирьом матеріальним субстанціям: земля, вода, повітря, світло. Атоми землі мають запах, колір, смак, важкість, доступність дотику. Атоми інших субстанцій мають не увесь набір цих якостей, напр., світло має тільки колір і доступність дотику. Самі по собі атоми пасивні і їх початкова рухливість забезпечена була невидимою силою (*адришта*, що в перекладі й значить “невидиме”, “приховане”, прикладом дії *адришти* називався магнетизм), після чого вони почали з'єднуватись, утворюючи субстанції.

Вчення Канади налічує дев'ять субстанцій: земля, вода, повітря, вогонь, час, простір, ефір, душа і розум. Сполучення атомів цих субстанцій складає світ. Увесь чуттєво доступний світ управляється особливим загальним моральним законом (*дхарма*), він же обумовлює і правильну поведінку людини у житті. Дотримування правил, що впливають з вселенського закону, дозволяє людині досягти пристойного місця у житті. Однак це місце не є чимось стабільним, постійним, адже навіть світова душа (*Брахма*) не має постійного спокою. Тому людині належить весь час удосконалюватись, прагнучи до істинного знання. Фізичний світ теж не є чимось застиглим і вічним, вічні лише атоми. Процес утворення світу і наступного його руйнування повторюється циклічно.

У гносеологічних питаннях вайшешика багато у чому примикає до школи *н'яя*.

Н'яя

Перше систематичне викладення вчення цієї школи у книзі “Н'яя-сутра” належить Готамі, час життя якого європейські індологи відносять до II–IV ст. н. е., а індійські вчені до I-го тисячоліття до н. е. Представники школи переважну увагу приділяли проблемам логіки і гносеології (слово “н'яя” значить “правило міркування”, “логічний висновок”, “логіка” взагалі).

Готама вважав, що зовнішній світ є реальним і відкритим для пізнання через відчуття, які далі синтезуються розумом за

законами логіки. Розглядаючи проблему логічного висновку н'яїки обґрунтували п'ятичленний силогізм (як відомо, у класика європейської логіки Арістотеля силогізм є тричленним). У першому судженні силогізму констатується певний емпіричний факт, у другому дається підстава, що дозволяє вважати цей факт безсумнівним, у третьому дається якийсь загальне положення, окремим випадком якого є наш факт, четвертий член силогізму неначе відтворює другий, але не індуктивно, а дедуктивно, як наслідок з проголошеного вище правила, п'ятий член співпадає з першим, але уже у вигляді доведеного результату. Класичним прикладом такого силогізму є наступне:

- 1. На горі вогонь,*
- 2. Тому що на горі дим.*
- 3. Де дим, там вогонь.*
- 4. На горі дим,*
- 5. Отже, на горі вогонь.*

Або інший приклад:

- 1. Рам є смертним,*
- 2. Тому що він людина.*
- 3. Усі люди смертні, наприклад, Сократ, Кант, Гегель.*
- 4. Рам теж людина,*
- 5. Отже, він є смертним.*

Логічні помилки н'яїки пов'язували з наведеною тут формою силогізму і налічували п'ять типів помилок. Перший тип є наслідком неправильного формулювання третього члена силогізму через помилкові узагальнення окремих фактів. Другий пов'язаний з суперечливістю формулювання того ж таки третього члена. Третій тип має місце тоді, коли третій член силогізму може бути спростований іншим, краще обґрунтованим. Четвертий тип зустрічається у разі, коли безпідставною є залежність між другим і першим членом. П'ятий виникає тоді, коли третій член може бути спростований шляхом певного емпіричного сприйняття. З наведеного видно, що н'яя прагнула досить ґрунтовно підійти до вирішення проблем логіки й гносеології.

Міманса

Назва школи походить від санскритського слова у значенні “проникнення”, “дослідження”, “дискусія”. Засновником вважається Джайміні, якому приписують твір “Міманса-сутра”, що складається із 2500 коротких висловлювань. Час життя

Джайміні точно не встановлено, розбіжності у дослідників сягають меж від IV ст. до н. е. до II ст. н. е. Появу цієї школи пов'язують з необхідністю посилення авторитету вед і позицій брахманізму. Джайміні рішучий прибічник Самхит і готовий буквально сповідувати на рівні жерців ведичні ритуали (особливо ті, що викладені у Брахманах). Ідеї Джайміні у IV ст. розвивав Шабара, а у VII–VIII Прабхакара і Камарила.

Якщо оцінювати школу суто з філософської точки зору, то мімансаків (тобто прибічників міманси) більше цікавила теорія пізнання. З боку натурфілософії вони поділяли у чомусь погляди деяких інших шкіл: визнавали ті ж дев'ять субстанцій, що і вайшешики, атомістичне вчення тощо. Не згодні вони були тільки з тим, що світ циклічно виникає й руйнується. З їх точки зору, світ вічний, незмінний, не має початку й кінця, змінюються лише окремі речі.

Вихідним у гносеологічних питаннях у них є положення про чуттєву (сенсуалістичну) основу пізнання і про те, що подібне пізнається подібним. Об'єкти, у кожному з яких переважає один з п'яти першоелементів, сприймаються відповідними їм органами: носом, язиком, шкірою, очами, вухами. Джайміні вважав, що є п'ять джерел правильного пізнання: чуттєве сприйняття, логічний висновок, порівняння, припущення (щось на зразок гіпотези) і свідоцтво авторитету (маються на увазі ведичні тексти).

Веданта

Назва школи у перекладі з санскритської означає “кінець, завершення Вед”, ведантою спочатку називали Упанішади, які фактично й були завершальною частиною всього корпусу ведичної літератури. Оскільки школа веданти широко використовувала авторитетні для неї Упанішади, то назва “веданта” й закріпилася за нею. Засновником “веданти” називають Бадараяну, який жив за різними версіями чи ще у V, чи у II ст. до н. е. і був автором найбільш древньої книги цієї школи за назвою “Веданта-сутра”. Книга розділена на чотири глави, складається з 555 сутрів, кожна з яких містить 2–3 слова. Така заощадливість у словах робить книгу багато у чому неясною і відкриває широкий простір для інтерпретацій, чим і займались послідовники Бадараяни. Серед найбільш знаменитих інтерпретаторів і тих, що розвивали принципи веданти, є Шанкара (788–820), Рамануджа (1027– поч. XII ст.), Вівекананда (1863–1902).

Основні тези, котрі можна вивести з лапідарних і малозрозумілих висловлювань Бадараяни, такі: світ не є похідним від матеріальних сил; єдиною реальністю є духовне начало (*Брахман*), а все те, що ми знаємо як суще, походить з нього. Розвиваючи ідеї Бадараяни, Шанкара стверджував, що існує безособовий, абсолютний дух (*Брахман*) у якості основи буття. Людська душа (*Атман*) – тотожна *Брахману* і є його емпіричним проявом. Навколишній світ не є частиною *Брахмана*, він є ілюзією, котру породив *Брахман*. Наше емпіричне “Я” також ілюзорне. Реальним є тільки *Атман* – своєрідна проекція *Брахмана* на той уявний психофізичний комплекс, який ми повсякденно називаємо людською особою. Пізнання зовнішнього світу через органи чуття Шанкара вважав самообманом, оскільки і зовнішні об’єкти і пізнавальні здатності людини ніщо інше, як ілюзії. Люди приймають за реальність свої абстрактні образи, що породжуються з “внутрішньої помилки”, тобто вихідного відкидання абсолюта (*Брахмана*) як єдиної реальності.

У певні часи (особливо у середньовіччя) веданта ставала панівною течією серед інших даршан ведичної традиції.

3. 3. Неортодоксальні філософські вчення

Локаята

Ця школа була відома у Індії дуже давно і існувала протягом не менш як двох тисяч років, але досі є багато у чому загадковою, бо не залишилось творів її прибічників. Та й з самою назвою школи не все гаразд. “Локаята” перекладають то як “поширене у народі”, то як «точка зору простих людей», інколи як “ті, що йдуть шляхом земного світу”. Зрозуміло одне: назвою підкреслювалась суперечливість світоглядних основ цієї школи елітним школам жерців-брахманів. Згаданий вище Шанкара видавав локаятиків за грубий, неосвічений натовп. Про те, що локаята давнє вчення, свідчать і Упанішади. У них міфологічним засновником вчення названо Бріхаспаті, якому приписується думка про те, що сутністю всього живого є тіло, а душа є не більше, ніж ілюзія. “Я” є тіло, яке обдароване розумом, і підтверджувалась ця теза тим, що розум має місце лише там, де є тіло, і ніхто не бачив безтілесного розуму.

У середньовіччя прибічників матеріалістичного філософського спрямування частіше вже називають не “локаята”, а “чарвака”, але йдеться про ту ж саму лінію філософування.

Локаятики вважали, що єдиним джерелом дійсного знання про реальний світ є свідоцтво чуттєвого сприйняття, і релігійні тексти нічого не можуть додати суттєвішого за досвід. До зовнішнього сприйняття додавалось також внутрішнє, коли зовнішні свідоцтва опосередковуються свідомістю.

Світ складається тільки з тих чотирьох елементів, які можна сприймати органами чуття: повітря, вогонь, вода і земля. Шляхом комбінації цих елементів утворюються неживі й живі речі, які після своєї смерті знов розкладаються на ті ж елементи. Припущення чогось невидимого у якості первоначала – відкидається, тому що довести його існування неможливо.

Локаятики відкидали уявлення про рай, про душі, що живуть у іншому світі. Світ єдиний і складений з першоначальних елементів, з них же, шляхом взаємодії, формується й свідомість. Заперечувалась і карма, бо якщо душа здатна переходити з одного тіла у інше, то чому тоді вона не пам'ятає свої минулі народження. Або якщо індивід після смерті відроджується в новому тілі, то чому він не прагне прийняти попередній вигляд, хоча б з любові до тих рідних, котрих він залишив. Коли ніхто ніколи не спостерігав процесу трансміграції душі, то на якій підставі про це твердять? Ідея карми, впевнені локаятики, виникає або через нерозуміння природних законів, або через свідому оману людей. Тому Веди вони засуджували абсолютно безкомпромісно.

Джайнізм

Засновником джайнізму вважають Вардхаману (599–527 р. до н. е.). Його ще називають Махавірою, на прізвисько *Джина* (переможець), звідки й походить назва всієї школи. Термін “джайнізм” відноситься як до однієї з індійських релігій, так і до філософської системи. Філософська система джайнізму, яку викладено у “Джайна-сутрах” (канону з 41 твору), склалася на межі нової ери і залишилась практично незмінною до цього часу.

Джайни вважають, всупереч локаятикам, що крім такого джерела знання як відчуття є ще два важливих джерела – логічний висновок і свідоцтва авторитетних людей. На основі цих трьох джерел пізнання будується модель світу. На базі сприйняття ми дізнаємось, що всі тіла складаються з чотирьох елементів, про які йшлося у локаятиків. Шляхом логічного висновку ми переконуємося в існування простору (*акаша*), оскільки тіла повинні десь існувати, і часу (*кала*), оскільки

зміни, як послідовний ряд станів тіл, не можна зрозуміти без часу. Повинні також існувати причини руху і спокою, адже без них не можна пояснити рух і припинення руху у речах. Ці причини називаються *дхарма* і *адхарма*. *Дхарма* – те, що сприяє рухові, є його умовою, вона ніким не створена і вічна. *А-дхарма* – те, що виражає абсолютний спокій і теж присутнє у природі від початку. *Дхарма*, *а-дхарма*, *кала* й *акаша* разом називаються *а-руна* (безформне), бо ці сутності предметно уявленими бути не можуть. Їм протистоїть *руна* – ті явища, що можуть бути сприйняті чуттєво. *Пудгала* (матерія) поділяється на ті самі чотири елементи (земля, вода, вогонь, повітря), з суміші яких складається кожна річ. Джайни визнавали також атоми (*ану*), які є безкінечно малі, усі однакові і вічні, ніким не створюються й не руйнуються.

Спираючись на сприйняття і логічний висновок джайни стверджували, що в усіх живих тілах є душі, які неначе керуючі субстанції спрямовують наші тіла на успішне функціонування. Душа є не тільки у тварин, а й у рослин і навіть у пилинок. Душі мають різну ступінь свідомості. У рослин, у пилинок є тільки почуттєва свідомість, у нижчих живих організмів є два почуття, більш високо розвинуті мають три, чотири. У людини й ще у деяких тварин – п'ять. Однак незалежно від ровинутості здатності до відчуття душа, що живе у тілі, обмежена у можливостях пізнання і зазнає усіх видів страждань. І все ж кожна з душ за самою природою здатна досягти безмежної свідомості, сили і щастя. Але заважають цьому *карми*. У джайнізмі *карми* – це сили пристрастей і бажань душі, які притягають частки матерії до душі, а ті проникають у душу, неначе пил проникає у світло вогню або сонця. Отже, *карми* є причиною полонення душі матерією, тому слід через позбавлення карм звільнитися і від матерії.

Учення і життя святих (*тіртханкарів*), що досягли звільнення, доводять можливість звільнення й вказують шляхи до цього. Для звільнення потрібні три речі: повна віра в учення джайнізму, точне знання цього учення и правильна поведінка, яка полягає в утриманні від несправедливості, брехні, злочинства, почуттєвого потягу до предметів. Виховуючи в собі правильну віру, правильне знання и правильну поведінку, ми зможемо контролювати власні пристрасті й тоді *карми* відійдуть, а душа знову отримає свої природні досконалості. Це і буде станом звільнення.

У джайнізмі місце Бога займають *тіртханкари*, але їм поклоняються так як богам у інших релігіях, а як ідеалам, котрим треба наслідувати. Послідовні джайністи дотримуються суворого аскетизму. Так *дигамбари* («одягнені світлом») не носять одежі, залишаються безшлюбними, дотримуються вимоги *ахимси*, тобто вимоги нікого не вбивати, навіть комах.

Буддизм

Засновником буддизму вважається Сіддхартха Шак'ямуні («пустельник з роду шак'ів»). Ім'я Сіддхартха, що значить «той, хто виконав своє призначення», він отримав при народженні, прізвисько йому дали за його життя сучасники, а сам він себе назвав Буддою (від санскритського *Buddha*, що значить «просвітлений вищим знанням», «осяяний істиною»). Жив він приблизно у 563–483 роки до н. е., проживши 80 років, половину з яких викладав своє вчення. Будда був, перш за все, релігійним реформатором і прихильники його вчення переконані в тому, що він з'явився на світ, аби вказати людям шлях до спасіння, до позбавлення страждань, на які приречена жива істота. Отже буддизм вже існує 2 500 років і є переважно релігією (до того ж світовою), а не філософією. Однак через деякий час після свого виникнення, особливо коли він виявив свою життєздатність і став популярним, його ідеологи подбали й про філософські підвалини. Тут ми звернемося тільки до основних положень філософської доктрини буддизму.

Одним із центральних понять цієї доктрини є *дхарма*, яке можна перекласти словом елемент. Буття є взаємодією деяких кінцевих елементів «матерії», «духу» і «сил»¹, що об'єднуються терміном *дхарма*. Тільки вони є справжніми реальностями, а будь-яке їх об'єднання – тільки ім'я певної комбінації, що немає своєї окремої сутності. Кожний з елементів (*дхарм*) є особливою сутністю. Елементи взаємно не проникають один в другий, хоч і можуть взаємодіяти, їх взаємодія підкорюється закону причинності. Світовий процес являє собою взаємодію 72 видів елементів (*дхарм*) і має тенденцію до заспокоєння і кінцевого згасання.

Дхарми не слід розуміти у вигляді якихось часток матеріального характеру, з яких складається світ. Вони є най-

¹ Слова взяті в лапки через певну метафоричність, певну міру умовності, бо не передбачається, що йдеться про якісь особливі субстанції матеріального чи духовного гатунку.

дрібнішими частками свідомості, що розуміється у самому широкому смислі: від чуття до ментальних проявів вищої якості. Теоретики буддизму уявляють свідомість як безперервний потік часточок, що на мить з'являються й швидко зникають і разом складають зміст свідомості. Безперервно мінлива комбінація породжує всі відчуття, уявлення, емоції прагнення, ідеї тощо. Ці комбінації *дхарм* і “створюють” те, що люди називають зовнішнім світом, хоч насправді ніякої особливої реальної дійсності немає, а є тільки ілюзія її, проекція ментальних станів “назовні”. Отже, як на те пішло, то, по-серйозному, немає й страждань, від котрих буддистська релігія хоче врятувати людину, а є лише його ілюзорність, породжена хворою свідомістю. Достатньо навести порядок у свідомості, ілюзії розвіються і буде відкритий шлях до *нірвани*. *Нірвана* – то ще одне важливе поняття буддизму, що означає повну заспокоєність, згасання, а іноді й смерть. Якщо в інших релігіях, включно з тими віруваннями, що були в Індії, визнавалась наявність індивідуальної душі (напр., *атман*), то буддизм її не визнає, а значить не може бути й її безсмертя. Тому буддизм сповідує те, що може бути названо *анатман* (“не душа”). Йдеться про те, що *анатман* як і наше “Я” має штучний характер, і тільки умовно назване так, бо воно розділене рядом станів елементів і теж є ілюзією. Отже *нірвана* може бути інтерпретована як звільнення від власного “Я”, позбавлення ілюзії про існування деякого усталеного комплексу під назвою “Я”.

Буддизм, між іншим, визнає *карму*, але по-своєму тлумачить її. Розпад ситуативної комбінації елементів (скажімо те, що ми зємо як наше “Я”) не є припиненням зв'язку між ними. Напр., куля, що рухається, зіштовхується з іншою кулею і передає їй свій рух, хоч сама й зупиняється. Отже наслідки дій живуть, стаючи причиною подальших наслідків. Так само й кармічний закон: один стан є причиною наступних станів.

Хоч у буддизмі й є метафізична й онтологічна складова, все ж у центрі її уваги – людина, проблеми моралі і обґрунтування норм правильного життя, що пов'язані зі спрямованістю до *нірвани*. Будда обґрунтував “восьмеричний шлях” поступової трансформації психології людини:

1. *правильні погляди* – прийняття чотирьох благородних істин [а) життя наповнене стражданнями; б) саме життя є причи-

ною страждань; в) можна припинити страждання; г) є шлях, що веде до їх припинення];

2. *правильні прагнення* – набути в собі бажання досягти нирвани;

3. *правильна мова* – утримуватися від неправди;

4. *правильна поведінка* – уникати заподіяння шкоди іншим істотам;

5. *правильний спосіб життя* – здобувати харчі тільки чесними засобами;

6. *правильні зусилля* – здійснювати контроль за станом психіки, не припускатися егоїстичних думок;

7. *правильний напрямок думок* – не концентрувати увагу на власній персоні, тобто уникати думок типу “це – Я”, “це – Моє” тощо;

8. *правильне зосередження* – досягати стану повного відчуження від світу, його принад, бажань.

Історія буддизму довга й складна. Виник він у стародавні часи в Індії, у середні віки став світовою релігією, але вже за межами своєї батьківщини. Сьогодні він поширений у Китаї (особливо у Тибеті), Японії, Монголії, Бірмі, Цейлоні, деяких регіонах Росії. Має різні напрямки, які домінують у тих чи інших країнах. У ХХ столітті його модернізована форма (дзен-буддизм) набула популярності серед окремих шарів західних країн через тяжіння до містики, що, мабуть, відповідало світосприйняттю певних соціальних кіл у деякі кризові періоди.

Навіть з короткого огляду давньоіндійської філософії та розвитку її різних світоглядних напрямків видно, що ми маємо справу з колосальною і дуже давньою традицією обмірковування складних проблем людського перебування у світі. Від цього складається переконання про важливе місце цієї філософської традиції в історії світової філософії. Давньоіндійські школи проіснували до пізнього середньовіччя, зробили значний вплив на ідеологічний розвиток Індії. У нову й новітню історію цей вплив поширився і на західну цивілізацію. До здобутків давньоіндійської думки і сьогодні звертаються вчені, письменники, громадські й політичні діячі різних країн. З приводу проблем цієї філософської спадщини не вщухає наукова полеміка. Ідеї, що висунуті були стародавніми мислителями, переросли свій час, попередили філософські погляди наступних епох або у модернізованому вигляді отримали новий імпульс до життя.

Література:*Першоджерела*

1. Атхарваведа. Избранное. – М.: Наука, 1976. – 408 с.
2. Брихадараньяка-Упанишада. – М.: Наука, 1964. – 239 с.
3. Древнеиндийская философия. Начальный период. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
4. Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, 1972. – 260 с.
5. Упанишады / Перевод с санскрита пред. и коммент. А.Я. Сыркина. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, НИЦ "Ладомир", 1991. – Кн. 1. – Брихадараньяка упанишада. – 240 с. – Кн. 2. – Упанишады. – 336 с. – Кн. 3. – Чхандогья упанишада. – 256 с.
6. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование. Памятники письменности Востока. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – 504 с.

Навчальна література

1. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. – С. 55-91.
2. Чанышев А. Н. История философии древнего мира : Учебник для вузов. – М.: Академический проект, 2005. – С. 49-101.

Додаткова література

1. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, ГРВЛ, 1980. – 333 с.
2. Вивекананда С. Философия йоги. Перевод со второго калькуттского издания Я. К. Попова. – Магнитогорск: Амрита, 1992. – 512 с.
3. Гусева И. Р. Джайнизм. М.: Наука, 1968. – 128 с.
4. Завгородній Ю., Луценко Д. "Вайшешика-сутри" Канади (1.1.1-48): переклад та історико-філософський коментар // Філософська думка, 2006, №6. – С. 90-124.
5. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 199 с.
6. Кочетов А. Н. Буддизм. – М.: Наука, 1983. – 176 с.
7. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М.: Инсан, 1992. – 208 с.
8. Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Ex Oriente Lux. – М.: Ладомир, 1995. – 326 с.
9. Лысенко В. Г. Универсум вайшешики (по Собранию характеристик Прашастапады). История восточной философии. – М.: Восточная литература РАН, 2003. – 487 с. Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2008. – 1007 с.
10. Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. – 246 с.
11. Рой М. История индийской философии: Греческая и индийская философия. – М: Изд-во иностранной литературы, 1958. – 547с
12. Чаттопадхья Д. История индийской философии. – М.: Прогресс, 1966. – 327с.

13. Чаттопадхья Д. Локаята даршана: История индийского материализма. – М., 1961. – 327 с.
14. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию – М.: Издательство иностранной литературы, 1955.
15. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 426 с.
16. Юнг К.-Г. Йога и Запад // Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 223–232.

Примітки

1. Див.: Вивекананда С. Четыре йоги. – М.: Эксмо, 2009. – 608 с.

4. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

4.1. Виникнення та загальна характеристика античної філософії

Античною¹ філософією називають сукупність філософських вчень, що розвивались у стародавній Греції та Римі впродовж майже тисячі років з кінця VII ст. до н. е. і до VI ст. н. е. Колискою європейської філософії є, безумовно, Греція. Колись у зоні, де виникала антична філософія, провідну роль довгий час відігравали єгипетська і месопотамська цивілізації. Самі вони були цивілізаціями землеробського типу а їх оточували племена, що займались скотарством. Що стосується власне Греції, то в найдавніший період значну роль у розвитку цього регіону відігравав о. Крит. На ньому на протязі 11 століть (з XXV до XIV ст. до н. е.) існувала так звана мінойська культура. У економічному відношенні це була морська торгівельно орієнтована цивілізація з тісними зв'язками з країнами Передньої Азії, та особливо з Єгиптом. Десь близько XIV ст. до н. е. вона була зруйнована, ймовірно грецькими завойовниками, чому сприяв і велетенський землетрус у середині XV ст. І все ж мінойська культура, якій було відоме лінійне (складове) письмо, поширилась і на материкову Грецію, де проіснувала, видозмінюючись, до IX ст. до н. е. Ця материкова цивілізація відома у науці під назвою мікенської, похідної від міста Мікени у східному Пелопоннесі. А сам Крит невдовзі після землетрусу був захоплений ахейцями, мешканцями материкової Греції (при використанні археологічної термінології саме їх і називають мікенцями). У творах Гомера ахейці – це самоназва греків героїчного періоду. Близько 1100 р. до н. е. Мікени були зруйновані.

Наприкінці XII-початку XI ст. у Грецію прийшли дорійці, одне з північних грецьких племен. Дорійці остаточно довершили руйнування мікенської цивілізації. Частина завойовників ставала землеробами, а інша частина йшла далі, засновуючи міста, що жили морською торгівлею. Саме у цих містах і почалося народження того величного вкладу у світову цивілізацію, яким може пишатися Греція.

Очищення від міфології, що була дуже поширеною на той час у Греції, йшло досить швидко і вже перед V ст. до н. е. виникаюча філософія звільнилась від неї. Від початку своєю рисою

¹ Від лат. *antiqua* – стародавність.

античної філософії був її постійний зв'язок з вченнями про природу, і деякий час погляди філософів стосовно природи навіть відіграють вирішальну роль і тому їх часто називали фізіологами.¹ Як для історії давньогрецької науки, так і для філософії є характерною чисельність протонаукових гіпотез і типів філософських вчень. Чим це можна пояснити?

Дехто пояснює це тим, що греки, маючи великі пізнавальні потреби, могли задовольнити їх тільки шляхом спостереження та аналогією і гіпотезою, що теж спиралась на спостереження. Оскільки експериментальні методи ще були відсутні, то різноманітні гіпотези, що висувались для пояснення причин явищ, були рівноважними. Для філософії ж численність гіпотез означала багатоманітність типів філософського тлумачення світу.

Однак можна дати й інше пояснення. Феномен старогрецької думки мав характер вибуху, наслідки якого відчущуються досі. Цьому світовому явищу сприяли дві взаємопов'язані події: виникнення полісу і народження раціоналістичного мислення. Численність полісів дає численність типів філософії. Поліси – це незалежні міста-держави, що склалися у Греції періоду становлення філософії. Щоразу індивідуальний і відносно відособлений полісний устрій вимагав своїх окремих законів і старогрецька думка з самого початку була заклопотана пошуком об'єктивних підстав тих законів. У цей же час, в умовах становлення ранніх форм демократії слово (логос) ставало важливим інструментом політичного життя. Через це сталися зміни і в самій архітектурі міст, сформувалась нова структура соціального простору з центром на міській площі (агора), де проходили політичні дебати. *„Софія, – зазначає французький дослідник Ж.-П. Вернан, – має своїм предметом не загальний світ природи, а світ людей. Які є елементи цього світу, якими є протидіючі сили, як встановити між ними гармонію і порядок, як об'єднати їх, аби стан конфлікту змінився станом порядку у місті, – ось коло питань, що цікавить її.”* [1] Чому, в такому разі, греки все ж таки звертаються і до природи? Можливо тому, що вони шукали незалежні від людей, об'єктивні підстави для встановлення правильного політичного устрою, та, вважали, що немов закон, який управляє світом природи і світом людей – один.

Різноманітність типів філософських вчень, що виникали в Греції, зробили античну філософію школою, певною лаборато-

¹ Від грец. φύσις – природа + λόγος – вчення.

рією філософського мислення для всіх наступних часів. Розвиток вчень ішов шляхом боротьби поглядів. Греки взагалі любили боротьбу, змагання (агон) не лише у прилюдних спортивних іграх (Олімпійські ігри почалися у Греції з 776 р. до н. е.), у суперництві драматургів, музикантів, але і у філософії. Суперечки філософів теж викликали у публіки велику зацікавленість.

Виникла антична філософія спочатку на околицях грецького світу – Мала Азія (міста Мілет, Ефес), Південна Італія (Сицилія, Елея), а потім у Аттиці (Афіни). У розвитку античної філософії прийнято виділяти такі періоди: досократівський, період античної філософської класики, період еллінізму, неоплатонічний.

4.2. Онтологічна проблематика у досократівський період розвитку античної філософії

До афінського філософа Сократа антична думка була здебільшого космоцентричною, спрямовувалась на космологію, тобто пояснення світу в цілому. Серед онтологічних питань частіш за все порушувались такі: як поєднані численне й єдине, як співвідносяться мінливість речей і їх усталеність, що є першою причиною (набором) всього суцього, або “Що є все?”. Питання про можливість й умови пізнання, тобто про все те, що прийнято називати гносеологією, в цей час ще активно не ставляться. Перші філософські школи, що виникли у Греції, саме й переймалися вказаними онтологічними питаннями і були дуже різноманітними. Розглянемо їх коротко.

Мілетська школа

У Іонії, де знаходилось місто Мілет, корені культури були дуже глибокими. Вже у II тисячолітті до н. е. тут мав місце високий рівень розвитку техніки й мистецтва, відзначався значний вплив Єгипту, Ассирії та Вавилону. У Мікенську епоху відбулася колонізація Малої Азії. Розвивалися мореплавство й торгівля. Середземне море стало відомим аж до Гібралтару. Спілкування з багатьма народами, з їх звичаями, релігіями, знаннями виявляло умовність, відносність усіх людських переказів та релігій, відкривало шлях до вільних досліджень та до раціоналістичної критики. Усе це сприяло урізноманітненню суспільного життя, розкладаються його старі форми, виникають нові. Виникає й потреба у законодавстві, котре забезпечило б міцний державний устрій. Серед відомих видів античних мистецтв з'являється вище – мистецтво політики, яким

славилися перші грецькі мудреці (Солон, Піттак, Біант та ін.) Був серед них і Фалес, засновник давньогрецької філософії.

Фалес (640–562 р. до н. е.) – не тільки перший філософ Греції, а й перший вчений (математик, астроном). Подорожуючи світом у якості купця, він придбав багато знань у Єгипті, Вавилоні та у інших країнах. Переказують, що на основі розрахунків він передбачив сонячне затемнення 28 травня 585 р. до н. е. Фалес був непоганим радником у справах держави і в практичних справах. Бажаючи показати, що йому розбагатіти зовсім неважко, аби тільки було його хотіння, він одного разу, очікуючи великого врожаю олив, орендував усі олійні і тим самим надбав багато грошей.

Що стосується самої філософії Фалеса, то вона дійшла до нас всього у двох положеннях: 1) **усе виникло з води**; 2) **усе наповнено богами** [демонами, духами]. Згідно з Гегелем, філософія з'являється з постановкою питання про сутність, яке не тільки сформульоване, але й вирішене поза межами методології й термінології міфологічного мислення (без алегорій і персоніфікацій). Якщо погодитись з гегелівським критерієм філософії, то оті два висновки, яких дістався Фалес, і були за своїми якостями першими власне філософськими висновками.

Другим представником мілетської школи був **Анаксимандр** (611–546 р. до н. е.). Йому приписують складання першої географічної карти, спорудження глобусу, виготовлення деяких приладів, серед яких називають гнймон, що вказував на сонцестояння та рівнодення, і сонячний годинник. Анаксимандр першим піднявся до ідеї про безліч світів, Земля – тільки частка світу, метеор, оточений безмежним світовим простором. Те фізичне начало, з якого все виникає і у яке все перетворюється у процесі вічного руху (Анаксимандр дав йому термінологічну назву *αρχε* – принцип, начало) є дещо „безмежне” (апейрон – *ἀπειρον*) й “божественне”, яке всім керує. Слово апейрон, як вважають деякі дослідники, характеризує одну з одвічних властивостей першоначала, яке не є водою, повітрям, вогнем тощо, але все ж воно є началом предметним, тілесним. Можливо це першоначалом було сумішшю багатьох елементів. Виникнення світу Анаксимандр пояснював боротьбою і відокремленням протилежностей (перш за все холоду й тепла). У надрах “безмежного” спочатку виникає зародок світу, у якому вологе й холодне ядро оточене вогненною оболонкою. Під впливом жару ядро висихає, а його пар роздуває зовнішню оболонку аж

до її руйнування. Оболонка розпадається на декілька кілець. Десь після цього виникає циліндрична Земля, яка висить нерухомо у центрі сферичного Всесвіту. Ці процеси, за Анаксимандром, періодично повторюються: через певний час світ знову поглинається навколишнім “безмежним” началом.

Третім відомим мілетським філософом був **Анаксімен** (585–524 р. до н. е.), учень Анаксимандра і останній представник цієї школи. Началом усього Анаксімен вважав не щось невизначене, як про це думав його вчитель, а **повітря**. З повітря все виникає й до нього все повертається. Розрідження повітря призводить до виникнення вогню, коли ж повітря густішає це веде до появи вітру, хмар, води, землі, каміння тощо. Процес виникнення Землі з повітря Анаксімен порівнює з процесом валяння шерсті до утворення повсті, з якої робляться валянки. “Повстяна” Земля на вигляд схожа на стіл і, на відміну від думки Анаксимандра, не висить нерухомо у центрі світу, а підтримується знизу повітрям. У цілому вчення Анаксімена мало більше власне грецьких мотивів, ніж вчення його мілетських попередників, і воно відіграло велику роль у формуванні поглядів Анаксагора, Левкіпа та Демокріта.

Піфагор та піфагорійський союз

Особа Піфагора, засновника однієї з найдавніших філософських шкіл, вже у V ст. до н. е. була оточена легендами і точних відомостей про його життя та вчення дуже мало. Жив він близько 584–500 р. до н. е. спочатку на острові Самос, а пізніше відбув у Південну Італію (м. Кротон), де й заснував зі своїми прихильниками союз. Сукупність вчень під загальною назвою „піфагорська філософія” існувала з VI ст. до н. е. до III ст. н. е., однак вже з IV ст. до н. е. піфагорійський союз відомий як містична, релігійна секта.

Сам Піфагор – один з найвидатніших грецьких мислителів і вчених. Він встановив, що висота тону залежить від довжини струни, дав математичні співвідношення у скульптурі, архітектурі („золотий перетин”, правильні кількісні співвідношення між різними частинами споруд). Виходячи з ідеї про досконалу фігуру, зробив висновок про кулястість Землі. До цього слід додати, що Піфагор є творцем наукової геометрії, теорії чисел і оригінального філософського світогляду, згідно з яким у Всесвіті панують математичні закони. Як політичний діяч Піфагор намагався створити нову аристократію, заснувати державу,

в якій би панували кращі з людей за допомогою релігійного союзу і виховання у філософській школі. І йому дійсно вдалося об'єднати численних представників розумової аристократії.

Піфагорійці відкрили у математиці шлях до безумовно істинного знання. **Світ є організоване** (влаштоване, упорядковане) **ціле, лад, або „космос”**. Піфагор першим з філософів став вживати слово “космос” у смислі “всесвіт”. Завдання філософа полягає в тім, щоб зрозуміти устрій, лад всесвіту та його закони. А саме математика й дає ключ до такого розуміння.

Усі якісні відмінності у світі піфагорійці звели до кількісних. Звідси йде висновок, що **„все небо є гармонія й число”**. Зрозуміти ідею про те, що число є першоначалом всього, непросто. Фактично піфагорійці методологічний принцип перетворили у певну метафізичну реальність. Особливо що стосується одиниці. Адже одиниця – початок чисел, причина їх єдності (напр., $7=3+1+3$; $5=2+1+2$). „Священними числами” вважались **1, 2, 3, 4, 7, 10**. Певно напівмістичне вчення піфагорійців призвело до того, що число стало для них символом єдності, закономірності всесвіту. Те істинне знання, яке доступне людині є знанням математичним, воно універсальне, досконале, божественне знання: оскільки світ ми пізнаємо завдяки числу, значить „число” і є архе всіх речей.

Геракліт Ефеський (540–480)

Рідне місто Геракліта – Ефес, що знаходився у Малій Азії. Походив він з багатой сім'ї і міг би стати, як старший син, царем, але відмовився від такої посади на користь брата та покинув місто. До кінця свого життя Геракліт ненавидів демократію як панування натовпу, тиранію більшості. **„Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий”**. – писав він [2]. За переказом, зненавидівши людей і покинувши місто, Геракліт жив у горах, споживаючи рослини, траву, а захворівши на водянку, повернувся до міста та звернувся до лікарів з загадковим проханням аби ті „змінити затяжні дощі на засуху”. Але лікарі не зрозуміли його, тоді він закопав себе у хліві для волів, маючи надію випарувати погану вологу. Однак полегшення не настало і Геракліт помер.

Свою філософію Геракліт виклав у творі під прийнятою в ті часи назвою „Про природу” (“Περὶ φύσεως”), яка складалась з трьох частин: про все, про державу, про божество.

Найважливішим поняттям у філософській системі Геракліта є логос. Смісл його багатозначний. Це і деякий закон, що керує всесвітом, але це й слово, навіть мова самого Геракліта. Він ремствує, нарікає на людей, що люди не розуміють цього логосу, бо логос у нього є одночасно й істина: *„Хоч цей логос існує одвічно, люди не розуміють його – ані раніше, ніж почують про нього, ані почувши уперше. Адже все здійснюється за цим логосом”* [3]. Більшість людей не розуміють логос, бо мають нечутливі, варварські душі. До невігласів Геракліт зараховував Гесіода, Ксенофана, Піфагора. Останнього взагалі називав „ватажком шахраїв”. На думку Геракліта, люди ведуть себе так, неначе у кожного з них є якась своя особиста свідомість. Вони подібні тим, що сплять, бо кожний сплячий живе в своєму світі, в той час як для тих, хто не спить, світ завжди один, загальний для всіх.

Другим фундаментальним поняттям філософії Геракліта є „вогонь”. Вогонь – це першооснова всього, що існує, архе. Він ототожнюється з космосом, тобто упорядкованим, організованим Всесвітом: *„Цей космос, один і той же для всього, що існує, не створив ніякий бог і ніяка людина, але він завжди був, є і буде довічно живим вогнем, що мірами спалахує, мірами пригасає”* [4].

Що стосується ідей Геракліта, то найперша і найважливіша з них – ідея єдності і боротьби протилежностей. На його погляд, усе у світі складається з протилежностей, боротьбою яких визначається сутність будь-якого явища чи речі: *„Війна – батько всього і всього цар”*; *„І добро і зло (одно)”*; *„Безсмертні – смертні, смертні – безсмертні. Смертю один одного вони живуть, життям один одного вони вмирають”* [5]. Діючи одночасно, протилежно спрямовані сили утворюють напружений стан, яким і визначається гармонія речей. Цю велику думку Геракліт пояснював знаменитим прикладом про лук та ліру. Обидва кінця лука прагнуть випрямитись, але тятєва стягує й утримує їх.

Друга ідея Геракліта – ідея плинності всього, безупинної мінливості.¹ *„На того, хто входить у одну й ту ж річку, течуть все нові й нові води”*. – так ілюстрував Геракліт цю свою кардинальну ідею про перевагу мінливості над усталеністю [6].

¹ Геракліту приписують знаменитий вислів “Все спливає” (грецькою “παντα ρει”).

Елеати

Назва цієї філософської школи походить від міста Елея, що знаходився на півдні Італії. Однак засновником її був громадянин м. Колофон **Ксенофан** (565–470). Свої думки він викладав у поетичній формі і це успадкував його учень **Парменід** (540–470). Ксенофан рішуче виступив проти міфологічного політеїзму, проти міфологічного світогляду взагалі. Повстав він і проти Гомера та Гесіода за те, що вони приписували богам людські вади. Вважав також, що вища істота, тобто бог, може бути лише одною.¹ Вчення Ксенофана пантеїстичне², адже „все – єдине” і „єдине є бог”: *„Богом наповнене все”* [8]. Істинне божество є єдиним, вічним, безмежним началом. Безмежне ототожнюється з світом, що оточений неосяжним небом, небо – видимий образ божества. У Ксенофана відчувається скепсис відносно можливостей людського пізнання.³

Оманлива видимість – така загальна доля усіх людських суджень стосовно природи і божества. Хоча у Ксенофана важко відзначити чітко окреслену філософську систему, однак він безумовно забезпечив для елейської школи програму дій, котру виконав **Парменід**. Переказують, що коли Парменіду було 65 років, він відвідав Афіни і Сократ, який був тоді ще зовсім молодого людиною, мав з ним розмову. Кажуть також, що свого часу Парменід був посвячений у Піфагорійський союз, як і його учень і послідовник **Зенон**.

Власні філософські погляди Парменід виклав теж у поемі „Про природу”, яка розділена була на дві частини: „Про істинно-суще” (це коли йдуть шляхом правди); „Про позірне” (це похід за знанням шляхом неправди). Свої думки автор подає як боже одкровення. В поемі йдеться про те, як деякий юнак (так називає себе сам автор) прибуває колісницею до богині Правди, Справедливості (Діке), котра сповіщає йому істину про світ. Вчення будується на такому основнім положенні: **думка та предмет думки – одне й те ж саме**. Йдеться про те, що думка –

¹ *„Есть один только бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознаньем. Весь целиком он видит, весь сознаёт и весь слышит!”* [7]

² Пантеїзм (від грець.: παν– все + θεός – бог) – вчення, у якому Бог ототожнюється з усією природою (“Все є Бог”, або “Бог є Все”).

³ *„Истины точной никто не узрел и никто не узнает Из людей о богах и о всём, что я только толкую. Если кому и удастся вполне сказать, то, что сбылось, Сам всё равно не знает, во всём лишь догадка бывает”* [9].

це завжди думка про предмет, або, як пише Парменід: *„Ибо то, чего нет, нельзя ни познать, ни изъяснить... Ибо мыслить – то же, что быть... Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать... То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает, ибо без бытия, о котором ее изрекают, мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого сверх бытия ничего”* [10]. Аргументація тут така: думка може стосуватися тільки того, що існує, отже вона і є буття. Думка не може бути відокремленою від свого предмету, від буття. Думка є завжди буття. Навіть коли ми прагнемо мислити небуття, воно все ж таки існує, має буття і навіть є буттям. Адже коли я скажу „Небуття є”, то дієсловом „є”, я вже автоматично перехрестив „небуття” у „буття”, оскільки все, що „є”, відноситься до буття. Отже небуття не можна навіть помислити, а значить є тільки буття.

Але двоєдушні смертні весь час блукають у сфері помилкової чуттєвої видимості, бо вони змішують те, що є, з тим, чого нема, покладають небуття поруч з буттям, тоді як його нема зовсім. Думка не може відноситись до небуття, вона відноситься тільки до буття, співпадає з ним, цілком тотожна йому. Треба відвернути свою думку з шляху помилок, відмовитись від обманливого свідоцтва почуття, спрямувати свій розум на свідоцтво самої істини.

Якщо стати на точку зору Парменіда, то все, що існує як *відокремлене* від чогось іншого, повинно уявлятися неістинним. Припустимо, що існують дві окремі речі, які, звичайно ж, розділені порожнечою. У такому разі ми могли б вважати порожнечу „небуттям”. Однак це не так, бо, за тезою Парменіда, якщо порожнеча є, то вона не може бути небуттям, вона входить у обсяг поняття „буття”. Отже насправді, скаже нам цей елеат, нема ніякого проміжку між речами і тому все єдине. Якщо ж проміжок чи пустота є щось існуюче, то знов-таки треба визнати: між одним суцям і другим нема і не може бути проміжку, суще безпосередньо примикає до сущого, так що все єдине, все суще є *нероздільне разом*. Істинне суще – *вічне*, ні з чого не виникає і ні у що не зникає, воно однорідне, нерухоме, незмінне, досконале.

Вчення Парменіда було спрямоване проти піфагорійців, які визнавали пустоту, що обіймає світ. За їх вченням, живе кулясте тіло світу дихає, усмоктуючи до себе зовні пустоту.

Врешті-решт це призводить до того, що куля поділяється на відокремлені речі, які пустота і розділяє.

Але як же тоді бути з очевидністю існування окремих речей? Чи заперечує це Парменід? Ні. Парменід хоче лише сказати, що у межах його раціоналістичного вчення про істинно-сущє немає світу окремих рухливих речей. Однак поза його межами, у рамках неістинного, логічно непослідовного знання, звичайно, визнається рух, мінливість окремих речей. Парменід чітко фіксує якісну відмінність почуттєвого і раціонального пізнання. Численність існує тільки для почуття. Та почуття не дають істинної картини світу. Така картина відкривається тільки розуму.

Вчення Парменіда викликало гострі заперечення, особливо у людей, що володіли „здоровим глуздом”. Завдання відстояти погляди свого вчителя взяв на себе **Зенон** (прибл. 480–430). Про нього повідомляють, що неначе він був співучасником у змові проти тиранна Неарха. Будучи схопленим, Зенон звернувся до тих, хто його оточував, з такими словами: *„Дивуюсь я з вашого боягузтва; аби не постраждати як я, ви плазуйте перед тиранном”* [11]. А сказавши це, відкусив собі язика і виплюнув його тиранну в лице. Громадян це так схвилювало, що вони забили камінням того тиранна до смерті. Був Зенон витриманим, але одного разу у відповідь на лайку все ж таки розсердився. Коли його докоряли за це, він відповів так: *„Якщо я зроблю вигляд, що мене буцімто не лають, то я не відчую, коли мене хвалитимуть”* [12].

Отже, Зенон для захисту вчення обрав метод доведення від супротивного і склав ряд апорій (від грець. α – частка “не” і $\rho\omicron\rho\sigma$ – “вихід”; задачі, що важко розв’язуються). З чотирьох десятків апорій особливо виділяються апорії про рух, напр., „Ахіллес і черепаха”, „Дихотомія”.

У апорії „Ахіллес і черепаха” йдеться про те, що прудконогий Ахіллес ніколи не дожене повільну черепаху, через те, що поки Ахіллес добіжить до того місця, звідки стартувала наша черепаха, вона зуміє якось перміститися дещо вперед; поки ж Ахіллес добіжить до цього нового місця, черепаха знов просунеться на деяку відстань. Отже, виходить, що Ахіллес ніколи не дожене черепахи. У апорії «Дихотомія» стверджується, що рух неможливий, оскільки все, що рухається, до того як воно досягне кінцевої точки свого руху, повинно подолати половину відстані, і так далі до безконечності.

По суті ці дві апорії спрямовані проти безперервності і безконечної подільності простору й часу. Проблема може бути сформульована ще й так: як можна подолати за конечний відрізок часу безконечну кількість точок простору.

Аргументи Зенона проти руху надихнули О. С. Пушкіна на вірш “Движение”:

“Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей” [13].

Вигадливому “другому” мудрецю (за переказом, ним був Діоген Сінопський, а першим мудрецем “брадатим” – хтось, але не Зенон, адже Діоген помер через сотню років після смерті Зенона) можна було б протиставити той аргумент, який наводив Ленін В. І. на полях свого конспекту гегелівських лекцій з історії філософії: *“Питання не в тім, чи є рух, а в тім, як його виразити у логіці понять”* [14]. Той же Гегель зауважує, що *“ми повинні розуміти аргументи Зенона не як заперечення проти реальності руху, якими вони здаються на перший погляд, а як указівку на необхідний спосіб визначення руху і на хід думки, якого слід дотримуватися при цьому визначенні”* [15].

Останнім представником школи елеатів був Меліс Самоський, акме якого випадало на 440 р. до н. е. («акме» у давніх греків – вік життя, коли людина має пік своєї фізичної і інтелектуальної форми, це, як правило, відповідає сорока рокам). Меліс уславився як успішний політик і умілий флотоводець. У 442 р., будучи навархом (командувачем самоських морських сил), розбив флот афінян під керівництвом Перикла). Меліс вважав, що універсум безконечний, незмінний, нерухомий, єдиний, однорідний, наповнений. Відмінність від Парменіда полягала у тому, що він визнавав безкінечність космосу, а Парменід наполягав на конечності світу у просторовому відношенні.

Емпедокл і Анаксагор

Серед фізиків-філософів, які хоч і не залишили після себе тривало існуювавших шкіл, однак мали потужний вплив на сучасників і пізніших античних філософів, були Емпедокл

і Анаксагор. Емпедокл (бл. 481–421 до н. е.) походив з Акраганта, що в Сицилії, але набув загальногрецького визнання. Повідомляють, що він навчався у піфагорійців і був прибічником деяких сторін вчення Парменіда. Як і Парменід, Емпедокл написав великий віршований твір під традиційною назвою “Про природу” і вважав, що буття єдине, а небуття немає. Відмінність же полягає в тому, що Єдине твориться з множинного, основу якого складають шість начал, чотири з них пасивні, а два активні (рушійні сили). Пасивні начала (Емпедокл їх називає “коренями”) – це Вогонь, Земля, Вода й Повітря, а активні – Любов і Ворожнеча (Ненависть). До єдиного може приводити як любов, так і ворожнеча, дія цих активних начал полягає у почерговому змішуванні інших (перших стихій) або їх роз’єднанні та у створенні речей. Спираючись на таке фізичне вчення, Емпедокл прагнув пояснити і наші здатності до пізнання: подібне пізнається через подібне. Людина створена з тих же самих елементів (коренів), що й навколишні речі, і це робить її причетною до сутності всього суцього.

Анаксагор (бл. 500–428 до не.) походив з Клазомен, що в Іонії і можливо навчався філософії у колах, близьких до Анаксімена. Десь у віці 40 років був запрошений Периклом у Афіни і своєю активною діяльністю прилучив афінян до філософії, там же він, як свідчить Аристотель, започаткував риторику. Деякий час Анаксагор був надзвичайно популярним у Афінах, там його твір (звичайно ж це був твір “Про природу”) можна було придбати у книжковій лавці усього за одну драхму. Коли вплив Перікла дещо послаб, консервативні кола афінян звинуватили Анаксагора у тому, що він не шанує їхню релігію і вчить, неначе Сонце є розпеченим каменем, а Місяць схожий на Землю і на ньому є поселення, гори та ущелини. Філософ вимушений був покинути Афіни, переїхав у свою Іонію і там у м. Лампсак відкрив власну школу. Коли правителі міста запитали у нього, що вони можуть для нього зробити, він відповів: “Нехай на той місяць, коли я помру, учнів щороку звільняють від занять”.

Особливості фізичного вчення Анаксагора полягають у припущенні існування “сімені речей” (“гомеомерій”, як їх пізніше назвав Аристотель, і що в перекладі означає “схожі частини”). Гомеомерії є частками суміші, складеної з елементів, представників усіх речей. Тут під “речами” слід розуміти всяк суще, включаючи форми, кольори, запахи, смаки всякого роду

тощо. Гомеомерії нескінченні числом і якістю і перебували всі від початку у змішаному стані, створюючи хаотичну суміш. Як же утворились видимі нами окремі речі? Анаксагор вводить іще одне начало – Розум (Нус – від грець. *Νους*). Пасивна, інертна маса гомеомерій приводиться у рух через дію активного начала – Розуму: *“Розум є дещо необмежене і самовладне і не змішане з жодною річчю, єдине – саме по собі... Адже він найтонше й найчистіше з усіх речей, і зумовлює абсолютно все, і має щонайбільшу могутність. І усіма істотами, що мають душу, як великими, так і малими керує Розум. І загальним круговоротом світу керує Розум, так що через нього цей круговорот взагалі почався. Спершу круговорот почався з малого, тепер він розширився, а у майбутньому розширюється ще більше. І те, що змішується, і те, що виділяється з суміші, і те, що розділяється, – усе це зумовлює Розум”* [16].

Як наслідок такого міркування важливе місце у космології Анаксагора займає знаменита теза *“Все в усьому”* [17]. Вона означає, що всі абсолютно тіла, речі містять повну множину представників світу гомеомерій, але у різній пропорції, і це дає відмінність речам, та робить їх схожими. Сім'я речей може поділятися до безконечності, однак не перетворюється в ніщо, оскільки “Ніщо” не існує. У цьому моменті Анаксагор є солідарним з елеатами.

Атомістика

Засновником атомізму вважається Левкіпп з Мілету, який був учнем чи то Парменіда, чи то Зенона. Жив близько 500–540 р. до н. е. Однак самим блискучим і плідним представником атомізму визнається Демокріт з Абдери (його інколи так і звать – Абдерит). Роки його життя близько 460–370 до н. е. Походив він зі знатної сім'ї, багато подорожував, витративши заради знань і науки всі свої кошти. Написав близько 70 книг з різних галузей знань. Цицерон повідомляв, що Демокріт осліпив себе, аби душа якомога менше відволікалась від роздумів. В свою чергу Діоген Лаертський повідомляє, що жив Демокріт понад 100 років, а коли став зовсім старим і очікував кінця, то його сестра горювала з того, що він може померти у дні свят. Демокріт підбадьорив її та велів приносити йому щодня теплі хлібини, і, підносячи їх до ніздрів, зумів підтримати своє життя протягом святкових днів, а потім безболісно розлучився з життям.

Демокріт вважав, що в світі нема нічого крім атомів і пустоти. Він пояснював постійні зміни і походження речей численністю різноманітних і одвічно рухливих елементів (атомів). *Атоми* – неподільні, непроникливі частки речовини, абсолютно щільні, відрізняються одна від іншої об'ємом, положенням та фігурою. Завдяки зчепленню атомів, які одвічно рухаються у безмежному просторі, створюються всі тіла, всі світи. Справжні якості речей – це ті, що належать атомам. Решта (колір, смак, температура тощо) існує не в речах, а в наших чуттєвих сприйняттях, тобто в уявленні.¹

Все, включно з психічними процесами та пізнанням, пояснюється матеріалістично або, точніше, природно. Так зір Демокріт пояснював тим, що від видимих речей відходять атоми, які передають контури речей. Це не що інше як образи (*εἰδολα*). *„Бачимо ми, – пише Демокріт, – внаслідок входження в нас образів (εἰδολα)“* [19]. Мислення фактично не відрізняється від почуття, це всього лише рух душевних атомів.

Цікава етична сторона вчення Демокріта: *„Той, хто бажає перебувати в гарному настрої духу, не повинен братися за багато справ ні в своєму приватному житті, ні в громадському, і що б він не робив, він не повинен прагнути робити понад свої сили та свою природу“* [20]. Метою життя Демокріт вважав гарний стан духу (евтюмія), який він також називав душевним добробутом, безстрашністю. Ось ще деякі з його етичних положень: *„Відмовляйся від будь-якої розваги, яка не корисна... Благодать художі полягає у добрій якості її тіл, благодать ж людей – у доброму напрямку їх вдачі. ...Жити недобре, нерозумно, нестримано і нечесливо – означає не жити погано, а повільно вмирати. ...Розсудливий той, хто не журиться з того, чого в нього нема, а радіє з того, що має. ...Не говори й не роби нічого ганебного, навіть коли знаходишся на самоті. Вчися значно більше соромитись себе, ніж інших. Людям слід більше піклуватись про душу, аніж про тіло, бо досконалість душі виправляє недоліки тіла. ...Доступний підкупу ніколи не може бути справедливим. Тільки та любов справедлива, яка прагне до прекрасного, не спричиняючи образ. ...Хто має потребу, той небагатий, а хто не має потреб, той небідний. ...Дуже шкодять дурням ті, хто їх хвалить.*

¹ *“Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота”* [18].

...Лікарське мистецтво лікує хвороби тіла, а філософія звільняє душу від пристрастей...” [21].

Загальне значення античного атомістичного вчення звичайно ж міститься в ідеї атому. Ця ідея не загубилася, вона пройшла через віки і завжди була у свідомості видатних учених.

4.3. Класична антична філософія

Початок V ст. до н. е. у історії античної Греції прийнято вважати переходом до класичного періоду. У філософському відношенні цей період характеризується антропологічним поворотом, тобто переважанням проблематики, пов'язаної з людиною. Провісниками цього повороту були софісти, однак найбільш виразно його презентував Сократ.

Софісти

Спочатку софістами називали всіх, хто присвячував себе духовній діяльності, або того, хто знався в якійсь ученості чи премудрості. Тільки з кінця V ст. до н. е. значення слова „софіст” стало більш вузьким, бо відповідало іншій ситуації. З'явилась потреба у викладачах філософії й риторики, у популяризаторах наукових знань. Таких вчителів і стали звати софістами. Потреба в них викликана була необхідністю в умовах розвитку античної демократії навчити молодь мислити і говорити, аби приймати активну участь у політичному й громадському житті та досягти кар'єри. Учили ж софісти всьому на світі: фізиці, астрономії, математиці, поезії, музиці і навіть військовій справі.

Разом з софістами з'являється в античній філософії скептицизм. Грунт для скептицизму був підготовлений попереднім розвитком грецької думки. Численність точок зору на сутність світу викликала сумнів щодо права кожної з них зватись єдино правильною. Тим більше це стосувалось „уявностей”. „Уявне” кожний мислитель просто відкидав як природно неістинне. Софісти зробили простий висновок: немає взагалі ніякої об'єктивної істини, а є тільки її подоба, видимість, і вище з людських мистецтв є мистецтво вчиняти таку видимість, викликати у інших *стан переконання*. Саме цим можна пояснити славно-звісне положення софіста Протагора: **„Людина є мірою всім речам – існуванню існуючих і неіснуванню неіснуючих” [22].**

Тобто, як і що кому здається, так воно для нього й є, оскільки ніякого іншого „буття”, окрім того, яке нам здається

і яке дане нам у сприйнятті, для нас не існує. Отже – суб'єктивізм є фундаментом софістики.

Протагор (481–411 р. до н. е.) може бути названий першим софістом, оскільки став першим брати платню за уроки. Кажуть, що він першим став відрізняти часи дієслова і точно висловлювати час дії. Був він великим майстром суперечок, про думку не надто піклувався, а вів спори про слова, був прискіпливим до смислів слів. Один з своїх творів він почав такими цікавими словами: *„Про богів я не можу знати, чи є вони, чи їх нема, тому що надто багато чого перешкоджає такому знанню, – і питання темне, і людське життя коротке”* [23].

Іншим відомим софістом був **Горгій**, який славився не тільки довгим життям (483–373 р. до н. е.), а й оригінальними принциповими тезами: 1) ніщо не існує; 2) хоч би що й існувало, воно було б непізнаваним; 3) навіть якби його й можна було б пізнати, та результат пізнання ми не змогли б виразити у словах, бо він не підлягає передачі. Що стосується першої тези, то Горгій, вочевидь, спирався на елеатів.

У цілому позиція софістів така: істини нема, знання немає, а є тільки „уявність” і намагання переконати інших з допомогою слів. Визнається лише „словесне мистецтво”, виверти й хитрощі. Справжній ритор вміє спорити, виступати „за” чи „проти” будь-якого з положень. Подолати крайнощі софістики можна було б шляхом розробки логіки, перш за все вчення про умовивід, що й зробив пізніше Аристотель. До честі софістів все ж можна віднести прагнення до істини, не дивлячись на ті чи інші соціальні обставини, і попри зневіри у досягненні її.

Та найбільш відданим справі пошуку істини був Сократ. Платон у своєму творі „Апологія Сократа” підкреслював, що Сократ не був вчителем у звичайному значенні цього слова, він був просто втіленням філософії як устремління до істини, до знання і саме тому, що він був шукачем, а не вчителем, він більше за все й навчав: учив пошуку, пробуджував філософію у душах інших.

Сократ народився в 469 р. до н. е. в Афінах. Його батько Софроніск був скульптором, а мати Фенарета – повитуха. У молоді роки Сократ сам займався скульптурою. Був знайомий з усіма попередніми й сучасними йому філософськими вченнями, однак ставився до них скептично. Ще у молоді літа він зрозумів, що знання про природу байдуже людям, бо то все справи

божественні, вони від людей не залежать, а філософія повинна займатись справами людськими, тим, що залежить від нас.

Мудрість, якої хоче досягти Сократ, потрібна всім: і простим смертним, і державним мужам. Свій час він проводив у бесідах зі співгромадянами, а особливо з тими, хто вважав себе знавцем у якій-небудь сфері. Як тільки Сократ дізнавався, що з'явилась людина, яка щось знає напевно, він одразу ж прагнув з нею поспілкуватись і переконатись у цьому, бо сам про себе говорив: **„Я знаю тільки те, що я нічого не знаю”**. Звичайно, що Сократ насправді знає багато, просто він надзвичайно відповідально ставиться до якості знання, його відповідності істині, розуміє відносність знання. І часто виявлялось, що під час сократівського розпитування, “знавець” опинявся у розгубленому стані стосовно своєї початкової переконаності у правильності й несуперечності знань. Сократ любив говорити, що є тільки одне благо – знання, і одне зло – невігластво. Вже у похилому віці він вчився грати на лірі: хіба непристойно, говорив, узнавати те, чого не знаєш? На питання „У чому полягає те, що личить юнакові?” Сократ відповідав: **„У словах „нічого надмірного”**. Молодим людям він радив частіше дивитись у дзеркало: красивим – щоб недостойною поведінкою не ганьбити своєї краси, а некрасивим – щоб вихованістю прикрасити недолік краси. Говорив також, що сам їсть, аби жити, інші люди живуть, щоб їсти. Коли йому сказали, що хтось говорить про нього ганебно, він сказав у відповідь: **„Це тому, що його не навчили говорити добре”¹**.

Тепер щодо вчення Сократа. Його позиція у філософії докорінно відрізняється від попередників, які переважно дбали про встановлення першого начала всього суцього. Сократ, правда, теж шукав начало, але не начало у смислі “архе” своїх попередників. Обмежившись моральною філософією, він прагнув знайти начала правильних вчинків людини, а це не що інше як норми-ідеали, переконливі взірці життя у будь-яких його проявах. Якщо такі норми є, і вони об'єктивні та спільні для всіх людей, то вони будуть істинними нормами будь-якої людської діяльності, незалежно від сфери її прояву. Без знання таких норм вся наша діяльність буде випадковою, а життя непродуманим.

Отже, залишивши обіч фізичні знання як байдужі людині, він обмежився етичними питаннями. Будь-яка діяльність

¹ Ці відомості про Сократа див. у [24]

людей повинна визначатись розумними нормами і тому Сократ ставив завдання віднайти об'єктивні норми поведінки. Тут є очевидною відмінність його позиції від софістичної. У той час як софісти відкидали такі норми, вважали кожну людину мірою всім речам, тобто виправдовували людське свавілля стосовно норм, Сократ намагається у самому розумі людей знайти для всіх загальну і об'єктивну норму. Виникає питання про тотожність розуму людей і про те, чим забезпечується тотожність висновків з міркувань. Цим і пояснюється вибір Сократом засобів знаходження істин-норм: самовипробування і методичне розпитування інших. Філософ, розпитуючи інших, допомагає їх душам отримати знання. Те ж саме можна робити і шляхом самовипробування, ставлячи самому собі питання, тобто розмірковуючи.

Сократ дійшов до висновку, що людські знання здійснюються поняттями, а істинне поняття є нормою знання. Шляхом понять пізнаються не стільки зовнішні індивідуальні речі, скільки загальні норми людських відносин. Сократ також запевняв, що знання не можна передавати або викладати зовнішнім для учня засобом, можна лише будити у нього прагнення до знань. Кожен мусить черпати його з самого себе шляхом самопізнання та самовипробування. Ось чому Сократ, зводячи добродетель до знання блага, заперечував, щоб його можна було викладати за плату, як це робили софісти.

Поняття, з допомогою яких здійснюється і існує знання, утворюються шляхом логічного наведення, або індукції. Свідоме використання індукції як методу є своєрідним винаходом Сократа. Він вчив як на повсякденних прикладах, шляхом всебічного розгляду предметів треба з'ясовувати їх поняття. Однак, як ми пам'ятаємо, шукав він визначення понять у сфері етичного. У своєму етичному вченні Сократ зводив усі чесноти людини до знання як здійсненої мудрості. Мудрість є початком і кінцем моральної, тобто істинної, діяльності людини.

Сократ був переконаний, що коли б люди дійшли до істинних смислів таких понять як добродетель, справедливість, добро, благо тощо, вони б негайно встановили свою поведінку у відповідність до них. Це, звичайно, утопія, наївність, але благородна наївність, якою до сих пір відзначається людство. Поняття "добродетель" (ἀρετή) для Сократа було одним з головних у його етиці. Воно було еквівалентом знання у таких смислах: знання того, яким щось є; знанням того, яким децо

повинно бути; знанням, яке людина обов'язково реалізує у своїй повсякденній поведінці, тобто живе у відповідності зі знанням. Для добродесного життя потрібен повний аналіз причетних до нього понять: добро, благо, щастя тощо, адже, скажімо, творити добро можна лише тоді, коли ми знаємо, що репрезентує це поняття в повсякденному досвіді. Сократ вчив своїх сучасників і вчить нас бути відповідальними у своїх вчинках, розмірковувати про принципи, які ми покладаємо у свої дії.

Після смерті Сократа його учні заснували ряд так званих малих сократичних шкіл (мегарська, кінічна, кіренська, елідська). Кожна з них абсолютизувала деякі сторони, особливості сократівської філософії, його методології або навіть і стилю життя. Так, напр., прибічників мегарської (назва походить від міста Мегара, що знаходився неподалік від Афін і певний час був у стані війни з ними) школи називали „спорщиками”, „діалектиками”. Заснував школу Євклід, старший з учнів Сократа. Серед учнів самого Євкліда особливо відрізнявся Євбулід, той хто відучив гаркавити видатного оратора античності Демосфена. Уславився Євбулід винаходом багатьох софізмів, таких як „рогатий”, „лисий”, „соріт”. Як переказують, один з мегарців, а саме Діодор Крон, навіть помер від туги після невдалого змагання зі Стільпоном, самим знаменитим мегарцем після Євкліда.

Назва **кінічної** школи походить чи то від назви гімназія Кіносарг, чи то від грецького слова *κίως* (пес). Засновником школи був Антісфен, але особливо уславив її Діоген Сінопський (з міста Сінопа на Евксині), якого звали „божевільний Сократ”, а Платон називав його „пес”, чим, до речі, Діоген і пишався. Це він відомий тим, що певний час жив у глиняній діжці (піфос). Бувало посеред білого дня він ходив з ліхтарем у руках, пояснюючи при цьому: „Шукаю людину.” Як сповіщає Плутарх, одного разу Олександр Македонський захотів відвідати знаменитого філософа, який абсолютно не переймався величиною знаменитого полководця і спокійно лежав та грівся на сонці. Діоген трохи підвівся, побачивши багато людей, що наближались до нього, і пильно подивився на Олександра. Привітавшись, цар спитав у Діогена, чи не має в нього якого-небудь прохання. “Відступи трохи вбік, – відповів той, – не затуляй мені сонця”. Переказують, що слова Діогена справили на Олександра величезне враження, він був вражений гордістю і величиною душі людини, яка поставилась до нього з таким зневажанням. На

зворотному шляху Олександр сказав своїм супутникам, які шуткували й підсміювались над філософом: “Якби я не був Олександром, я хотів би бути Діогеном”.[25] Прославився Діоген спокійною послідовністю, з якою здійснював розвинутий ним ідеал поведінки.

Засновником кіренської (від міста Кірена, грецької колонії у Африці) школи був Арістіп, який вважав, що метою життя людини є насолода, благо – у отриманні задоволення, а щастя досягається шляхом свідомо спрямованої до цієї мети поведінки. Філософія є практичною наукою, вона веде людину до щастя. Він також вчив, що кожен з людей знаходиться у полоні своїх внутрішніх відчуттів як громадяни оточеного ворогами міста. Мудрість полягає у тому, щоб, користуватись усіма благами життя, оберігатись попасти повністю у полон своїх відчуттів і пристрастей, не дати довести себе до страждань через надмірне потурання потягу до насолоди.

Однак кращим сократівським учнем і засновником по справжньому великої сократичної школи, якщо не сказати, величній, став Платон. Народився Платон у Афінах у 428 р. до н. е. Його батька звали Арістон, а матір Періктіона, яка вела свій рід від знаменитого Солона, одного з семи перших грецьких мудреців. Це був старий аристократичний рід з багатьма зв'язками й достатком. Тому Платон отримав гарне виховання. Вже з ранніх літ він виявив блискучі здібності і батьки не шкодували коштів на розвиток і освіту обдарованої дитини. Платон складав вірші, займався живописом і боротьбою. За міцний склад тіла одержав ім'я „Платон” (широкий), з яким він і увійшов у історію, хоч його справжнє ім'я – Арістокл. У епоху Платона політичне становище в Афінах було доволі складним. Він був свідком труднощів і олігархічного, і демократичного правління, аристократичне правління змінилось тиранією, тому Платон весь час мріяв про докорінні реформи політичного й громадського устрою. Його похмурий погляд на стан політичних справ веде до висновку, що доки правителі не стануть філософами, або філософи не стануть правителями, нещастям держави не буде кінця.

Коли Платону виповнилось 20 років, він послухав одну з бесід Сократа і став його незмінним слухачем протягом 8 років, аж до смерті вчителя. Крім спілкування з Сократом, Платон звертався до представників других шкіл (прихильників Геракліта і Піфагора). Однак вплив Сократа був найбільш

сильним. Переказують, що Платон згодом дякував богів за те, що вони зробили його людиною, а не твариною, чоловіком, а не жінкою, елліном, а не варваром, та головне за те, що вони дали йому змогу жити при Сократі. Після смерті Сократа для Платона почалися довгі роки мандрювань. За 12 років він побував у Єгипті, на Сицилії, інших місцях. Після повернення до Афін Платон поселився в Академії. Це був, як повідомляє Діоген Лаертський, гімнасій (комплекс архітектурних споруд та майданчиків для гімнастичних вправ, відпочинку і духовного спілкування) у гаю за міськими мурами. Він одержав свою назву від імені міфологічного афінського героя Гекадема (за іншою транскрипцією – Академа).[26] Саме тут і починається викладацька діяльність Платона. Його Академія проіснувала майже 900 років і була закрита імператором Юстиніаном у 529 році, як і всі інші навчальні заклади, що йшли від язичницької традиції. Тут зберігались усі перекази про Платона, переписувались і зберігались твори засновника. Той період життя Платона, який пов'язаний з Академією, присвячений цілковито науковій діяльності. Школа знаходилась у самому будинку Платона. Викладання проходило зазвичай у формі приватних бесід, хоча були й загальні лекції та курси, напр., з риторики, геометрії, естетики і т. д. Двічі призупиняв Платон свою викладацьку діяльність (у 368 і 361 роках) для поїздок до м. Сіракузи, де, як йому здавалось, складались політичні умови для втілення в життя його ідеалів державного устрою. Але обидві поїздки завершилися невдало. Решту життя Платон прожив безвиїзно в Афінах і помер у 347 році, проживши 81 рік.

Від Платона до нас дійшло 37 діалогів і 13 листів. Усі ці твори відбивають основні етапи творчості автора. У перший, сократівський період, Платон ще знаходиться під значним впливом Сократа і тут в його творах ще немає власних ідей. У діалогах йдеться про істинне і неістинне знання, про добродієність. Усе в дусі Сократа: ніхто за природою не є злим, добродієність визначається знанням, мета філософії – викривати уявне знання і досягати істинного.

Після смерті Сократа, Платон продовжував зберігати сократівський підхід до філософії, вважаючи, що філософія – це життєдіяльність, мета якої полягає у пізнанні та засвоєнні вищого блага, а без істинного знання не може бути й істинної діяльності. Таке істинне філософське знання не має характеру догматичного вчення, яке можна просто вивчити й засвоїти на

зразок інших наукових знань. Платон до кінця життя зберіг такий чисто сократівський погляд на знання у філософії. *„Це не може бути вираженим у словах, – писав він уже в старості, – як решта наук: тільки якщо хто постійно займається цією справою і злив з нею все своє життя, у нього раптово, як світло, що засяяло від іскри вогню, виникне у душі ця свідомість і саме себе там воно живить”* [27]. З лекцій або книг не можна придбати справжнього знання; лише дехто здатен користатись вказівками, що знаходяться у книгах, більшість же мало їх сприймає. Тільки спільне життя у філософії, духовний союз з метою спілкування у істині – так розумів Платон сократівський спадок. У другий період Платон викладає свої власні доробки у філософії. Третій період характерний тим, що тут Платон дещо переробляє свої попередні рішення деяких філософських питань.

Викладаючи суть учення Платона, слід спочатку нагадати, що Сократ прагнув знайти загальні розумні норми, що пізнаються людьми і які служать основою їх добродійної діяльності. Для Платона сукупність цих норм складає суть і наповненість деякого духовного світу, що осягається розумом (інтелегібельний світ) і у якому ці норми здійснені повністю. Отже кінцевим змістом, предметом істинного знання є оцей божественний світ ідеалу, світ вічних норм. Розглянемо більш докладно окремі сторони платонівської філософії.

Що стосується вчення про пізнання, то тут Платон є прихильником сократівської діалектики. Діалектика як метод – це мистецтво створення понять і їх поєднання. Діалектика через індукцію підводить множину речей певного роду під загальне поняття цього роду. Сократівську індукцію як метод визначення понять Платон доповнює новим способом перевірки шляхом розглядання наслідків від прийнятих припущень. Кожне поняття відображає те спільне, що є у певного роду чи виду поодиноких предметів, тобто пізнаються не самі поодинокі речі, а загальні прикмети роду (виду). Види не змінюються, сталими залишаються й поняття, між тим як конкретні речі мінливі і випадкові. У видах міститься істинна суть речей, і, навпаки, у окремих речах ми знаходимо лиш випадкове, вони існують лише „по причетності до виду”, ним визначаються. Діалектика цим не завершується, а продовжується вже у взаємовідносинах видів.

У діалозі „Теетет” Платон докладно досліджує питання про природу людського знання. Він показує, що відчуття не дають людині істинного знання, бо є ще й загальні відносини між предметами, які не відчуються, а розуміються нами. Критичний аналіз чуттєвого пізнання, очевидно, мав спрямування проти тези Протагора „людина є мірою всім речам”. Мірою речам може бути людина, але тільки та, що вже володіє знанням.

Істинне знання народжується у людини як сон. Вона зможе набути знання, ні в кого не навчаючись, а тільки відповідаючи на питання, отже індивід здобуде знання з самого себе, немов пригадуючи його. Платон був переконаний, і в цьому він згоден з піфагорійцями, що людська душа безсмертна. До того часу як душа прибула на Землю і заселила тіло конкретної людини, вона перебувала десь (у Гіперуранії, тобто „Занебессі”), де спостерігала істинно суще буття і зберегла про нього знання. Шляхом же пригадування (такого собі специфічного „пізнання”) кожна людина немов усвідомлює те, що в нас і з нами вже було. Оце й називає Платон істинним знанням.

Загальним поняттям відповідають дійсні родові форми, або ідеї. Оскільки ці ідеї існують як незмінні, постільки саме їм належить справжнє буття. Платоном вони визначаються як *суті*. Ідея є найперше суть речей, що відповідає істинному поняттю про них. Ідеї мають характер вічної реальності і непадвладні ніяким змінам. Кожна ідея має шлейф причетних до неї конкретних предметів, вона їх первообраз. Ось, напр., як говорить Платон у діалозі “Бенкет” стосовно ідеї прекрасного (красоти), яке є *“дещо, по-перше, вічне, тобто таке, що не знає ані народження, ані загибелі, ані зростання, ані збіднення, а по-друге, не у чомусь прекрасне, а у чомусь потворне, не колись, десь, для когось і порівняно з чимось прекрасне, а у інший час, в іншому місці, для другого і порівняно з другим потворне. Це прекрасне явить йому себе не у вигляді певного лиця, рук чи іншої частини тіла, не у вигляді якоїсь промови або знання, не в чомусь іншому, нехай то буде тварина, Земля, небо або ще що-небудь, а само по собі, завжди в самому собі одноманітне; усі ж інші різновиди прекрасного причетні до нього в такий спосіб, що вони виникають і гинуть, а його не стає ні більше, ні менше і ніяких впливів воно не зазнає”* [28].

Хоч ідеї і є суть предметів та їх причини, однак Платон вважає, що вони відокремлені від предметного світу, безтілесні й вічні, доступні тільки духовному спостереженню. Слід також додати, що світ ідей – це і світ *норм* всього суцього, його, так би мовити, *ідеал*. Усе що ми бачимо навколо – лиш наближення, або віддалення від ідеалу. Множину ідей Платон приводить у єдність, у норму всіх норм, якою є *благо*.

Етичне вчення Платона пов'язано з ідеєю блага, яка, звичайно ж, знаходиться поза межами світу. Отже й вища мета моралі теж знаходиться у інтелігібельному світі і її можна досягти тільки шляхом зречення всього почуттєвого. Душа людська має начало не в земному світі, а перебування у тілі приводить її до потерпання. Тож завдання і мета людини десь збігається з прагненням душі: піднятись над світом зла і полинати до Творця. У діалозі „Федон” Платон каже, що вищим завданням людини є звільнення душі від усього тілесного, у зосередженні на істинному і вічному. Терапевтичну функцію „очищення” („катарсису”) у цій справі виконує філософія, оскільки вона звільняє людину від пристрастей і бажань і все більше відводить душу від тіла. Повне звільнення від всіляких зол приносить тільки смерть. У контексті такого трактування блага Платон пропагує аскетизм.

У інших творах Платон дає й інше рішення проблеми блага, коли ідеалом цілеспрямованого життя є „калокагатія” – слово, яке у нього означає міру, що обумовлює собою і добродетель, і здоров'я душі, і щастя людини. На пізнішому етапі свого життя Платон вже послаблює вимогу у аскетизмі і пропагує добродетельне життя як найбільш приємне й щасливе, з виваженим балансом задоволень і страждань.

Платон будує також свою теорію держави. Життєздатна держава або суспільство (до речі, він ще не розрізняє ці поняття) складається з трьох соціальних груп (станів): 1) правителі, або філософи; 2) стратеги, або воїни, що стережуть державу; 3) працівники, тобто землероби, ремісники, купці. Ці три стани відповідають трьом частинам душі: 1) розумна частина; 2) воля і благородні бажання; 3) потяги й почуттєві пристрасті. Усі люди природою приречені відноситись до тієї чи іншої категорії. Якістю правителів (філософів) є мудрість, воїнів характеризує хоробрість, а прикрасою народу є помірність. Люди створюють суспільство або державу заради досягнення блага, однією з характеристик якого є справед-

ливість. Справедливість не відноситься до якостей якогось з трьох названих станів, це – загальнодержавна якість, бо вона є результатом злагодженої взаємодії всіх станів, коли кожний з них виконує свою функцію згідно природи речей.

Відомі на той час державні форми Платон поділяв на два класи: допустимі і регресивні. До першого він відносив *аристократичну республіку* і наближену до неї свою модель держави. До другого зараховував *тимократію* (це влада декількох осіб, що заснована на військовій силі, прикладом тут може бути Спарта), *олігархію* (влада декількох при опорі на торгівлю й нижчі частини суспільства), *демократію* (вважав, що це влада натовпу), *тиранію* (це диктатура проти аристократії). У своєму найбільш об'ємному творі „Держава” Платон докладно розписує як повинна бути улаштована та держава, що втілить справедливість як іпостась блага, у деталях змальовує процес виховання представників усіх станів, наполягаючи на тому, щоб деякі з них не мали приватної власності, сім'ї, не мали права самотійно виховувати дітей. Ці вимоги дали привід відносити Платона до одного з перших провісників комунізму.

Більш віддаленим наслідком сократівського антропологічного повороту у філософії був **Арістотель**, учень платонівської Академії. Народився він у 384 р. до н. е. у місті Стагіра, за що його часто називають ще просто – Стагіріт. Батько Арістотеля Нікомах був лікарем і другом македонського царя Амінти, який у свою чергу є батьком Філіпа і дідом знаменитого Олександра Македонського. Батько помер рано і до 17 років Арістотеля виховував Проксен, у пізніші часи, вже після смерті Проксена, він сам став вихователем його сина Никанора. У 18-літньому віці Арістотель прибув до Афін, де поступив до Академії Платона, який на цей час був на Сицилії у Сіракузах. Спочатку слухав лекції Ксенократа, а по поверненні Платона став його найбільш старанним учнем. Протягом 20-ти років, аж до смерті Платона, не припинялись їх близькі стосунки.

Після смерті Платона разом зі Ксенократом Арістотель відбув до Малої Азії до свого товариша по Академії Гермія, який на цей час був тираном міста Атарнеї. Через три роки, після загибелі Гермія, він втікає до Мітелену, де одружився на Піфіаді, сестрі (чи може племінниці) загиблого Гермія. Звідти повернувся до Афін і відкрив там школу риторики. Однак школа проіснувала недовго, бо Арістотель у 342 році був запрошений Філіпом до

виховання 13-ти річного Олександра. У Македонії Арістотель пробув до початку азіатського походу Олександра.

З початком походу на Персію Арістотель у 335 році повертається в Афіни і засновує свою школу, знаменитий Лікей, названий так за храмом Аполлона Лікейського, що знаходився неподалік. Тут, у Лікеї (школа ще називалась перипатетською, що походить від грець. *περιπατος* – прогулянка, бо заняття інколи проводились під час прогулянок), Арістотель і навчав протягом останніх 12-ти років, розгорнувши водночас масштабні наукові дослідження. Ці роки були надзвичайно продуктивними. Діоген Лаертський повідомляє, що після Арістотеля залишилось 445 270 строчок текстів.

Олександр добре опікував свого вчителя, однак після його смерті позиції філософа похитнулись. Він був звинувачений у безбожництві і це змусило його втікати з Афін у Халкіду, де Арістотель після тривалої хвороби й помер у 322 році до н. е.

Арістотель являє собою величну фігуру вченого-енциклопедиста, або як ще кажуть – універсальну голову античного світу. Для науки він один зробив стільки, скільки багато вчених багатьох століть після нього. Твори Арістотеля не так добре збереглися як платонівські, однак вони дають достатньо уяви про масштабність створеного. Він писав з метафізики, політичної філософії, логіки, фізики, зоології, психології, економіки, риторики, поезії, разом ним написано близько одної тисячі книг у їх античному обчисленні.

Арістотель, Платон і Сократ, як представники однієї традиції, мають близькі погляди на природу знання. Знання виражаються у поняттєвій формі. Через поняття пізнається незмінна сутність речей, загальне й необхідне в них. Однак є й принципова відмінність між Арістотелем і Платоном. Платон відносив істинне за суттю до надчуттєвого світу, а Арістотель орієнтувався на вивчення світу земної дійсності. Платон протиставив ідеї світу явищ і вважав їх за відокремлені від реальних речей сутності, Арістотель же, навпаки, визнає у світі явищ справжню і єдину реальність, не протиставляє сутність – дійсності, ідеї – речам. *„Неможливо, – писав він, – щоб окремо один від одного існували сутність і те, сутністю чого вона є; як можуть ідеї, якщо вони сутності речей, існувати окремо від них?”* [29] Арістотель критикує теорію ідей Платона з тієї позиції, що ідеї нічого не пояснюють: ані буття, ані походження речей. Нічого не дають ідеї і стосовно пізнання предметів. Не

сприймає Арістотель і розрив інтелігібельного та почуттєвого рівня. Він намагається примирити досвід з теорією, тобто з тим, що за античною традицією вважалось результатом споглядальної (спекулятивної) роботи розуму.

Діалектика як наука про поняття перетворюється у Арістотеля в логіку. Логіка – це наука про форми мислення і пізнання. Арістотель заклав теоретичні основи логіки як науки, сформулював закон суперечності (не можна у одному й тому ж відношенні щось стверджувати і заперечувати про предмет і вимагати, щоб обидва судження були істинними) й закон виключеного третього (з двох протилежних суджень одне є істинним). Особливу увагу Арістотель приділив умовиводу. Він розробив логічне вчення про категоричний силлогізм. Велике значення мала також розробка питання дефініцій, тобто визначення понять.

Метафізика Арістотеля. Щодо свого вчення сам Арістотель цього терміна не вживав. Відповідний розділ власної філософії він позначав як „перша філософія”. Її предметом є суще, буття, перші начала й причини суцього. Проблема для Арістотеля стояла так: чи є суще тільки чимось тілесним, як вважали перші філософи-фізики, чи ще й чимось ідеальним, як вважав Платон? Розглянувши спочатку усі попередні точки зору, обґрунтовує свою позицію.

Слово „буття” має багато смислів, які Арістотель зводить у чотири групи значень:

1. *Буття як категорії* (буття в собі). Це – головна група значень „буття”, вона виділяє *вищі роди буття*, серед яких:

- *сутність* (напр., людина, кінь);
- *якість* (напр., біле);
- *кількість* (напр., довжиною у два лікті);
- *відношення*, тобто по відношенню до чого (напр., половинне, подвійне);
- *дія* (напр., різати);
- *страждати*, потерпати (напр., когось ріжуть, щось смажать);
- *місце* (напр., на площі);
- *час* (напр., учора, минулого року);
- *мати щось* (напр., взутий, озброєний);
- *перебувати в якомусь стані* (напр., лежати, сидіти).

2. *Буття у можливості й дійсності*, або потенційне й актуальне.

3. *Буття випадкового.*

4. *Буття як істина і небуття як помилка.*

Що стосується першої групи значень, то вона може бути віднесена до будь-чого суцього. Виходить через категорії представлено буття, як перебування чогось (тобто всякого суцього) чимось, десь, колись, завжди чи інколи, у якомусь відношенні тощо.

Основою буття як суцього є *перша матерія*. Вона не визначена і не може бути визначена жодною з тих категорій, якими ми визначаємо конкретні стани суцього. Перша матерія – це немов потенційна передумова існування, деякий загальний субстрат майбутніх змін, який сам є незмінним і ніколи ні з чого не виникає. Сам він не має форми й якості. Це всього тільки невизначена можливість змін. Навпаки, *форма* є те, що визначає матерію, дає їй певність, дійсний вид і властивості. Отже, фактично Арістотель визнає два начала – матерія і форма. Дійсне буття це є єдність матерії і форми.

Вчення про начала доповнюється вченням про *причини*. Їх чотири:

- *матеріальна*, вона закладена у самій матерії, як потенції усіх майбутніх перетворень;
- *формальна*, вона йде від форми, що визначає суть буття суцього;
- *активна* (скоріше, та, що відповідає за *рух*), вона пов'язана з питанням про джерело руху, яке Арістотель в решті решт зводить до Бога, як першого двигуна всього суцього;
- *цільова* або кінцева причина, вона стосується питання про те, ради чого все існує.

Арістотель також учив, що всьому живому властива душа. Вона для тіла є чимось наближеним до форми, у тому відношенні що є першою *ентелехією* (реалізованою метою) тіла.¹ Душа має три рівня:

1. *вегетативний* (рослинний), що виявляється як здатність до життя; цей рівень властивий всьому живому;
2. *почуттєвий*, властивий тільки тваринам і людям;
3. *розумний*, притаманний лише людині.

¹ Див. [30] Слово «ентелехія» походить від грецького ἐντελέχεια (ἐντελής, «завершений» і ἔχω, «маю») і означає у Арістотеля внутрішню силу, що має в собі мету й кінцевий результат, забезпечуючи тим самим здійсненність речі у її цільовій призначеності.

Людину Арістотель характеризує як істоту політичну, тобто соціальну, оскільки „поліс” для грека значив місто-державу й водночас суспільство. У своєму творі „Політика” Арістотель розуміє суспільство як розвинуту спілку общин, а общину як розгалужену систему патріархальних сімей. Врешті-решт виходить, що сім’я стала для нього моделлю для пояснення організації суспільства й держави.

Арістотель захищає рабство, як природний стан суспільства, оскільки є люди, що природою приречені бути рабами. Вільні люди поділяються на три категорії: дуже багаті, бідні й середні. Для благополуччя й спокою в державі особливе значення має середній клас. Серед форм правління виділяються три правильні (*монархія, аристократія і політія*) і три неправильні (*тиранія, олігархія, демократія*). Три останні виникають тоді, коли правлячі сили починають дбати не про суспільне благо, а про своє власне. Найбільш прийнятою формою правління Арістотель вважає політію, коли до влади прийшов середній клас.

4.4. Філософія епохи еллінізму

У історії античності період від початку азійських завоювань Олександра Македонського (334 р. до н. е.) прийнято називати початком епохи еллінізму. Поняття „еллінізм”¹ було введено у ХІХ ст. німецьким істориком Г. Дройзенем (1808–1884) у його „Історії еллінізму”. Воно мало позначити відрізок часу з виникнення окремих держав після розпаду створеної Олександром імперії і до наступного підкорення їх Римом. Історію еллінізму ділять на три періоди:

- Виникнення елліністичних держав (кінець ІV – початок ІІІ ст. до н. е.);
- Розквіт елліністичних держав (ІІІ – початок ІІ ст. до н. е.);
- Занепад і підкорення їх Римом (середина ІІ – кінець І ст. до н. е.).

Що стосується держав, про які тут ідеться, то після О. Македонського у Єгипті виникло царство Птолемеїв, у Сирії і Месопотамії царство Селевкідів, у Македонії та Греції царство Антигонідів. Четверте царство Лісімаха, що склалося у Фракії

¹ Від грець. Ἑλληνες – самоназва греків. Звідси походить і Ελλάδα (Еллада) – самоназва греками своєї країни.

та на півночі Малої Азії проіснувало недовго і розпалося на Пергамське, Віфінське, Галатське та Понтське.

Хоч, як бачимо, історики обмежують еллінізм інтервалом „кінець IV – кінець I ст. до н. е.” у культурному відношенні цей період можна було продовжити мабуть ще на одне-два століття. Греки раніше поділяли світ на еллінську частину і варварську, ототожнюючи себе з першою. Після завойовницького походу Олександра все змішалось. Елементи культури Сходу прийшли у Грецію, а традиції культури античної Греції укорінилися на Сході, отже еллінський світ став незрівнянно ширшим. Зі Сходу у Грецію надходив містицизм, символізм, магія, нові релігії, інше мистецтво й архітектура, а з Греції поширювався на Схід раціоналізм, наукові й політичні досягнення. У філософському відношенні теж сталися зміни. Втрата полісної незалежності, а разом з нею і відчуття особистої свободи й гідності дуже болісно відбилася на філософських вченнях. Виникають течії, які ставлять і вирішують переважно соціально-політичні й етичні проблеми, адже надзвичайно актуалізувалось питання – як жити і досягти щастя в умовах політичної несвободи, яку слід обрати стратегію життя та як її обґрунтувати. Фактично йдеться про вироблення зразків належного існування у соціальному світі, який здебільшого став чужим людині традиційного античного полісу. У часи еллінізму набули популярності три нові філософські течії, що переймалися переважно цими питаннями: епікуреїзм, скептицизм і стоїцизм. Розглянемо основні положення кожної з них.

Епікуреїзм

Названа течія ім'ям її засновника Епікура (342-271 р. до н. е.), який вперше з'явився у Афінах у 18-ти літньому віці для підтвердження свого громадянства. Школу, яку він назвав „Сад”, оскільки розміщена була в саду, засновано у 306 р. до н. е. Це була досить замкнута, напівсектантська спільнота, яка прагнула практикувати або втілити у перебіг особистого життя принципи свого вчення. Сам Епікур був автором близько 300 книг (кожна книга – папірусний свиток), з яких перед нами постає прихильник атомістичного вчення, сенсуаліст та переважно моральний філософ. Головне, чим переймався Епікур, це питання про те, що таке благо та як досягти щастя. Вищим благом він вважав *блаженство*, насолоду. Суть його полягає у задоволенні природних потреб і досягненні душевної рівноваги,

душевної заспокоєності. Досягши цього, людина й прийде до щастя.

Дорозі до щастя особливо шкодять три групи страхів: природні явища, боги і страх смерті. Епікур використав всі засоби (фізику, логічні аргументи тощо) аби позбавити ґрунту людські страхи. По-перше, боятися природних явищ примушує нас незнання їх причин. Використовуючи атомістичну теорію Левкіппа і Демокріта, Епікур прагне пояснити абсолютно все те у природі, що може породжувати страх. По-друге, богів теж боятися не слід, бо їм немає абсолютно ніякого діла до нас, боги заклопотані власними проблемами, частими скандалами у своєму розгалуженому сімействі. По-третє, найбільш обтяжливі страхи, що пов'язані з переживанням смертності людської, він радить долати простим міркуванням: наші шляхи і шляхи смерті ніде й ніколи не перетинаються, бо коли ми є, її ще немає, а коли вона приходить, то вже нас немає.

Занурення у політичне життя, вважав Епікур, – абсолютно небажана й зайва справа, бо щастя вона аж ніяк не принесе. Він радив запобігати політичній діяльності, додаючи – „*Живи непомітно!*” [31]

Скептицизм

Засновником скептицизму вважається Піррон (бл. 360–275 р. до н. е.), учень Анаксарха. Разом зі своїм учителем він був учасником індійського походу О. Македонського і вже там практикував поведінку, що впливала з основ його вчення. Творів не писав, а викладав свої думки усно.

Назва течії походить від грецького слова, яке буквально значило „озиратися”, а у переносному значенні – „бути у стані нерішучості”. І це цілком відповідає суті вчення, бо вона (ця суть) полягає у принциповій відмові від твердих, переконливих суджень стосовно будь-чого. Головне питання, яке порушує скептицизм, відповідає загальному духу еллінізму: Як жити? Як досягти щастя? Піррон саме так і говорив: «Філософ – той, хто прагне щастя». І додавав: «Щастя у незворушності і відсутності страждань.» Щоб досягти такого стану, слід спочатку поставити (як про це говорив учень Піррона Тімон Фліунтський (320–230 р. до н.е.)) перед собою такі три питання й дати на них чіткі відповіді:

- У якому вигляді речі існують, тобто якими вони є?
- Як ми повинні ставитись до них?

- Якою має бути наша поведінка через таке наше ставлення до речей?

Відповіді пропонувалися наступні. Ми не знаємо якими є речі насправді, вони невідмінні одна від одної й нетривкі, ми не знаємо з чого вони складаються, а всі численні школи з їх суперечливими судженнями стосовно природи речей тільки демонструють нам людську безпорадність у цьому питанні. Відповідь на друге питання пропонується у такій формі: ми не можемо довіряти ані нашим сприйняттям речей, ані нашим уявленням про них, оскільки те й інше через нетривкість речей не є ані істинним, ані хибним. Отже слід утримуватись від судження стосовно природи речей (під „речами” розуміється що завгодно від природного предмета до моральної якості). Тут пірроністи вживають термін *ἐποχή* (затримка, призупинення судження). Відповідь на третє питання складала суть загальної життєвої позиції піронізму: вигідною для нас від такого ставлення до речей є повна свобода суджень, з якої випливає незворушність (*ἀταραξία*) і байдужість (*ἀπάθεια*). У цьому й полягає щастя.

На відміну від Піррона Тімон Фліунтський свої твори писав, був першим логіком піронізму. У якості прикладу типового судження, у якому зберігається цілковита непевність у характеристиці предмета, можна навести такий вислів Тімона: *„Те, що цей мед солодкий, я відмовляюся стверджувати; те, що він здається солодким, я цілком припускаю”* [32]¹. Уже в цьому вислові помітне вміння так обережно поводитись з оцінками, щоб максимально зберегти чистоту неупередженості; а краще за все рухатись у контурах улюбленого звороту скептиків: *„На будь-яке слово є й зворотне.”*

Ідеї скептицизму були підтримані послідовниками Платона. Голова так званої другої (Середньої) Академії Аркесілай (315-240 до н. е.) суттєво змінив спрямованість академічних досліджень, захопившись застосуванням скептичного методу для спростування стоїчних догм. Виправданням такого повороту було посилення на елементи скептицизму, які були притаманні ще Сократу, вчителю Платона. Не зважаючи на те, що скептицизм не вичерпував усього змісту середнього платонізму, він відіграв певну роль у підтримці найскептичніших

¹ Цей вислів Тімона перегукується з наступним твердженням Демокріта, якого пірроністи дуже шанували: *«Кажуть, що Демокріт, виходячи з того, що одним мед здається солодким, а іншим гірким, зауважує, що він і не солодкий і не гіркий, і внаслідок цього проголошує скептичний вигук: «не більше»* [33].

традицій. Аркесілай пропагував принцип *έποχή*, тобто повне утримання від «наукових» суджень стосовно сутності речей, а критерієм правильності практичної дії мала бути орієнтація на її успішність.

Через сотню років після Аркесілая на чолі Академії перебував Карнеад (214-129 до н. е.). Під час його керування заклад отримав назву Нова Академія. Про його працьовитість та ораторські здібності ходили легенди. Діоген Лаертський, зокрема, повідомляє, що через свою зайнятість науками Карнеад навіть не мав часу постригти волосся й нігті. Карнеад теж був скептично спрямованим і вважав, що однозначну межу між істинним і хибним провести неможливо, однак одні погляди є більш вірогідними за інші і саме на них можна спиратися у розумній поведінці.

У пізніші часи послідовники скептицизму склали тропи (спеціальні аргументи) на користь та захист свого вчення. Перші 10 троп склав Енесідем (1 ст. до н. е.), який походив з о. Крит, а жив у м. Олександрія (Єгипет). Агріппа (II ст.) додав ще 5 троп. У тропях ішлося про те, що людські судження базуються на досить непевних підставах: відчуттях, які часто відбивають суб'єктивний стан, суб'єктивних гадках, нечітких висловленнях тощо. Часом здається, що була б лише зайнята певна світоглядна позиція, а аргументи до неї завжди знайдуться. Є історики філософії, які вважають, що скептицизм не мав характеру школи у смислі якогось позитивного вчення, це був скоріше деструктивний метод руйнування догматів інших шкіл (напр., догматизму стоїків).

З часів Піррона скептицизм вже ніколи не покидав європейську філософську думку, а в окремі часи його позиції навіть зростали. Так було в епоху Відродження (Мішель Монтень), у Новий час (Давид Юм) є прояви скептицизму й у наступні століття.

Стоїцизм

Стоїцизм формується з кінця IV ст. до н. е. у Греції (Афіни) і поступово стає найбільш поширеною школою, охоплює Рим як республіканських, так і імператорських часів і існує аж до II ст. н. е. Назва школи походить від грецького слова *στοά* – портик, крита колонада, часто прикрашена фресками. На афінській агорі стою (портик) збудували ще у V ст. до н.е., а розмалював її кращий художник тих часів Полігнот. У цій стої заснував нову школу Зенон (336–264 р. до н.е.), який прибув із Кітіону в Афіни

після тяжких випробувань долі. Стоїчне вчення було досить довго популярним і у історії стоїцизму виділяють навіть свої періоди: старша, середня і молодша Стоя. До першої відносять класиків – Зенон (333–262 р. до н. е.), Клеанф (331–233 р. до н. е.), Хрїзїп (281–208 р. до н. е.); до середньої – Панетїй (185–110 р. до н. е.), Посїдонїй (140–51 р. до н. е.); до молодшої – Луцїй Анней Сенека (4 р. до н. е. – 65 р. н. е.), Епїктет (50–138), Марк Аврелїй Антонїн (121–180). Основи вчення були закладені ще старшою Стоєю, однак у рїзні часи акценти робились на рїзних частинах вчення. Так напр., римські стоїки обмежувались суто моральними проблемами, проблемами особистої свободи і практично не зачіпляли природознавчі питання, і, навпаки, середня Стоя значну увагу придїляла саме їм.

Фїлософїя стоїків була повною суперечністю епїкуреїзму. Вченню про безлїч атомів, з яких побудований епїкурейський свїт, вони протиставили вчення про сувору єдність свїту; замість реальності пустоти, в якїй рухаються атоми, відстоювали вчення про суцїльну наповненість свїтової кулі тїлами і пневмою (пневма – фїзичне й духовне начало, свїтовий дух і навіть розум), за рахунок якої Всесвїт немов тїлесно дихає. Замість думки про безлїч свїтів, говорили про один лише свїт, а замість заперечення будь-якої цїлеспрямованості – переконання у тому, що все в свїті має мету.

Усі частини свого вчення стоїки демонстрували на прикладї саду, у якому є огорожа (це їхня логїка), дерева (фїзика) і плоди (етика). Отже, як це було і у випадку з епїкурїйцями, всі частини вчення пїдпорядковані врештї-решт вирїшенню моральних питань. Головна думка у етицї стоїків полягає у тому, що людина повинна свїдомо, розумно визначити своє місце і призначення в усьому устрої свїту; кожен повинен встановити, яка поведїнка відповідає його природї і його природному вїдношеннї до їнших їстот. Як наслїдок, складається формула життя: „Жити вїдповїдно природи – значить жити вїдповїдно розуму.”

Стоїки вели безкомпромісну боротьбу з принципами вчення Епїкура, критикували гедонїзм, як прагнення до насолоди, вважали, що утїхи засмїчують ясність розуму. Природа створила тваринам їнстинкт самозбереження, а не прагнення до насолоди. Усі стоїки вважали, що справжнє щастя полягає у звільненнї від пристрастей, у спокої духу. Вони першими в історїї зробили аналіз пристрастей. Вважали, що головне –

зрозуміти що є добро, а що – зло, а що не є і ні те, й ні інше. Останнє уявляє собою досить велику сферу морально нейтрального і тут позиція мудреця – неупередженість.

Оскільки все ж таки в нас є елементи негарних пристрастей, то добродійність має характер боротьби з противними природі й розуму бажаннями. Треба з корінням виривати ці хвороби нашої душі. Релігійна покірність необхідності, єдиному закону, що панує у природі, – цілком відповідає внутрішній свободі розумного людського духу.

Уся мораль стоїків несе в собі подвійну тенденцію. З одного боку, вони сповідують образ мудреця, який ставиться з повною байдужістю до всього, що коїться; людина вважається до такої міри вільною, що за нею визнається право вибрати між життям і смертю – покінчити з собою, якщо на тебе чекають нестерпні страждання (і багато стоїків дійсно згубили себе). З другого боку, у стоїків є значна гуманістична тенденція, яка визначається моральним завданням перед зв'язками з другими людьми. Звідси йде обов'язок жити для цілого, гуманно ставитись до інших людей, нести в собі ідею загального братства і мріяти про всесвітню державу.

За стоїками, мудрим є той, хто досяг повної безпристрасності, ніщо зовнішнє не здатне його обурити, не знає він гніву і жалю, страху й страждання, бо він здійнявся над всесвітом немов бог. Як і бог він перебуває у стані недосяжної величі духу. Хоч у цьому й бачиться індивідуалістична спрямованість етики, водночас стоїки пропагували і моральний універсалізм. Усі люди – брати, як діти єдиного батька. Національні та соціальні відмінності тут нівелюються, Усі люди – члени єдиного божественного тіла.

4.5. Неоплатонізм

Ця остання філософська течія античності розвивається у III–V ст. нової ери. То був час народження й утвердження християнства, проникнення зі Сходу на Захід нових релігійних вчень, культів, містерій. У цю добу і філософія поступово стає релігійною. Школа неоплатонізму була саме такою. Починається вона з Плотіна (205–270), а завершується Проклом (412–485). Однак, перш ніж звернутися до Плотіна, слід нагадати дещо з історії платонівської школи – Академії.

Безпосередні послідовники Платона переймалися проблемами, які успадкували як з відомих нам діалогів учителя, так і з тієї частини, яку називають “усним вченням Платона”, відомим лише

його слухачам. Важливим джерелом, з якого ми знаємо про погляди Платона, що не попали у діалоги, є Арістотель (хоч він і зупиняється тільки на деяких фрагментах усно висловлених думок Платона), а також свідчення послідовників платонізму у межах самої Академії. Природно буде зосередитись на деяких принципових моментах метафізики Платона, які довгий час після нього обговорювались так званими “академіками”.

Уже в першій книзі “Метафізики” Арістотель пише, що Платон багато чого взяв у піфагорійців, зокрема уявлення про єдине і двійцю. Їх можна назвати першими началами, або першими причинами всього суцього, як про це каже Арістотель[34], а можна вважати принципами, як вказує, напр., Д. Діллон.[35] “Єдине” – активне начало, яке безпосередньо впливає на двоїстість Діади (“Двійці”). Діада багатоліка й суперечлива: це дещо “велике й мале”, неподільне й дискретне. Діаду можна ототожнити з матерією. Назва “матерія” тут досить умовна, оскільки лише Арістотель пізніше надав у філософії цьому терміну категорійного значення. Про те, що ми умовно називаємо матерією, у Платона йдеться у діалозі “Тімей”. Необхідність у матерії викликана була потребою звести кінці з кінцями в платонівській космології. Треба було додати третю, допоміжну причину суцього (крім ейдосів та їх копій). Така допоміжна причина – те, на чому відбувається проєкція речей, дещо посереднє, або “тіло космосу”. Це третє – *“хрещена мати і немов годувальниця будь якого народження”* [36]. Платон далі пише так: *“Слід мислено відокремити три роди: те, що народжується, те, всередині чого здійснюється народження, і те, за зразком чого зростає те, що народжується”* [37]. Під першим Платон має на увазі видимі речі, під другим – матерію, під третім – ейдоси (ідеї). Ознаки матерії Платон вимальовує дуже невиразно, вказуючи, що цей вид є темним і важким для розуміння. Це деяка чиста просторовість, вмістище, яке *“і розтікається вологою, і полум’яніє вогнем, і приймає форми землі й повітря, і зазнає усю низку схожих станів, являючи різноманітний лик”* [38]. Отже Діада (Двійця) може бути ототожнена з платонівською “матерією”.

Від дії Єдиного на Діаду народжуються “ідеї-числа” (принаймні Арістотель так непевно й пише: *“ейдоси <як числа>”* – [39]). Як би там не було, та Платон дійсно уявляв ідеї числами, або якимись математичними сутностями. Як і піфагорійці, Платон та його послідовники надавали особливого значення першим чотирьом числам і їх сумі ($1+2+3+4=10$),

пов'язуючи їх з тривимірним світом реальних речей: 1 була також і точкою, 2 – лінією, 3 – площиною, 4 – тілом.

Важливим елементом платонізму було й вчення про Душу, яке теж найбільш повно викладено у діалозі Платона “Тімей”. Як Світова Душа вона *“є місцезнаходженням форм (те саме, що ідей – О.К.), з тим застереженням, що не вся душа, а мисляча частина, і має форми не в дійсності, а в можливості”* [40]. Душа якимось чином перетворює ідеї на математичні об'єкти, а потім проектує їх на матерію, породжуючи тим самим фізичний світ. Індивідуальна душа так відноситься до Світової, як мікрокосм до макрокосму.

Серед питань, які залишилися у спадок від Платона, було, зокрема, питання про природу Деміурга (Творця всього). У наступному платонізмі Деміург ототожнювався з Розумом, Духом, Логосом (Нусом, відомим ще Анаксагору). Ключові вихідні поняття – єдине, душа, дух, матерія (за нею стоїть “двійця”) притаманні всьому неоплатонізму, являються стартовими для вирішення філософських проблем. Суперечності, недомовки та прогалини платонівського вчення й ліквідовували ближчі та віддалені послідовники вчителя, зберігаючи дух платонізму.

Отже родоначальником неоплатонізму був Плотін. Походив він з Єгипту, навчався філософії в Олександрії у Аммонія Саккаса, прибічника платонівської традиції. До Риму Плотін прибув у сорокарічному віці і заснував там власну школу. Своє вчення він виклав вже наприкінці життя у окремих трактатах, які упорядкував його учень Порфирій після смерті учителя. Усі трактати, числом 54, Порфирій згрупував у шість дев'яток. З тих пір фундаментальна праця Плотіна так і називається: “Еннеади” (тобто “Дев'ятки”: від грець. εννέα – дев'ять).

Плотін створив філософську систему, яка має свою кінцеву мету з підпорядкованою їй внутрішньою конструкцією. Мета або завдання філософії корелюється з метою людського перебування в світі. Як сповіщає учень Плотіна Порфирій, *“зближення і возз'єднання з загальним Богом є для нас кінцевою метою”*, додаючи, що за час їхнього спілкування Плотін чотири рази досягав цієї мети [41]. Такий стан можливий для кожного з нас, пише сам Плотін, *“тому що Бог знаходиться не поза нами і не далеко від нас, але завжди знами, і тільки нами не помічається”* [42]. Обґрунтувати цю мету і тим самим допомогти людині досягти блаженства й щастя – задача філософії. Як же це робить Плотін? Звернемося до його метафізики.

Всяк суще існує тільки завдяки властивій йому єдності. Сущі, що позбавлені єдності, перестають бути тим, чим вони є. Так, напр., армія, коли в неї відсутня єдність, вже не армія, так само і хор, і стадо; будинок, корабель існують доти, доки їм властива єдність, а тільки-но вона зникає, негайно й вони перестають бути тим, чим були. Можна наводити й інші приклади, їх безліч. Організми рослин і тварин існують як такі, доки кожний з них являє собою єдність, те ж саме можна сказати й про здоров'я, яке належить тілу, доки в ньому об'єднані й упорядковані усі функції, і про красоту, яка обумовлюється гармонійною єдністю частин, і навіть про добродійність, адже вона буває лише при гармонійній єдності душі.

Кожній речі, яку ми теж можемо назвати “єдине”, завжди притаманні у рівній мірі і єдність, і буття, так що нижчому ступеню буття відповідає нижча ступінь єдності, а вищому ступеню буття – вища ступінь єдності.

У світі все пов'язане й тому просякнуте єдністю. Індивіди пов'язані з видами, види з родами, роди з класами і т. д. аж до самого верху, до абсолютної єдності. Уся ця система (універсум) речей підкорюється вищому принципу єдності, який зветься Єдине. Воно охоплює собою всю тотальність буття в його безмежності. Виразити суть Єдиного, приписуючи йому якісь атрибути (предикати) неможливо, бо тим самим ми обмежимо безмежне. Його можна охарактеризувати лише апофатично. (Від грець. *ἀπόφασις* – (букв. заперечення) у логіці операція виключення предиката.) Це Єдине (Ev) Плотін називає різними іменами: Першоедине, Абсолютно Єдине, Бог, Він, Благо. Єдине не є що-небудь з поряд існуючого, *“до нього не можна прикласти ані категорії субстанції, ані якості й кількості, він не є ані Дух, ані Душа, не такий, що рухається, і не такий, що перебуває в спокої, не такий, що знаходиться у якомусь місці або в якийсь час”* [43]. Його не можна ні розумом охопити, ні виразити словом.

Це Єдине Плотін вважає Першоначалом. Началом може бути тільки те, що саме не є таким, що виникло, чи виникає, адже від нього починається все. Постає питання: чому Першоначалом, Єдине не залишається самодостатнім? Тут нам Плотін пропонує не дуже невідпорну аргументацію: *“Хіба можна припустити, щоб Першоединий, будучи найбільш досконалою істотою і разом з тим першим і найвеличнішим Благом, залишався замкненим у самому собі, чи наче*

заздрість заважає йому допустити співучасть у його бутті чогось іншого, чи він є безсилим створити – він, сила й могутність всього іншого! Та й як би він був у такому разі Першим началом? Отже, необхідно припустити, з одного боку, що він дещо від себе народжує, а з іншого боку, що, якщо окрім нього є дещо інше, то воно необхідно походить тільки від нього” [44]. Від Першоначала розходяться кола творіння: те, що йде безпосередньо після Першого, є самим досконалим після нього, а далі йдуть усі інші істоти, які займають нижчі ступіні буття. Плотін прагне спиратися на досвід, відомий всім, адже як тільки якась істота досягає зрілості й повноти сил, вона не залишається безплідною, а обов’язково породжує щось інше, і це стосується не лише живих істот, а й неживих (напр., вогонь нагріває інші тіла, лід їх охолоджує).

Те, що безпосередньо створено Першим і йде одразу за ним, Плотін називає “Нус”, словом, яке у контексті неоплатонізму прийнято перекладати як “Дух” (а не “Розум”, як у Анаксагора). Як народжується Дух? Дух, що народжується від Першого, можна за аналогією уподібнити світлу, яке випромінюється, в той час як джерело світла при цьому ніяк не змінюється і залишається у спокої. Народжений Дух є образ Першого, як світло є подобою сонця. Дух наповнений сутностями, і він – не що інше як ейдоси й числа.¹ Ця ступінь складає так званий ноуменальний² світ. У ноуменальному світі кожна сутність існує двояко: і як сутність, і як думка, так що, напр., там у ньому є сутність людини і її ейдос, сутність справедливості і ейдос справедливості і т. ін.

Досконалий Дух, як розмірковує далі Плотін, не може залишатись безплідним і тому народжує Душу, яка “з одного боку тісно зв’язана з Духом, приймає в ньому участь, його сприймає й ним наповнюється, а з іншого боку, творить речі нижчого порядку і пов’язана з ними... Душею закінчується світ самих високих божест.” [46] Специфіка Душі полягає не в мисленні, цим спеціально зайнятий тільки Дух, вона лише має причетність до мислячого Духу. Її призначення – породження всього тілесно суцього та в управлінні ним.

Отже крім божественного, ноуменального світу є ще світ чуттєвості, фізичний світ. Як він утворюється? Тут Плотін

¹ “От неопределенной двоицы и Единого произошли все эйдосы и числа”. [45]

² Від грець. νοούμενον – те, що осягається тільки розумом, предмет інтелектуального споглядання, у філософії Платона і Плотіна це – ейдоси, окремі сутності речей.

звертається до поняття матерії. Під нею він розуміє чистий субстрат, необхідний для існування тілесного світу. Початковий субстрат (матерія) позбавлений будь яких властивостей, не має ніякої визначеності. Предметну визначеність матерії надає Душа через ейдоси, матерія *“формується у окремі предмети, і душа негайно ж надає матерії предметну форму, бо невизначеність спричиняє їй страждання. Душа немов боїться залишитись поза буттям, вона не в змозі довго знаходитися у світі не-буття”* [47]. Отже Душа як третя іпостась божественного має двоїсте призначення: з одного боку, творення космосу, управління порядком у світі тілесного, а з іншого, спостереження істинно-сущого у Духові. Двоїстість Світової Душі виявляється і в тому, що вона, не перестаючи бути цілісною іпостасю Єдиного, множить на численні індивідуальні душі предметів. Індивідуальні душі теж двоїсті, одна їх частина, захопившись тілесним, наповнюється пристрастями і отримує задоволення від недостойного, а друга – вища, духовна частина, не забуває своєї причетності до Духу, до загального порядку і не знаходить радості у низьких насолодах.

Розв’язавши фундаментальні метафізичні питання, Плотін спрямовує увагу на вирішення людських проблем. Людська душа як індивідуалізована частина Світової Душі потрапляє в наше тіло за загальним правилом поведінки цієї світової сили, так би мовити через онтологічну необхідність, адже вона виконує керівну функцію стосовно кожного індивідуального тіла, плекає його, доглядає, часом забуваючи своє благородне походження. Дві частини індивідуальної душі зазнають негативного впливу від матерії. Матерія – причина немочі душі і її зла. Падіння душі починається одразу з возз’єднання її з матерією: *“Вона спускається у матерію і слабне, оскільки багато з її сил та здатностей грузнуть у неї, як у баговинні, і втрачають здібність діяти; і ось матерія вже займає місце, яке належало душі, і змушує душу немов стискатися, а те, що вона вкрала у душі, вона робить злим; і так до тих пір, доки душа не знайде в собі сили відновити свої права”* [48].

Людина складна істота за своєю структурою. У ній можна фактично виділити три людини: перша людина – та, що знаходиться у Духові – перша по буттю і найдосконаліша по суті, саме вона й випромінює своє світло на другу людину – дискурсивну (таку, що розмірковує), а друга – на третю, почуттєву. В нас інколи діє виключно ця третя, низька людина,

а інколи до неї надходить дещо від вищої, тобто другої, а до тієї приєднується інколи й енергія найвищої людини, і тоді кожний з нас буває тим або іншим з трьох, з огляду на те, як ми діємо. Взагалі ж спілкування душі з тілесним є зло, а звільнення її від тіла – добро. Душа немов була спіймана цим світом і заточена у в'язницю (тіло), вона втратила той свій попередній стан, коли керувалась вищими планами разом зі Світовою Душею, і до якого віднині усе її єство буде прагнути.

Отже доля душі – повернення у лоно божественного. Як цього досягнути? Відповідь Плотін дає коротку, зведену до ритуальної формули **“Відклади все!”** [49] За цією формулою стоїть складна й довга процедура очищення душі й з'єднання з Єдиним, яке називається екстазом. Слід підніматися довгою дорогою від самої “нижчої” в собі людини до божественної. Керуючись власними пізнавальними здібностями, людина, піднімаючись наче зі сходинки на сходинку шляхом від індивідуального до загального і спираючись при цьому на духовне в собі, дійде до злиття з Єдиним. Фактично Плотін пропонує нам повірити у свою філософію і прийняти її як істину і одночасно шлях до істини. Він запровадив своєрідну інтелектуальну віру, тобто віру, яка здобувається на основі дискурсивного переконання людини у можливості досягти звільнення й блаженства через філософію.

Якщо Плотін належав до римського неоплатонізму, то Прокл діяв у Афінах. Мав він прізвисько “Діадок” (Спадкоємець) через те, що прийняв від свого вчителя Сіріана керівництво Платонівською Академією. Про його життя ми знаємо від Маріна, учня Прокла, зі складеного ним через рік після смерті філософа панегірика [50]. Творчість Прокла є завершенням і систематизацією неоплатонізму. Він поділяв основні неоплатонічні позиції, включно з ідеями Плотіна, і багато займався коментуванням платонівських діалогів. Творчий доробок його колосальний. Навіть ті трактати Прокла, які дійшли до наших часів, охоплюють декілька тисяч сторінок, що перевищує і твори Платона, і Арістотеля. Фахівці кажуть, що фактично вивчення Проклових творів тільки-но почалося, хоча ще у Середні віки вони були досить популярні. До його філософсько-теоретичних праць відносяться “Першооснови теології”, які складаються з 211 чітких тез з короткими поясненнями до них; великий твір “Платонівська теологія” з детальною розробкою вчення про Єдине, Числа і Дух з застосуванням цих категорій до

античної міфології. Прокл також багато писав коментарів до окремих діалогів Платона. Особливо відомими стали його велетенські коментарі до “Тімея”, “Парменіда”, “Держави”, у яких дається також систематичне викладення неоплатонізму. Тут ми зупинимось тільки на найбільш принципових відмінностях стилю Прокла та його думок.

Впадає в очі те, що Прокл являє собою автора дещо нової формації. Він пише систематично, як тільки й може писати науковець. У нього вже зовсім немає тієї чарівності стилю, яка ще місцями притаманна Плотіну. Гегель відмічав, що Прокл жив у “культурі науки” і додавав: *“Не можна не визнати, що він мав велику глибину мислення і що його погляди краще розроблені й більш прозорі, ніж погляди Плотіна; не можна не визнати також, що вони розвинуті більш науково і в цілому чудово виражені”* [51]. Його стиль вражає віртуозністю у самих мікроскопічних деталях викладення, там все профільтроване, прощупане думкою. Відомий знавець античності О. Ф. Лосєв назвав Прокла “генієм розсудку”. За його словами, “це єдиний і неповторний у античності геній розсудкового екстазу” [52].

У філософії Прокла, як і у будь-якого неоплатоніка, звичайно ж ідеться про Єдине, Дух, Душу, Матерію (Природу) у їх зв'язках і причинних залежностях. Специфіка Прокла виявляється у встановленому ним загальному законі становлення всього і детальному аналізі Єдиного та його іпостасей, виділенні і описуванні окремих фаз їх проявлення. Суть закону полягає у тріадності світового розвитку: 1) перебування у єдності (μονη); 2) виступ із неї (προοδος); 3) повернення до єдності (επιστροφή). Цей закон виражає ритми реальності, в усіх її межах: від окремих моментів до вселенських масштабів. Таку тріадність Прокл віднаходить окремо у Єдиному, у Духові, у Душі і у породженні одного з іншого. І це є новим, порівняно з Плотіном. Так, все, причетне Єдиному, ще до породження Духа, ще саме в собі є одночасно єдине й множинне. Як це можна розуміти, видно хоч би з такого пасажу: *“Те, що перебуває у самому собі (в даному випадку – Єдине – О. К.), ясна річ, буде одночасно і таким, що містить, і змістом, у ньому “містити” і “міститися” виявляться далеко не тотожними, і тому мова про них не буде одною і тою ж. Отже, і в цьому смислі будуть існувати, два, а зовсім не одне тільки єдине”* [53].

Те, що Єдине випускає за свої межі, ще до породження Духу, є певна множина абсолютних, надбуттєвих одиниць суцього (“генад”), які являють собою іпостасі Єдиного. Генади суцього, або надбуттєві боги причетні до творення Духу (інакше Розуму, Нусу) і на початку цього етапу постають найперше “розумні боги”, або “боги Духу”, а потім боги, що пов’язані з Душею “боги-поводирі” тіл матеріального світу. Розробка теми про “чини суцього”, “божественних чинів” та “чинів кола богів-поводирів, що уподібнюються” попереднім складає зміст твору “Платонівська теологія”.

Триадний закон творення, наведений Проклом, не слід розуміти у хронологічному смислі, неначе взаємопов’язані процеси “ $\mu\omega\upsilon\eta$ – $\pi\rho\omicron\omicron\delta\omicron\varsigma$ – $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ ” звершуються у часовій послідовності. За Проклом, це суто логічне розрізнення, лінійне розташування для зручностей нашого лінійного процесу мислення. Насправді ж кожний із зазначених етапів є вічним, тобто вічне $\mu\omega\upsilon\eta$, вічне $\pi\rho\omicron\omicron\delta\omicron\varsigma$ і вічне $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$.

Що стосується інших суттєвих подробиць, то ще Гегель звернув увагу на той момент вчення Прокла, де йдеться іще про три важливих “начала” всього суцього – “обмежене”, “безмежне” й “змішане” [54]. Цей закон, який інколи називають “терцет”, стоується і вищих іпостасей Єдиного, і фізичних, тілесних об’єктів.

Римським та грецьким неоплатонізмом завершується історична еволюція античної філософії. Останні два століття вона вимушена була захищатися від культурного й ідеологічного тиску збоку християнства. Ще у 325 році Нікейський собор, скликаний римським імператором Костянтином I, сприяв перетворенню християнства у державну релігію, хоч язичництво, вершинним досягненням якого якраз і була антична філософія, поки що не заборонялося. Та у 529 році візантійський імператор Юстиніан (482–565) велів остаточно закрити у Афінах усі філософські школи. Кінець епохи філософської античності став неминучим. Однак могутні духовні скарби не зникають безслідно. Розумові надбання великих греків увійшли у плоть і кров європейської цивілізації.

4.6. Розвиток науки в античності

Від початку виникнення філософії межі її з філософією не були чітко визначені. Перші філософи були ж і першими науковцями, дослідниками природи, і вони закладали підвалини європейської науки.

Астрономія і математика

Наукові (неміфологічні) уявлення про Всесвіт були сформовані давньогрецькими натурфілософами у VII-V ст. до н. е. Відомості, які дійшли до нас, були фрагментарними і містили суперечливі дані. З одного боку, переважала геоцентрична ідея, згідно якої Земля була нерухомою, а з іншого – була й ідея її обертання, еволюції Всесвіту в цілому. Першу фізико-космологічну картину світу створив Арістотель у трактаті “Про небо”. Всесвіт він уявляв конечною сферою, за межами якої не було нічого тілесного, а отже й не було простору та часу, там мав бути духовний світ божества, існування якого постулювалося. У центрі Всесвіту знаходиться нерухома Земля, яка оточена ефіром, що перебуває у вічному обертанні. З ефіру склалися зірки і вони разом з ним рухалися по небу, однак у межах своєї сфери зірки залишалися нерухомими.

Гіппарх (180–125 до н. е.) вперше застосував математичне описування астрономічних явищ (зокрема уявлення про ексцентрики, епіцикли і диференти), яке досягло своєї вершини у творчості Клавдія Птолемея (87–168 р.). Астрономію він визначав як математичне вивчення неба і поклав у основу свого вчення як правильні, так і помилкові постулати. До перших відноситься уявлення про кулястість Землі та її надзвичайну віддаленість від сфер зірок, до других – нерухомість Землі та її центральне положення у космосі.

Велику роль у розвитку астрономії, математики та інших наук відіграла Олександрія, місто, що започаткував ще у 322 р. до н. е. Олександр Македонський. Тут був створений знаменитий Мусейон (від Муз – покровителів інтелектуалів) і Бібліотека при ньому, яка налічувала до 700 тис. книг, зібраних з усього античного світу. Саме тут Євклід (330-277 до н. е.) дав зведений корпус усіх античних досягнень з математики. У основі євклідової математики лежав аксіоматичний метод, який базувався на арістотелевській логіці та передбачав дефініції, постулати й аксіоми.

Механіка

Архімед (287-212 р. до н. е.) був значним математиком і механіком античності. Він заклав основи гідростатики зі знаменитим принципом, згідно якому тіла, більш важкі, ніж рідина, після занурення йдуть на дно, вони ж будуть більш легкими, якщо занурені у рідину, а об’єм виштовхнутої рідини

буде рівним об'єму даного тіла. Відомий Архімед також законом важеля: дві величини знаходяться у рівновазі, якщо віддалені на відстань, взаємопропорціональну їх вазі. Йому належить знаменитий вислів “Дайте мені точку опори і я переверну світ”. Архімед – автор багатьох наукових праць, серед яких “Про сферу й циліндр”, “Про вимір кола”, “Про спіралі”, “Про конуси й сфероїди” та ін.

Медицина.

Батьком медицини вважають давньогрецького вченого Гіппократа (460-370 до н. е.). Його корпус творів налічує понад 50. Він прихильник раціоналістичного пояснення причин хвороб і відкидає магію. Здоров'я або хвороба є функцією від тих умов, у яких людина живе, а отже лікар повинен добре знати всі співвідношення людини з довкіллям. Гіппократ також вважав, що політичні умови теж сприяють здоров'ю, демократія загартовує характер і тіло, а деспотія викликає зворотнє. У трактаті “Про природу людини” Гіппократ виклав вчення про чотири рідини у тілі людини: кров, флегма (слиз), чорна й жовта жовч. Коли ці рідини знаходяться у якісній і кількісній співмірності, а їх суміш у рівновазі, то людина здорова. Досі відома так звана “клятва Гіппократа”, якою присягаються медики. У її основі – принцип “не зашкодь” хворому.

Історія.

Батьком історії вважається Геродот (484–425 р. до н. е). Майже одночасно з Фулідідом (460–400 р. До н. е.) він зосередився на дослідженні змінного, тобто подій людської історії, апелюючи до досвіду (особисто бачити, або спиратись на тих, хто бачив чи чув). На відміну до міфологічного стилю мислення Геродот прив'язував події до конкретного місця і часу і шукав пояснення подій через співвідношення між державами і через психологічні чинники. Це дає підстави стверджувати про становлення суто наукового стилю мислення, коли спостереження безпосередніх подій і їх опис стає основою вивчення реальності.

Література

Першоджерела

1. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. – М.: Мысль, 1975-1983.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.

3. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – 238 с.
4. Платон. Держава. – К., 2001. – 356 с.
5. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
6. Платон. Діалоги. – К., 2001. – 394 с.
7. Платон. Сочинения в трёх томах. – М.: Мысль, 1969-1972.
8. Плотин. О бессмертии души // Вопросы философии, №3, 1994.
9. Плотин. О диалектике // Вопросы философии, 2002, №8. – С. 147-150.
10. Плотин. О добродетелях // Вопросы философии, 2002, №8. – С. 142-147.
11. Плотин. Против гностиков (II, 9) // Вопросы философии, №10, 2000. – С. 140-154.
12. Плотин. О счастье I 4(46) // Вопросы философии, 2003, №1. – С. 153-163.
13. Плотин. Эннеады. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 392 с.
14. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. – 319 с.
15. Прокл. Платоновская теология. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуман. ин-та ИТД «Летний Сад», 2001. – 624 с.
16. Прокл. Элементы физики // Вопросы философии, №6, 1997. С. 114-135.
17. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. – 463 с.
18. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1976.
19. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
20. Цицерон. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – 382 с.
21. Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора. – М.: Алетейя, 1997. – 184 с.

Навчальна

1. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1976. – 543 с.
2. Васильева Т. В. Афинская школа философии. – М.Наука, 1985. – 161 с.
3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
4. Диллон, Джон. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002. – 448 с.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. В шести томах. – М., 1963, 1969, 1974, 1975, 1979, 1980.
6. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981. – 374 с.
7. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.

Примітки

1. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – С. 60.
2. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 45.
3. Там само. С. 41.
4. Там само. С. 44.
5. Там само. С. 46.

6. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 42.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 172-173.
8. Там само. С. 174.
9. Там само. С. 173.
10. Там само. С. 296–297.
11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 367.
12. Там само. С. 368.
13. Пушкин А. С. Сочинения в трех томах. Т. 1. – М., 1985. – С. 358.
14. Ленин В. И. Избранные сочинения. Т. 5, Ч. II, Философские тетради. – М.: Политиздат, 1986. – С. 203.
15. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – С. 276.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 533.
17. Там само. С. 531.
18. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955. – С. 76.
19. Там само. С. 89.
20. Там само. С. 153.
21. Там само. С. 153-167.
22. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 375.
23. Там само.
24. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 109-118.
25. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. – М.: “РИПОЛ КЛАССИК”, 1998. – С. 53.
26. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 152.
27. Платон. Сочинения в трех томах. Т.3. Ч.2. – М.: Мысль, 1972. – С. 542.
28. Платон. Сочинения в трех томах. Т.2. – М.: Мысль, 1970. – С. 142.
29. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 88.
30. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 394-395.
31. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 236.
32. Цит. за: Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 1999. – С. 230.
33. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1976. – С. 251.
34. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 79-80.

35. Диллон, Джон. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 15-16.
36. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3, ч. 1. – М., 1971. – С. 490.
37. Там само. С. 491.
38. Там само. С. 494.
39. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 79.
40. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 433-434.
41. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 475.
42. Плотин. Эннеады. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – С. 364.
43. Там само. С. 357.
44. Там само. С. 165.
45. Там само. С. 166.
46. Там само. С. 133.
47. Там само. С. 51.
48. Там само. С. 39.
49. Там само. С. 163.
50. Марин. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 477-493.; див. також у кн.: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. – С. 163-185.
51. Гегель. Лекции по истории философии. Книга третья. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1935. – С. 61.
52. Лосев А.Ф. Краткие сведения о Прокле // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М., 1993. – С. 195.
53. Прокл. Платоновская теология. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуман. ин-та ИТД «Летний Сад», 2001. – С. 103.
54. Там само. С. 178-183. Див також: Гегель. Лекции по истории философии. Книга третья. – С. 66-67.

5. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

5.1. Загальна характеристика середньовічної філософії

З поняттям середньовічної філософії насамперед пов'язується не стільки її хронологічна приналежність, скільки своєрідний спосіб філософування, суть якого полягає у поєднанні філософії з монотеїстичною релігійною ідеологією (юдаїзм, християнство й іслам). Глибока залежність від панівної релігії, до якої впала філософія, визначала специфіку філософських тем, що висувались для обговорення, і вибір способу їх рішення. Виходячи з цього, відлік історії середньовічної філософії починають з часу, коли вона ставить себе на службу релігії, і закінчують з розпаду їх союзу. Якщо спроектувати це на персоналії, то вийде період від Філона Олександрійського (I ст. н. е.) до Вільяма Оккама та його школи (XIV ст.), хоч дехто з учених, спираючись на певну розмитість кордонів, навіть Ніколая Кузанського (1401–1464) відносить до представників середньовічної філософії. Як бачимо, ця філософія починається раніше, ніж закінчилась антична, котра протрималась ще аж до початку VI ст.

Спираючись, перш за все, на ґрунтовні дослідження англійського фахівця Ф. Ч. Коплстона (1907-1994) та сучасного російського історика філософії Г. Г. Майорова, відзначимо деякі загальні властивості середньовічного мислення взагалі і філософського зокрема. Першою з таких особливостей є домінування християнської теології. Тому самостійність власне філософського (а це значить – критичного) мислення була обмежена. Вибір тем для філософського обговорення був значною мірою обумовлений теологічними передумовами. Слід взяти також до уваги, що переважна більшість середньовічних філософів були водночас і теологами, а теологами вони були через належність до щиро віруючих у єдиного Бога. Коли йдеться про критичну обмеженість, то не говориться, що середньовічні філософи взагалі не ставили питання про обґрунтування засновків тверджень: *«Критика ідей, аргументів і припущень інших мислителів є для філософів справою звичайною. І середньовічні мислителі віддавалися їй з тою ж готовністю, як і філософи пізніших часів»* [1]. Мова може йти лише про те, що оскільки християнська ідеологія була в той час на всій території Європи панівною, то відсутні були й реальні підстави для критики релігійної середньовічної думки з інших світоглядних позицій.

Іншими рисами філософії цього часу є *ретроспективність* і *традиціоналізм*, тобто зверненість у минуле й шанування традиції: християнські мислителі набули переконання, що чим більш старовинним є положення, тим воно більш істинне, бо тривалість істини в часі загартовує її, спрацьовує на її користь. Найстародавнішою є Біблія, вона є єдиною повною збіркою всіх можливих істин, які людству на всі часи повідомив Бог. І тому достатньо з'ясувати сенс біблейських висловів, щоб одержати відповіді на всі питання, котрі людині дано мати. Але цей сенс є закодованим, прихованим у тексті. Завдання філософа полягає у екзегетиці¹, тобто поясненні й тлумаченні релігійних текстів. Чим ближче філософ-екзегет до часів одкровення, тим краще він розуміється у таємниці правильної екзегези. І навпаки, вірогідність помилок зростає з часом. Тому патристика має найвищий, після Біблії, авторитет. Створена патристикою філософія, як перша за часів християнства, повинна бути моделлю, класичним зразком будь-якого майбутнього філософування. Виходячи з цього, середньовічні філософи більш пізніших часів постійно звертаються для підтвердження усіх своїх думок до авторитету Біблії, до патристики, або до інших своїх попередників, невпинно їх цитують. Мабуть від середньовічних авторів іде у європейській філософії традиція рясного цитування, використання авторитетних авторів для підсилення власної думки. Усілякі новації вважалися ознакою суєтної гордині, відступом від зразку, а значить і від істини. Завдання філософа – донести до сучасників і передати нащадкам образ істини таким, який він властивий первообразові. Для відтворення істини філософ повинен досягнути певної ідентифікації своєї суб'єктивності з відтворюваним зразком.

Та навіть у межах заданих традицією канонів середньовічний філософ мав деяку теоретичну свободу. Той же таки найбільш авторитетний біблійний текст був одночасно приводом і стимулом до роздуму, поштовхом для оригінального дослідження. Справа в тім, що, за уявленнями мислителів того часу, канонічний текст завжди багатозначний, символічний, наповнений таємницями й загадками. Саме це й відкривало можливості відносно вільного теоретизування.

Специфічною рисою середньовічної філософії був *дидактизм* (повчальність). Майже всі відомі нам мислителі середніх віків

¹ Екзегетика, екзегеза (з грецької ἐξηγητικά, від ἐξηγησις, «тлумачення, пояснення»)

були або проповідниками, або викладачами богословських шкіл і університетів. Вони дбали не тільки про те, аби самим собі з'ясувати той чи інший предмет, але ще більше піклувались про те, як передати й викласти своє розуміння цього предмету учням і нащадкам. Отже середньовічний мислитель – це насамперед вчитель. Дидактизм побічно стимулював інтерес до проблем логіки і лінгвістики, до деяких проблем теорії пізнання. І все ж ця філософія була переважно „схоластичною”, шкільною, діалогом вчителя і учня, коли перший поважається за ерудицію і педагогічну майстерність, а другий – за старанність і здібність до засвоєння. У зв'язку з цим були поширені такі філософські жанри, які відбивали прагнення до діалогу:

- *компіляції*, тобто тлумачники, словники з прагненням охопити всю мудрість;
- *суми* (поширилися у пізніє середньовіччя) – логічно упорядковані трактати, узагальнюючі теоретичні досягнення, що мали слугувати за посібники з теології;
- *сповіді*, що були засобом морального очищення і публічного покаяння не стільки у власних інтересах, скільки для повчання інших.

У розвитку середньовічної філософії виділяють декілька періодів: апологетика, патристика і схоластика.

5.2. Апологетика і патристика

Апологетами називали перших християнських мислителів, що діяли в добу поширення нової релігії, коли вона зазнавала утисків і переслідувань з боку язичницького оточення і держави. Дехто вважає, що апологети не були власне філософами, вони скоріш риторичні. Захищаючи християнство від освічених язичників, апологети висунули питання про Христа для доведення того, що все добре, розумне у язичництві було виявленням Христа-Логоса, немов з самого початку розлитого у людському світі.

Серед християнських письменників апологети з'явилися з початку II ст. До них належали Арістід, Юстін, Татіан, Афінагор, Тертулліан та інші.

Перша апологія, що дійшла до нас і датована 125 роком, була апологія **Марціана Арістіда** з Афін, яку він написав римському імператору Адріану (76–138), а за деякими іншими повідомленнями наступнику Адріана на троні Антоніну Пію (86–161). У тексті апології Арістід підкреслює, що світ і все

в ньому приведено до руху сторонньою силою, яка і є Бог. Бог є нерухомим, неосягненим, невимовним, досконалим і охоплює своєю могутністю створений ним Всесвіт. Далі Арістід стверджує, що не можна вважати за справжнього Бога будь-яке божество, яке шанують елліни, бо всі їх боги мають людські вади, вони такі ж недосконалі, а це не відповідає вимогам до Бога. Через неправильні уявлення людей про Бога у їхньому власному способі життя і поведінці мають місце чвари, смертоносні війни та тяжкі полони. Тому ніщо не є божеством окрім лише одного Бога, котрого й повинні шанувати люди всіх «родів» людей, якими є християни, іудеї, греки і варвари. Арістід переконаний, що тільки християни мають справжнє уявлення про Бога.

Юстін (Іустін) Мученик жив приблизно в 110–167 рр. Народився у Самарії¹ від батьків-еллінів, отримав філософсько-риторичну освіту. У його релігійних пошуках вирішальну роль відіграла зустріч з християнським старцем поблизу міста Ефес. Ставши християнином близько 132 р., він, не скидаючи філософського плаща, став мандрівним християнським філософом. Загинув Юстін смертю мученика у Римі. Від нього збереглися “Перша апологія” (150 р.) зі зверненням до імператора Адріана, “Друга апологія” та “Діалог з Тріфоном–іудеєм”. Як пише Юстін у останній роботі, філософія є тим, що веде нас до Бога і єднає з Ним. Ідучи від платонізму, він у філософії шукав природну релігію. Усамітнівшись для роздумів, Юстін зустрів одного старого, який почав розпитувати його про Бога і душу. Платонічний характер відповідей не задовольнив старого і той сказав: якщо душа безсмертна, то це так не тому, що вона є життя, як вчив Платон, а тому, що вона живе через те, що так хоче Бог, і живе стільки, скільки Він бажає. На питання Юстіна, де він може прочитати про це, відповіддю було те, що нічого такого не говорить жоден філософ, а є воно у старому та новому Завіті. *“У серці моєму раптом запалав вогонь, – пише Юстін, – і мене охопила любов до пророків і тих мужів, що є друзями Христовими; і розмірковуючи сам над їхніми словами, я переконався, що тільки ця філософія є єдиною, твердою та корисною. Ось так я став філософом”* [2].

Юстін вважав, що Христос є втіленням Слова Божого і це Слово як Откровення існувало ще до Христа, тому всі, хто жив

¹ Так називалось місто та географічна область у Ізраїлі ще з стародавніх часів.

згідно Слова, нехай то будуть і язичники, жили згідно з Христом. Отже, “все, що будь коли сказано істинного – наше” – робить висновок Юстін.

Татіан Ассірієць (120– бл. 175) у молоді роки багато подорожував для отримання освіти, набув звання філософа й письменника. Прибувши до Риму, прийняв християнство і незадовго до смерті Юстіна став його учнем. Час смерті Татіана точно не встановлено. Його основний твір “Промова проти еллінів” написана між 166-171 рр. У ньому він протиставляє античній філософії вчення християн, вважаючи його від імені усіх одновірців “нашою філософією.” Своїх опонентів він не вважає взагалі за філософів, бо вони суперечать самі собі і базикають, що кому спаде на думку. Тому багато у таких “мудреців” розбрату, вони один одного ненавидять, сперечаються між собою.

Татіан відстоював думку, що взагалі не греки винайшли філософію. Беручи у засновники всієї варварської мудрості Гомера, а християнської – Мойсея, він констатує, що “наше” вчення стародавніше не тільки за освіченість еллінів, а й за винаходження самого письма. Багато хто з грецьких мудреців через свою допитливість, познайомившись з писанням Мойсея і схожих на нього філософів, прагнули переробити їх учення, по-перше для того, аби інші вважали, неначе вони говорять щось своє, – по друге, для того, аби те, чого вони не розуміли, приховати вигаданою словесною оболонкою, надаючи істині вигляд байки.

Бога, у якого вірить Татіан, не можна бачити людськими очима і не можна виразити ніяким мистецтвом. Бог не має початку у часі, тому що він сам є початком всього. “Бог є Дух”, що не живе у матерії, проте він є Творець “духів речей і форм матеріальних”, він невидимий і невідчутний, адже він сам винуватець речей відчутних і речей невидимих. Люди пізнають Бога через його творіння і звершення його.

Квінт Септимій Флоренс Тертулліан (160–220) з Карфагену був спочатку адвокатом. Ставши християнином, розвинув бурхливу літературну діяльність. Шанується католицькою церквою як такий, що запровадив багато латинізованих понять (*persona, substantia, una substantia, unitas in trinitate* та ін.).

Тертулліан також критикував язичницьку філософію, висуваючи концепцію чистої віри, без будь-яких претензій на інтелектуалізм. Відомий як автор парадоксів, у яких віра

ставиться вище розуму, а протирозумність якогось факту повинна тільки посилювати віру. Напр.: *„Син Божий розіп’ятий – це не соромно, адже достойно сорому; і помер Син Божий – це абсолютно достовірно, адже безглуздо; і, будучи похованим, воскрес – це безсумнівно, адже неможливо... Тим більше слід вірити там, де саме тому й не віриться, що дивно! Адже які ж повинні бути діяння Божі, як не поза всяку дивину? Ми й самі дивуємось – але тому, що віримо”* [3].

У цілому слід сказати, що апологети ставились до філософії майже вороже, вони скоріше схилились до протиставлення панівної філософії (язичницької) і Божої мудрості, що викладена у Біблії, а також до протиставлення християнського образу життя і спроб жити добродійним життям поза християнством, на власний розсуд. У той же час вони не відкидали, що деякі язичники, ті, що найближче підійшли до християнства, отримали просвітлення саме завдяки філософії.

Другий етап у розвитку філософії середньовіччя, що відповідає часу II–VI ст., називають періодом *патристики*¹. Діяльність представників патристики, принаймні більшої їх частини, припала на період, коли християнська церква стала легітимною і навіть почала отримувати державну підтримку, отже функція апологетики, з її критичним ставленням до філософії, вже відмерла сама собою. Історична місія патристики полягала зовсім в іншому. Вона пов’язала християнську ідеологію з філософією і сформувала той метод філософування, який був характерним для всіх наступних століть, упродовж яких існувала середньовічна філософія, а саме екзегетичний метод.

Екзегетика як метод могла сформуватись не раніше ніж біблейські тексти набудуть канонічного виду, а це якраз і відбулося за часів батьків церкви. Зміст канонізованого варіанта Біблії давав багато приводів для філософування, однак у біблейських текстах багато чого було подано бездоказово, образно. Філософія ж – це мислення не в образах, а в поняттях, до того ж мислення систематичне й доказове. Тому, щоб на підставі Біблії створити якусь філософію, треба було священне писання перекласти з мови образів на мову понять з наступною організацією тих понять у певну систему. Проте переклад з однієї мови на іншу вимагав обізнаність у обох, та найперше саму наявність цих мов. Згадаємо, на той час існувала лише одна концептуальна філософська мова. Це була грецька антична

¹ Від лат. *patres* – батьки (маються на увазі батьки церкви).

філософія і зокрема її остання значуща школа – неоплатонізм. Такий переклад з використанням перш за все неоплатонізму і був здійснений патристикою.

Розрізняють західну (латинську) й східну (грецьку) патристику. До першої належать св. Ієронім, св. Амвросій, св. Григорій Великий, Аврелій Августин.

Серед представників латинської патристики найбільш авторитетною фігурою у філософському відношенні є **Августин Аврелій (Блаженний)**. Народився він у 354 році в м. Тагаста (на території сучасного Алжиру), за 240 км. від Карфагену, залишки якого ідосі збереглися біля столиці сучасного Тунісу. Його мати, Моніка, сповідувала християнство, а батько, Патрицій, був небагатим римським службовцем і залишався язичником. Августин здобув у себе на батьківщині непогану освіту, переважно літературну, і після знайомства з творами Цицерона відчув у собі прагнення до філософії. Знайомство з Біблією спочатку не перетворило його на прибічника християнства, він пройшов ще період захоплення дуалістичним ученням маніхеїв (прибічників модернізатора східних релігій Ману), які вважали, що є два основних начала, з котрих одне відповідає за добро й людську душу, а друге – за зло й матерію, включно з тілом. Довіра до маніхейства похитнулась у Августина після від'їзду до Риму та спілкуванням у Мілані з св. Амвросієм, від якого він врешті-решт і прийняв у 387 р. хрещення. Повернувшись до Африки, Августин став священником, а з 396 р. і до смерті у 430 р. перебував єпископом міста Гіппон.

Літературна спадщина Августина величезна. Найбільш знаменитим став твір „De civitate Dei“ („Про град Божий“), якого філософ писав протягом 13 років. Серед інших можна назвати „Сповідь“, „Про Трійцю“. У своїх творах Августин систематизував християнський світогляд, прагнучи надати йому вигляд цілісного і єдино істинного вчення.

Світогляд Августина цілком теоцентричний. Бог, як вихідний і кінцевий пункт людських суджень і дій, на першому плані усіх частин його філософії. Августин коментує й ретельно обґрунтовує *креаціонізм*, тобто творення Богом світу в усій множині його явищ. Бога він розуміє як особу, що створила світ і людину з власної добровільної схильності до творчого акту. Богу Августин приписує абсолютну могутність і постійність творчого процесу. Створюючи безліч речей, Бог керувався ідеями цих речей, що містились у його розумі.

Бог є і джерелом часу, але сам Бог ніякого часу, ніяких „до того” і „після того” не переживає, бо в світі його думок-ідей все є раз і назавжди. Августинівське протиставлення абсолютної вічності Бога і мінливості видимого нами світу стало однією з підстав християнського світогляду.

Однією з важливих проблем, яку вирішував Августин, була теодицея¹, таким терміном значно пізніше Г. Лейбніц назвав захист досконалості Божого творіння. Бог-творець не є відповідальним за зло, що панує у створеному ним світі. Бог творив природу як таку і природу людини доброю, та отруїла її зла воля окремої особи. У той же час зло, як і порок, є локальним, воно шкодить конкретному благу, а не Благу як синоніму Бога.. Бог не є спрямовуючою причиною для злої волі. *«Зла воля, – пише Августин, – слугує причиною злої дії; для злої ж волі ніщо не є причиною»* [4]. Зло розуміється не як дещо абсолютно протилежне добру, а тільки як недолік добра (до речі цей аргумент був запозичений Августином у неоплатоніків). Зла абсолютного немає, воно відносне, а є абсолютним лише добро. Зло виникає там, де не все робиться як слід, зло – це відхід від вищої мети, це або гординя, або захопленість жаданнями. Гординя йде від намагання обійтись без Бога, а захопленість жаданнями від пристрастей, спрямованих на плинні речі.

На цих підставах будується й етика Августина. Зло має земне походження, добро ж надходить від Бога. Людина відповідає за зло, а не за добро. Люди грішні, починаючи з Адама і Єви. Гріх – це бунт смертного тіла проти безсмертної душі. У цьому стані вже не душа контролює тіло, оскільки її духовні сили майже повністю вичерпано, а скоріше тілесні нахили підкорюють собі душу. Покинута сама на себе людина не може звільнитись від гріха. Їй необхідна допомога від Господа, оскільки *«без допомоги Бога праведнее життя нам не під силу»* [5]. І щастя теж врешті-решт може дати тільки Бог.

Що стосується душі, то Августин визнавав її наявність лише в людей. Людська душа є розумною, має початок, але не має кінця, бо існує і після смерті тіла. Вона не матеріальна і не просторова. Головні функції душі – думка, пам'ять і воля. Душа визначається Августином як „розумна субстанція, що пристосо-

¹ Теодицея (лат. theodicea — виправдання Бога, від грець. θεός, «бог» + грець. δίκη, «справедливість») – релігійно-філософська доктрина, яка виправдовує благість Бога, не дивлячись на наявність у світі зла.

вана для керування тілом”. Суть душі виявляється не стільки у розумовій діяльності, скільки у вольовій.

У теорії пізнання Августин дотримувався позиції переваги віри над розумом. Віру у божественний авторитет проголошував основою і головним джерелом людських знань. Згідно з його формулою ”Віруй, аби розуміти”, віра повинна випереджати розуміння. Предмет філософського пізнання – Бог і людська душа. Засоби їх пізнання – не шлях почуттів, а розумове самопізнання. Заглибившись у надра душі, людина знайде там такий зміст, який цілковито не залежить від зовнішнього світу, а між іншим властивий усім людям. Людям тільки здається, що вони беруть знання зовні, в дійсності вони знаходять їх у глибинах власного духу. Тут Августин зберігає платонівську ідею повної незалежності головного змісту людських знань від досвіду, а пізнання та самопізнання теж трактується як пригадування душі.

Августин розділяв науку і мудрість. Знання, що стає наукою, є результатом розумового пізнання зовнішнього світу, воно дозволяє нам користуватись речами. Мудрість же – це пізнання вічних божественних справ і духовних об’єктів. Саме по собі знання не є злом, воно навіть необхідне у якихось межах, оскільки людина примушена жити в тілесному світі. Однак людина не може забувати неземної мети свого існування і тому вона не повинна перетворювати знання у самоціль, уявляючи собі, що немов вона сама, без допомоги Бога, може пізнати світ. Науку слід підкорити мудрості.

Августин був першим ґрунтовним філософом історії, створивши глобальну теорію історичного процесу. Моделлю для його теорії служила біблейська історіографія. Земна історія людей обмежена двома катастрофічними подіями: 1) гріхопадіння Адама і Єви; 2) Страшний суд. Все, що повинно пройти за цей час, слугує реалізації божественного плану – покаранню людей за первородний гріх, випробуванню людей на здатність чинити опір злу, покликанню кращої частини людства до побудови священного суспільства праведників, відокремленню праведників від грішників і в кінцевій нагороді кожного за його заслугами.

У відповідності до задач цього плану історія поділяється на шість періодів, у зв’язку з біблейськими оповіданнями та шістьма періодами людського життя (немовля, дитинство, підлітковий вік, юність, зрілість, старість): 1) від Адама до

потопу; 2) від потопу до Авраама; 3) від Авраама до Давида; 4) від Давида до Вавілонського полону; 5) від Вавілонського полону до народження Христа; 6) від Христа до Страшного суду.

Однак Августина більш цікавить логіка історії, аніж сама по собі періодизація. Розкриттю логіки історії присвячена його головна праця „Про град Божий”. Всесвітня історія розгортається тут як суперечність двох протилежних за своїми інтересами й долями категорій людей – земне й небесне суспільство («два гради»). Перше живе за людськими стандартами, друге – згідно з Божою волею. Це не політичні об’єднання, а моральні й ідеологічні. Якби недоліки не мала така спрощена схема, вона все ж вводила в історію ідею прогресу.

В цілому слід відзначити, що Августин заклав основи християнської філософії. Він цілком відхилив підхід античної філософії до дійсності, який спирався на раціоналізм і об’єктивізм. Волі Августин приписав зверхність над розумом. У центрі його світогляду став Бог як персона, суть якої – воля.

Щодо **східної патристики**, то слід відзначити роль у її становленні Нікейського Собору (325 р.). Цей перший Вселенський Собор був скликаний для подолання розбіжностей у трактуванні смислу Трійці і для вирішення ряду організаційних питань, однак його значення значно ширше: він прийняв учення церкви у вигляді Символа Віри. Віднині всі судження про Боже Слово повинні були йти у його руслі, а відступники вважались еретиками.

На Сході християнські письменники IV ст. були ще міцно пов’язані з античною грецькою філософією і використовували її для формулювання догматики, а також для боротьби з ересями. До церковних мислителів, яких вважають східними батьками християнської церкви відносять, перш за все, представників Каппадокійської¹ школи Григорія Богослова (Назіанзін) (330-390), Василя Великого (331-379), Григорія Ниського (335-395).

Головна заслуга цих трьох каппадокійців полягала у з’ясуванні богословського смислу термінів *сутності* та *іпостасі* для потрактування Трійці. Тут ними були використані філософські нароби неоплатоніків і Арістотеля. Плотін першим застосував поняття *трьох іпостасей* для характеристики Божества і взаємовідносин між Єдиним, Духом і Душею. Філософія Арістотеля допомогла Василю Великому визначити відмінності

¹ Каппадокія – територія у центрі Анатолійського нагір’я (Туреччина). У часи становлення й поширення християнства звідси вийшло багато видатних діячів церкви.

між сутністю і іпостассю як різницю між загальним і частковим. Так він писав: *“Імена бувають двох родів. Одні позначають природу, як, напр., людина; інші ж мають значення часткове, під яким розуміється не загальність природи, а риси якої-небудь речі за такою ознакою, яка не має жодної спільності з однородним їй предметом, як, напр., Павло, Тимофій”* [6]. Загальне не має свого окремого існування і здійснюється тільки через конкретні речі. Ім’я, яке є найбільш придатним до Бога, – це Сущє (сутність), і означає воно тільки буття Бога, що робить спільність буття Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа у єдиній сутності. Василь Великий дав одну з найбільш відомих у християнській культурі класифікацій семи смертних гріхів (марнославство, заздрість, гнів, сум, скупість, обжерливість, марнотратство), які походять від основи усякого зла – гордині.

Григорій Богослов походив з місцевості поблизу міста Назіанз, що в Каппадокії, і деякий час був пресвітером у цьому місті тому його називають ще Назіанзіном. Він був головою II Вселенського собору 381 р., однак через інтриги церковних діячів полишив собор, а разом з цим і посаду патріарха Константинополя, яку обіймав з 379 р.

Співставляючи Святе Письмо і філософію, Григорій Богослов не відкидав прагнення філософії міркувати щодо світу, людини, людської душі тощо, він тільки виступає за те, щоб перехід охочих до таких питань відбувався помірно, поступово: треба спочатку навчитись Святому Письму, тобто стати християнином.

Що стосується пізнання Бога, то єдиним шляхом його осягнення є вивчення всього того, що Він говорив Мойсею про себе, а саме: про всезагальне буття, безконечне й вічне. У Слові 45 «На Святий Великдень» Григорій говорить, що Бог є *«наче деяке море сутності, безмежне й безконечне, що сягає за межі будь-якого уявлення про простір і єство»* [7]. Однак перед усім, що стосується Божої таємниці, яку Бог не розкрив нам, Григорій шанобливо зупиняється. Як Бог міг породити Сина? Ми цього не знаємо. І тут доречніше виказати певну наївність ніж щось домислювати: *«Як народився? – Знову з обуренням скажу те ж саме: Боже народження та нехай вшанується мовчанням»* [8].

Григорій Ниський був братом Василя Великого. З його творів назвемо один – “Про устрій людини”. У ньому йдеться про походження людини, її сутність. Не відходячи від догмату

про творення людини Богом, Григорій роз'яснює смисл творення «за образом і подобою Бога». По-перше, Бог *«зробив людське єство причетним до всякого блага, бо якщо Божество є повнотою благ, а людина його образ, то значить образ у тому й має схожість на Першообраз, наповнений всяким благом. Отже в нас є уявлення про все прекрасне, всяку доброту і мудрість, все, що тільки можна розумом уявити собі найкраще»* [9]. По-друге, якщо образ Бога викриває в людині сутнісно-божественне, то подобу людини до Бога слід розуміти як часткове ототожнення людини з Богом, тільки як подане у фарбах різноманіття сутності, коли ми вгадуємо певний образ незалежно від повноти набору фарб, освітлення тощо.

Всесвіт, за Григорієм, ділиться на світ видимий і невидимий. Своїм тілом людина належить до видимого світу, а душею до невидимого. Серед видимого світу людина займає найвище місце, і в ній представлені всі інші ступені життя. Душа людська – животворяще начало, вона є створеною, живою і мислячою субстанцією. Григорій заперечує існування душі до тіла, тим самим відкидаючи можливість переселення душ. Душа й тіло творяться Богом одночасно. Людський зародок вже містить у собі всю людину, душа вибудовує тіло людини, розгортає її здібності, дає органи для їх реалізації. Шукати дислокацію душі в тілі – марна справа, вона присутня скрізь. Навіть після смерті душа не відділяється від елементів, що складають тіло. За цим стоїть християнська думка про воскресіння тіл, саме тих, у яких люди померли. Належність людині розуму й слова наводить Григорія на висновок про існування вищого Розуму, яке породжує Слово. Тільки Боже Слово є неплинним і скороминучим, як наше, а вічним.

Існування зла Григорій пояснює так. Здатна вибрати між добром і злом, людина обрала зло, вірніше сказати, людина зробила невдалий вибір, обравши чуттєвість, яка з тих пір і переважає в людині. Тіло, заражене брудом душі, стало смертним. Але Бог передбачив гріх і тому створив людину чоловіком і жінкою, щоб продовжувався рід і люди знайшли б назад дорогу до Бога.

Велику роль у становленні й розвитку середньовічної філософії відіграли твори так званого Діонісія Ареопагіта, навколо якого ще й досі не розвіяні певні міфологічні нашарування. Про життя його поки що нічого певного сказати не можна, але йому

приписують збірку творів «Ареопагітики», куди входять «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Містичне богослов'я» та «Послання». Твори ці скоріш за все були написані наприкінці IV або початку V століття (оскільки містили у собі ідеї Прокла) і примикали у витоках до східної патристики. Головне для Діонісія – поєднання християнства і неоплатонізму, тобто спроба виразити християнське віровчення у поняттях філософії неоплатонізму. Це стосується трактування християнського догмату Трійці через неоплатонічне вчення про Єдине, християнського розуміння божого творіння і неоплатонічної ідеї еманациї тощо. Вплив Діонісія Ареопагіта на середньовічну думку головним чином позначився його ідеями стосовно пізнання Бога і мови, якою ми користуємося при цьому. Як і Прокл, Діонісій відрізняє два пізнавальних підходи до Бога: заперечний (апофатичний) і стверджувальний (катафатичний). Перший підхід визнає несумірність людських понять стосовно Бога, неможливість вимірювати Бога тими ж мірками, якими ми вимірюємо речі звичного нам світу. Другий підхід (позитивний) підкреслює певну можливість описати Бога-творця з допомогою слів, якими ми послуговуємось при описуванні конечних божих творінь і які є цілком сумісними з безконечною духовною сутністю Бога. Проблема співвідношення цих двох методів стала практично наскрізною впродовж всієї історії середньовічної філософії.

5.3. Виникнення і розквіт схоластики

Так сталося, що після Августина Аврелія на Заході різко і надовго скоротилися філософські дослідження, та й самі вони набули зовсім іншого характеру. Однією з причин занепаду філософії в добу раннього середньовіччя було захоплення вандалами Риму і наступні вторгнення готських племен. Це призводить до гальмування культурного процесу на цілі століття. Деяке оновлення філософського руху в ранні середні віки пов'язують із Каролінгським відродженням, яке почалося з імператора Карла Великого (роки правління 768-814) наприкінці VIII століття на території Франції і Німеччини. Тут своєрідним центром духовності стала «Академія». Це був скоріше гурток, членом якого був і сам Карл Великий, а керував виходець з Англії Алкуїн (730-806). Карл вважав, що в державі порядок залежить від дисципліни кожного, а людей дисциплінує християнська релігія, тому освіта у християнському дусі стає

необхідністю. Каролінги прагнули відкрити школи у кожному єпископстві і в кожному монастирі, куди приймали дітей різних станів. Ці школи згодом стануть центрами інтелектуального життя Європи аж до відкриття у XII-XIII ст. університетів. Алкуїн високо цінував античну культуру і уславився більше своєю цивілізаторською діяльністю ніж філософськими досягненнями.

Видатним філософом доби Каролінгів був Іоан Скот Еріугена (810-877), ірландець за походженням, на якого вплинули твори Діонісія Ареопагіта, Григорія Богослова і Григорія Ниського. У своєму творі «Про розділення природи» Еріугена проводить думку, що з набуттям Євангелія люди отримали істину такою, якою її відкрив Бог. Отже віднині віра повинна передувати розуму, але й розум не відкидається: будучи просвітленим вірою, він надає людині необхідні для життя уроки. Поняттям «природа» Еріугена позначає все, що існує. А розрізняється воно за чотирма формами: 1) *природа не створена й творяча* – Бог як причина (а сам Бог нічим не спричинений) всього, 2) *природа створена й творяча* – божественні ідеї, посередники між Богом і світом, 3) *природа створена й нетворяча* – світ як виявлення божественних ідей і самого Бога, 4) *природа нестворена й нетворяча* – Бог як остання мета всього. До четвертої форми природи необхідним є суттєве зауваження: Бог тут не мислиться як окремий різновид буття, він пізнається через свої виявлення і лише для того, аби хоч якось можна було Бога мислити, ми вдаємося до уявлення його немов окремої форми або частини природи. Людина у вченні Еріугени займає особливе місце, вона не просто виявлення Бога, а й його образ. Визначаючи людину як «*деяке інтелектуальне поняття, одвічно створене у Божественному розумі*» [10], Еріугена підкреслює, що у людині так само, як і в Богові (адже вона образ Бога), є поняття всіх речей. Але так було не завжди, а тільки до гріхопадіння. Після нього в людині відбувся розподіл природи, розпалась тотожність буття і мислення, перемогла чуттєвість. Смісл людського життя і зміст усього світового процесу полягає у поверненні людської природи у стан її початкової єдності.

Після розпаду у середині IX ст. імперії Каролінгів у Західній Європі не стало потуги, яка могла б зупинити часті та спустошливі навали норманів, піратські набіги арабів і наступ кочовників угорців. Це знову позначилось на культурному занепаді і занепаді

філософії зокрема. Однак уже з XI ст. складається новий образ філософії, який прийнято називати схоластиком.

Філософія в період формування схоластики викладалась лише в монастирських школах, де її вивчали майбутні священники (слово “схоластика” походить від грецького слова “школа”). Саме в ці часи філософія зовсім втратила свободу, підпала під залежність церкви, стала “служницею теології” і довгі роки знаходилась у полоні християнських ідей. Тому дослідження схоластів можна лише умовно називати філософськими. Те, що було предметом дослідження теологів, а саме суть Бога, те ж було і предметом філософського вивчення. Ця риса була загальною для всієї середньовічної філософії, включно з патристикою і схоластиком, проте не можна не бачити й відмінності першої від другої. Перед патристикою стояло завдання створити систематичну догматику з того, що містилось у Священному Писанні. Схоласти, вже маючи готову догматичну конструкцію, вирішували задачу по її упорядкуванню і адаптації до неосвічених людей.

Отже, початок схоластики припадає на XI ст. і продовжується її розвиток аж до XV ст. Метод, яким керувалась схоластика, вже відомий. Йдеться не про знаходження істини, що вже дана у Біблії, а про викладення й доведення готової істини засобами розуму, тобто філософією. І якраз із цього випливають три мети:

- з допомогою розуму легше проникнути у істини віри і тим самим наблизити їх зміст до мислячого духу людини;
- надати релігійній істині систематичну форму;
- використовуючи філософські аргументи, виключити критику істин релігії.

Все це й складає схоластичний метод у широкому значенні. У вузькому значенні схоластика – це формальні міркування навколо понять, категорій без розгляду їх реального змісту.

Які ж теми були найбільш популярними у століття панування схоластики? Це переважно такі:

- трактування людини як образу й подоби Бога;
- проблема співвідношення душі й тіла;
- співвідношення “суті” і “існування” (раніше їх розділив Боецій [480-524]). Вважається, що суть і існування співпадають лише у Богові, а в окремих речах вони не тотожні. Щоб та чи інша суть отримала існування, вона повинна бути причетною до буття, інакше кажучи, повинна бути створеною Божою волею);
- проблема універсалій.

Що стосується останньої теми, то впродовж століть точилася полеміка між реалістами й номіналістами стосовно такого питання: існують реально універсалії (загальні поняття) чи ні. Філософським підґрунтям цієї полеміки було питання про співвідношення загального й поодинокого. Реалісти (лат. *realis* – дійсний) приписували справжнє існування лише загальним поняттям, універсаліям. Номіналісти (лат. *nomina* – ім'я) заперечували реальне існування загального, стверджуючи, що загальне існує лише як ім'я після речей (*post res*). Поряд з ними була ще й третя позиція, яку назвали «концептуалізм» і яку обґрунтовував П'єр Абеляр. Концептуалісти визнавали наявність у розумі людини загальних понять (концептів) як особливої форми пізнання дійсності. Властиві нам загальні ідеї можуть раптово виявитись у нас при спостереженні якогось конкретного явища, однак у прихованому вигляді такі ідеї вже існували у нашому розумі незалежно від досвіду.

Джерело дискусії про універсалії знаходять ще у неоплатоніка Порфірія і в коментарях Боеція на його твори та твори Арістотеля. В роботі «Вступ до категорій Арістотеля» Порфірій пише про універсалії таке: *«Я не стану говорити стосовно родів і видів, чи існують вони самотійно, чи знаходяться лише в одних думках, а якщо вони існують, то чи це тіла, чи безтілесні речі, і чи мають вони окреме буття, чи існують у чуттєвих предметах ...»* [11]. У свою чергу Боецій дає таке уявлення про предмет «Категорій»: Це книга *«не про роди речей, не про речі, а про слова, що позначають роди речей»* [12]. Вже у цих висловлюваннях містяться корені майбутньої дискусії – чи є універсалії словами, чи речами. Номіналісти стверджували (напр., Росцелін), що універсалії – це просто слова, а прибічники крайнього номіналізму навіть вважали, що проголошене загальне є не більше ніж «видихом голосу», тобто не має ніякої змістовності. Реалісти наполягаючи на реальності універсалій і були ближче до Платона, який вважав ідеї більш реальними, ніж дані нам у чуттях речі.

Для християнської філософії суперечка про універсалії набула принципового характеру через необхідність з'ясувати природу Трійці: треба було довести, що субстанційно єдиний Бог існує у трьох іпостасях. Адже якщо Бог це тільки ім'я, а не реальна єдність, то й божественна сутність Христа втрачається. Те ж стосується і третьої іпостасі – Святого Духа.

Період розквіту схоластики також багатий на імена. Це Ансельм Кентерберійський (1033–1109), Іоанн Росцелін (1050–1110), П'єр Абеляр (1079–1142), Сігер Брабантський (1240–1281) і особливо Фома Аквінський (1225–1274). Зупинимось на останньому.

Фома Аквінський є центральною фігурою схоластичної філософії. Народився він близько 1225 року у графській сім'ї у Неаполітанському королівстві недалеко від містечка Аквіно, від якого й отримав свою назву „Аквінський”. З раннього дитинства виховувався у бенедиктинському монастирі Монте Кассіно. З 1239 р. протягом декількох років навчався у неаполітанському університеті. У 1244 р. став монахом домініканського ордену. Керівники цього ордену направили його до Паризького університету як провідного, на той час, центру теологічної думки. Там він був слухачем і учнем Альберта Больштедтського і разом з ним вирушив до Кьольну, щоб там налагодити викладання теології. У 1252 р. Фома повернувся до Парижу, став магістром і до 1259 р. викладав теологію. Після того як папа Урбан IV відізвав його у Рим, він до 1268 р. викладав теологію у домініканських школах Італії. З 1269 р. протягом трьох років знову працює у Паризьким університеті. Потім викладав теологію у Неаполітанським університеті. У 1274 р. за розпорядженням нового папи Григорія X відбуває на Собор у Ліон, але дорогою тяжко захворів і 7 березня 1275 р. помер.

За своє порівняно коротке життя завдяки неймовірній працездатності Фома написав дуже багато книг, присвячених найрізноманітнішим питанням. Найбільш знаменита з них – „Сума теології”. У своїх працях Фома провів грандіозний теолого-філософський синтез, створив таку систему, яку досі поважає католицька церква.

У центрі уваги Фоми – співвідношення віри й знання, релігії й науки, теології й філософії. Згідно з його думкою, відмінності науки (і її частки – філософії) та релігії не абсолютні, а відносні. Пізнання у науці і філософії може бути істинним, але воно не може все охопити. Над царством філософського пізнання знаходиться царство, яким займається теологія. У це царство не можна проникнути силою мислення. Істини, що стосуються цього царства, не протирозумні, не ірраціональні, вони – надрозумні. Доведення цих істин непосильне для людського розуму, вони є непізнавальними для

нього, але цілком ясні для досконалого розуму безмежної божественної особи.

Між наукою і вірою немає суперечностей, християнська істина стоїть вище розуму, але вона не суперечить розуму. Аргументи, які висувуються проти християнської віри з позиції людського розуму суперечать вищому божественному розуму, проти якого у людей немає засобів. Філософія повинна прислужувати теології тим, що релігійні істини презентує й тлумачить у категоріях розуму, і тим, що спростовує аргументи проти віри як помилкові.

Значне місце у філософії Фоми Аквінського займала проблема буття. Тут він дещо запозичив у Аристотеля. Світ уявляв як ієрархічну систему з ряду ступенів: від неживої природи до Бога. Усе суще складається з суті й існування.

Аквінат (так ще часто називають Фому Аквінського) вважав, що буття Бога може бути доведено розумом і висунув п'ять доказів на таких підставах:

1. Усе, що рухається, є рухомим чимось, тому повинен бути першодвигун, яким і є Бог.
2. У світі є ряд діючих причин, першою ж діючою причиною є Бог.
3. Необхідність і випадковість пов'язані; випадкове залежить від необхідного, а те в свою чергу від свого необхідного; перша ж необхідність – Бог.
4. Ми помічаємо ступені якості, що йдуть одна за одною; вища якість – Бог.
5. Усе має свою мету, має сенс і корисність; значить є вища розумна істота, яка все направляє до цілі, і це є Бог; Останній аргумент називають телеологічним.

Маючи всеохоплюючий розум, Фома не міг не зачепити також проблем людини і суспільства. Людина – одно з творінь Бога, вона має душу, яка є формою тіла і панує над ним, складаючи з тілом один живий організм. Однак після смерті тіла душе не гине, хоча і втрачає ознаки людської особи. Та оскільки знаходження поза тілом порушує природне призначення душі бути формою тіла, то звідси припускається майбутнє воскресіння тіл. Крім того людина ще має й свободу волі, завдячуючи якій вона є відповідальною за свої вчинки, адже має здатність вибирати між добром і злом. Визнання в людині свободи волі робить можливою мораль. Якби свободи волі не було, а була б тільки необхідна зумовленість усього, то робити

людину відповідальною, ставити їй щось у провину не мало б сенсу. Щоб можна було вести мову про гріх і добродетель, про покарання й нагороду, треба припустити свободу волі, надати людині здатність робити вибір. За Аквінатом, воля щільно пов'язана з розумом, так що інтелект має примат відносно волі (на відміну від Августина Аврелія). Людині достатньо мати справжнє знання добра і зла, аби вчиняти морально. Однак тут не слід забувати, що Фома – християнський філософ і Бога він не забуває: врешті-решт Бог викликає в людині прагнення вчиняти саме так, а не інакше.

Грунтуючись на тому, що люди мають певні нахили, визначені їх природою, можна вивести низку моральних приписів у вигляді «природного закону». Коли людський розум проголошує сам собі такий «природний закон», то він бере участь у вічному божественному законі, який виражає бачення Богом плану людської історії у своєму творінні, а саме людині як образу і подоби себе. Державне законодавство повинно узгоджуватись із природним моральним законом, але не настільки, щоб правовий порядок повністю співпадав би з моральним порядком. Отже не можна вимагати, аби всі наші моральні переконання отримували підтримку збоку встановлених державних законів.

У вченні про державу Фома, як і в багатьох інших питаннях, виходив з Арістотеля. Як і Арістотель, Фома вважає, що держава як ціле має першість перед індивідами, однак пояснює це християнським аргументом: у думці, плані Бога держава була замислена ще до реального розгортання людської історії. Держава призначена для керування людьми на шляху до спасіння. Розрізняючи монархію, олігархію, тиранію і демократію, Аквінат надає перевагу такій формі держави, в якій поєднуються ознаки монархічної, аристократичної і демократичної форми правління. У Фоми є також розрізнення сутності влади і її форми: сутність іде від Бога, а форма (спосіб управління, структура влади) не завжди має Боже походження, тому може в окремих випадках відхилятися від свого призначення і може людьми вдосконалюватися.

5.4. Пізня схоластика

Після Фоми Аквінського починається період пізньої схоластики. Її час припадає на XIV–XV ст. У схоластиці цього часу під впливом нових соціально-політичних і економічних умов виникають опозиційні напрямки, які прямо чи побічно поле-

мізують з томізмом (так називають вчення Фоми Аквінського і його послідовників). Характерною рисою цих напрямків була відсутність претензій на створення універсальних систем. Сталося так, що усередині схоластики, з її системи і методу народжується критика самої ж схоластики. Значною фігурою цього часу, часу початку критики схоластики, був Іоан Дунс Скот (1270–1308). Його коротке життя було повністю присвячене науці. У 23 роки він став професором у Оксфорді, а потім був професором у Парижі. Мав славу одного з найбільш великих філософів середньовіччя. Досконально вивчивши твори Аристотеля, Фоми Аквінського та інших великих мислителів, Дунс Скот дістався думки про те, що повна гармонія між теологією і аристотелівською філософією, яку намагався відновити Аквінат, неможлива. Своєю твердою позицією у цьому питанні Скот готував передумови до розведення філософії і теології: справа філософії – теоретичне знання; справа теології – практичне знання з моральним змістом.

Критицизм у схоластиці весь час зростав і ось уже не тільки томізм піддається критиці, а й вчення самого Дунса Скота. Їх обох об'єднали під назвою „старовинний шлях” (*via antiqua*) на відміну від „нового шляху” (*via moderna*) у філософії. Усіх прихильників нового шляху поєднувало номіналістичне вирішення проблеми універсалій.

У цей час найбільш розвинену форму номіналізму дав Вільям Оккам (1290–1350). Народився він поблизу Лондона. Вчився й викладав у Оксфорді. Був членом ордену францисканців. Його найбільш важливі філософські твори – „Розпорядок”, „Вибране”, „Зібрання всієї логіки”. Оккама звали останнім представником схоластики. Як схоласт, він був послідовником номіналізму, і слід сказати, що саме з цього боку всій схоластиці був нанесений найпотужніший удар. Як відомо, головне у схоластиці те, що загальне, за яким стоїть ідея, а ще далі – Бог, є більш справжнім і реальним, ніж все поодиноке. Для Оккама ж усе навпаки. Якщо схоласти-реалісти починають з загального і прагнуть вивести з нього індивідуальне, то Оккам розглядає поодиноке як таке, як даність, що тільки й є реальним. А загальне – це те, що повинно бути ще роз'яснено, і що є змістом досліджень Оккама. Він твердо заявив, що всю теологію слід виключити з області пояснень з допомогою розуму. Догмати релігії стоять не тільки обіч розуму, а й проти

розуму. Шляхом розуму можна встановити тільки вірогідність існування Бога. Отже теологія як наука неможлива.

Номіналізм Оккама практично розділяє теологію і філософію, віру і науку, розриває зв'язок, який століттями розвивався й закріплювався схоластиком. Схоласти в епоху Оккама висували багато вербальних псевдоузагальнень, що ставали перешкодою у розвитку наукових знань. З метою зруйнування такого гальма, Оккам свою знамениту „бритву” (методологічний принцип). Частіш за все вона дається у таких формулюваннях: „Без необхідності не слід утверджувати множину” або „Сутей не слід множити без необхідності”. У конкретно-історичному значенні цей вислів ставав гаслом емпіризму, що був спрямований проти спекулятивно-реалістичної схоластики.

У останнє століття середньовіччя почалась радикальна переоцінка всієї культури взагалі і схоластичної філософії зокрема. Так переоцінка вже була справою іншого покоління – гуманістів доби Відродження.

Література

Першоджерела

1. Абельяр П. История моих бедствий / и другие произведения / – М.: Наука, 1959. – 254 с.
2. Абельяр П. О диалектике // Вопросы философии, 1992, №3.
3. Абельяр П. Тео-логические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с.
4. Августин Святой. Сповідь. – К.: Основи, 2008. – 319 с.
5. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – 400 с.
6. Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1,2. – М.: Мысль, 1969.
7. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1, 2. – СПб: РХГИ, 2001, 2002.
8. Боецій С. Розрада від філософії. – К.: Основи, 2001. – 146 с.
9. Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – 392 с.
10. Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.

Навчальна

1. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
2. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – 500 с.
3. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979 – 431 с.
4. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. Л. Шичалина, 2001. – 304 с.

5. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.

Додаткова

1. Боргош Ю. Фома Аквинский. – М.: Мысль, 1975. – 293 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – К.: “Путь к истине”, 1991. – 614 с.
4. Честертон Г.К. Вечный человек. – М.: Политиздат, 1990. – 544 с.
5. Неретина С. Огурцов А. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.

Примітки

1. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – С. 16.
2. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном Иудеем. Гл. 8. – http://bibliarologet.by.ru/z_books/justus/Ju_t0.htm
3. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 166, 93.
4. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Часть 4. Издание второе. – О граде божием. Книги 8-13. – Киев: Издание Киевской Духовной Академии, 1905. – С. 242.
5. Там само: Часть 6. О граде божием. Книги 18-22. – Киев, 1910. – С. 108.
6. Цит. за Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054). – К.: Путь к истине, 1991. – С. 362.
7. Святитель Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху // Григорий Богослов. Собрание творений: в 2т. Т.1. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 803—827. – http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_naz/slova/45.htm
8. Там само: Святитель Григорий Богослов. Слово 29. О богословии третьем, о Боге Сыне первое. – С. 503-521. – http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_naz/slova/29.htm
9. Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html>
10. Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы. Книга 4 // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1. – СПб: РХГИ, 2001. – С. 173.
11. Цит. за: Боеций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С. 23.
12. Боеций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля. Книга первая // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1. – СПб: РХГИ, 2001. – С. – 125.

6. ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ

6.1. Загальні риси духовного стану епохи Відродження

Епоха, що отримала назву Відродження, або Ренесансу, охоплює XIV-XVI ст. У історії культури це був час надзвичайного злету людського духу, що виявив себе у найрізноманітніших сферах діяльності. Ця епоха дуже багата на людей велетенської натури. Достатньо назвати такі імена як Данте Аліг'єрі, Франческо Петрарка, Леонардо да Вінчі, П'єтро Помпонацці, Лоренцо Валла, Джуліо Ваніні, Томмазо Кампанелла, Джордано Бруно, Томас Мор, Мішель Монтень, Ніколай Кузанський, Еразм Роттердамський та багато інших. За часів Відродження відбулася Реформація – визначна подія у релігійному житті Європи, відомої діячами якої були Мартін Лютер, Жан Кальвін, Ульріх Цвінглі, Томас Мюнцер.

Відродження – це загальний культурний рух, який охопив спочатку Італію у XIV ст., потім, до кінця XV ст., розповсюдився серед інших країн Західної Європи, а в XVI ст. поширився і на деякі країни Східної Європи (Чехія, Польща). Культура, що з'явилась, була міською культурою ранніх буржуазних суспільств, які народжувались у цей період. У центр такої культури поступово перемістилася людина, яка прагнула розірвати пута традиційного суспільства, придбати більшу самостійність, людина, що усвідомлювала значення своєї сили й талану. Така людина відчувала гордість за властиву їй позицію незалежності. І ця позиція докорінно відрізнялася від традиціоналізму середньовічної людини.

Для того, щоб у повній мірі відобразити таку нову людину, знадобилися значно всебічніші й глибші знання тієї спадщини, яку залишила античність. Зважимо при цьому на те, що середньовічний релігійно-християнський світогляд, який ще недавно панував, обмежувався лише придатною для себе частиною античної спадщини.

Духовна культура Відродження, і філософія зокрема, невід'ємна від *гуманістичного руху*. Саме слово *humanitas* (людяність) було запозичене у Цицерона, який вважав, що поняття “людяність”, як найважливіший результат культури, що була вироблена у грецьких полісах, збереглося у Римі (Італія ж для діячів Відродження здавалась законною спадкоємницею античного Риму). Це слово частково вживалось і у патристиці,

однак у часи схоластики, коли церква більше відповідала духові феодалізму, це слово було забуте. І гуманісти, для виправдання свого повороту до проблем людини, неодноразово апелювали до авторитету патристики.

Характерною рисою культури Відродження було гостре усвідомлення ролі такого фактору людського життя як час. Середньовіччя більше схилялось до категорії вічності. Рутинний склад життя, традиціоналізм, корпоративність не вимагали годинників. Проте в нових умовах час дедалі частіше почав сприйматись більш диференційовано, набував більш індивідуального значення. Зміна ставлення до часу була показником зростання особового начала в житті міст.

Іншою прикметою Відродження був сплеск попиту на розумову працю, що виявилось у зростанні кількості представників вільних професій (юристів, лікарів, вчителів). У середні віки людей, що не були пов'язані з цехами і різними іншими корпораціями, було дуже мало. У нову ж епоху вони стали окремою і досить численною верствою населення. Ця інтелігентція була вільною від церковних пут і жила за рахунок прибутків від своєї професійної діяльності, обслуговувала торгівельну буржуазію вільних приморських міст, взагалі багатих людей, які потребували юристів для захисту власних економічних інтересів, лікарів для себе й своєї родини в умовах зростання цінності земного життя, а також вчителів для навчання спадкоємців.

Культура Відродження, аби здійснитися як така, потребувала оцінки попередніх епох. Даючи визначення Середньовіччю як перерви в історії, діячі Відродження вивчають його, виявляють обмеженість у способах розуміння й використання античної класики. Ренесансна культура діяла у двох основних напрямках: філологічна реставрація античності та історична самосвідомість. Важливою рисою культури Відродження є орієнтація на мистецтво. Якщо Середньовіччя – епоха переважно релігійна, то Відродження – переважно епоха художньо-естетична. І якщо у центрі уваги античності була природно-космічна проблематика, у середні віки – Бог і проблема спасіння, то в епоху Відродження – людина, отже й філософія цього періоду є антропоцентричною.

Виділення філософії епохи Відродження у якості окремого етапу в історії філософії зумовлено специфічним характером поставлених нею проблем та способів їх вирішення, що визначило відмінність філософської думки цього періоду від Середньовіччя і Нового часу (починаючи з XVII ст.). Дехто

з істориків філософії, зокрема Гегель, вважали, що Відродження є лише етапом розпаду середньовічної схоластики. Вочевидь це не так. Ренесансна філософія протилежна всій системі схоластичного знання і базується на зовсім інших засадах, хоч, мабуть, деякий зв'язок і зберігається.

Відродження класичної старовини, що дало назву епосі, визначило вирішальну роль античної філософської спадщини у формуванні філософських поглядів європейських мислителів XIV–XVI ст. Повернені до нового життя твори філософів Стародавньої Греції й Риму, дали поштовх розвитку філософської думки. Це було не тільки засвоєння спадщини, але і оригінальна переробка античної традиції. Традиції античності набували нового смислу, використовувались для вирішення нових проблем. Філософська думка Відродження створює нову, пантеїстичну картину світу, схиляючись до заперечення божественного творення, до обоження природи і людини, до ототожнення природи і Бога. Як уже йшлося, філософію Відродження характеризує чітко виражений антропоцентризм. Середні віки теж звертались до людини, але мали на увазі не людину саму по собі, а людину у її стосунках з Богом. Для гуманістичної ж філософії Відродження характерним є розгляд людини у її земному призначенні.

У розвитку філософської думки епохи Відродження виділяють (досить умовно) три періоди: 1) **гуманістичний** (від середини XIV до середини XV ст.); 2) **неоплатонічний** (від середини XV ст. до першої третини XVI ст.); 3) **натурфілософський** (друга половина XVI ст. – початок XVII ст.).

6.2. Італійський гуманізм і його філософські основи

Перший (гуманістичний) період зосереджується головним чином у Італії, де в свою чергу головним центром гуманістичного руху стала Флоренція. Саме тут народився і провів довгі роки активного політичного життя великий поет і мислитель Данте Аліг'єрі (1265–1321). Багато гуманістів епохи Відродження вбачили в його творах джерело свого натхнення. У таких творах як “Божественна комедія”, “Бенкет”, “Про монархію” він робив висновок, що в людині поєднується божественне й земне. Ці два начала не суперечать одне одному, а дають єдність. Подвійна (смертна й безсмертна) природа людини обумовлює й її подвійне призначення: досягнення блаженства у земному житті і вічного блаженства.

Однак першим свідомим гуманістом вважається Франческо Петрарка (1304-1704). Петрарка – один з кращих поетів Італії, великий пропагандист античної культури. Усе його життя було присвячене науковій і літературній роботі, а також пошукові і збиранню класичних античних текстів. Петрарка підійшов до словесності з розумінням її значення, з розумінням цінності, яку мало для людства виховання духу в постійному спілкуванні з великими вчителями минулого.

У одному з листів зі збірки “Про справи повсякденні” Петрарка показує як тісно пов’язані красномовність, тобто дисципліна слова і філософія, тобто виховання душі. Не може мати достоїнств мова, якщо її не має сам дух, – вважав він, – і навпаки – стан духу отримує у звернених до людей словах міру і сенс. Тому ми повинні намагатися бути корисними людям, з якими живемо; немає сумніву, що ми можемо значно допомогти їх душам нашими словами.

Петрарка виступав завзятим противником офіційної схоластичної філософії, і протиставляв її спрямованості вивчення людини, говорив про скромну філософію людей, про побудований ними град земний. Генезис гуманістичного світогляду Петрарки відбивається у його ранньому філософському творі “Моя таємниця”, де він виправдовує земні прагнення, шукає підтримки не тільки у Августина Аврелія, а ще більше у Цицерона, Сенеки, Вергілія. Петрарка прагне примирити християнство з античною філософською культурою, зокрема з філософією стоїків, постійно висуває на перший план моральну філософію, яка ближче до людини, аніж будь-яка інша філософія, особливо натурфілософія. До останньої він особливо ставився критично.

Продовжувачем традицій Петрарки у новому баченні людини був Колюччо Салютаті (1331–1406), який у своїх трактатах, а ще більше в листах, викладав свої досить тонкі роздуми про багатство людського духовного досвіду. На його думку, у людини – земне призначення, її обов’язок – будувати спільно град земний.

З інших італійських гуманістів слід назвати Леонардо Бруні (1370–1444), Поджо Браччоліні (1380–1459), котрий відкрив твір Лукреція Кара “Про природу речей”, Леона Альберті (1404–1472), Лоренцо Валлу (1407–1457). Валла був яскравим філологом, одним з кращих знавців латинської мови, відомий активною позицією проти схоластичної філософії. Проти неї він виступив з книгою “Перекопування (перегляд) усієї діалектики

разом з підвалинами загальної філософії”. Схоластичну логіку Валла відкидав за допомогою розробленого ним філологічного методу, звертаючи увагу на походження слів, історичну еволюцію їх смислу. Валла взагалі завжди шанував слово, вважав його могутнім знаряддям, яке може допомогти наукам здобути свою справжню цінність. Метод Валли – це історико-лінгвістичний аналіз і порівняльне мовознавство. Критикуючи логіку схоластів, він вважав, що софізми йдуть від незнання справжнього значення слів. Виконати завдання критики Валлі допомагає філологія, з допомогою якої він і аналізує логічну термінологію.

З’ясуємо тепер деякі загальні філософські підстави і риси італійського гуманізму. Перш за все слід сказати, що тут сам гуманізм виступає новою філософією і відвойовує у боротьбі зі схоластикою своє право бути філософією. Йдеться про глибокий переворот в усій системі філософського знання: по-новому бачиться характер філософування, джерела філософії, сам вигляд філософа, його місце в суспільстві. Самі гуманісти не були професійними філософами, ними залишались представники традицій середньовічної схоластики. Гуманізм народжується й розвивається за межами цієї традиції.

Загальною рисою світогляду перших гуманістів було наповнення змісту християнської віри античними морально-філософськими ідеями. Так вони вважали, що християнство – це не що інше як нове, більш повне викладення учення стародавніх людей про вище благо. Поряд з цим для них був характерним антиклерикалізм, який виявляв себе у різко критичному ставленні до деяких категорій служителів католицької церкви.

Іншою рисою гуманістів є вже згадуваний антропоцентризм їхньої філософії. Однак це був своєрідний антропоцентризм і може бути виражений словами “обожнення людини”, максимальне наближення людини на шляху творчої діяльності до Бога. Таке обожнення людини краще за все досягається через поетичну творчість. Тільки через поезію, вважали деякі гуманісти, можна пізнати Бога, і цього не можна зробити іншим шляхом. Ось чому твір Данте “Комедія” (так він його назвав сам) був переіменований, за ініціативою Дж. Боккаччо, у “Божественну комедію”.

У антропоцентризмі гуманістів значне місце займає поняття людської діяльності. Воно часто розглядається через співвідно-

шення свободної волі і фортуни (напр., у Салютаті, та й у Петрарки є трактат “Про засоби проти будь-якої фортуни”). На відміну від фатуму, що значило владу над людьми якоїсь неземної сили, фортуна значить “соціальну необхідність”, яка складається у суспільстві торгівлі й конкуренції. Так ось саме по відношенню до фортуни й виявляє себе з найбільшою силою свобода волі. Про це говорив, до речі, Н. Макіавеллі у творі “Державець”. Спираючись на поняття свободи волі, гуманісти всіляко підкреслювали життєву необхідність людської діяльності, у зв’язку з чим виступали проти споглядання у теорії пізнання схоластів.

Для антропоцентризму гуманістів характерною є також морально-етична спрямованість. Усі вони, починаючи з Петрарки, майже ніякої користі не бачили у природознавстві. Що стосується соціальної проблематики, то вони проголошували доброту людської природи, проводили ідею принципової рівності людей, визначали особу через власні заслуги завдяки особистій діяльності. Характерними для них були й нові жанри філософських творів. Це були не “суми”, а побудовані за правилами ораторського мистецтва промови, полемічні інвективи, листи.

6.3. Неоплатонічний період у філософії Відродження

Склалось так, що гуманізм до значної міри був орієнтованим на Платона. Це давало змогу критики Аристотеля, на якого спиралась середньовічна схоластика, особливо томізм. Платонізм Відродження подавав Платона у християнізованому вигляді, а у Флоренції навіть була у 1459 р. створена платонівська Академія, де Платон вважався “богом серед філософів”

Одним з видатних філософів неоплатонічної тенденції був Джованні Піко делла Мірандола (1463–1494). Красень-аристократ вразив сучасників раннім виявом обдарованості, вченістю і романтичним життям, яке, правда, закінчилось загадковою ранньою смертю. Коли Мірандолі було 23 роки він опублікував 900 тез, із захистом яких мав намір виступити у Римі на диспуті, куди запрошені були вчені з усієї Європи. У цих тезах було еклектично змішане все, що він знав. Мірандола хотів узяти все раціональне звідусіль, включно з Платоном. Його світоглядні уявлення тяжіли до пантеїзму. Створений світ виглядає у нього ієрархізованим: ангельська, небесна й елементарна сфера. Бог – завершуючи сутність світу. Для пізнання світу Мірандола вважав доцільним використовувати всі засоби: магію, Кабалу, теологію,

вчення прибічників Арістотеля і Платона. Своєрідною передмовою до знаменитих “Тез” могла б бути названа декларація Мірандоли “Промова про достоїнство людини”, в якій проголошується: *“Хто не буде захоплюватися людиною!”* [1] Доводиться це тим, що всі створіння призначені бути тим, чим вони є. Людина ж, єдина з створінь, розміщена на межі двох світів. Її властивості не визначені наперед, а задані в такий спосіб, що людина сама творить власний образ згідно обраній формі. Таким чином людина може підійматися через чистий розум і стати ангелом, а може й ще вище. Отже велич людини буде полягати у мистецтві стати творцем самої себе.

Поворот до платонізму пов’язують також з ім’ям Марсіліо Фічіно (1433–1499), який здобув славу у таких видах творчої діяльності як переклади Платона, Плотіна, у філософії у напрямку дослідження душі як світового зв’язку та переосмислення у християнському дусі поняття “платонічна любов”. Метафізичні думки стосовно реальності йдуть у Фічіно цілком у дусі неоплатонізму: описування в спадному порядку послідовності досконаlostей. Угорі Бог, потім ангели, душа, якість (= форма) і матерія. Душа – чудо природи, вона займає середнє місце, поєднує земне й небесне, є безсмертним у смертному.

Однак найбільш глибоким мислителем неоплатонічної орієнтації був Ніколай Кузанський (1401–1464). Надзвичайно обдарований та енергійний священик, він у 1448 р. став кардиналом. Залишив багато творів, серед яких “Про вчене незнання”, “Простець”, “Про припущення” тощо.

У філософському відношенні фігура Кузанця суперечлива. З одного боку він виріс з традиції середньовічного філософування, хоч і зі значним впливом пантеїстичних ідей, а з іншого боку, його погляди формувались і під впливом містичних творів. На нього також вплинула широка гуманістична течія тих часів. Цікавився він також математикою та іншими науками.

Загальне значення філософської діяльності Кузанського полягає в тім, що він перевів філософські традиції середніх віків на обміркування проблем епохи гуманізму. Центральною у його філософії є проблема співвідношення Бога і світу. Але такий “теоцентризм” суттєво відрізняється від середньовічного богослов’я. Н. Кузанський вважав, що повноти пізнання Бога неможливо досягнути у термінах схоластичної формальної логіки і тому слід виходити з принципу “незнання”, з несумірності об’єкта пізнання і тих понять і визначень, які докладаються до

нього. Єдино можливим способом пізнання Бога є так зване апофатичне або заперечне богослов'я, оскільки ніяка сукупність якостей Бога не може вичерпати всю безмежність і велич божественної природи. Бог трактується ним як безконечне єдине начало і водночас як прихована суть усього. Це фактично є неоплатонічна ідея. Кузанець ставить проблему Бога не як теологічну проблему, а як суто філософську і зокрема як гносеологічну, вказуючи на такі ступені пізнання: а) чуттєві сприйняття; б) розсудок, який спроможний розрізнявати суперечності; в) розум, що здатен співставляти їх; г) інтуїція, яка дає змогу спостереження співпадання суперечностей у безконечній єдності максимуму. Інтуїція – це і є “вчене незнання”.

Отже вирішується вказана проблема діалектично, як перехід від єдиного до численного, від безконечного до кінцевого. Ідея співпадання протилежностей проводиться Кузанським у космології і в розумінні природи людини. Людина містить у собі божественну досконалість (максимум), однак тільки як у людстві в цілому, окрема ж людина містить мінімум.

Віру Кузанець ставить вище розуму, хоча віра розуміється тут не в богословському, а у філософському смислі. Він згоден з тезою, що з віри починається будь-яке розуміння, але йдеться не про сліпу віру без елементів розуміння. *“Віра у згорнутому вигляді містить усе, що досягається розумом, пізнання є розгортанням віри; віра керує розумом, розум поширює віру”* – писав Н. Кузанський [2]. Цей філософ доби Відродження значно вплинув на подальший розвиток філософії. Його діалектичний спосіб мислення був сприйнятий Дж. Бруно, Я. Бьоме, перейшов у німецьку філософію XVIII-XIX ст., з його пантеїзму виходить Спіноза, а космологічні ідеї розвиває Декарт.

6.4. Натурфілософія епохи Відродження

Типовим представником ренесансної натурфілософії був виходець зі Швейцарії Парацельс (1493–1541) Його справжнє ім'я – Філіп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенхайм. Учений і чорнокнижник, лікар і “чудотворець” – він став одним із прототипів легендарного доктора Фауста, який уклав договір з дияволом заради знань. Парацельс вважав медицину всеохоплюючою наукою. Теологія і філософія, астрологія і алхімія – її джерела і опора. Процеси, що відбуваються у організмі людини, зводяться до хімічних перетворень тих самих елементів, з яких складаються інші тіла. Існують три алхімічні начала – ртуть,

сіль і сірка. Ртуть відповідає духові, сіль – тілу, а сірка – душі. Усі властивості тіл Парацельс пояснював різними пропорціями цих начал: надлишок сірки викликає лихоманку, зайва сіль – водянку. Медицина тому є головною наукою, що вона піклується про благо людини, а людина – центр Всесвіту і конечна мета творення, вона як мікрокосм відображає макрокосм.

У другій половині XVI ст. в Італії складаються більш-менш всеохоплюючі натурфілософські системи, які вже досить мало містять у собі елементів античного спадку. Першим тут може бути названий Джероламо Кардано (1500–1576), відомий тим, що сконструював вал, названий за його ім'ям карданним, та винайшов спосіб вирішення рівнянь третього степеня. Природу він прагнув пояснювати, виходячи з двох принципів – матерії як пасивного начала і всюдисущої світової душі як принципу життя й діяльності. Матерія складається з трьох елементів: землі, води та повітря. Душа виявляється у формі світла і тепла. Притягання й відштовхування (у людини це любов і ненависть) є головною причиною загального руху.

Кардано може слугувати яскравим прикладом ренесансної людини, яка поєднувала в собі суперечливі характеристики: ті, що возвеличують особу, і ті, що показують її ницість. Кардано володіє деталізованою лексикою, що виражає багату палітру людських якостей, і показує, як ці якості присутні у його характері. У книзі «Про моє життя» Кардано пише про себе таке: «Я володію від природи філософським і здатним до наук розумом. Я дотепний, витончений, порядний, веселун, побожний, незрадливий, приятель мудрості, думаючий, заповзятливий, допитливий, послужливий, схильний до змагання, винахідливий, навчений власними зусиллями, прагну до чудес, хитрий, лютий, знавець таїн науки, тверезий, працьовитий, безтурботний, балакучий, зневажливий до релігій, мстивий, заздрісний, меланхолічний, підступний, зрадник, чарівник, маг, нещасний, що не любить своїх, схильний до усамітнення, огидний, суворий, провісник, ревнивий, жартівник, наклепник, піддатливий, мінливий; ось які в мене суперечності характеру і поведінки» [3].

Бернардіно Телезіо (1508–1588) був засновником природознавчого товариства, яке потім перетворилось в Академію, а ця остання дала поштовх розвитку досвідного вивчення природи. Телезіо вважав, що природу слід вивчати, не виходячи за її межі. Нехай Бог і створив світ та встановив його закони, але нема ніякого діла до акту творення, природу слід вивчати як

факт, саму по собі, безвідносно до Бога і єдиним джерелом пізнання є досвід. “Величина” світу і маса тілесної речовини за будь-яких умов залишається у світі незмінною. Телезію відкидав учення атомістів про абсолютну пустоту. Матерія, на його думку, пасивна і є полем битви двох активних начал – тепла і холоду. З матерії і цих двох активних сил конструюється уся природа.

Джордано Бруно (1548–1600) – італійський філософ і поет, засуджений церковною інквізицією за вільнодумство і спалений живцем у Римі. Свого часу на нього велике враження зробив твір Коперніка “Про обертання небесних сфер” (1543). Завдання філософії Бруно вбачав у тому, щоб пізнати природу у її єдності. Істина єдина і її пізнання – справа науки, а не релігії. Однак радикально релігію він не відкидає, а є скоріше пантеїстом: “Природа – не що інше як Бог у речах” (*Natura est Deus in rebus*). Бруно розрізнявав природу як первісну, всюдисущу субстанцію (*natura naturans*) і емпіричний світ як природу породжену (*natura naturata*). Первісна природа подається ним як подвійна субстанція: одна – духовна, а друга – тілесна, однак у кінцевому рахунку і та, і друга зводяться до одного кореня. Рух пояснюється активною світовою душею, якою просочена вся природа, все в світі одушевлене. Передумова пізнання – сумнів. Ступенями пізнання є відчуття, розсудок, розум, дух (*animus*). У духові істина міститься у власній і живій формі.

6.5. Північноєвропейський гуманізм

Між XV–XVI ст. гуманістичні ідеї охопили майже всю Європу, однак тепер їх центром становиться скоріше північ континенту. Як Петрарка у XIV ст., так голландський філософ Еразм Роттердамський у XVI ст. став “володарем думок” європейської інтелігенції.

Еразм (Дезідерій) Роттердамський, справжнє ім’я якого Герхард Герхардс (1469–1536), незаконнонароджений син священника і його служанки, у молоді роки був монахом, пізніше, завдяки наполегливій праці піднявся до вершин світової культури. Відзначався небаченою працездатністю, здавалось, що він не писав лише тоді, коли спав. Писав свої твори латиною і вчені вважають його найвидатнішим латиністом Відродження. Вважався загальноновизнаним лідером гуманізму.

Своє вчення Еразм в цілому називав “філософією Христа”. Християнство розумів як завершення кращих досягнень людської, включно з язичницькою, культури. Таким чином

“філософія Христа” виявляється ширшою, ніж офіційне трактування християнського богослов’я. До того ж у його філософії немає місця аскетизму. Світ створений добрим і прекрасним, прекрасною створена й людина. Нормальна людина, наслідуючи Христу, здатна піднести себе до ідей, зафіксованих у Священному писанні, а для цього його слід зробити доступним людям, тобто перекласти мовами народів. Цим самим Еразм готував ґрунт для Реформації. Він пишався тим, що спустив філософію з небес на землю, звів її навіть до гри, до бесід і застілля, “адже й забави християн повинні мати присмак філософії”.

Еразм був відомим сатириком, автором знаменитої “Похвали Глупоті”. Його сатира була спрямована також і проти схоластів. Схоластичні витончення створюють інший раз таку міцну павутину, що *“легше вибратися з лабіринту, ніж із тенет реалістів, номіналістів, фомістів, альбертистів, оккамістів, скотистів та інших”* [4]. Мотиви скептицизму, які зустрічаються у Еразма, мають на меті принизити самовпевненість схоластів.

У моральних питаннях Еразм був прибічником формули стародавніх мудреців “нічого надмірного”. Лише чуття міри здатне вивести людину на єдино вірну дорогу її життя. Іти нею важко через глибоку суперечливість усіх речей: *«Перш за все, не підлягає сумніву, що будь-яка річ має два лиця, подібно до Алквіядових силен,¹ і ці оличчя далеко не схожі один з одним. Зовні немов смерть, а заглянь в середину – побачиш життя, і, навпаки, під життям ховається смерть, під красою – потворність, під достатком – жалюгідна бідність, під ганьбою – слава, під ученістю – невігластво, під могутністю – убозтво, під благородством – негідність, під веселістю – смуток, під успіхом – невдача, під дружною – ворожнеча...»* [5] Отже в житті все розділено на протилежності, межі між якими дуже хиткі, і лише принцип “нічого надмірного” дозволяє ці межі помічати і обережно крокувати по життю.

6.6. Ренесансні соціально-політичні теорії та утопії

В епоху Відродження були розроблені численні соціально-політичні та утопічні вчення, зміст яких обговорювався протягом наступних століть, а деякі ідеї обговорюються й досі.

¹ Алквіад (450 — 404 до н.е.) — афінський політичний діяч. У діалозі Платона «Бенкет» Алквіад проголошує промову, у якій порівнює Сократа з силенами (потворними фігурами, в середині яких були приховані чудові зображення).

Відомий італійський історик і філософ **Ніколо Макіавеллі** (1469–1527) у ряді творів, особливо у невеликій праці “Державець”, розробляв принципи політики, показував її автономність, відокремленість від моралі. Вважається прибічником політичного реалізму (брати речі такими, які вони є), а інколи й цинізму (мета виправдовує засоби). Був песимістичного складу стосовно засад людської природи (*“Про людей в цілому можна сказати, що вони невдячні і непостійні, схильні до лицемірства й обману, що їх відлякує небезпека й приваблює нажива”*; *“Люди скоріше вибачать смерть батька, ніж втрату майна”*; *“Люди завжди недобрі, доки їх не примусить до добра необхідність”* і т. ін. [6]). Якби не відбувалися зміни державного устрою в середині країни, якби не змінювалось панування одних країн над іншими, за всім стоїть незмінність людської природи і саме ця незмінність забезпечує постійність соціально-політичних закономірностей, а значить дає підставу для існування науки про них. Божественний вплив на життя суспільства не є фатальним, люди здатні вносити й від себе певні зміни, і Бог завжди залишає людям частку своєї слави: *«Одначе ради того, аби не втратити свободу волі, я припущу, що може доля розпоряджається лише половиною усіх наших справ, другу ж половину, або близько того, вона віддає самим людям»* [7].

Англійський мислитель **Томас Мор** (1478–1535) у 1516 р. опублікував книгу під назвою “Золота книга, настільки ж корисна, як і кумедна, про найкращий устрій держави та про новий острів Утопія”. У цій книзі він проводить гуманістичну ідею, що людина повинна жити згідно з природою, підкреслював роль науки й мистецтва, сповідував релігійну толерантність, засуджував паразитизм. Причину всіх народних нещасть Мор вбачав в існуванні приватної власності, в ній же коріниться моральна недосконалість суспільства. На відміну від переконаності Макіавеллі у незмінно злій природі людини, він вважає, що добра у своїх підвалинах людська природа відновиться з новим державним устроєм, за якого в суспільстві не буде приватної власності.

У книзі Мора докладно описується розпорядок життя утопійців аж до змісту молитов, які читають острів'яни на чолі зі священником. На острові немає сіл для постійного мешкання, все населення розміщене у 54 містах. На село для виконання господарських робіт по черзі переселяються сім'ями з міст.

У містах розвинуто ремесло для забезпечення тільки власних потреб та для безгрошового обміну. Робочий день у них складає всього шість годин, сплять протягом восьми годин, а решту часу люди проводять у різних формах дозвілля. Припускає Мор для утопійців і рабство. Рабами у них стають власні громадяни, які вчинили ганебне діяння або засуджені в інших народів до страти за злочин. Цих останніх утопійці отримують задарма або за дешеву ціну і поводяться з ним досить суворо.

Ще один італійський філософ Томмазо Кампанелла (1568–1639) свої соціально-політичні й утопічні ідеї виклав у творі “Місто Сонця”. Місто, про яке йдеться, створили люди, що втекли з Індії й вирішили общиною вести філософський спосіб життя, створили державу, яка влаштована не Богом, а людським розумом. У цьому місті-державі немає приватної власності, панує спільна й організована праця, яка припускає розподіл на розумову й фізичну. Робочий день триває лише чотири години. Там немає бідних і багатих, люди живуть так, що “не вони слугують речам, а навпаки речі слугують їм”. На відміну від платонівських ідеалів, у місті-державі Кампанелли є соціальна однорідність. Життя організоване у відповідності з людською природою, і цілісність, що притаманна всій природі, реалізована й у суспільному житті. Управління побудоване так: головним є метафізик (Сонце), що уособлює синтез усіх знань і тому може бути названий універсальною людиною; у метафізика є три помічника, які реалізують три основні принципи буття – Могутність, Мудрість, Любов; усього сорок начальників. У місті Сонця не існують родинні зв’язки, немає індивідуальної сім’ї. Законодавство просте й ясне, засноване на євангельських заповідях: “Чого не бажаєте собі, не робіть і іншим”.

Література

Першоджерела

1. Бруно Д. Диалоги. – М.: Госполитиздат, 1949. – 551 с.
2. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – 475 с.
3. Кампанелла Т. Город солнца. // Утопический роман XVI–XVII веков. – М.: «Художественная литература, 1971. С. 140–190.
4. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1980.
5. Кузанский Н. О мире веры // Вопросы философии, 1992. №5.
6. Мак’явеллі Нікколо. Флорентійські хроніки. Державець. К., 2001. – 492 с.
7. Монтень М. Опыты. В 3-х книгах. – М.: Голос, 1992.

8. Петрарка Ф. Канцоньере. Моя тайна. Книга писем о делах повседневных. Старческие письма. – М.: РОСАД, 1997. – 736 с.
9. Роттердамський Е. Похвала глупоті. Домашні бесіди. – К.: Основи, 2001. – 320 с.
10. Роттердамский Э. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – 703 с.
11. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 381 с.

Навчальна

1. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 371 с.
2. Рассел Б. История западной философии. – К.: Основи, 2001. – 760 с.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье (Часть 4). – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1995. – С. 212–322.

Додаткова

1. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. – М.: Наука, 1978. – 199 с.
2. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
3. Бёрлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек, 2001, №№3-5.
4. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения 14-15 в. – М.: Высшая школа, 1977. – 253 с.
5. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. – М.: Юристъ, 1996. – 591 с.
6. Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986. – 394 с.

Примітки

1. Джованни Пико делла Мирандола Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – С. 250.
2. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 173.
3. Цит. за: Геггель. Лекции по истории философии. Книга третья. М. – Л.: Соцэкгиз, 1935. – С. 173.
4. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. – С. 55.
5. Там само. – С. 29.
6. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – С. 96, 97, 127.
7. Там само. – С. 130.

7. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

7.1. Формування нової парадигми філософування у XVII ст.

XVII ст. відкриває нову епоху у розвитку філософії. Незважаючи на те, що хвилі Ренесансу ще продовжували поширюватись Європою, не можна було не помітити й народження нового в житті континенту. Відбулися перші буржуазні революції у Нідерландах (1609) та у Англії (1688). Саме у ці країни перемістився центр економічного життя. Ремісницьке виробництво перетворювалось у мануфактурне, розквітла торгівля, особливо та, що пов'язана з морем, зникають феодальні відносини. Поряд зі старими класами з'являються й нові: робітничий клас та буржуазія.

Складався переворот і в духовному та культурному житті. Він виявився зокрема у зростанні об'єктивної потреби в розвитку природознавства. Промислове виробництво вимагало подальшого розвитку науки, особливо у її прикладному аспекті. Наука все більше постає як безпосередня виробнича сила. «Knowledge itself is power» («знання саме по собі є силою») – вислів, який приписується першому мислителю доби Нового часу Ф. Бекону, яскраво виражає усвідомлення такої ролі науки. Тому на стан науки в суспільстві все більше звертають увагу державні діячі, вона стає предметом державної політики. Та й самі науковці усвідомлюють своє значення в суспільстві, що виявилось у виникненні нових форм організації дослідницької діяльності – академії наук, різноманітні наукові співтовариства. XVII ст. було часом діяльності таких видатних учених як Г. Галілей, І. Ньютон, Р. Бойль, Й. Кеплер, Х. Гюйгенс, а також періодом великих географічних відкриттів, політичного й економічного засвоєння нових земель.

Врешті-решт виявилось, що на відміну від середньовіччя, яке орієнтувалось на вирішення питань у їх теологічній формі, і на відміну від Відродження, яке зосереджувалось на моральному й художньо-естетичному зображенню людини, Новий час орієнтується переважно на природознавство. „Переважно” тому, що за цим стоїть загальне прагнення адекватно відтворити дійсність, бажано щоб якісно нове пізнання спиралось на розум та практичний досвід.

Орієнтація на природознавство вела до зміни співвідношення власне філософських знань і знань про природу. У часи античності і середньовіччя майже не було чітких кордонів між філософією і тими галузями наук, що вивчали окремі сторони дійсності. З переходом же до Нового часу стан справ у системі знань почав докорінно змінюватись, оскільки поряд з філософією виникають і самостійно розвиваються конкретні науки про природу й суспільство. Відокремлення від колись єдиної натурфілософії механіки, астрономії, математики, фізики, хімії, фізіології з їх специфічними методами пізнання вело до зміни самого статусу філософії, її предмету й ролі. Філософи самі починають приділяти переважну увагу питанням методології та теорії пізнання. Усвідомлюються проблеми, що стосуються походження знань і пізнання, його джерел, співвідношення чуттєвого, досвідного й раціонального, питання істини. При відповідях на такі питання філософи схилились чи то до *емпіризму*, чи то до *раціоналізму*. Представниками першого були Ф. Бекон, Т. Гоббс, Д. Локк, другого – Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц. Ясна річ, що вказані тут імена далеко не вичерпують список.

Окрім гносеологічних питань філософів цікавлять також питання упорядкування, систематизації досягнень науки. Саме потреба вирішення цих питань, очевидно, й живила раціоналістичні мотиви у філософії, тоді як загальна досвідна орієнтація науки більше сприяла укріпленню позицій емпіризму.

Що стосується інших рис філософії Нового часу, то слід відзначити поширення матеріалістичних тенденцій у її розвитку. Правда це був матеріалізм механістичного ґатунку, оскільки спирався на найбільш розвинену тоді науку – механіку. Механіка була лідером природознавства і ясно, що філософсько-систематизатори знань поширювали „механістичне” мислення на всі природні й соціальні явища.

Специфічно складались і співвідносини філософії та релігії. У XVII ст. філософія займає проміжну позицію між релігією і наукою. Ім'я і поняття Бога майже не сходять зі сторінок творів філософів, однак те, що є в цих творах оригінального, все воно від орієнтації на науку, а не релігію. У цю епоху, як і в попередню, була поширена концепція „двох істин” (вражалося, що є істини розуму, які відкриваються через науку, та істини віри, котрі доступні тільки релігійній людині). Філософи Нового часу спирались на неї, щоб захистити незалежність наукової творчості від церкви.

7.2. Проблема методу пізнання у філософії Нового часу

Філософія Нового часу відкривається іменем англійського філософа **Френсіса Бекона** (1561–1626). Його називають першим філософом нової доби: саме він першим сформулював найважливіші принципи, що характерні для філософії цього періоду.

Походив Бекон зі знатного роду, навчався у Кембріджському університеті. Ще зовсім молодим (шістнадцятирічним юнаком) він протягом декількох років приймав участь у дипломатичній роботі в Парижі. Після смерті батька у 1579 р. повертається до Англії, щоб у майбутньому забезпечити себе достатком. Деякий час вивчав право і філософію, займався юридичною практикою, здобув славу гарного оратора і кваліфікованого юриста. Однак це не було його єдиним призначенням. Бекон створює план універсальної реформи науки і жадає такої державної посади, яка дала б більше змоги реалізувати цей план. При королеві Єлизаветі йому не вдалося зробити значної кар'єри. Кар'єра вдалася після вступу на престол Якова I Стюарта. Бекон став лорд-канцлером Англії, одержав титули барона Веруламського і віконта Сент-Албанського. Та у 1621 році його звинуватили у хабарництві і на тому політична кар'єра Бекона закінчилась. В останні роки життя він займався літературною діяльністю, часто хворів. Одного разу холодною весною Бекон вирішив зробити досвід з заморожуванням курки, аби переконатись в тім, наскільки сніг може зберегти м'ясо від псування. Власноруч набиваючи курку снігом, він застудився, прохворів тиждень і 9 квітня помер. У своєму останньому листі Бекон не забув відзначити, що досвід з заморожуванням “удався дуже добре”.

Серед творів Бекона найбільш відомі: “Про достоїнство і примножування наук” (1623), “Новий органон наук” (1620) та філософська утопія “Нова Атлантида”, яка була опублікована через рік по його смерті.

Основний пафос творчості Бекона – пропаганда науки, демонстрація її першорядного значення в житті людства. Він намагався скласти новий цілісний погляд на устрій науки, її класифікацію, на цілі й методи наукового дослідження. Ідея Великого Відновлювання Наук буквально пронизувала його філософські твори. За цим стояло нове розуміння цінності науки, а саме її практичне призначення, задоволення людських потреб і покращання життя людей. Бекон був першим, хто чітко усвідомив перевагу наукових досягнень порівняно з античністю і середньовіччям.

Поставивши перед собою завдання по відновлюванню наук, Бекон перш за все вважав необхідним дати класифікацію усього відомого на той час кола знань. Принцип класифікації знань обрано ним у традиціях уже гуманістичної культури, оскільки в основу класифікації покладено три головні, як тоді вважалось, здібності людської душі: *пам'ять*, *уява* (фантазія), *розум*. Пам'яті відповідає історія, уяві – поезія, розуму – філософія, яка найбільшою мірою відповідає поняттю науки.

Для філософії є три головні предмети: *Бог, природа, людина*. Своє ставлення до Бога як предмета дослідження Бекон вирішує, спираючись на теорію “двох істин” і приходять до висновку про взаємне невторчання релігії і тієї філософії, яка досліджує природу. У природничій філософії Бекон виділяє теоретичну частину, яка викриває причини природних явищ, і практичну. Важливим для нього є розділення теоретичної натуральної філософії на фізику і метафізику, Фізика вивчає ближчі причини, а метафізика більш глибокі, формальні (тобто форми речей) та конечні причини. Від метафізики Бекон відрізняє першу філософію і її предметом вважає загальні для всіх наук аксіоми а також ознаки будь якого суцього, напр., численне, тотожне, відмінне, можливе тощо, яке береться у фізичному смислі. Останній підрозділ філософії – вчення про людину. Людина як індивід – предмет антропології, а людина як член суспільства – предмет громадянської філософії або політики. Бекон не просто дає класифікацію наук, а докладно розглядає їх історію й досягнення, вказує перспективи їх розвитку.

Особливу увагу Бекон приділяв логіці, науці про мислення. На відміну від традиційної логіки, яка залишалася логікою доказу того, що колись було відкрито, він висунув задачу створити логіку, яка була б орієнтована на відкриття нових істин. Можна сказати, що Бекон уперше свідомо сформулював методологічну функцію філософії. Проблеми логіки й методології стали головним предметом його твору „Новий органон”.

У беконівській методології є своєрідна „руйнівна частина”, де розглядаються так звані „ідоли”, або привиди мислення і способи, якими можна вивести їх з людської свідомості, очистити її. Тільки після цього можна розраховувати на адекватне відтворення природи.

„Ідоли”, чи то „привиди” – це забобони, які, згідно Бекону, почасти належать людському розуму за його природою, почасти

з'являються під час історії людського пізнання, а почасти з'являються в процесі індивідуального розвитку людини. Привиди весь час супроводжують людину, створюють у неї помилкові уявлення і ідеї. Існує чотири види „привидів”:

1. *Привиди роду*. Вони властиві самій природі людей, їх розуму й відчуттям. Розум і відчуття немов примішують свою власну природу до природи речей, напр., коли прагнуть тлумачити природні явища по аналогії до людини (антропоморфізм), або коли прагнуть до узагальнень, які не підкріплені достатньою кількістю фактів. Привиди роду найбільш стійкі, і перемагати їх можна лише тим, що „до крил розуму слід вішати гирі, аби він дотримувався фактів”.

2. *Привиди печери*. У кожній окремої людини є немов „своя окрема печера”, яка додатково „перекручує світ природи”. Індивідуальні особливості людської фізіології, психіки, що визначаються характером конкретної людини, її вихованням і іншими особливостями її долі, знаходять свій вияв саме у ідолах печери. Напр., „людина скоріше вірить у те, чому надає перевагу”. Долаються ці ідоли з допомогою співставлення індивідуального й колективного досвіду.

3. *Привиди площі*. Вони народжуються з мовного спілкування людей, у процесі якого люди гадають, що їх особистий розум керує словами. Ці ідоли найбільш обтяжливі, бо всупереч такому переконанню людей слова нишком проникають у їх свідомість і часто спотворюють логіку міркування. Прикладами привидів площі можуть бути безконечні спірки про слова. Приймаючи слова за речі, люди сповзають на ґрунт псевдомудрості.

4. *Привиди театру*. Вони народжуються від сліпої віри у авторитети, особливо в традиційні філософські системи. Штучні побудови цих систем уявляють собою ніби якийсь „філософський театр”.

За цим Бекон піддає критиці абсолютизацію силогізму, критикує дедуктивний метод, оскільки при його застосуванні знання не виходять за межі понять.

Покінчивши з „руйнівною частиною”, Бекон переходить до конструктивної, формулює свій досвідно-індуктивний метод. Його власний метод спирається на розроблену ним концепцію нової індукції. Суть індукції полягає у безперервному і поступовому узагальненні: від окремих фактів до „середніх аксіом” і далі до „генеральних аксіом”. Що нового дав Бекон? До нього

індукцію розуміли або тільки як повну (однак при вивченні природи її вживання обмежено, бо ми об'єктивно не спроможні оглянути всі явища безконечної природи), або як неповну індукцію через простий перелік. Цим видам Бекон протиставив *істинну індукцію*. При ній висновки можуть бути отримані не стільки у результаті спостереження фактів, що підтверджують висновки, скільки на основі вивчення випадків, що суперечать положенню (висновку), яке доводиться. Урахування цих, так званих „від'ємних інстанцій” потребує точного встановлення фактів, і робиться це не шляхом пасивного спостереження, а шляхом експерименту.

Для індукції як наукового методу має значення правильна організація експерименту і вміння обробляти та узагальнювати фактичний матеріал. З цією метою Бекон вводить таблиці трьох видів: 1) список випадків наявності певних ознак чи властивостей; 2) список випадків їх відсутності; 3) список випадків, у яких та чи інша властивість присутня в різній мірі [таблиця ступенів]. Зібрання таких випадків є попередньою фазою до індуктивного висновку. Після наукових висновків йде знову перевірка їх на дослідах. **«Наш шлях і наш метод, – вказує Бекон, – полягає у наступному: ми вилучаємо не практику з практики і досліди з дослідів (як емпірики), а причини і аксіоми з практики і дослідів і з причин та аксіом знову практику й досліди як законні тлумачники природи»** [1].

Свої міркування про метод Бекон часто подає в образній формі. Так серед учених він розрізняє три категорії – мурашки, павуки і бджоли. Перші зосереджуються на хаотичному накопиченню відомостей, складаючи часто зі сміття цілі гори; павуки неначе з самих себе тчуть павутину „знань”, часто просто вигадок; тільки третю категорію можна віднести до справжніх учених, вони вдумливо переробляють матеріал, виробляють корисне знання.

Творчість Рене Декарта (1596–1650) – одне з вершинних досягнень світової філософської думки і він же – один з фундаторів філософії Нового часу. Народився він у Франції в сім'ї поміщика. З 1606 до 1614 року навчався у єзуїтському колегії Ла Флеш. У 1615–1616 рр. вивчав право та медицину в університеті м. Пуатьє, де отримав ступінь бакалавра з юриспруденції. Пізніше, у 1629–1630 рр., вивчав філософію і математику у Голландії. Тут він пробув до 1644 р., написавши більшість своїх творів. У 1649 р. Декарт прийняв запрошення

шведської королеви Христини, виїхав до Стокгольму і там помер від застуди. На відміну від Бекона Декарт ніколи не займався політикою, дотримуючись у приватному й публічному житті правила Овідія “Добре прожив той, хто добре заховався”.

Найбільш видатні твори Декарта це ті, які присвячені (так само, як і у Бекона) методології. Серед них “Правила для керівництва розуму (1628–1629)”, “Міркування про метод” (1637), “Міркування про першу філософію” (1641), “Перші начала філософії” (1643). Крім того у нього є твори про оптику, етику, психологію. До речі, він першим висунув ідею про умовний рефлекс, а також був засновником аналітичної геометрії. Розглянемо головні філософські ідеї Декарта.

Предмет філософії він чітко визначає у “Перших началах філософії”: *“Уся філософія схожа на дерево, корені якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілки, що відходять від цього стовбура – всі інші науки, які зводяться до трьох головних: медицина, механіка і етика. Подібно до того, як врожай збирають не з коренів і не зі стовбура, а тільки з кінців гілок, так і особлива користь від філософії залежить від тих її частин, які можуть бути вивчені лише наприкінці”* [2]. Таким чином фундамент філософії, до складу якої входять усі науки, становить метафізика.

Метафізика Декарта тісно пов’язана з методом. Метод потрібен для побудови системи істинного знання. З цією метою Декарт вважав необхідним починати в науці пошуки істини, керуючись принципом універсального сумніву. Ми можемо і навіть повинні піддавати сумніву все, що приймається на віру і вважається за істинне. Але при цьому ми не маємо сумніву в тому, що маємо сумнів. Таким чином, ідучи шляхом, який вказує нам сумнів, ми приходимо принаймні до однієї безсумнівної і достовірної істини: наш сумнів існує як факт. Сумнів же – це діяльність думки. Значить, якщо наш сумнів існує як істина, то є істинним і те, що існує наше мислення. Я маю сумнів, значить я мислю. А якщо я мислю, то я існую (*Ego cogito ergo sum*). У такому разі наша думка має буття, що не підлягає сумніву. Ця істина докорінно відрізняється від істини існування нашого тіла. У тому, що тіло існує, можна ще мати сумнів, оскільки про тіло ми визнаємо завдяки нашим почуттям, які нерідко нас обманюють. Для мислення мені навіть не потрібен і весь зовнішній світ, адже я можу мислити уві сні, коли взагалі не сприймаю зовнішній світ.

Отже істинне знання, за Декартом, існує, оскільки існує сама людина, що мислить. А раз ця істина відкрита, то можна, спираючись на неї, довести, що існує не тільки наша думка, а й тіло, і навколишній світ.

Таке міркування мало важливе методологічне значення, оскільки було спрямоване проти всього, що приймалось на віру. Декарт шукав граничні підстави побудови системи істинного знання і віднайшов їх у самому індивіді, в його свідомості.

Як раціоналіст Декарт дещо принижував пізнавальну роль почуттів, бо, як він вважав, справжню суть речей складають не ті якості, що сприймаються органами чуття, а лише такі, які в будь-який час, за будь-які обставини залишаються незмінними і від почуттів не залежать. А такими якостями є ті, котрі пізнаються розумом і досліджуються математикою, а саме: *протяжність, фігура, рух*.

Як математик і раціоналіст, Декарт вважав, що загальним методом пізнання є дедукція, тобто виведення нових істин з тих, що вже є. Але тут годиться не будь-яка дедукція. Нею може стати лише загальна математика, а шлях до неї може дати тільки філософія. Так розмірковуючи, Декарт дійшов до формулювання чотирьох правил відкритого ним філософського методу дослідження:

1. Правило сумніву. *„Ніколи не приймати будь-яку річ за істинну, якщо ти з очевидністю не пізнав її як істинну; уникати всілякої поспішливості й зацікавленості, не залучати до своїх суджень нічого, крім того, що повстало як ясне й видиме перед моїм духом, щоб не було ніякої можливості сумніву в цьому.”*

2. Правило аналітичності. *„Розділити кожне з питань, які треба вивчити, на стільки частин, скільки необхідно, щоб ці питання краще вирішити.”*

3. Правило послідовності висновків з думок. *„Свої ідеї розташовувати у необхідній послідовності, починаючи з предметів якнайпростіших і таких, що легко пізнаються, рухатись помалу, немов зі сходинки на сходинку, до знання найбільш складних, передбачаючи порядок навіть серед тих, які природним чином не сліднують одне за другим.”*

4. Правило необхідності систематизації. *„Робити скрізь такі повні розрахунки і такі повні огляди, щоб бути переконаним у тім, що ти нічого не обминув.”*

Та найважливішим правилом свого методу Декарт вважав правило сумніву. Воно потребувало визнавати істинним тільки те, що пізнається з крайньою очевидністю і виразністю. А це буде не що інше як інтуїція. *„Під інтуїцією, – пише Декарт, – я розумію не хитке свідоцтво почуттів, і не обманливе судження, яке неправильно складається уявленням, а розуміння [consertim] ясного і уважного розуму, настільки легке й виразне, що зовсім не залишається ніякого сумніву відносно того, що ми розуміємо, або, що те ж саме, безсумнівне розуміння ясного і уважного розуму, яке народжується з одного лише світла розуму і виявляється більш простим, а значить і більш достовірним, ніж сама дедукція... Таким чином, кожен може дійти розумом, що він існує, що він мислить, що трикутник є обмеженим тільки трьома лініями, а куля єдиною поверхнею і т.п. речі”* [3]. Інтуїція, про яку йдеться у Декарта, отримала назву „інтелектуальна”. Головне, що робить інтуїцію інтелектуальною, антиіраціональною, є те, що вона слугує вихідним пунктом для всієї наступної дедукції. Початком кожного чергового ланцюгу дедуктивних висновків і є певна інтуїція. Вона не була б інтелектуальною, якби не могла бути розгорнутою у наступні ланки дедукції.

Декартівська метафізика, як уже йшлося, тісно пов’язана з методом. Центральним поняттям цієї метафізики є субстанція. Субстанцію Декарт розуміє як річ (не конкретна річ, а будь-що суще), котра не потребує для свого існування нічого крім себе. Суворо дотримуючись цього визначення, ми дістанемось висновку, що в повному обсязі такому поняттю може відповідати лише Бог. Створений Богом світ Декарт поділяє на два види субстанцій: духовні й матеріальні. Головна характеристика перших – неподільність, а других – подільність до безконечності. Основні атрибути духовних субстанцій – мислення, а матеріальних, або ж тілесних – протяжність. Духовні субстанції мають ідеї, які властиві їм від самого початку (природжені), а не придбані з досвіду. Якраз ці ідеї, що спалахують у нашій свідомості, і є тими інтуїтивними прозріннями, що покладаються Декартом у основу дедукції.

7.3. Соціально-політичні ідеї Т. Гоббса і Д. Локка

Ф. Бекон став засновником матеріалістичної лінії у розвитку англійської філософії, а Томас Гоббс (1588–1679) виявився

систематизатором беконівського матеріалізму. Освіту отримав у Оксфорді, а ще в дитячі роки прекрасно знав грецьку й латинську мови. Декілька разів побував на континенті. Особисто контактував з П. Гассенді (1592–1655), Галілеєм (1564–1642), а у 1648 році зустрічався з Декартом.

Свій перший твір „Елементи законів” видав у 1640 р. Після цього у Гоббса визрів план власної філософської системи, яку він назвав „Основи філософії”. Реалізуючи план, Гоббс з 1642 по 1658 рік видав три частини своєї системи: „Про громадянина”, „Про тіло”, „Про людину”. Упродовж цього періоду (1651) було видано „Левіафана” (повна назва – „Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної і громадянської”), найбільший твір, в якому зведено всі основні ідеї трилогії. Після смерті О. Кромвеля, який надавав підтримку Гоббсові, становище його погіршилось, були переслідування і заборони „Левіафану”, а через три роки після смерті Гоббса цей твір був принародно спалений у Оксфорді.

Створюючи систему, Гоббс перш за все радикально розмежував філософію і теологію. Поняття істини стосується тільки філософії, яка ототожнюється з наукою. Він не заперечує теології, яка з релігією складає єдиний комплекс, але виводить його за межі філософії. Теологія не потребує ніякого раціонального аналізу.

У центрі уваги Гоббса була людина. З одного боку, людина – таке ж природне тіло, як і інші тіла, а з іншого – істота моральна, духовна, творець різноманітних штучних тіл, творець культури і суб’єкт політики. Гоббс був представником механістичного матеріалізму і тому трактував природу людини й суспільства з точки зору механіки. Життя він формулює як процес суто механічний і автоматичний, бо „життя є лише рух членів”, при цьому серце – пружина, нерви – нитки, суглоби – колеса, що передають рух до всієї машини людського тіла.

Для характеристики моральної й політичної сторони людини Гоббс використовує поняття людської природи. Розкриваючи цю природу він на перший план висуває природний людський егоїзм, який коріниться у прагненні будь-якого живого до самозберігання, і це прагнення визначає як перше з усіх благ: бо природа влаштувала так, що всі бажають собі добра. Егоїзм же лежить і в підвалинах створення людьми суспільства: *„Всяке суспільство створюється або заради користі, або заради слави, тобто з любові до себе а не до ближнього”* [4].

Однією з засад людського життя є складна гра **інтересів**. Саме це перешкоджає створенню науки про право як суспільну справедливість. Вчення у цій галузі весь час заперечуються як пером, так і мечем, між тим як вчення про лінії та фігури не підлягають оспорюванню, бо істина про них не зачіпає інтересів людей. *“Я не маю сумніву, – пише Гоббс, – що якби та істина, що три кути трикутника суперечила чіємусь праву на владу або інтересам тих, хто вжемає владу... вчення геометрії було б якщо не заперечуване, так вилучене спаленням усіх книг з геометрії”* [5].

В своєму вченні про мораль Гоббс відкидав вищі релігійні й теологічні категорії *добра і зла*, які немов даровані людям Богом. Він переконаний, що ці слова виражають лише ситуації, котрі переживають люди у конкретних обставинах. Словом „добро” вони називають все те, що їм подобається, що їм корисно, до чого вони прагнуть, а словом „зло” – протилежне.

Що стосується феномену свободи – важливої характеристики людського буття, то Гоббс тут стоїть на позиціях натуралізму, приписуючи свободу всьому суццюму. Згідно з його думкою, поняття свободи може бути пристосоване до нерозумних створінь і неживих предметів не до меншої міри ніж до розумних істот. Навіть вода звільняється, якщо розбити посудину, у якій вона міститься. Стосовно людини справа виглядає дещо складнішою, оскільки вона може бути вільною у одному відношенні і невільною у іншому. Проблема вирішується діалектично: поняття свободи не суперечить необхідності, а доповнює її: *„Свобода і необхідність сумісні. Вода ріки, напр., має не тільки свободу, а й необхідність текти у своєму руслі. Таку ж сумісність ми маємо в діях, що здійснюються людьми добровільно. І справді, оскільки добровільні дії впливають з волі людей, то вони впливають зі свободи, але оскільки будь-який акт людської волі, будь-яке бажання й нахил. впливають з якоїсь причини, а ця причина – з іншої у безперервному ланцюгу .., то вони впливають з необхідності”* [6].

Вихідним пунктом міркувань Гоббса про суспільний устрій і державу є *„природний стан людей”*. Цей стан характеризується *„природним нахилом людей взаємно шкодити собі, цей нахил вони виводять зі своїх пристрастей, але головним чином з пихатого самолюбства, права всіх на все.”* Врешті-решт *„природним станом людей до об’єднання в суспільство,*

була війна, і не просто війна, а війна всіх проти всіх ” [7]. У цій війні не може бути переможців, кожен погрожує кожному і вихід лише один – утвердити суспільство.

Суспільство може покоїтись тільки на узгодженні інтересів, і згоду стосовно них можна скласти у вигляді договору. Але для того, щоб договір не залишився суто штучним, а значить і нетривким, утворенням, треба, щоб крім договору було іще щось таке, що посилює б і надовго закріпило погодження. Цим є громадська влада, яка тримає у шорах і спрямовує дії людей до суспільного блага. Єдиним шляхом, що веде до створення такої влади, Гоббс вважав передачу всієї повноти влади й сили єдиній людині, або групі людей. Така „громадська влада” повинна спиратись на добровільну відмову від права володіти самим собою. Так народився цей великий „Левіафан” – держава. Держава ставить на місце законів природи закони суспільства. Цим вона обмежує природне право правом громадянським, яке не є щось містичне. Воно те ж саме природне право, тільки перенесене на державу. Гоббс визначав себе прихильником сильної абсолютистської державної влади.

Джон Локк (1632–1704) також закінчив Оксфорд. У 1664–1665 рр. перебував на дипломатичній роботі на континенті, потім продовжував студії з філософії і природознавства. Через декілька років знов приймає участь у політичному житті. Після революції 1688 р. віддав перевагу самотньому життю, щоб присвятити науці максимум зусиль. Основні твори Локка з’являються після революції. Серед них „Досвід про людський розум”, „Два трактати про управління державою”, „Деякі думки про виховання”.

Локк – яскравий представник емпіризму у англійській філософії, який починається з Бекону і продовжувався Гоббсом. Головна своєрідність філософії Локка полягає у зміщенні проблематики у бік гносеології. Це саме той випадок, коли творчі зусилля філософа співпадають з суспільним призначенням філософії в умовах розвитку природознавства. Філософію Локка можна визначити як таку, що цілком спрямована проти раціоналізму. Сам він послідовно стоїть на давньому принципі сенсуалізму „нема нічого у розумі, чого не було б перед цим у почуттях”. Непохитне слідування цьому принципу виявилось у Локка у систематичній критиці досить впливових і поширених уявлень про *природжені ідеї*, про апріорність, бездовідність принаймні деяких наших знань. Людська душа позбавлена

будь-яких природжених ідей, понять, принципів. Душа – це чистий лист паперу, або чиста дошка (*tabula rasa*). Лише досвід, завдяки почуттєвому пізнанню, заповнює цей чистий лист писанням.

Досвід Локк розуміє насамперед як дію предметів, що оточують нас, на наші органи чуття. Життєвий досвід, що заповнює чистий лист, Локк назвав „зовнішнім досвідом” (*sensation*). Він стосується тільки самих дій предметів на нас. Однак є ще й *внутрішній, духовний досвід* людини, який стосується мислення. Локк не відокремлює цей досвід від попереднього і називає його *внутрішнім почуттям, або розумом* (рефлексією). Ці два види досвіду пояснюють походження і функціонування всіх людських знань (про властивості зовнішнього світі і властивості своєї душі – радість, печаль, гордість і т. п.). Розум визначався Локком як процес, у якому з простих ідей і з зовнішнього та внутрішнього досвіду виникають нові ідеї, котрі не можуть з’явитись безпосередньо на основі почуття і рефлексії. Це, напр., такі складні ідеї як простір, час, субстанція.

Заперечуючи природжені ідеї, Локк визнавав певні здібності, нахили до тієї чи іншої діяльності. Без такої істотної поправки Локка мабуть ніколи не вважали б одним із видатних теоретиків педагогіки.

Значне місце у творчості Локка займає теорія первинних і вторинних якостей. І ті, й інші виникають на базі зовнішнього досвіду. Первинні якості (просторові властивості, маса, рух) є результат дії предметів на органи чуття. Вони – об’єктивні. Вторинні, що багато в чім визначаються специфікою наших органів чуття (смак, колір, запах), існують, так би мовити, лише для нашої свідомості.

У розумінні соціального і державного життя Локк теж використовує поняття природного і громадянського стану. Людей у природному стані він показує як вільних, рівних, незалежних. На відміну від Гоббса, Локк енергійно розвиває тему власності і праці як атрибутів природної людини, підкреслює значення приватної власності вже у природному стані. Походження держави теж вбачає у суспільному договорі. Свобода, яка властива людям у природному стані, і власність, що невід’ємна від людської особи, повинні зберігатись і в умовах громадянського стану. По суті для цього він і виникає. При цьому краща влада – конституційна монархія. Локк обстоював

ідею *розділення влади: законодавча* – влада парламенту, *виконавча* – влада суду та армії, *федеративна* (вона опікується відносинами з іншими країнами) – влада короля та його міністрів. Фактично це є концепція конституційної монархії. Як ідеолог класового компромісу, Локк став одним з фундаторів лібералізму в Англії.

7.4. Метафізика та раціоналістична гносеологія Б. Спінози і Г. Лейбніца

Якщо від Ф.Бекона у добу Нового часу розвивався емпіризм, найбільш поширений у Англії, то на континенті від Р. Декарта ішов розвиток раціоналізму. До найбільш видатних мислителів цього напрямку належать Спіноза і Лейбніц.

Бенедикт (Барух) Спіноза (1632–1677) народився у Амстердамі в родині єврейського купця. Протягом декількох років навчався в релігійному училищі при єврейській общині (синагозі), та його батько звідти забрав для допомоги у справах торгівлі. Але Спінозу більше приваблювала наука та філософія. Допитливий розум і критичне ставлення до Біблії призвели до розриву з общиною, а у 1656 році сталось прилюдне „велике відлучення” його від общини. Після цього Спіноза покинув Амстердам, мешкав декілька років на селі, засвоїв шліфування лінз, щоб здобути засоби до існування. У 1669 р. переїхав до Гааги. Через рік анонімно видав „Богословсько-політичний трактат”, однак авторство було викрите і почалось переслідування Спінози як ворога релігії і атеїста. У 1675 р. він закінчив роботу над своїм головним твором „Етика”, який так і не зміг за життя опублікувати. Помер Спіноза 21 лютого 1677 р. У грудні того ж року друзі видали його „Посмертні твори”, які були одразу ж заборонені. Прошло близько 150 років до часу наступного видання. Зупинимось тут на двох творах Спінози – „Етика” і „Політичний трактат”.

„Етика” – основний твір Спінози, у якому в систематизованій формі викладено те, що він у деяких інших творах називав „нашою філософією”. Цей твір відрізняється абсолютно незвичним способом викладення („геометричним порядком доведення”), який може шокувати сучасного читача. Визначення змінюються аксіомами й постулатами, теоремами й лемами, до них приєднуються доведення, королларії (додатки, висновки) та схолії (примітки, пояснення до тексту), теореми розділені на частини і мають строгу нумерацію, яку автор весь час

використовує для відсилки читача до попередніх положень. Чому він використав такий метод? Причин мабуть було багато, і головна серед них та, що Спінозі треба було віднайти спосіб безпосереднього звернення до розуму читача, обминувши емоційну, образно-метафоричну сторону спілкування, яка часто ускладнює розуміння основного тексту.

Є підстави вважати, що Спіноза розглядав „Етику” засобом „філософської терапії”, цілющим підручником мислення й життя, коли читання виліковує розум, залучає до істини і спрямовує на правильні вчинки. Складається враження, що „Етика” – це сповіщення авторського розуму, що вже пройшов школу виучки істиною, читацькому розуму, який тільки-но ступив на шлях істини. У ідеалі обидва розуми повинні співпасти: один – щасливо спустошений, другий – натхненно наповнений. Як досвідчений наставник, Спіноза інколи стримує можливий відхід читача від логіки викладу, просить терпляче продовжити разом шлях до кінця, коли сумніви розвіються, а тимчасові, сторонні асоціації й питання, що виникають одразу при читанні, втратять актуальність, відпадуть.

До цього пояснення спінозівського способу викладення слід додати ще одне. У передмові до третьої частини „Етики” автор пише, що комусь здається дивним його намір досліджувати людські пороки й дурості геометричним способом і ввести строгі доведення у область сумнівних речей. Однак він переконаний, що закони природи, за якими все відбувається, скрізь і завжди ті ж самі, а отже й спосіб пізнання природи речей повинен бути один і той же. Тому й підсумовує Спіноза: **„Я буду розглядати людські дії й потяги так само, як би йшлося про лінії, поверхні й тіла”** [8].

Слід прийняти до відома це пояснення, але те „як би” свідчить і про певну міру умовності, яку слід враховувати, бажаючи з’ясувати мотиви вибору незвичного способу викладу.

У системі спінозівської філософії, яка побудована у формі послідовних доведень, значне місце займають визначення вихідних понять. Найважливіші серед них – *субстанція, атрибути і модуси*.

Субстанція (лат. substantia – сутність; першооснова) – одне з найбільш давніх філософських понять, воно має свою довгу й складну долю як до Спінози, так і після нього. У „Етиці” наводиться не досить чітке визначення „субстанції” через надзвичайну абстрактність цієї категорії, щось близько до

такого: субстанція – є те, що існує само по собі, ні в чому, крім себе не має потреби, отже, є „причиною самої себе”. Через інші найменування субстанція може бути представлена як Бог, як уся природа. Субстанція або Бог або природа – вічна, безкінечна і вільна, оскільки існує та діє тільки за необхідністю власної сили.

Атрибут – (лат. *attributum* – властивість) Спіноза визначає як те, що складає сутність субстанції. Атрибути – істотні властивості вічної й безкінечної субстанції, самостійні один відносно одного, але невід’ємні від субстанції. Таких властивостей у неї незчисленна множина, однак Спіноза говорить тільки про дві: протяжність і мислення.

Модуси (лат. *modus* – міра, положення, спосіб) – це стани субстанції, те, що існує в іншому. Модуси пов’язані з субстанцією через атрибути. Конкретні речі з їхніми конкретними властивостями – модуси (модифікації) безкінечних атрибутів субстанції.

Отже, щоб не говорив нам Спіноза стосовно кількості атрибутів, він фактично веде мову про два – протяжність і мислення. За “мисленням” як атрибутом субстанції тягнеться довгий шлейф модусів: усі емоції, пристрасті, почуття, думки, ідеї. У другій частині “Етики” наводиться важливе положення про збіг порядку і зв’язку ідей з порядком і зв’язком речей, через те, що під яким би атрибутом ми не подавали природу, всі вони рівноцінні, оскільки всі атрибути стосуються одного й того ж: *“...Субстанція мисляча й субстанція протяжна складають одну й ту ж субстанцію, що розуміється в одному випадку під одним атрибутом, а в іншому під другим. Так само й модус протяжності та ідея цього модусу складають одну й ту ж річ, тільки виражену двома способами... Так, напр., коло, що існує в природі, і ідея цього кола, що знаходиться у Богові, є одна й та ж річ, що виражена різними атрибутами. Так що, чи будемо ми уявляти природу під атрибутом протяжності, чи під атрибутом мислення, чи під яким-небудь іншим атрибутом, ми в усіх випадках віднайдемо один і той же порядок, інакше кажучи, один і той же зв’язок причин, тобто, що ті ж самі речі йдуть одна за одною”* [9]. Людина, утворюючи єдність протяжного тіла і мислячої душі, теж модус атрибутів Бога. На цих засадах будується концепція пізнавального процесу.

Ряду станів людського тіла строго відповідає ряд ідей душі, а коли на тіло людини діють зовнішні причини (тіла), то в душі є ідеї і цих зовнішніх тіл. Чим у більшу кількість станів попадає тіло людини, тим більше в душі ідей. Всі ідеї, оскільки вони причетні до Бога, є істинні. Ознака помилковості стосується тільки неадекватних і невиразних ідей, що відносяться до поодиноких душ окремих індивідів. Отже, у абсолютному смислі немає різниці між ідеями помилковими та істинними, мають місце тільки більш або менш адекватні ідеї. Останнє положення отримує підтримку у вченні про *три роди пізнання*: 1) пізнання через хаотичний досвід та уяву, що дає нам лише *гадку* (opinio); 2) *розсудок* (ratio); 3) знання *інтуїтивне* (scientia intuitiva). Тільки два останні роди знання з необхідністю істинні. Усіх людей на рівні цих родів об'єднує одне джерело – загальне в речах: ***“Існують деякі ідеї або поняття, які загальні для усіх людей, оскільки всі тіла мають між собою дещо спільне, що повинно бути усіма сприйнято адекватно, тобто ясно й чітко”*** [10]. Одна з форм неадекватності пізнання виявляється у гадці людей про наявність випадковості.

Наведені положення стосовно пізнання далі використовуються Спінозою для аналізу афектів, оцінки їх пригноблюючої сили для обґрунтування напрямку до свободи людини на шляхах використання розуму.

Адекватним і неадекватним ідеям відповідає активний або пасивний стан душі, з яким, через збігання порядку ідей і порядку речей, корелює активність або пасивність тіла. Але і в тому і в іншому стані люди сприймають свої дії як вільні, хоч насправді неадекватному сприйняттю відповідає несвобода. Душа, маючи адекватні чи неадекватні ідеї, у рівній мірі прагне зберегти свій стан (активності або пасивності). Якщо прагнення стосується тільки душі, то воно називається *волею*, коли ж воно відноситься і до душі, і до тіла разом, то зветься *потягом*. Якщо потяг усвідомлюється, він називається *бажанням*. *Бажання, задоволення і незадоволення – основні афекти* (пристрасті), від яких беруть початок решта. У випадку негативної ролі афектів (при пасивному стані душі) обставини складаються так, що люди усвідомлюють лише свої бажання і вчинки, але не знають їх причин. З усього цього випливає, що для нас, хто знає про справжні причини негативних афектів і негативних вчинків людей, має бути обрана позиція спокійного ставлення до людей (не журитися, не сміятися, а розуміти). Такі оцінки як „добро”,

„зло”, „досконале”, „недосконале” – лише людські забобони. Самі по собі речі є нейтральними по відношенню до людських оцінок. Та все ж Спіноза вживає ці слова, називаючи добром і досконалістю все, що корисне для людської натури. Звільнення від сили пристрастей він вбачає у яснім і чіткім пізнанні. Афекти, що відповідають пасивному стану і які тим самим є противними нашій природі, перестають нас пригноблювати як тільки ми утворюємо чітку ідею тих афектів. Така ідея найкраще складається на основі третього роду пізнання, саме він мінімізує силу афектів і веде до злиття людини з Богом на основі любові до пізнання. У цьому, за Спінозою, наше спасіння, блаженство або свобода.

Своєрідним продовженням і водночас доповненням „Етики” є „Політичний трактат”. Про спінозівське розуміння зв’язку етики й політики можна дізнатися зі вступу до цього трактату. Етичне стосується природи людини як окремого індивіда з точки зору особливостей його темпераменту, розуму, почуття, волі тощо, тобто всього того комплексу, який можна назвати характером або вдачею (це й є одне зі значень латинського терміну *ethica*, інше його значення – наука про звичаї), що визначає лінію поведінки індивіда з природною необхідністю. Так зване „політичне” стосується сфери сукупного, спільного буття людей, коли суспільство й держава бачаться одним колективним тілом. Політика – вчення про успішне управління суспільством на засадах розуму. Одну з причин невдач у справі створення прийнятної політичної науки Спіноза вбачає в тому, що філософи не покладали у підвалини політики реальну людську природу, вони лише висміювали її, а замість реальної ставили вигадану людську природу, якої ніде й ніколи не було. Тому без правильного етичного знання не може бути і правильної політичної теорії.

Приймаючи людей такими, які вони є і не вибудовуючи ніяких ілюзій стосовно можливості приходу до влади якихось нових праведників, Спіноза хоче розглянути у своєму трактаті загальні умови, котрі завжди здатні забезпечити добробут держави, а також вільне й безпечне існування людей незалежно від того чи керується конкретний правитель розумом чи афектами, тими або іншими мотивами. Звернемо увагу на такі положення трактату як *природне право, право верховної влади і свобода*.

Природне право базується на законах природи людини, а вона є такою, що люди скоріше потурають своїм бажанням, ніж розуму. Ступінь правоздатності кожного визначається силою його індивідуальної природи („кожна людина має стільки права, скільки моці”), однак не настільки, щоб хтось був цілком позбавлений природного права. Люди зберігають його як у тому випадку, коли мудрець спирається у своїх вчинках на розум, так і тоді, коли невіглас підкорює свою поведінку афектам. Не можна не помітити у цій позиції філософа проявів гуманізму і рівності людей. У деякій базовій площині, в умовному природному стані люди рівні, вчинки кожного виправдані його природою. У цьому стані не існує злочинної поведінки.

Обмеження правоздатності дій стосуються переходу до суспільного буття та до держави, однак і вони мають межі: *що не може бути заборонено, те обов'язково має бути дозволено*, хоч би від того часто могла б бути й шкода. Тому не можна *верховній владі* піднімати на рівень закону такі вимоги, які не можуть бути виконані за своєю суттю. Не можу ж я, говорить Спіноза, добитись того, щоб мій стіл їв траву, хоч я й маю право розпоряджуватись ним. Так і держава. Вимагаючи покори від громадян, вона не може доводити своє право до абсурду: вимагати, скажімо, щоб люди літали, або зобов'язувати хворого бути здоровим. До зон, вільних від насилля влади, Спіноза відносить область мислення, друкованого й усного висловлювання. Дух, оскільки він користується розумом, не підкорюється праву верховної влади. А оскільки це так, то стосовно держави теж можна застосовувати поняття злочину, якщо влада грішить, виявляючи бездіяльність тоді, коли цього вимагають “правила природних речей і насамперед розуму”, або діє всупереч їм. То як же бути з державою, схильною до порочних діянь? Спіноза тут вкрай обережний і більше схильний довіряти державі, ніж думці приватних осіб. Тільки *верховній владі* належить право судити про вчинки кожного, вона взагалі не зобов'язана рахуватись з ким-небудь, окрім себе, не зобов'язана й визнавати що-небудь за добро чи зло, крім того, що вона сама для себе вважає за таке. У цьому суть права держави за його природою. Одночасно у трактаті ми віднайдемо думки автора стосовно можливості профілактики пороків збоку держави і навіть боротьби з його недоліками.

У сучасного читача викличуть безумовний інтерес глибоко гуманістичні ідеї Спінози щодо устрою суспільного життя,

обґрунтування ідеалів рівності й свободи. І сьогодні відгукуються симпатією його думки стосовно способів урядування, утвердження культу закону, поважання прав. Він виступає за такий спосіб здійснення влади, коли людям здається, що не ними керують, а вони просто живуть за своїми поглядами, за своїм вільним рішенням. Для цього слід прагнути відшукувати заходи, що відповідають народному характеру, природі місця, де народ живе, слід турбуватись про те, аби підвладні виконували свій обов'язок немов добровільно, а не під примусом закону, тобто надавати перевагу не прямим, а побічним методам урядування. Можна розділити зі Спінозою і його неприйняття зайвого захоплення привілеями та нагородами: **“Рабам, а не вільним призначають нагороди за добродійність”** [11.] Він переконаний, що рівності й свободі наноситься смертельний удар, як тільки комусь, хто відомий своїми заслугами, державними законами будуть призначатись особливі почесті. Шлях до стабільності держави – у непорушності правильно встановлених законів, а закони – це душа держави.

Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646–1716) народився у Лейпцигу у родині професора місцевого університету. У цьому ж університеті він і навчався з 1661 до 1666 року, вивчаючи переважно юриспруденцію. Докторську дисертацію захистив наприкінці 1666 р. під назвою “Про заплутані судові випадки”. Лейбніц був різнобічно обдарованим вченим. Він є видатним математиком, логіком, економістом, філософом, організатором спілок і товариств вчених у межах всієї Європи. Мешкаючи постійно у Ганновері, Лейбніц багато подорожував континентом, був знайомий з Х. Гюйгенсом, І. Ньютоном, мав зустрічі з Б. Спінозою та російським царем Петром І.

Ядро філософії Лейбніца – вчення про “монади”, яке викладено у невеликому творі під назвою “Монадологія”. *Монада* – це проста, неподільна субстанція. Таких субстанцій-монад безліч. Вони – носії сили і мають духовний характер. Кожна монада є унікальною, неповторною, самостійною одиницею буття, причиною самої себе і здатною до активності. Світ монад створений Богом, який сам є монадою: **«Один лише Бог є первинною Єдністю, або первісною простою субстанцією. Всі монади, створені чи похідні, складають його творіння і народжуються, так би мовити, з безперервних, від часу до часу, випромінювань (fulgurations) Божества»** [12]. Монада – це світ сам по собі, проте такий світ, що відображує в собі увесь

світовий навколишній порядок. Єдине відношення, яке існує між монадами – це гармонія. Питання про гармонію дуже важливе у філософії Лейбніца. Вона – деякий внутрішній порядок світу монад, принцип, що долає ізольованість монад.

Лейбніц розрізняє монади трьох видів у зв'язку з тим, як відображується у простому, поодинокому (тобто у монаді) вся множина світу, оскільки кожна *“монада є постійним живим дзеркалом універсуму”* [13]:

нижча форма, коли монади мають тільки пасивну здібність уявлення (перцепція) і можуть створювати невиразні уявлення;

монади душі, це монади більш високого рівня, бо вони вже здатні мати більш чіткі уявлення;

монади духи, монади найвищого рівня, які мають здатність до апперцепції (усвідомлення сприйняття, уявлень).

Монади не мають фізичних характеристик і не пізнаються чуттєво. Тіла відрізняються видом монад, з яких вони складаються. Нежива природа складена з монад першого виду, жива складена з монад другого виду, людина має монади третього виду. Утворення сукупностей монад не є випадковим, воно визначено *“наперед встановленою гармонією”*.

З основними ідеями монадології пов'язана і теорія пізнання Лейбніца. Він – раціоналіст, однак більш обережно ставиться до сенсуалізму і до ролі почуттєвого досвіду. Лейбніц поділяє загальну тезу сенсуалізму, згідно якої *“немає в розумі нічого такого, що раніше не пройшло б через чуття”*, але при цьому суттєво доповнює: *“крім самого розуму”*, що слід розуміти як наявність природжених здібностей до мислення. Чуттєве пізнання може дати лише *“істини факту”*, які стосуються поодиноких явищ і подій. Раціональне пізнання дає істини загальні й необхідні. Це – істини розуму. Перші істини – то сфера природознавства, другі – сфера логіки і математики.

7.5. Проблема знання у Джамбатісти Віко: історія, філософія та філологія

Видатний італійський мислитель доби Нового часу Джамбатіста Віко (1688–1744) цікавий тим, що свідомо звернувся до обґрунтування соціально-історичного знання. Його якось вразила проста думка: філософи серйозно прагнули вивчати *“Науку про Світ Природи”*, що створений Богом і який він один може пізнати (згадаймо тут Сократа), і нехтували розмірковуванням про *“Світ Націй”* тобто про *“Світ Громадянсь-*

кості”, який був створений людьми і наука про який може бути доступна людям. Дж. Віко формулює умову будь-якої доступної людям істини: пізнаним може вважатись лиш те, що створено тим, хто пізнає, і тому “*verum et factum convertuntur*” (істинне й створене співпадають). З цього можна вивести такі наслідки: а) те, що пізнається, повинно бути створене тим, хто пізнає; б) спочатку треба створити, а потім – пізнавати.

Людські звершення, про які найперше говорить Віко, це форми правління, типи соціальних зв'язків, системи природного права, “порядки” громадянськості. Філософія історії (хоч сам Віко ще прямо й не вживає такий вираз) повинна ухопити загальну й єдину логіку руху життя всіх націй шляхом ретельного аналізу людських думок, якими люди керуються для удосконалення форм свого повсякденного життя. Ідеї, що стали людськими звершеннями, зберігаються в мові народів, знаходять відображення в художній творчості і слугують емпіричною базою філософсько-історичного дослідження. Філософія і філологія наближаються одна до одної: “Завдяки попереднім філософським доказам наступні філологічні докази підтверджують свій Авторитет Розумом і Розум – своїм авторитетом”. Слід лише мати на увазі, що філологія у Віко є широкою емпіричною наукою – “вченням про все те, що залежить від людської волі: такими є всі Історії Мов, Звичаїв, Подій як миру, так і війни народів”.

Джамбатіста Віко вважав, що кожний народ протягом своєї історії проходить три стадії – “вік богів”, “вік героїв”, “вік людей”. Послідовна зміна зазначених трьох стадій складає те, що Дж.Віко називає “Вічною Ідеальною Історією” і, згідно з її планом (за яким стоїть “Божественне Провидіння”), *“саме так повинна була минати раніше, так повинна минати тепер, і так повинна минати надалі історія націй”* [14].

7.9. Криза емпіризму у філософії Дж. Берклі та Д. Юма

Сталося так, що саме у Англії, де, починаючи з Бекона, розвиток науки спирався на емпіризм і сенсуалізм, склалась ситуація, коли емпіризм зазнав кризи, яка виявилась у поширенні суб'єктивного ідеалізму та скептицизму. Представником першого став Джордж Берклі, а другого Давид Юм.

Джордж Берклі (1685 – 1753) народився на півдні Ірландії і був старшим із шести дітей дрібнопомісного поміщика. Закінчив ту ж саму школу, що і знаменитий письменник

Джонатан Свіфт. У 15 років став студентом коледжу в Дубліні і у ньому ж став викладачем з 1707 року. У 1709 р. опублікував працю “Нова теорія зору”, яка мала філософський відтінок, а у 1710 р. вийшла його основна теоретична книга “Трактат про принципи людського знання”. Ідеї цієї книги він через два роки виклав у популярній формі в книзі, яка у скороченій формі має назву “Три розмови між Гіласом і Філонусом”. З того ж 1713 року почалися подорожі Берклі. Він побував у Лондоні, виїздив до Італії і Франції, а у 1728 р. поїхав до Америки, де мріяв заснувати коледж на Бермудських островах. Захід виявився невдалим і Берклі повернувся додому через три роки. У 1734 році став єпископом.

У “Трактаті про принципи людського знання” Берклі поставив собі завдання, спираючись на сенсуалізм, спростувати атеїзм і його теоретичне підґрунтя – матеріалізм. Як відомо, матеріалізм визнає, що таким абстрактним ідеям як субстанція й матерія відповідає незалежна від людської свідомості реальність. На погляд Берклі, “субстанція”, “матерія” – то все неіснуючі сутності, а слова, що їх виражають – помилки свідомості (тут він до певної міри стоїть на позиціях номіналізму). Об’єктами нашого пізнання є ідеї, а не якісь там зовнішні речі. Ідеями Берклі називає відчуття, предмети ж, речі – то все не що інше, як стійкі комбінації відчуттів. Ми сприймаємо ідеї, а будь-яка ідея є тільки одиничне відчуття. Те, що люди називають речами, є всього-на-всього комплекси відчуттів.

Особливу увагу Берклі надає смислу слова „існувати”. Коли хтось каже, що *існує матерія, існує субстанція, існує людина, існує кінь* тощо, то Берклі пропонує спочатку з’ясувати смисли цих виразів і поставити перед собою питання „*Що значить існувати?*”. Сам філософ дає таку відповідь: існувати для будь-якої речі, значить бути сприйнятою. Звідси йдуть дуже небезпечні для самого філософа наслідки. Виходить, що та чи інша річ існує доти, доки її я або хтось сприймає. Настирлива послідовність міркування в цьому напрямку веде до суб’єктивного ідеалізму і навіть до соліпсизму¹, коли єдино реальною визнається *моя* свідомість, а все інше є її плодом. Сам Берклі вимушений був балансувати між суб’єктивним і об’єктивним ідеалізмом, аби уникнути звинувачення у соліпсизмі. Напр., що я скажу про стіл, за яким я зараз сиджу: чи існує він? Так, стіл

¹Соліпсизм (від лат. *sōlus* – тільки один + *ipse* – сам) – така філософська позиція, яка за єдину реальність визнає тільки мислячого суб’єкта.

існує, бо я його сприймаю, і те, що я зву столом є комплексом моїх чуттєвих вражень. А якщо я вийшов із кімнати, то чи продовжується в тій кімнаті існування стола, адже мене там немає. Берклі просить строго дотримуватись смислу слова „існувати” і радить відповідати так: стіл існує в тому смислі, що коли я повернусь до кімнати, то буду його сприймати, а поки мене там немає, то для мене існування стола проблематичне. А якщо не відносно мене? А чи існує стіл або будь що, незалежно від мене, який то входить, то виходить з кімнати? Берклі відповість так: якщо немає мене, то є хтось з інших живих істот, хто сприймає, а якщо і їх немає, то врешті решт абсолютним сприймаючим суб'єктом є Бог. Визнавши Бога, філософ тим самим переходить на позиції об'єктивного ідеалізму.

Вчення Берклі показало слабкі сторони емпіризму і сенсуалізму, перш за все локківського, у якому суб'єкт – пасивна сторона, що зазнає тільки впливу зовнішнього світу. Берклі визнав суб'єктивними не лише вторинні якості предметів (кольори, смаки тощо), як це робив Локк, а й первинні якості, такі як розміри, рух, форми. Беркліанські мотиви у філософії час від часу відроджуються на якій-небудь новій основі, а їх спростування часто балансує на рівні простої віри у реальність зовнішнього світу, бо суто логічними аргументами спростувати їх буває важко. Французький просвітник Дені Дідро колись писав про філософію Берклі таке: *«Екстравагантна система, яку, на мій погляд, могли створити тільки сліпі! І цю систему, до сорому людського розуму, до сорому філософії, найважче спростувати, хоч вона абсурдніша за всі»* [15].

Давид Юм (1711 – 1776) народився у м. Единбург (Шотландія) у родині юриста. Батько помер рано, а виховувала майбутнього філософа мати, жінка видатних душевних якостей. У 12-річному віці Юм поступив до єдинбурзького університету, після закінчення якого працював бібліотекарем, деякий час перебував на державній (дипломатичній) службі. Свій перший філософський твір „Трактат про людську природу” написав у 1738 р. За словами самого філософа, „трактат вийшов з друку мертвонародженим, не удостоївся навіть честі викликати ремствування збоку фанатиків”. Пізніше, коли Юм став більш визнаним за свої історичні твори, він переробив першу книгу і випустив у 1751 р. „Дослідження про людське пізнання”.

У своїй вихідній позиції з питань гносеології Юм – теж сенсуаліст, але у відповіді на питання про те, що є причиною наших відчуттів, істотно відрізняється від Локка. Юм не приймає ані матеріалістичну, ані суб’єктивно-ідеалістичну позицію. Його позиція така: чи існує зовнішній світ як причина наших відчуттів, чи ні – довести не можна. Наш розум має справу лише зі змістом відчуттів, а не з тим, що є їхньою причиною. Наші сприйняття так же мало говорять про існування зовнішнього світу, як і про його неіснування. Юм пише так: *„За допомогою якого аргументу можемо ми довести, що сприйняття духу повинні бути викликані зовнішніми об’єктами, цілком відмінними від цих сприйнять..., а не можуть бути викликані ні діяльністю самої душі, ні навіюванням якогось невидимого і невідомого духу, ні якою-небудь іншою, ще більш невідомою нам причиною?”* Як же може бути вирішене це питання? *„Звичайно, – продовжує Юм, – з допомогою досвіду, як і всі подібні питання. Але у цьому пункті досвід мовчить і не може не мовчати”* [16].

Разом з тим Юм визнає, що люди, як раби своїх природних інстинктів, завжди вважають, що образи, які надходять від почуттів, якраз і є зовнішні об’єкти. Люди навіть не замислюються, що ті образи – не що інше, як уявлення почуттів. Та це нездоланне інстинктивне переконання людей не підлягає ніякому раціональному обґрунтуванню.

Юм часто апелює до досвіду, широко вживає цей термін. Але, між іншим, повністю виключає зовнішній об’єкт з поняття „досвід”. Відмовившись від визнання, а разом з тим і пізнання об’єкту, Юм зводить завдання філософії до дослідження відчуттів і сприйняття та з’ясування тих відносин, які складаються між ними в людській свідомості.

Юм не вбачає ніякої відмінності між первинними і вторинними якостями (згадаймо тут Локка, який перші вважав об’єктивними, а другі – суб’єктивними), ті й інші для нього суб’єктивні. Увесь первинний зміст свідомості Юм називає терміном „сприйняття” (perception). Оскільки він цілком відкинув питання про об’єктивну реальність, то у пошуку якихось відмінностей між сприйняттями звертає увагу тільки на кількісні відмінності по ступеню їх сили і жвавості. Так Юм відрізняв безпосередні, живі й сильні сприйняття або враження (impressions) та більш бліді й слабкі вторинні сприйняття (ideas).

Йдучи за Локком, Юм розподіляє враження на чуттєві сприйняття і самосприйняття. Прикладом перших є зір, слух, дотик, температура. Прикладом других – афекти й емоції: задоволення й незадоволення, любов і ненависть, страх і надія. Далі Юм ділить сприйняття на прості (напр., „червоний”) і складні (напр., „яблуко”). З таких вражень і уявлень і будується весь зміст свідомості і все людське знання. Розум сам по собі нічого не додає до цього матеріалу, він тільки упорядковує й комбінує враження. І далі Юм досліджує зв’язки між різними ідеями.

Ідеї є копіями не зовнішнього світу, а живих, безпосередніх вражень. Ідеї пов’язуються завдяки трьом принципам зв’язку, властивим їм: схожість, суміжність, причинність. Усі ці принципи не природжені, не апріорні, а отримані з досвіду. Якщо ми пригадаємо, що досвід Юм розуміє лише суб’єктивно, тільки як сукупність відчуттів, то просторові, часові та причинні зв’язки він не вважає такими, що властиві самим речам, вони є просто результат звичного зв’язку сприйняття.

Юм заперечував існування матеріальної субстанції, що лежить в основі психічних актів, але не припускав існування й духовної субстанції. Те, що зветься „Я”, уявляє собою тільки пучок сприйняття, разом поєднаних і швидкоплинних.

Для обґрунтування можливості пізнання і для встановлення критерію достовірності людських суджень Юм посилається на повсякденний досвід і на природний інстинкт, властивий людям. Керуючись цим інстинктом, людина вірить у реальність світу, що її оточує, і спирається на цю віру у своїх діях.

Усе, з чим мислення має справу, Юм ділить на два класи: відношення ідей і факти. Перші – положення геометрії, алгебри тощо, тобто те, що не залежить від досвіду, що є продуктом чистого мислення. Другі ж, а саме факти, не мають достовірності й очевидності. Їх правдивість не доводиться логічними засобами, як це було у попередньому випадку.

Шляхом такого міркування Юм приходять до скептицизму стосовно можливості достовірного пізнання світу. *„Найдосконаліша філософія природи, – пише Юм, – тільки відсуває трохи далі межі нашого незнання, а найдосконаліша моральна чи метафізична філософія лише допомагає нам відкрити його нові сфери. Отже, переконання в людській сліпоті й слабості є результатом усієї філософії”* [17].

Послідовно дотримуючись скептицизму, Юм займає скептичну позицію і щодо існування Бога, захищає деїзм. Однак він не відкидає релігію цілком, вважає необхідним зберегти релігійну мораль для простого люду. Релігійний скептицизм стосується тільки просвічених соціальних верхів. На юмівський скептицизм спиралися французькі просвітники, та й сам Юм вважається першим просвітником епохи Нового часу.

Література

Першоджерела

1. Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
2. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1971, 1972.
3. Вико. Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Москва-Киев: “REFL- book” – “ИСА”, 1994. – 656 с.
4. Гоббс Т. Левіафан. — К.: Дух і літера, 2000.
5. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989, 1991.
6. Декарт Р. Метафізичні роздуми. — К.: Юніверс, 2000.
7. Декарт Р. Міркування про метод. Щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. — К.: Тандем, 2001.
8. Декарт Р. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989, 1994.
9. Лейбниц Г. В. Сочинения в четырёх томах. – М.: Мысль, 1982, 1983, 1984, 1989.
10. Лок Д. Два трактати про врядування. К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 265 с.
11. Локк Д. Розвідка про людське розуміння. У чотирьох книгах. (Книга 1: Про неприродженість принципів та ідей; Книга 2: Про ідеї; Книга 3: Про слова; Книга 4: Про знання і ймовірність). — Х.: Акта, 2002.
12. Локк Д. Сочинения в трёх томах. – М.: Мысль, 1985, 1985, 1988.
13. Спиноза Бенедикт. Теологічно-політичний трактат. — К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2003.
14. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – М.: Госполитиздат, 1957.
15. Юм Д. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1996.

Навчальна література

1. Соколов В. В. Европейская философия XV – XVII веков. М., 1984.
2. Рассел Б. История западной философии и её вяти с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 3-х книгах. Новосибирск, 1999.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. От Леонардо до Канта. – СПб., 1996.

Додаткова

1. Быховский Б. Э. Джордж Беркли. – М., 1970.
2. Микешин М.И. Социальная философия Давида Юма // Вопросы философии, 2003, №8.
3. Нарский И. С. Давид Юм. – М., 1973.
4. Субботин А.Л. Фрэнсис Бекон. – М.: Мысль, 1974.

Примітки

1. Бэкон Ф. Новый органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1972. – С. 70-71.
2. Декарт Р. – Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 309.
3. Декарт Р. – Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 84.
4. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 287.
5. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 79.
6. Там само. – С. 164.
7. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 291.
8. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 455.
9. Там само. – С. 407–408.
10. Там само. – С. 435.
11. Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 378.
12. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырёх томах. Т.1. – М.: Мысль, 1982. – С. 421.
13. Там само. – С. 422.
14. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Москва-Киев, 1994. – С.117.
15. Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – С. 298.
16. Юм. Д. Исследование о человеческом познании // Давид Юм. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 132–133.
17. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Давид Юм. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.; Мысль, 1996. – С.26.

8. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА

8.1. Загальні риси філософії Просвітництва

XVIII століття відносно його духовного розвитку отримало назву „Епоха Просвітництва”. І ця назва не є випадковою з різних точок зору.

По-перше, наукове знання, яке у попередні століття було обмежене вузьким колом науковців, стало значно поширеним. Обсяги наукових знань стали такими, що можна було складати енциклопедії з об’єктивно-істинних відомостей. У 30-50 роках XVIII століття в Німеччині вийшов «Великий повний універсальний лексикон усіх наук і мистецтв», який складав 68 томів. Та найбільш знаменитою енциклопедією Нового часу стала французька енциклопедія, що мала назву «Енциклопедія, або тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел», яка виходила у 1751-1780 рр. Ця енциклопедія складалася з 35 томів, у тім числі 12 томів ілюстрацій, та налічувала 60 тисяч статей. Німецька й французька енциклопедія мала головним чином гуманітарну ознаку, у той час як тогочасні англійські аналоги головну увагу приділяли природознавству й техніці, що відповідало потребам промислової революції, яка саме розгорталася у Англії. Так у 1728 році там вийшла двотомна «Циклопедія, або загальний словник наук і ремесел». У Франції до видання енциклопедії долучилися провідні філософи й учені свого часу, такі як Дідро, Д’Аламбер, Монтеск’є, Вольтер, Руссо, Тюрго, Бюффон, усього понад 60 осіб. Енциклопедисти, як називали цих учених і мислителів, вірили, що поширення знань буде сприяти прогресу та звільнить людей від забобонів і тиранії. Вони утверджували думку про могутність людського розуму, про безмежність його можливостей. Через їхню впевненість ставала панівною ідея прогресу наук, який створює умови для економічного і соціального добробуту.

Поряд з цим енциклопедисти-філософи широко пропагували ідею спростування метафізики, особливо декартівського типу, чому можна дати таке пояснення. Якщо Відродження і Новий час спрямовували боротьбу проти схоластики, то просвітники вважали своїм противником метафізику, як систему, що прийшла на заміну схоластики, але є цілком протилежною науці, яка спирається на експеримент. Метафізика є спекулятивною конструкцією і тому також, як і попередня схоластика,

не має наукової цінності. Стосовно Декарта це здається парадоксальним, адже він був і досі вважається великим вченим. Це безперечно, однак Декарт не дуже поцінував експеримент і досвід взагалі, надаючи перевагу природженим ідеям. За таких умов досвіду належить тільки роль демонстратора та ілюстратора наслідків з ідей, які невідомо як (чи завдячуючи Богові) мають місце у голові людини.

По-друге, термін „просвітництво” має ще те значення, що мрією багатьох з його представників є ідеал освіченого правителя, якого треба підготувати на ґрунті досягнень науки. Такий правитель міг би силою влади і авторитетом знань влаштувати досконале суспільство, яке відповідало б природі людини, а ця природа відома їм, філософам епохи.

По-третє, під терміном «просвітництво» можна мати на увазі й те, про що говорив німецький філософ Іммануїл Кант (1724-1804) у невеличкій статті під назвою «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?». Просвітництвом він називає стан повноліття людства, яке стосовно окремої людини означає здатність користуватися власним розумом без опіки збоку когось іншого. Кант вважав, що в кожній людини достатньо розуму розмірковувати про будь-які явища дійсності, є для цього й спроможність міркувати самостійно, однак людям бракує лише мужності. Тому девізом Просвітництва Кант вважав слова "Sapere aude", що у даному випадку означає «май мужність користуватися власним розумом». Спроможність мати власну думку стосовно явищ дійсності, вміти судити про них – важлива характеристика особи, яка формувалася у надрах нового громадянського суспільства і радикально відрізнялася від типової особи феодального періоду. Французькі просвітники підносили «здоровий глузд» як уміння людини самостійно міркувати стосовно власного повсякдення, бути відповідальним за свої рішення і вчинки.

Додатковий смисл терміна «просвітництво» проглядається також у тому, що поширення об’єктивних знань, на думку діячів цієї доби, немов просвітлює людський розум, який без цього є затемненим різними забобонами, помилками та силою пристрастей.

Коли йдеться про характерні риси всього Просвітництва, то для нього (особливо для французького) притаманна боротьба з релігією і церквою. Це пов’язано з критикою абсолютизму, що спирався на авторитет церкви. У ту добу будь яка критика

наявного суспільного порядку повинна була починатися з критики релігії, бо церква освячувала суспільну ієрархію, засуджувала протест проти існуючого ладу.

Взагалі для доби Просвітництва є властивим оптимізм. Він відображував настрої молодого капіталістичного суспільства. Може не дарма батьківщиною просвітництва стала Англія, адже саме тут раніше став розвиватися капіталізм, відбулася у XVIII-му ж столітті промислова революція. Джона Локка, який помер у 1704 р. вважають таким, що завершує XVII ст. і відкриває у Англії епоху Просвітництва. Завершує її Давид Юм.

Загальним філософським фоном епохи Просвітництва був сенсуалізм, ідея природного права, рівності людей, релігійної толерантності. У побудові соціальних концепцій просвітники виходили з природи поодинокі людської особи. Важливою темою, що теж вимальовувала особливості філософських роздумів XVIII ст. було співвідношення випадковості й необхідності, фаталізму й свободи волі. Ще живими залишалися й ідеї механіцизму.

8.2. Просвітництво в Німеччині

У кожній країні Європи Просвітництво мало свої особливості. У Німеччині такі особливості спричинялися тим, що, по-перше, довгий час досить впливовою була пізня схоластика, по-друге, картезіанство не мало значного впливу, а раціоналізм набув навіть антидекартівського характеру, по-третє, просвітництво у Франції і Англії розвивалось поза межами університетів, а у Німеччині з труднощами започатковувалось у академічному середовищі, і тільки пізніше розквітло за його межами у тому поколінні, до якого належали Мозес Мендельсон і Готхольд Лессінг.

Христіан Вольф. Найбільш значним представником філософії Просвітництва в Німеччині був Христіан Вольф (1679–1754), який потужно вплинув на стан філософських досліджень не лише в своїй країні, а й за її межами. Він заклав новий тип викладача вищої школи, ґрунтовно підготовленого, авторитетного не лише у академічній сфері, а й далеко за її межами. До нього університетське кар'єра була тут мало привабливою, через що у свій час Спіноза й відмовився від запрошення з Гейдельбергу, коли дізнався, що через церковний контроль буде невідомим у висловленні своїх думок. Лейбніц теж відмовився викладати в університетах.

Зазнавши впливу раціоналізму Лейбніца, Вольф створив своїми численними творами цілу епоху. Його праці присвячені практично всьому комплексу філософських дисциплін того часу: логіка, метафізика, натурфілософія, етика, політика, вчення про державу, психологія, антропологія, економіка. Основу вольфівської метафізики складає онтологія, у якій формулюються засади будь-якого буття. До Лейбніца його наближає думка про те, що дійсність складається з простих субстанцій, хоч він і не називає їх “монадами”. Людська душа – теж проста субстанція, до суті якої належить здатність до уявлення та пізнання різних предметів. Пізнання не цілком пасивний процес, а базується й на активних здатностях духу. Мета філософії – досягнення щастя, воно, як і прогрес людства в цілому, пов’язане з пізнанням, яке в свою чергу вимагає свободи думки.

Вольф був популярним не лише в Німеччині, а й далеко за її межами. Популярності його філософії сприяло те, що у основу свого способу філософування він поклав прагнення до послідовного, систематичного й логічно доведеного викладення знання про все суще, прагнення вживати ясну й точну мову всіх висловлювань. Мовою своїх творів Вольф зробив величезний внесок у розробку німецької філософської і наукової термінології. Популярності сприяло й те, що наважливіші твори Вольфа ще за його життя були видані в перекладах на основні європейські мови.

Вольф настільки шанував розум, цього символу просвітницької доби, що назви більшості його творів починалися словами «розумні думки про...». Зокрема, головний твір мав таку назву: «Розумні думки про Бога, світ, людську душу та про всі речі в цілому». Вольф був переконаний, що філософ покликаний прагнути до істинного знання, а здобуте знання повинно служити благу людей.

До другої половини XVIII ст. вольфівська школа була в Німеччині найбільш впливовою, а Фрідріх II оголосив філософію Вольфа мало не офіційною філософією Пруссії. Серед найбільш відомих послідовників цієї школи, що зробили значний внесок у німецьке Просвітництво, слід назвати Л. Ф. Тьомміга (1697-1798), Ф. Х. Баумейстера (1709-1785), О. Г. Баумгартена (1714-1762).

Більшість вольфіанців багато переймалася суто формальними уточненнями прийнятої ними філософської системи, прагнули подолати її суперечності та прогалини. Однак часто-густо

нічого, окрім гри у дефініції, накопичення абстрактних штучних формулювань та показних логічно коректних зв'язків у творах гірших послідовників Вольфа не було. Тому з часом вольфівська школа все більше перетворювалася в аналог схоластики і відходила від просвітницьких задач. Однак сам Вольф, звичайно, був у цьому вже не винен.

Поступово у другій половині XVIII ст. у Німеччині через поєднання філософської думки з ідеями Просвітництва складається так звана «популярна філософія», яка відіграла помітну роль у загальнокультурній та філософській освіті тодішнього суспільства. У зв'язку з цим можна відзначити діяльність Мозеса Мендельсона (1729-1786) а також відомого книговидавця Фрідріха Ніколаї (1733-1811). З цими іменами, перш за все, і пов'язують існування «популярної філософії». З суто зовнішньої сторони її називають популярною через близькість з загальною літературою, від якої філософія навчилася вишуканому способу викладення та виробила гарний німецький філософський стиль.

Заслугою Ф. Ніколаї, його соратників та співробітників було видання численних журналів, через які велася просвітницька робота, пропагувалися нові відомості та відкриття у різних галузях природничих і гуманітарних наук.

М. Мендельсон у своїх творах захищав принцип релігійної толерантності, вважаючи, що між людьми різних релігійних конфесій є згода стосовно розумних підстав релігії, а відмінності між релігіями обумовлені лише історичними причинами і вихованням. На його думку, релігія звертається до совісті людини і належність до релігійної общини – справа вільного вибору самої людини. У своїх загально-філософських позиціях Мендельсон належав до школи Лейбніца-Вольфа. Оригінальний внесок у філософію цього мислителя особливо помітний у галузі естетики, яку він розглядав як автономну активність духу, де чуттєвість має найбільше значення.

Готхольд Єфраїм Лессінг (1729–1781) був не тільки філософом у шкільному сенсі, а й філософським поетом та письменником, який виступав за толерантність, за свободу. Познайомився з палким прихильником свободи Вольтером під час його перебування у Берліні.

Лессінг зробив суттєвий внесок у різні напрямки просвітницької думки. У власне філософських роботах він вказував на обмеженість будь-якого однобічного підходу – чи то раціона-

лістичного, чи поверхово емпіричного, вбачав у цьому антиісторизм.

Чимало творів Лессінг присвятив естетичним питанням, запроваджував ідею наближення мистецтва до життя. У якості основного естетичного принципу висунув ідею єдності індивідуального (чуттєво-образного) і узагальненого (поняттєво-загального) відтворення дійсності у художніх творах.

Лессінг також розробляв питання історичного характеру співвідношення позитивної (напр., християнство) і природної (язичницької) релігії, принципи якої базуються на деяких закладених у людському розумі вічних істинах релігії. На певному етапі історичного розвитку святе письмо сприяло їх усвідомленню людством, однак нині повстало завдання критичного переосмислення й подолання догм позитивної релігії. За цим стояла ідея, що всю попередню історію слід розглядати як необхідний період на шляху до теперішнього стану, а не вбачати в ньому низку помилок і даремних зусиль попередніх поколінь. Застосовуючи цей принцип до історії Просвітництва, Лессінг вважав, що у середині XVIII ст. Німеччина знаходилася ще не на стадії Просвітництва, а лише у процесі руху до нього. З цією думкою погоджувався і Кант, коли у згадуваній статті 1784 року «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?», тобто через три роки після смерті Лессінга, писав: *«Якщо поставити питання, чи живемо ми нині у освічену добу, то відповідь буде така: ні, але мабуть, ми живемо у добу просвітництва»* [1]. Лессінг мабуть першим звернув увагу на провідну виховну роль “Біблії”, обмеживши тим самим претензії теологів вважати її більш універсальним явищем.

Колись, на тлі критики Мендельсоном пантеїзму Спінози, Лессінг, за словами Г. Якобі (1743-1819), десь зауважив: “Нема ніякої іншої філософії, крім філософії Спінози”. Цей оприлюднений уже після смерті Лессінга вислів спричинив у Німеччині тривалі й запеклі філософські дискусії, що звичайно ж пожвавило загальне філософське життя.

Видатним німецьким філософом-просвітником був *Йоган Готфрід Гердер* (1744–1803). Він першим визнав філософію історії як самостійну дисципліну. У передмові до своєї книги “Ідеї до філософії історії людства” Гердер тлумачить філософію історії як науку про всю історію людства в цілому. Звичайно, сьогодні не йдеться про те, що філософія історії підмінює собою

історичну науку, вона тільки прагне філософськими засобами осмислити хід людської історії в її цілісності і окремих фазах, визначитись відносно загальної логіки, смислу історії, можливих закономірностей та стосовно специфіки історичного пізнання.

Й. Г. Гердер безперечно визнавав закони розвитку історії. Природною еволюцією людина приречена до панівного становища на землі, призначена бути вінцем творіння всього суцього. Така доля уготована їй вже здатністю до прямоходіння, будовою мозку, тілесною конституцією, а від цього причинно-наслідковий ланцюжок веде до здатності до мови, розуму, соромливості і врешті-решт до утвердження правил істини і справедливості, що й перетворює людей у вірних помічників і братів відносно один одного. Все це завершується формуванням духу гуманності, досліджувати який є справжнім завданням філософії історії. Історія людства – це школа удосконалення на шляху прогресуючої гуманності. *“Розум людський, – так завершує Гердер книгу “Ідеї до філософії історії людства”, – помножена солідарна діяльність людей невторимо й неухильно йдуть уперед і вбачають у цьому гарну прикмету, навіть якщо кращі плоди до часу й не визріють”* [2].

8.3. Французьке Просвітництво XVIII ст.

Справжнім лідером французького Просвітництва був **Франсуа Марі Аруе (Вольтер)**. У Вольтера (1694–1778) було 137 псевдонімів, але в історію він увійшов саме з цим. Надзвичайно обдарований, універсально освічений, войовничий за характером, Вольтер втілював у собі основні просвітницькі ідеї. Він мав талант філософа й історика, драматурга й романіста, поета й публіциста, був ворогом деспотизму, патріархом вільнодумства.

З десяти до шістнадцяти років Вольтер виховувався у єзуїтській колегії Легран, а надалі у школі правознавства у Парижі. Там він увійшов у гурток вільнодумно налаштованої аристократичної молоді і започаткував свою літературну творчість. За епіграму й памфлет проти регента Філіпа Оранського майже рік відсидів у Бастилії. Однак часу там марно не втрачав, а написав свою першу трагедію „Едіп” та поеми. З 1728 по 1729 рік Вольтер перебував у Англії, що значно вплинуло на формування його власне філософських поглядів. Потім до 1750 р. жив у Франції, але через переслідування збоку церковників виїхав до Пруссії, деякий час перебував у Женеві, а з 1755 р. і майже до кінця життя мешкав у своїй садибі Ферней на

кордоні Франції зі Швейцарією. Саме тут розгорнулась його активна антиклерикальна діяльність, тут він приймав активну участь у створенні Енциклопедії, написав багатотомний філософський словник, філософські повісті. На початку 1778 р. Вольтер прибув до Парижа, де його з захопленням зустріли, але 30 травня того ж року він помер. Через 13 років, під час революції, його гроб було перенесено до Пантеону.

В усіх вольтерівських творах проходить лейтмотивом критика офіційної релігії й церкви. І це є цілком зрозумілим. Адже в умовах того часу кожен, хто прагнув улаштувати суспільне життя на нових засадах, мусив виступати проти авторитету панівної церкви, проти богословських догм, за звільнення свідомості від хибних стереотипів. Будь-хто з критиків панівних економічних і політичних відносин не міг не підняти руку проти релігії й церкви, що освячували владу монарха й увесь устрій життя й думок, що склався.

Інша риса творчості Вольтера полягає у тому, що всі його твори просякнені філософськими ідеями. Філософічним був його „театр” (понад 50 п’єс), філософські повісті та романи. Посмертне видання його творів склало 70 томів, серед них – „Філософські листи”, „Метафізичний трактат”, „Філософ-невіглас”, „Філософський словник”.

У філософії Вольтер був прихильником Локка. Засвоївши сенсуалізм англійських філософів, він активно пропагував його у Франції. Спираючись на вчення про відчуття як першоджерело пізнання, Вольтер піддав критиці декартівське вчення про природжені ідеї. Відкинув він і беркліанський суб’єктивний ідеалізм, зауваживши, що коли падаючий камінь переламає мені плече, то мабуть дуже важко буде припустити, що це сталося завдяки зусиллям пам’яті.

Стосовно релігійних питань Вольтер залишився деїстом, тобто визнавав можливість існування Бога лише як першодвигуна Всесвіту. Відхиляв він і субстанційність душі. Душа не є самостійним і незалежним началом. Те, що ми зevamo душею, є тільки здатністю людини до мислення.¹ Чому б не вважати мислення властивістю матерії? – порушує ще одне важливе питання Вольтер і відповідає: *„І яка людина на Землі наважить, не впадаючи у безглузду нечестивість, стверджу-*

¹ «Душа эта, кою вы изобразили субстанцией, на самом деле есть не что иное, как способность, дарованная нам великим бытием; она вовсе не личность. Это – свойство, данное нашим органам, а вовсе не субстанция» [3].

вати, неначе Бог не може надати матерії чуття і думку”; Неможливо, кажуть мені, щоб матерія мислила. Однак я не вбачаю такої неможливості” [4].

Вольтер всіляко пропагував у Франції індуктивний метод Бекона і Ньютона, хоча стосовно самого філософського знання й залишався скептиком, вважаючи, що філософія не дає пояснення суті речей, і одну з своїх праць – „Філософ-невіглас” – у другому виданні так і назвав – „Питання людини, яка нічого не знає.”

У своїх перших творах Вольтер був прибічником ідеї свободи волі (індетермінізму), але згодом детермінізм подолав його. Було б дивно, вказував він, якби Всесвіт підкорювався своїм законам, а лише одна малесенька тварина могла б діяти всупереч їм. У дійсності бути вільним – значить могли робити те, що ми хочемо. Людина – одна з ланок ланцюгу загального зв'язку речей.

У етиці й естетиці Вольтер проводив думку про відносність ідеалів і критеріїв добра й краси. Уявлення про них змінюються від епохи до епохи, від місця до місця. Судження у цих питаннях залежить і від того, хто його висловлює. Так, напр., він писав: **«Спитайте в самця жаби: Що таке краса, прекрасне «to kalon»? Він відповість, що це – жаба-самиця з її здоровенними, круглими, виряченими очима на маленькій голівці, з плоским ротом до вух, жовтим животиком, брунатною спинкою. Спитайте гвінейського негра: для нього прекрасне – чорна, блискуча шкіра, заглиблені очі, сплюснений ніс» [5].** Тим самим Вольтер розхитував уявлення про абсолютність норм, що вже віджили свій час.

Вольтер був прекрасним істориком, першим висунув ідею створення історії культури, він же сформулював і поняття „філософія історії”.

Шарль Луї Монтеск'є (1689–1755) – один з перших представників французького просвітництва. Його просвітницький пафос виявляється у ряді моментів. По-перше, він вірить у цивілізуючу роль науки, яка корисна своїми відкриттями й винаходами, а також сприяє щастю людям. По-друге, природознавчі успіхи наук, що спирались на емпіричний метод, відкривають шлях до дослідження історії і соціальних процесів. Він був переконаний, що у суспільному житті мають місце природні закони, зважаючи на те, що в ньому немає випадковості чи божественного провидіння.

У своєму основному творі „Про дух законів” Монтеस्क'є вказував, що в цілому закон це є людський розум, ним керуються всі народи землі. Політичні й громадянські закони – то все окремі конкретні випадки застосування розуму до особливостей життя конкретних народів. Ці закони повинні відповідати властивостям народу, для якого вони встановлюються. Вони повинні відповідати фізичним особливостям країни, її клімату – холодному, жаркому чи помірному, якості ґрунту, розмірам, образі життя, релігії населення, його нахилам тощо.

Він виділяв три форми правління – республіканська, монархічна й деспотична. Кожній з цих форм відповідає певний моральний принцип: для республіканської – добродійність, для монархічної – честь, для деспотичної – страх. Монтеस्क'є обґрунтовував також необхідність розподілу влади на законодавчу, виконавчу й судову. Не може бути, зауважував він, щоб законодавча влада поєднувалась з виконавчою у одній особі. Якщо, до того ж, не відділити від перших двох судову владу, то це призведе до панування свавілля в суспільстві.

Клод Адріан Гельвецій (1715–1771). На нього велике враження справив твір Д. Локка “Досвід про людський розум” і зробив його прибічником матеріалістичного сенсуалізму. Найбільш важливі твори Гельвеція – “Про людину, її розумові здібності та її виховання”, “Про розум”, остання була засуджена й спалена катом.

Розглядаючи відмінності людини як розумної істоти, Гельвецій відзначає її пізнавальні здібності, що базуються на відчуттях. На їх базі формуються ідеї. Новим моментом було введення категорії “інтерес” у теорію пізнання і в соціальну теорію. Інтереси виражають потреби й бажання людини. Від природи у людині мало чого природженого, все визначається середовищем, як природним, так і соціальним (включно з політичним). Середовище настільки є важливим, що визначає формування добрих чи злих нахилів. Тому зміна середовища у бажаному напрямку автоматично веде до сприятливих прогресу наслідків.

Жан-Жак Руссо (1712–1778) як і Вольтер – видатні діячі Просвітництва, але в той же час і антиподи, представники крайніх полюсів. Вольтер скоріше був ідеологом крупної буржуазії, а Руссо – представник дрібнобуржуазної демократії. У своїх примітках на полях трактату Руссо „Роздум про походження і основи нерівності між людьми” Вольтер назвав

ідеї соціальної рівності, які автор пропагував, „філософією обірванця”, котрий бажає, аби бідні грабували багатих.

У своїх творах Руссо доводить ідеї Гоббса й Локка до соціально-політичних наслідків і відверто, чітко формулює власні. Найбільш відомий твір, який це підтверджує – „Про суспільний договір, або принципи політичного права”. Руссо показує, що сувереном, єдиним правителем суспільства, що виникає на підставі договору, є „об’єднаний народ”. Він рішуче підкреслює принцип суверенітету народу. Як і інші представники Просвітництва, Руссо свій ідеал держави розумів у вигляді реалізації царства розуму. Слід додати, що Руссо був, мабуть, першим, хто відчув суперечності сучасної цивілізації, що тоді тільки насувалася, і заявив у творі „Міркування з питання: Чи сприяло відродження наук і мистецтв очищенню моральності?”, що наука й промисловість несуть у собі не тільки користь: *«Скільки небезпек, скільки помилкових шляхів загрожують нам у наукових дослідженнях!.. Якщо наші науки неспроможні вирішити ті задачі, які вони перед собою ставлять, то вони ще більш небезпечні за тими результатами, до яких вони призводять»* [6].

Поль Анрі Гольбах (1723 – 1789) – один з наймолодших французьких просвітників. Його твір „Система природи”, що з’явився у 1770 р., є найбільш систематичним викладенням матеріалізму свого часу. Головна ідея цього твору полягає у послідовному проведенні принципу редукції, тобто у можливості звести всі явища природи до різних форм руху матеріальних часток.

Людина – створіння природи, перебуває в природі і підкорюється її законам. Люди стають залежними, рабами через незнання власної природи, власних потреб, прагнень і прав. Людина, яка не розуміє природу суспільства, не знає його мети й мети уряду, дає себе ошукати, пригнобити, зробити порочним і нещасним.

Природу Гольбах розуміє у двох смислах. У широкому смислі – це увесь Всесвіт, як дещо цілісне, що є результатом взаємодії різних речей та їх рухів. У вузькому смислі – природа є тим, що стосується кожної окремої речі, те, що впливає з її сутності. Сутність же речі – сума властивостей, яка складає індивідуальну природу цієї речі. Природа в обох смислах знаходиться у постійному русі, причину якого не слід шукати поза межами самої природи, бо сутність природи полягає в дії.

Крім «природи» Гольбах використовує ще й поняття «матерія» з таким визначенням: *«Стосовно нас матерія є взагалі все те, що певним чином впливає на наші відчуття»* [7]. Фактично він ототожнював матерію з речовинністю, для нього «матерія» – абстракція від будь-якої речі. Увесь арсенал знань, які мала на той час механіка, Гольбах використовує для пояснення всіх процесів і перетворень: від простої взаємодії тіл до ментальних процесів у людині та моральних стосунків і політичних явищ у суспільному житті. Принцип, яким він користується, – це редукціонізм, тобто зведення всього складного до простого, до сполучення простих механічних рухів (сила тяжіння, інерція тощо).

З механічної картини світу випливає і бачення Гольбахом співвідношення необхідності та випадковості. Все у світі має свою причину, і для випадковості просто немає місця: *«В усіх явищах людського життя від народження до смерті ми бачимо лише ланцюг необхідних причин і наслідків, які відповідають законам, загальним для всіх створінь природи»* [8].

Особливості кожної окремої людини, відмінності між людьми пояснюються суто механістично. З відмінностей виводиться нерівність, з якої може народитись рабство, однак в цілому нерівність робить і гарну справу – люди стають необхідними один одному, що складає підвалину суспільного життя. Порушуючи правові й політичні питання, Гольбах впевнено говорить, що суспільство може завжди, коли цього вимагають його інтереси, усунути уряд, змінити форму правління, розширити або обмежити владу. Невдахи-правителі – це ті можновладці, які не керують людьми згідно з їхньою природою, нехтують просвітою народу і заклопотані тільки одним – як ошукати народ.

У творі «Природна політика, або бесіди про істинні принципи управління» Гольбах більш детально зупиняється на соціальних, морально-правових та політичних питаннях суспільного життя. Він не погоджується з думкою про такий природний стан первісної людини, в якому вона вела індивідуалістичний спосіб життя. Та його теза, що людина завжди існувала в суспільстві, проголошується цілком у дусі Арістотеля. Суспільство є теж створінням природи, оскільки якраз природа обумовлює життя людини в суспільстві, що має лише одну мету: надати людям можливість повніше використати природні властивості й здібності кожного для досягнення особистого щастя. Індивідуальні

розбіжності та нерівності при взаємному обміні стають основою не розбрату й ворожнечі, а основою соціальності.

Сумісне життя регулюється законами, які є результатом необхідних відносин, що базуються на природі речей. Гольбах розрізняє природні закони і громадянські (позитивні). Протистояння між ними немає, оскільки перші закони – це ті, що безпосередньо засновані на природі людини, а інші – це просто пристосування природних законів до конкретних, мінливих обставин того чи іншого народу. Природні закони усвідомлюються розумом людини і тому можуть іменуватися законами самого розуму, який в усіх людей однаковий, бо така їх природа.

Розглядаючи організацію політичного життя в суспільстві, Гольбах говорить про «незручності» таких форм правління, як абсолютна монархія, аристократія та демократія, бо всі вони сприяють тільки якомусь одному станові, а суспільна рівновага можлива лише за такої форми правління, коли всі стани однаково віддалені від керма влади. Тому Гольбах схиляється до конституційної монархії, яка могла б утворитися тільки зі згоди всього суспільства.

Як відомо, французьке просвітництво буквально сповідувало ідеали свободи. Не обійшов цю тему і Гольбах. *«Любов до свободи – найсильніша з пристрастей людини»* – заявляє він [9]. Свобода – це можливість робити для власного щастя все, що дозволяє природа людини, яка живе в суспільстві. Наголос на «суспільстві» є принциповим, адже мірилом свободи членів суспільства повинно бути благо суспільства в цілому. Об'єднуючись у суспільство, люди беруть на себе зобов'язання не користуватися безмежною незалежністю, щоб вона не порушувала ті зв'язки, які гуртують людей. Як члени суспільства люди є вільними лише до тої міри, яку дозволяють їм закони розуму. А закони розуму й справедливі закони є одне й те ж, тому *«підкорюватися тільки справедливим законам – це і значить користуватися самою повною свободою, якої лише може побажати громадянин»* [10].

Література

Першоджерела

1. Вольтер. Философские сочинения. – М.: Наука, 1988. – 751 с.
2. Гельвеций Клод Адриан. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1973, 1974.
3. Гельвеций К. А. Про людину, її розумові здібності та виховання. – К.: Основи, 1994. – 416 с.

4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
5. Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1963.
6. Дидро, Дени. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1986, 1991.
7. Монтескье Ш. Л. О духе законов / Сост., пер. и коммент. А.В. Матешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с
8. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – 703 с.

Навчальна література

1. Кузнецов В. Н. Европейская философия XVIII века: Учебное пособие. – М.: Академический проект, 2006. – 544 с.
2. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII века. – М.: Мысль, 1983. – 447 с.
3. Нарский И. С. Западно-европейская философия XVIII века. – М.: Высшая школа, 1973. – 302 с.
4. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. От Леонардо до Канта. – СПб., 1996.

Примітки

1. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т 8. – М.: Чоро, 1994. – С. 35.
2. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С. 608.
3. Вольтер. О душе // Вольтер. Философские сочинения. – М.: Мысль, 1988. – С. 550.
4. Вольтер. Философские письма. Метафизический трактат // Вольтер. Философские сочинения. – М.: Мысль, 1988. – С. 120–121, 253.
5. Вольтер. Эстетика. Статьи. Письма. – М.: Искусство, 1974. – С. 214–215.
6. Руссо. Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 20.
7. Гольбах П. А. Система природы, или о законах мира физического и мира дузовного // Гольбах. П. А. Избранные произведения в двух томах. Т.1. – М.: Изд-во соц-эконом. лит-ры, 1963. – С. 84.
8. Там само. – С. 118.
9. Гольбах П. А. Естественная политика, или беседы об истинных принципах управления // Гольбах. П. А. Избранные произведения в двух томах. Т.2. – М.: Изд-во соц-эконом. лит-ры, 1963. – С. 337.
10. Там само. – С. 342.

9. НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

9.1. Критична філософія І. Канта

9.1.1. Від Юма до Канта

Юмівський скептицизм свідчив про певну етапну кризу в розвитку новоєвропейської філософії. Хоч центром досліджень Юма були гносеологічні питання, але треба взяти до уваги їх вагомість в усьому контексті духовного життя Західної Європи того періоду. До збурюючих творів англійського скептика класична філософія мала вже солідну – понад століття – історію. Склалася і встигла поширитися нові культурні стандарти і цінності, через які епоха усвідомлює себе. Починаючи з Ф. Бекона, центральним поняттям цієї філософії було поняття розуму. Це не значить, що філософія раніше ним не користувалась. Але традиція, яка склалась за довгі століття Середньовіччя, передбачала, що призначення розуму полягає в прилученні людини до Бога, в котрого слід вірити і буття якого виходить за сферу розумової активності. Розпад середньовічного світу спочатку привів до переміщення у центр світоглядної системи людини як цілісної особи (Відродження), а потім вже з людських властивостей увагу було акцентовано на розумі. Розум, носієм котрого став визначатися окремий суб'єкт, ставився насамперед у відношення до природи, а якщо говорити точніше – у відношення до дійсності. Дійсність же являє собою як природу, так і суспільне життя.

Візитною карткою всієї новоєвропейської духовності стала наука. Виробництво вимагало її подальшого розвитку, особливо в прикладному, практичному аспекті. Наука ставала продуктивною силою і це найбільш виразно підтверджувала механіка, яка поступово виходила в лідери. Практична орієнтація науки, підтримана насамперед у Англії буржуазією і її державними діячами, або відсунула на периферію інші види духовності, або вимагала їх перебудови на зразок природознавства. Таким чином у системі знань відбулися докорінні зміни. Поряд з філософією з'явилися і почали самостійно розвиватися конкретні науки про природу і суспільство з їх специфічними методами пізнання, що вело до змін у статусі філософії, її предмету і ролі. Увагу дослідників все більше привертала методологія та теорія пізнання. Виникали питання, що торкалися походження

пізнавальної спроможності, джерел і ефективності пізнання, співвідношення чуттєвого, досвідного і раціонального, питання про істину тощо. Сформувалось покоління філософів, які переважно досліджували саме ці – гносеологічні – проблеми.

Коли Юм писав своє “Дослідження про людське пізнання”, то вже склалася класична механіка Ньютона, де панувала емпірично орієнтована методологія. *“А гіпотез я не вигадую, – писав Ньютон. – Все ж те, що не виводиться з явищ, має називатися гіпотезою, гіпотезам же метафізичним, фізичним, механічним, прихованим властивостям немає місця у експериментальній філософії”* [1]. Під гіпотезами він мав на увазі припущення, що не мали достатнього експериментального обґрунтування.

Критика Ньютона спрямована перш за все проти того “природознавства”, котре було засмічене натурфілософськими і метафізичними вигадками в дусі картезіанської фізики, а також лейбніцевсько-вольфівської метафізики: вони були поширені на континенті, тобто у Франції та Німеччині. Згадані філософські системи претендували на звання науки в її традиційному поданні, що йшло від Середньовіччя. Науковість визначалась раціоналістичними – дедуктивними – методами і “благородністю” предметів дослідження, їх коло обмежувалось Богом, субстанцією і душею. Ньютон фактично закріпив остаточне відокремлення природознавства від філософії як за предметом, так і за методом. Більш того, практична ефективність і евристичність ньютонівської науки, підтриманої беззаперечним авторитетом математики, стала зразком науковості взагалі.

Таким чином, шлях розвитку науки було вказано. А як же бути з філософією? Що вона є? В чому її особливий предмет? Яке її відношення до науки? А чи є вона або чи може вона бути наукою? Ось питання, котрі загострились саме в середині XVIII ст. і засвідчили певну кризу філософської думки.

Ще у XVII ст. таких проблем не існувало. Для Бекона, Декарта, Гоббса філософія була символом науки і мова могла йти лише про класифікацію її підрозділів, окремих наук в її материнському лоні або про демаркацію кордонів між філософією та теологією. Розв’язання нових проблем можна було знайти через ретельне дослідження сутності і характеру того знання, яке ми вважаємо науковим, через дослідження розумової праці, котра продукує наукове знання. Тому Юм зосередив увагу на головному: на розкритті механізму утворення загальних понять, без яких не може бути науки взагалі.

Твердження Юма про неможливість однозначно вивести з розуму і раціонально обґрунтувати існування об'єктів навколишнього світу було поширено ним і на такі очевидні для традиційної філософії надчуттєві сутності, як субстанція, Бог і матерія. Хоч скептицизм стосувався в цілому нашої спроможності істинного пізнання, проте основний критичний напрямок торкався претензій філософії (“метафізичної філософії”, за Юмом) на звання науки. Так сталося, що критичний пафос англійського мислителя найбільш відгукнувся на континенті, особливо у Німеччині, де панувала лейбніцевсько-вольфівська філософія.

Христіан Вольф був популяризатором та систематизатором вчення Лейбніца. Вже сама назва одного з головних його творів “Розумні думки про Бога, світ, людську душу та про всі речі в цілому” досить виразно свідчить про предмет цієї метафізики, про її сходження врешті-решт до Бога. Це була раціоналістична, вкрай формалізована філософія з переважно дедуктивним методом викладення. Розповсюдилась вона не лише в Німеччині, а дійшла і до Російської імперії, де з середини XVIII ст. була запропонована Синодом до викладання у Києво-Могилянській академії.

Зрозуміло, що внаслідок успіхів досвідного природознавства, зокрема ньютонівської фізики, а також критики раціоналізму з боку англійських філософів, думка Німеччини вимагала своїх реформаторів. І вони з'явилися в образі представників так званої німецької класичної філософії. Це насамперед Іммануїл Кант (1724–1804 рр.), Йоганн Готліб Фіхте (1762–1814 рр.), Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775–1854 рр.) та Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831 рр.).

В історії світової філософії розвиток німецької класичної філософії обіймає відносно невеликий проміжок часу – близько 70-80 років, тобто фактично вік життя однієї людини. Але незважаючи на такий короткий період, ця філософська гілка мала величезний вплив на всю духовну атмосферу Європи. Вона є, перш за все, певним завершенням новоєвропейської філософії. Розум, як її головне поняття, спочатку вважався якоюсь критичною силою, внутрішньо притаманною людині. Для неї, здавалось, не існує абсолютних авторитетів, все може стати предметом розсуду, вся дійсність, адже розум не обмежений ані ззовні, ані в собі самому. Він є повністю суверенним. До того ж підкреслювалась і внутрішня активність цієї сили. Активність розуму було доведено аж до панування над дійсністю, до перетворення на

розумних підставах того світоустрою, що склався. Останнє найбільш притаманне було просвітницькій лінії новоевропейської філософії. З точки зору Просвітництва, розумні підстави, за якими треба було перебудувати дійсність, це ті, які випливають з самої природи речей. Підлягає знищенню все, що не відповідає природі, бо воно є хибним і помилковим, тому – нерозумним.

Від часів Бекона вважалось, що істинність мислення визначається предметом мислення. Що ж до помилкових знань, то тільки вони і залежать від особливостей того, хто мислить. Відмінності між емпіризмом та раціоналізмом тут не торкаються авторитету розуму, вони йдуть в іншій площині. Емпіризм вимагає від розуму залежності думок від досвіду, а раціоналізм наполягає на важливості для пізнання фактору ясних ідей в самому розумі.

У чому ж криється найголовніша новина, яку вносить у ці центральні питання німецька класична філософія? Якщо сформулювати коротко, то відповідь буде така: не стільки особливості того, що пізнається, скільки властивості суб'єкта є головним фактором, який визначає пізнавальний процес і навіть “формує” сам предмет пізнання. Цю тезу, вперше проголошену Кантом, і можна вважати головним змістом “коперніканського повороту” в філософії.

Сам Кант писав про це так: *“Досі вважалося, що всі наші знання мусять рівнятися по предметах; однак усі спроби довідатися щось про них a priori через поняття, розширивши тим наші знання, за такої передумови зазнавали неуспіху. Тож варто спробувати, чи не впораємося ми з завданнями метафізики краще, якщо припустимо, що предмети мусять рівнятися по наших знаннях...”* [2].

Навіть без заглиблення в змістовний аналіз наведеного фрагменту очевидно: йдеться в ньому про радикальну зміну позиції, з якої розглядається відношення суб'єкта і об'єкта у процесі пізнання. Аналогія з Коперніком, яку проводив і сам Кант, не є випадковою. І тут і там наслідки перестановки сторін відношення були кардинальними.

9.1.2. “Коперніканський поворот” у філософії, вчинений

І. Кантом

Кант народився і провів усе своє життя у Кенігсберзі, що в Східній Пруссії (зараз – російський Калінінград). Його дід був шотландським емігрантом. Мати, німкеня за походженням,

померла, коли хлопцеві виповнилось тринадцять років. Закінчивши середню (“латинську”) школу з релігійним вихованням, він з 1740 до 1745 року навчався в університеті, після чого протягом дев’яти років працював домашнім вчителем. У 1775 р. він став магістром, а згодом – приват-доцентом Кенігсберзького університету, паралельно виконуючи деякий час обов’язки бібліотекаря, з 1770 р. і до кінця життя Кант – професор університету.

Незважаючи на досить слабе здоров’я, Кант відрізнявся напруженою повсякденною інтелектуальною працею, брав активну участь у “теоретичних баталіях” свого часу і здобув славу першого філософа не тільки Німеччини, а й, мабуть, всього світу.

В творчості Канта виділяють два періоди: докритичний (1746–1770 рр.) та критичний (бл. 1780–1800 рр.).

Протягом першого з них, викладаючи різні навчальні дисципліни (математика, фізика, фізична географія, логіка, метафізика тощо), Кант мало цікавився суто філософськими темами. Найбільш відомий твір цього періоду “Загальна природна історія та теорія неба, або Спроба витлумачити устрій і механічне походження Всесвіту, виходячи з принципів Ньютона” (1755). Тут Кант виступає як оригінальний природознавець, він розробляє космогонічну гіпотезу походження Сонця і планет з первісної пилової туманності. Принципи системності і розвитку визначали нетривіальність цієї гіпотези. Дотепер вона відома як гіпотеза Канта – Лапласа.

Першою суто філософською працею, якій сам Кант надавав особливого значення, була його професорська дисертація “Про форму та принципи сенсигельного та інтелігбельного світів”. Дисертація частково обґрунтувала і підготувала наступні твори критичного періоду, сформулювала проблеми, рішення яких здавалось Канту необхідним в першу чергу. Кант підкреслював, що в цій праці розроблено поняття, які не будуть змінюватися далі і дозволять перевірити всі метафізичні питання.

А головним твором критичного періоду є “Критика чистого розуму” (1781), по якій і можна судити про сутність “Коперніканського повороту” в філософії найповніше. Тому перейдемо до розгляду цього твору.

9.1.3. “Критика чистого розуму”

У назві твору термін “критика” вживається в первинному значенні “дослідження”, тобто без того негативного забарвлення, яке має місце сьогодні в разі оцінки якоїсь ідеї чи позиції. Що ж

до виразу “чистий розум”, то Кант прагнув підкреслити: в дослідженні мова йтиме про таку діяльність розуму, коли він продукує апріорне знання (знання, що передує досвіду). Тоді розум – це здатність до апріорного пізнання.

Стратегічною метою Канта протягом критичного періоду стало реформування філософії з використанням досвіду трансформації природознавства. Там, де бачили раніше безладдя і хаос, Ньютон навів суворий порядок, створив науку, упорядкувавши природничі знання за певними принципами. Ці принципи мали апріорний характер, проте матеріал, на який вони “накладались”, був емпіричний, тобто досвідного походження.

Кант розділяв науку у власному та невласному значенні слова. Тільки перша здатна претендувати на звання справжньої науки, оскільки її судження мають неспростовний, абсолютно істинний (аподиктичний) характер, що забезпечується математикою.

“Я стверджую, – писав Кант, – що у всякому окремому вченні про природу можна знайти науки у власному значенні слова лише стільки, скільки є в ній математики” [3]. Бо саме математичні положення, як приклад апріорних суджень, надають науці теоретичного характеру.

Та настав час за таким зразком реформувати і філософію, особливо її головну частину – метафізику. **“Неминуче очікується, – був переконаний Кант, – повна реформа або, вірніше, нове народження метафізики за зовсім невідомим дотепер планом”** [4]. Адже стара метафізика зайшла в глухий кут, залишившись позаду природознавства. У ній панував раціоналістично-догматичний метод, що безпідставно претендував на “наукове” дослідження надчуттєвих речей, виведених з розуму (таких, що не мали ніякого досвідного підґрунтя).

Кант був впевнений в наявності у людини апріорних форм знання, але замислився над тим, як ввести в філософію досвідні відомості, як поєднати апріорні форми мислення з досвідним матеріалом, щоб відмежуватися від старих, змертвілих спекулятивних систем і спрямувати метафізику на шлях науки.

Щоб вирішити таке завдання, треба його конкретизувати, вивести в площину послідовності часткових завдань, встановити чергу їх вирішення. І Кант розкладає шлях до своєї мети спочатку у поетапне обґрунтування відповідей на такі питання: як можлива чиста математика, оскільки вона вже виправдала

себе однією з ознак науковості? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика взагалі? Чи можлива метафізика як наука? Це ще не саме реформування філософії і не створення її системи, а свого роду попередня, пропедевтична робота, завдання якої – з'ясувати в цілому можливість досягнення філософією звання науки. До вирішення поставлених питань слід взагалі відкласти будь-яку іншу філософську роботу і не витратити марних зусиль. Фактично в цій частині йдеться про дослідження фундаментальних пізнавальних здібностей людини, дослідження умов і можливості пізнання. Тільки після цього можна братися за подальшу роботу. Саме такий пропедевтичний етап Кант і називав критичною філософією, котрій відповідає критичний або трансцендентальний метод.

“Я називаю, – писав мислитель, – трансцендентальним усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки таке пізнання має бути можливим а priori” [5]. Термін “трансцендентальний” тут вживається у значенні характеристики умов можливого досвіду, завдяки яким відбувається перехід до знань.

У змістовному відношенні наука являє собою сукупність упорядкованих суджень, котрі бувають аналітичними або синтетичними. Перші мають пояснювальний характер остільки, оскільки в предикаті немає приросту нового знання, а лише в іншому вигляді повторюється те, що вже передбачено в суб'єкті судження. Так, судження *“Всі тіла об'ємні”* – аналітичне, бо властивість мати об'єм вже закладене в понятті тіла. Аналітичне воно тому, що створюється шляхом простого розкладення змісту предиката, ніяк не поширюючи нашого знання про тіло. Проте пізнання передбачає збільшення обсягу знань, цій вимозі відповідають синтетичні судження. Твердження *“Деякі тіла мають вагу”* містить у предикаті щось таке, чого немає у загальному понятті про тіло. Це вже буде синтетичне судження, оскільки з'єднано разом два поняття: *“тіло”* та *“вага”*.

Далі Кант поділяє синтетичні судження на два класи: судження досвіду і апріорні судження. Перші мають той недолік, що в них відсутня загальність та необхідність, а для дійсно наукового судження обов'язкове виконання цих вимог. Звідси виходить, що справжнє пізнання, результати якого відрізняються необхідністю і загальністю, складається з апріорних синтетичних суджень. Прикладом їх є положення математики. Так, скажімо, $(7+5)=12$ – цей вираз є синтетичним

апріорним судженням тому, що поняття суми вказує лише на операцію, котру слід провести з числами, проте при цьому ще не мислиться число, що охоплює 7 та 5, тобто 12.

Істотною рисою чистого (неприкладного) математичного пізнання, котра відрізняє його від інших видів апріорного пізнання, є те, що воно виникає через конструювання понять. Конструювати поняття, за Кантом, означає робити їх “чуттєвими”, переводити в споглядання, інакше кажучи – приєднати споглядання до поняття. Забігаючи наперед, зауважимо, що на відміну від математики чиста філософія є пізнання розумом через одні лише поняття, без посередництва чуттєвого спостерігання.

Нагадаємо, що чистим пізнанням Кант називав те, яке впливало з чистого розуму незалежно від будь-якого досвіду. Крім математики, апріорні синтетичні судження притаманні природознавству. Метафізика теж, принаймні за своєю метою, складається з таких суджень.

Оскільки приклад математики, природознавства та метафізики демонструє наявність апріорних синтетичних суджень, то далі проблема конкретизується у питанні: як взагалі можливе, як здійснюється апріорне синтетичне пізнання?

Відповідь на це запитання починається з констатації: *“Існує два стовбури людського пізнання, які виростають, може, зі спільного, але невідомого нам кореня, а саме чуттєвість і розсудок: через першу предмети нам даються, а через другий вони мисляться”* [6]. Інакше кажучи, чуттєвість постачає дані, а через активність розсудку виникають поняття.

Чуттєві враження від предметів – це відчуття. Якщо спостерігання виникає внаслідок відчуття, то воно називається емпіричним. Предмет емпіричного спостерігання Кант називає явищем. Та частина явища, котра відповідає відчуттям, є його матеріал (матерія), а та, завдяки якій цей матеріал упорядковується, може вважатися формою явища. Форми всіх явищ знаходяться в нашій “думці” готовими, вони апріорні і тому їх можна розглядати окремо від будь-якого відчуття. Чиста форма чуттєвості, в якій відсутні будь-які відчуття, може бути також названа чистим спостеріганням. Умови і можливості нашої чуттєвої пізнавальної спроможності Кант розглядає у частині “Трансцендентальна естетика” (слово “естетика” тут береться в його вихідному старогрецькому значенні – воно пов’язане з українським “чуттєвий”). Розділ, присвячений принципам чистого мислення, має назву “Трансцендентальна логіка”.

У “Трансцендентальній естетиці” Кант показує, що апріорні форми чуттєвості – це простір та час. Відчуття, які отримує людина, спостерігаються нею завдяки простору і часу, тобто упорядковуються та сприймаються як явища. Труднощі кантівського розуміння сутності простору і часу пов’язані з прагненням витлумачити їх або як природжені форми (коли ми солідаризуємося з Кантом), або як об’єктивні зовнішні умови існування предметів (коли ми хочемо йому заперечити). Насправді Кант не погодився б ні з тією, ні з іншою його інтерпретацією. Простір і час як форми чуттєвості є певна позасвідомо діяльність нашого духу, спонукою якої виявляються зовнішні враження. Самі поняття простору і часу виникають лише після того, коли ми усвідомлюємо свою спочатку позасвідому діяльність з упорядкування відчуттів.

Кант вважав, що обидва ці поняття є набутими, їх абстраговано не з чуттєвого сприйняття об’єктів, а з власної діяльності нашого розуму, котра впорядковує чуттєві враження на основі сталих законів.

З такого розуміння простору і часу Кант робить висновок про можливість апріорного знання. Трансцендентальна естетика завершується важливим твердженням про те, що, по-перше, зовнішні предмети сприймаються нами не такими, якими вони є самі по собі, а такими, якими вони постають через єднання відчуттів і апріорних форм чуттєвості; по-друге, апріорні форми спостерігання (простір і час) виявляються необхідною частиною та умовою пізнавального процесу, спрямованого на вироблення апріорних синтетичних суджень.

Перехід до “Трансцендентальної логіки” пов’язано з розглядом пізнання як мислення. Сама ця частина праці розпадається на два розділи: трансцендентальна аналітика і трансцендентальна діалектика.

Обґрунтування можливості пізнання безпосередньо пов’язане у Канта з питанням про досвід. Поняття досвіду в усій новоевропейській філософії є, мабуть, серед найважливіших і має своє специфічне значення. Один з фундаторів емпіризму – Дж. Локк – вважав, що все наше пізнання починається з досвіду (під яким слід розуміти зовнішні та внутрішні сприйняття) і ніякого іншого джерела знань не припускав.

Кант лише частково погоджується з Локком. Він додає, що крім емпіричного начала, існує ще і апріорне джерело пізнання. Будь-який досвід, – пояснював він, – складається, по-перше,

з спостерігання, яким предмет подається для пізнання, і, по-друге, з поняття, завдяки якому він мислиться, Окремо ці види уявлень ще не дають повної картини пізнання.

Виходить, що поданість речей через досвід полягає в поєднанні чуттєвого спостерігання і апріорних понять. Сам досвід виникає лише завдяки тому, що до сприйняття додається поняття розсудку, стверджував Кант.

Суттєво також зауважити, що досвід, предмети і природа – у чомусь тотожні. Досвід є поєднанням явища і поняття як апріорної форми розсудку. Результат такого поєднання є не що інше як предмет. Сукупність же предметів, предметний світ позначається одним словом – природа. Про природу тут йдеться не як про річ саму по собі, а як про об'єкт, котрий пізнається нами. Тому і говорить Кант, що сам досвід (а ми додамо також – предмет, природа) є видом пізнання.

Здатність мислити є розсудок. Перше питання, котре тут виникає: що саме мислиться, що є матерією мислення? Мисляться “предмети” чуттєвого спостерігання. Мислення немає, якщо відсутні чи то чуттєвість, чи то розсудок. “Думки без змісту порожні, а споглядання без понять сліпі”, – резюмує Кант. Пригадаємо ту вихідну проблему, що поставлена критичною філософією: як можливі синтетичні судження? Відтепер особливу увагу слід звернути на два терміни: “судження” та “синтетичні”, бо вони мають безпосереднє відношення до діяльності розсудку. Розсудок взагалі можна визначити як здатність створювати судження, і його діяльність саме і полягає в реалізації цієї здатності.

У трансцендентальній логіці Кант теж звужує дослідження, виділяє лише ту частину мислення, яка має своє джерело виключно в розсудку, тобто говорить про чистий розсудок. Витоком такої відносно самостійної частини є спонтанність пізнання. Інакше кажучи, розсудок в змозі самостійно продукувати уявлення, але уявлення другого порядку, бо уявлення першого порядку постачає нам чуттєвість зі своїми апріорними формами. Уявлення першого порядку немов би демонструють свій чуттєвий многовид, однак спонтанність нашого мислення вимагає, щоб це розмаїття було якимось переглянуте, сприйняте і пов'язане для отримання з нього знання. Таку активність Кант називає синтезом і надає їй виняткового значення в усьому функціонуванні розсудку. Спонтанність мислення ґрунтується на початковій, рухливій

готовності людської душі до синтезу. Однак функцію зведення цього синтезу до поняття виконує власне розсудок. Априорне поняття виникає тоді, коли розсудок фіксує в собі діяльність відносно “чистого синтезу”, тобто одну лише форму синтезуючої діяльності.

Синтез означає сполучення, зв'язок. *“Але пов'язання міститься не в предметах, – проголошує Кант, – і не може запозичуватися з них через сприйняття, щоб таким чином допіру тоді прийматися в розсудок, навпаки, воно є функцією розсудку, який сам є не більше, як здатність а priori пов'язувати.”* [7]. Цю свою думку філософ називає вищим основоположенням в усьому людському пізнанні: згадаємо тут ще раз про “Коперніканський поворот”.

Отже, результатом синтезуючої діяльності є, перш за все, поняття. Серед багатой палітри різних понять, якими ми користуємося, є такі, що створюються завдяки наявності спостереження, а також чисті або трансцендентальні. Перші – емпіричні, другі – априорні. Наприклад, коли мені в чуттєвості подано різні види дерев, то я пов'язую цей многовид в одне поняття “дерево”. Такі поняття, що самі служать справі створення понять, Кант називає категоріями, вони саме і є априорні форми розсудку, котрі виступають умовами можливого досвіду. У “Критиці чистого розуму” Кант виконав клопітку роботу, експлікувавши вичерпну сукупність усіх чистих понять (категорій) розсудку. Їх виявилось 12 і вони утворюють чотири блоки.

1. Категорії кількості – єдність, множинність, цілокупність.

2. Категорії якості – реальність, заперечення, обмеження.

3. Категорії відношення – сутність і самотійне існування, причинність і залежність (причина та дія), зносини (взаємодія між тим, що діє, і тим, на що спрямована дія).

4. Категорії модальності – можливість, існування, необхідність.

Виділені категорії – чисті розсудкові поняття синтезу, розсудок “тримає їх в собі” априорно і з їх допомогою він мислить, розуміє. Внаслідок утримання в собі взаємопов'язаної сукупності чистих понять суб'єкт зберігає уявлення про світ як усталений, впізнає його як той самий, усвідомлює єдність світу завдяки наявності в суб'єкті первинної поєднуючої активності, що фіксується у виразі “Я мислю”, або самосвідомості (у термінах Канта – “трансцендентальної єдності апперцепції”). Першо-

начальна самосвідомість є поєднання в собі нашої власної діючої самості (Я), котра потім поширюється до самоусвідомлення уявлень як моїх уявлень, що можна виразити формулою “Я тотожне Я”, тобто “Я” тотожне єдності всіх уявлень. Тут доречно буде зауважити, що пізніше другий представник німецької класичної філософії, а саме Й.Г. Фіхте, візьме цю формулу за вихідну точку своєї концепції (“науковчення”).

Після того, як Кант відкрив категорії, він проаналізував елементи пізнавальної здібності. Ними є власне розсудок, здібність до судження і розум, яким відповідають процедури створення понять, суджень і умовиводів. Усі разом їх можна назвати розсудком у широкому значенні слова. Ми не будемо деталізувати цей напрямок кантівських студій, скажемо лише підсумково, що філософ по-своєму вирішив проблему можливості математики, природознавства і метафізики. Синтетичні судження математики спираються на чисте спостереження простору (геометрія) і часу (арифметика). Природознавство спирається на досвід, в якому поєднується природна даність явищ і чисті форми мислення (розсудку). Метафізика теж можлива, але лише як система всіх принципів теоретичного пізнання розумом з допомогою понять, або як система чистої теоретичної філософії. Ця метафізика стосується виявлення умов можливого досвіду. Та залишається ще одне питання, якому Кант готує негативну відповідь: чи можлива метафізика позачуттєвого?

У “Критиці чистого розуму” цьому присвячено розділ трансцендентальної діалектики. Сфера діалектики – логіка “видимості”, “подоби”, але взято до уваги не емпіричну видимість, коли, наприклад, ложка в склянці води здається зламанною, а видимість трансцендентальну, котра зовсім виводить нас за межі емпіричного використання категорій, схиляє до пошуку позірних цілей. Канту треба з’ясувати: як виникають такі судження, що тягнуть за межі досвіду, спонукають нас до їх безнадійного використання по аналогії з судженнями досвіду. Такі помилкові судження філософ називає трансцендентними, яким відповідає трансцендентний також предмет судження, тобто такий, що не має корелята в досвіді. Щоб дослідити витoki трансцендентних суджень, Кант переходить до розгляду власне розуму – відносно самостійної інстанції людської пізнавальної діяльності.

У трансцендентальній діалектиці Кант прагне дослідити розум як продуцента деяких принципів (загальних умов) для досягнення вищої єдності розсудкових знань. Саме тому він

і підкреслює: “... тут ми відрізняємо розум від розсудку тим, що називаємо розум спроможністю [творення] принципів” [8]. У цій функції розум ніколи не спрямовується безпосередньо на досвід або на предмет, він завжди має справу з розсудком, надаючи знанням єдність розуму. Розсудок по відношенню до многовиду спостережень теж створював єдність через правила. Але і сам по собі розсудок для власної гармонії з собою вимагає єдності. Розум і постачає розсудку вищі принципи для досягнення бажаної єдності. Ясна річ, що такі принципи аж ніяк не стосуються предметів, об’єктів, вони – тільки суб’єктивний закон управління тим, що має розсудок.

Принципи розуму пов’язані з його ідеями, впливають з них. “Під ідеєю я розумію, – пояснює Кант, – таке необхідне розумове поняття, для якого в чуттях не може бути даний адекватний предмет” [9]. Інакше кажучи, інстанція розуму не створює ніяких понять, ідеї то є категорії розсудку, розширені до такого вигляду, щоб вони мали абсолютну повноту емпіричного синтезу до безумовного. Справа в тому, що розсудок (за самою природою логіки мислення) завжди переходить від одного обумовленого до іншого і намагається закінчити цей ряд чимось останнім, абсолютно безумовним. Безумовне і пропонує нам розум у вигляді ідей, які Кант зводить у три класи:

- 1) абсолютна єдність мислячого суб’єкта (предмет психології);
- 2) абсолютна єдність ряду умов явищ (предмет космології);
- 3) абсолютна єдність умов усіх предметів мислення (предмет теології).

Звідси врешті-решт виходить, що чистий розум дає ідеї душі, світу та Бога. Ідея розуму, з одного боку, вказує на фінальну інстанцію послідовного руху пізнання від кожного чергового обумовленого до безумовного, щоб досягти повного поняття об’єкта. А з іншого боку, вона приписує правило, як треба просуватися до безумовного, хоч воно й ніколи не досягається. Ідеї мають лише регулятивне вживання, вони немов цілі, на які спрямоване пізнання. Але вони недосяжні, бо розсудок сягає за межі досвіду. Кант показує, що ідеям розуму не може відповідати реальний предмет, він ілюструє цю тезу, звертаючись до суперечливого характеру суджень про предмети видимості. Оскільки тут стикаються суперечливі положення, Кант називає їх антиноміями.

Особливість антиномії полягає в тому, що кожна з її суперечливих складових має рівноцінне обґрунтування. Наприк-

лад, можна однаково переконливо довести справедливість двох тверджень: 1) світ обмежений у просторі і має початок у часі; 2) світ необмежений у просторі і не має початку.

Такі антиномії свідчать: предмети, котрим приписуються суперечливі властивості, не можуть бути мислимими за законами досвіду. Вони є “річчю самою по собі”, ноуменом, тобто тим, що можна лише мислити, але чого неможна подати в чуттях. А коли так, то ноуменальний світ є для науки недосяжним.

Обговорюючи антиномії про світ в цілому, Кант порушує дуже важливу для філософії тему, тему свободи. Він її розглядає в зв'язку з поняттям причинності і формулює так: 1) причинність за законами природи не є єдиною причинністю, з якої можна вивести всі явища в світі, адже для пояснення явищ слід припустити ще й причинність через свободу; 2) ніякої свободи немає, все в світі здійснюється тільки за жорсткими законами природи. Треба одразу зауважити, що тут йдеться про свободу стосовно світу цілком, тобто в космологічному розумінні. Тут вона є чистою трансцендентальною ідеєю. З досвіду, пояснює Кант, ідея такої свободи не виникає, бо досвід та природа свідчать, що в них панує причинність. І розум сам собі створює “ідею спонтанності” (свободної причинності), котра здатна починати причинно-наслідковий ланцюг без попередньої причини. Так мислима свобода є не щось емпіричне, а інтеллігібельне, тобто осягається виключно розумом. Насправді, якби свобода – як безумовно перша причина – фіксувалась у досвіді, то вона належала б світу явищ, підпадала б під поняття природи, де панує та жорстка причинність, котру вивчає природознавство. Тоді залишається, щоб врятувати свободу, припустити її інтеллігібельність та якимось “поєднати” свободу і природу. Бажане “поєднання” можливе лише у один спосіб: треба визнати за всіма явищами здатність мати подвійні ознаки: емпіричні та інтеллігібельні. Останні залишаються недосяжними для науково-теоретичного пізнання.

Ще раз звернемо увагу на те, що Кант розглядає свободу стосовно світу цілком, тобто як ідею світову, а не тільки відносно людини. Трансцендентальність ідеї свободи передбачає її пристосовність до всіх явищ, у тому числі і до людини. Людина сама є лише одне з явищ чуттєвого світу, але як така, має розсудок і розум. Слушно припустити, виходячи з загальної схеми, що саме розум є причиною всіх довільних вчинків, але внаслідок інтеллігібельного характеру цієї причини, вона нам

незрозуміла вичерпно, залишається назавжди прихованою “річчю самою по собі”.

В останньому розділі “Критики чистого розуму”, який має назву “Трансцендентальне вчення про метод”, ставиться завдання визначити формальні умови для всієї системи чистого розуму. Тут можна знайти чимало цікавих думок, зокрема про дисципліну розуму, його системність, принципи застосування. Говорячи про дисципліну розуму, Кант ще раз застерігає від даремних спроб проникнути за межі досвіду у “привабливі зони інтелектуального”, у сфери надчуттєвого. Обмежуючи пізнавальні можливості розуму і в той же час, підкреслюючи нестримний порив його за рамки емпіричного, мислитель пропонує як кінцеві цілі розуму три предмети: свободу волі, безсмертя душі і буття Бога. Чисті теоретичні здобутки розуму тут мізерні, що засвідчують антиномії, проте ці три тематичні сфери (свобода, душа, Бог) важливі практично. Тут мають місце, наприклад, моральні закони, які торкаються практичного застосування чистого розуму.

9.2. Морально-правова концепція І. Канта

Кант поєднав усі інтереси розуму – і теоретичні, і практичні – у три знаменитих запитання [10]:

Що я можу знати?

Що я повинен чинити?

Чого я смію сподіватися?

На перше з наведених запитань попередню відповідь дала “Критика чистого розуму”. У системі філософії на друге запитання відповідь дає мораль, на третє – релігія. Вже наприкінці життя до цього переліку фундаментальних запитань Кант додав четверте:

Що є людина?

На нього відповідає антропологія, присвячену їй працю Кант видав у 1798 р. Останнє запитання – найзагальніше, “*по суті все це можна було б звести до антропології, адже три перших питання відносяться до останнього.*” – зауважує Кант [11].

У творчому житті видатного німецького філософа “Критика чистого розуму” була етапною з різних причин. Вона дала йому змогу переглянути місце філософії у сукупності людського знання, її специфіку і структуру, визначити роль різних пізнавальних здібностей людини, підкреслити активність суб’єкта

пізнання. До того ж вона відкрила Канту шлях для створення власної філософської системи. Саме з неї, з її методологічних настанов починається оновлена експансія на традиційні сфери філософствування: етику, естетику, філософську антропологію, соціальну філософію, натурфілософію і т. ін.

Якщо розум орієнтується на вивчення людських вчинків, то він набуває практичного значення і стає практичним розумом. Людські дії і вчинки відрізняються від інших явищ тим, що вони мають свою основу у розумній волі. Воля ж мислиться як здатність визначити себе самого до таких вчинків, які виходять з уявлень про ті чи інші закони. Закони ці є законами свободи, а наука про них – етика або вчення про моральність. Цьому вченню Кант присвятив три спеціальних праці: “Основи метафізики звичаїв” (1785), “Критика практичного розуму” (1788), “Метафізика звичаїв” (1797). В першій з них він встановлює моральний закон або вищий принцип моралі; у другій досліджує, так би мовити, моральну спроможність людини; у третій – розбудовує систематичне вчення про моральність.

Поняття розумної волі досить багате за своїм змістом. Як і розум, воля притаманна людській особі за самою її сутністю. У той же час розум у практичній, а не теоретичній іпостасі має вплив на волю. Істинне призначення такого розуму полягає в тому, щоб утвердити волю як добру волю. З іншого боку, вираз “розумна воля” означає, що мова йде про здатність людини до свідомих вчинків, до вчинків за розумом, а не за “інстинктом”. Кант переконаний, що доброю є тільки одна воля, котра пов’язана з обов’язком. Обов’язок уже мов би містить в собі поняття доброї волі. Ідеальна добра воля буває тоді, коли вона співпадає з обов’язком. Скажімо, коли людина робить благо не з огляду на нагороду, а тільки заради обов’язку, то це і буде добра воля “в чистому вигляді”, як самоціль, а не засіб кращого улаштування в житті. Лише в такому випадку і мотив, і вчинок відповідають обов’язку та добрій волі. Та при цьому мислитель віддає перевагу мотиву або заміру. Щоб вивести людину у світ моральності, замір має підкорятися загальному закону. Такий закон не нав’язується зовні, бо в такому вигляді він не відповідатиме суті автономної волі кожної розумної людини. Отже, вищий моральний (принцип) закон слід відкрити в собі, адже він є в людській особі апріорно.

Як мисляча, розумна людина Кант мав повне право запропонувати основний закон практичного розуму всім іншим

розумним істотам, а також подати кожній з них дороговказ до самовідкриття в собі того ж самого закону в найзагальнішому вигляді. Закон цей звучить як вимога, звернена до нас: **“Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла разом правити за принцип загального законодавства”** [12]. Йому надається статус категоричного імперативу, котрий є обов’язковою вимогою. Формулюючи моральний закон, Кант звертається до здорового глузду людей, до морального чуття, де цей закон немов би лунає одвічно, хоч і дещо приховано. Щоб його відкрити, слід тільки вслухатися в себе, трохи замислитися над мотивами власних дій. Доречно зауважити, що такою позицією відносно морального закону Кант рішуче притистоїть тим поглядам, які вбачають витoki моральності в релігії, в ідеї Бога. Навпаки, стверджує він, будучи моральною істотою первісно, людина після цього приходить до Бога.

Можна висловити претензію, що наведений моральний закон має надзвичайно абстрактний характер, є чистою формулою. Сам Кант не заперечував це. Але вищий моральний закон і має таким бути – незалежним від емпіричних умов, від “матерії” досвіду. Він є проявом чистої волі, безпосереднім актом практичного розуму.

Кант не сподівався, що в практичному житті, у своїх стосунках всі і завжди будуть дійсно користуватися цим законом. Однак він весь час “лунає” в нас, бентежить прямо чи побічно. Нехай, наприклад, постає передо мною питання: чи можу я, коли опиняюся в скрутному становищі, дати якісь обіцянки з наміром не виконувати їх? Я вийду на рівень загального морального закону тоді, коли замислюсь над проблемою: а чи був би я задоволений, коли б моя максима – вийти з скрути шляхом фальшивої обіцянки – мала силу загального закону і для мене, і для інших? І чи міг би я сказати собі: нехай всі дурять один одного, даючи фальшиві обіцянки? Мабуть, ні. Навіть самий заклятий злодій не погодиться з тим, щоб його “практика” стала загальним правилом поведінки всіх людей, зокрема і у відношенні до нього самого.

Категоричний імператив – це єдина моральна норма, на якій мають базуватися вчинки людей. Він – найвищий моральний закон, спільний всім розумним істотам. Дослідження його змісту необхідно веде нас до визнання кожної іншої людини не як засобу, а як мети самої по собі. Кожна людська особа є, за думкою Канта, представником двох світів:

інтеллігібельного і сенсигельного, адже вона і річ сама по собі, і емпіричне явище. Як частина інтеллігібельного світу людина має ідею свободи, волі, обов'язку, виступає автономним моральним законодавцем, але як частина світу, який сприймається чуттєво, поводить себе відповідно з природним законом бажань і нахилів. У першому випадку вчинки ґрунтуються на вищому принципі моральності, у другому – на принципі щастя, уявлення про котре у кожного своє. Тому людська особа є ареною боротьби між обов'язком і хтивостями, прихильностями. І тільки обов'язок, а не покора емпіричним мотивам надає позитивне моральне забарвлення людським вчинкам. Прямувати шляхом моралі означає мотивувати свої дії обов'язком. Безперечно, йти таким шляхом важко, але тільки він возвеличує людину, формує її достоїнство. Кант розумів, що людський світ далеко не рушив шляхом обов'язку, але він має віру в прогрес, моральне удосконалення людства, в цілющу силу морального закону. На щастя, допомагає в цьому та *“дивовижна спроможність в нас, яку ми називаємо сумлінням”* [13], і з якою так часто пов'язане каяття за скоєну несправедливість, за необачність чи щось гірше. Аналіз співвідношення інтеллігібельного і сенсигельного світів, теоретичного та практичного розуму приводить Канта до висновку про примат чистого практичного розуму, орієнтованого на дію. Фактично мова йде про вищість і первинність діяльності над знанням. Там, де розум спекулятивний зупиняється, заплутавши у антиноміях, розум практичний приходить на допомогу суб'єкту і виводить його з глухого кута, організує душевні сили на опанування вищим інтересом; визначення волі відносно кінцевої і повної мети. Скажімо, чи є вище благо, безсмертна душа, Бог? Спекулятивний або теоретичний розум намагається вирішувати це питання у напрямку підтвердження або заперечення їх існування, а розум практичний говорить: вони повинні бути.

Звернемо увагу на слово “повинні”, в ньому звучить обов'язковість, вимога, яка базується на наявності морального закону. Досягнення вищого блага необхідне з моральної точки зору, моральний закон веде нас туди через добродійність, наполегливу боротьбу зі спокусами земного життя. Процес цей довгий і досягнення блага здійснюється лише в нескінченному прогресі, бо обмеженого часу індивідуального людського життя не вистачає для вирішення такого завдання. Рішення можливе

тільки для роду людського цілком, а це вже – перехід до вічності. Звідси випливає, що здійснення вищого блага через людську волю вимагає нескінченного часу, тобто безсмертя душі. В свою чергу, реалізація вищого блага у світі, який нами не створений, потребує визнання кінцевої причини світу – Бога. **“Морально необхідним є визнавати існування Бога”**, – підбиває підсумок Кант. [14] У нас немає знання про трансцендентні об’єкти (свобода, душа, Бог), проте є моральні свідчення, навіть переконання. Такі моральні переконання є не що інше як віра. Релігійна віра й дає ту надію, про яку згадував наприкінці “Критики чистого розуму” її автор.

Сфера практичного розуму включає в себе також право. Для визначення специфіки права у його відношенні до моралі, встановлення поняття права слід згадати, що людський розум виступає подвійним законодавцем: 1) по відношенню до природи, де панує жорстка причинність, механічна необхідність; 2) по відношенню до царства свободи, де панує не примус, а змушування чи спонукання під тиском обов’язку. Закони свободи на відміну від законів природи називаються моральними. У тому випадку, якщо вони стосуються лише зовнішніх вчинків, Кант називає їх юридичними; коли ж моральні закони самих себе висувають підставами вчинків, вони позначаються як етичні. На цій підставі поділяється етичне і юридичне законодавство. Перше засноване на принципі обов’язку, який є також глибинним мотивом вчинків, а друге спеціально не бере таких мотивів до уваги, тобто припускає й іншу мотивацію. Морально-етичний закон не гарантує безумовного виконання своєї вимоги, він є лише внутрішньою вимогою, а зовнішні людські вчинки можуть не співпадати з нею. Навпаки, морально-правовий закон засновується на можливості і умовах зовнішньої вимоги, зовнішнього законодавства. Виходячи з цих попередніх міркувань, Кант визначає сутність права: **“Право це є сукупність умов, за яких воля одного сумісна з волею іншого з точки зору загального закону свободи”** [15]. Очевидно, що право безпосередньо стосується емпіричних взаємовідносин людей в розвинутому суспільстві, де склалося уявлення про автономність кожної особи, носія ідеї свободи. Таке суспільство вимагає якогось загального правового принципу, що був би покладений у підґрунтя позитивного (дійсно існуючого) права, враховуючи автономію особистої свободи. І Кант формулює його як імператив, називаючи

загальним правовим законом: *“Чини зовні так, щоб вільний прояв твоєї волі був сумісним з свободою кожного, відповідно загальному закону”* [16].

Через проблему права Кант виходить у світ міжлюдських стосунків, які охоплюють родину, громадянське суспільство, державу і міждержавні відносини. Міжлюдські стосунки на основі власності, сім'я та шлюб розглядаються у розділі про особисте (*“приватне”*) право, де центральною є проблема власності. Громадянське суспільство і держава – то область публічного права, куди входить і право міжнародне. Мислитель рішуче наполягає на принципі розподілу влади, виділяє законодавчу, виконавчу та судову її гілки.

Загальним знаменником у всіх проявах правових відносин визначається первинна свобода індивіда, проте не завжди і не у всьому Кант послідовно проводить цей принцип. Так, права голосу позбавляються жінки і слуги, оскільки вони не мають громадянського статусу, а їх існування – лише присутність. Непослідовним виявляє він себе і тоді, коли говорить про відношення громадян до верховної влади. З одного боку, визнається свобода кожного не підкорятися ніякому іншому закону, крім того, на який громадянин дав свою згоду; а з іншого боку, категорично – під загрозою смертної кари – забороняється будь-який протест чи революція проти зловживань верховної влади. Правда, коли Кант у 1797 р. видав *“Метафізику звичаїв”*, в якій розглянув це питання, вже завершилась перемогою Велика Французька революція і треба було внести деякі корективи. Тому він припустив: коли *“революція вдалася і встановився новий лад, то неправомірність цього починання і здійснення революції не може звільнити підлеглих від обов'язку підкоритися – як добровільним громадянам – новому порядку, і вони не мають змоги ухилитись від чесної покори уряду, котрому тепер належить влада”* [17]. Розглядаючи міжнародне право, Кант торкається дуже важливої для нього ідеї – права народів на мир. Більш детально він розробив цю тему трохи раніше, у праці 1794 р. *“До вічного миру”*. Встановлення загального і вічного миру між народами і державами складає кінцеву мету вчення про право. Війна, на думку Канта, не є той засіб, яким кожен повинен домагатись свого права.

9.3. Естетика Канта та його філософська антропологія

Естетичні погляди Канта викладено у “Критиці здібності судження” (1790). Тезово їх можна звести до таких тверджень. Естетичне займає проміжне місце між істиною і добром, краса немовби зливає ці два полюси воедино. Сприйняття прекрасного – це в той же час окрема галузь людської духовної активності, воно потребує певних зусиль, часу і рівня культури. Естетичні судження базуються на апріорних почуттях задоволення і незадоволення. Задоволення ми можемо відчувати і від доброго, і від корисного, маючи на увазі утилітарне використання. До естетичного ж належить гарне само по собі, тут доцільніший вираз “незацікавлене приємне”. Це чисте спостереження, в якому затихають будь-які бажання, занепокоєння волі, ми не прагнемо нічого одержати від предмету, ані пізнати, ані використати його. Естетичні судження – це судження смаку виключно на основі задоволення чи незадоволення. Предмет такого задоволення і зветься *прекрасним*.

Слід звернути увагу на смисли терміну «судження» оскільки у філософії Канта вони присутні у різних контекстах. У логічному смислі «судження» – форма думки у вигляді вислову, у якому дещо стверджується або заперечується стосовно предмету думки. У іншому смислі «судження» – одна з пізнавальних здібностей, яка полягає в умінні користуватися правилами при підведенні окремого під загальне. Людину, нездатну до такої мисленевої процедури вважають за дурня. У третьому смислі «судження» – розумовий акт, що виражає ставлення суб’єкта до чого-небудь, його оцінку. У роботі Канта “Критика здібності судження” мається на увазі «судження» у цьому останньому смислі.

До Канта предметом естетики вважались тільки витвори мистецтва, природа не бралася до уваги. Кант же до мистецтва і природи поставився однаково: явища природи теж можуть бути предметами людської оцінки з естетичної точки зору. Так, напр., розглядаючи *піднесене* стосовно явищ природи, Кант зауважував, що воно переживається нами естетично у тому разі, якщо ми спостерігаємо набагато превершуючі людину сили природи, природні катаклізми, але при цьому самі знаходимося у безпеці.

Філософська система Канта завершується вченням про людину, яке він найбільш повно виклав у творі “Антропологія

з прагматичної точки зору” (1798). Людина – головна мета і головний предмет, заради якого здійснюються всі досягнення науки та культури. У своїй останній роботі Кант виступає як гуманіст, але не зачаровується людською природою, далеко не ідеалізує її. В людях більше дурості, ніж злості, є й пихатість, і користолюбство і т. ін. Властива їм і “недоброзичлива товариськість” як антагоністичне сполучення нахилу до спілкування і готовності до суперечки, наявності злого начала. Та Кант має віру в прогрес з допомогою розуму, так що добрі задатки, які є в людях, врешті-решт одержать відповідний розвиток, коли не в конкретній обмеженій людській істоті, то в прогресуючому людстві, в усьому людському роді. Він бачить суспільну недосконалість, далекі від ідеалу моральні якості людей, однак вірить в те, що вони вийдуть “із стану неповноліття”, зуміють як слід скористатися своїм розумом. Нам часто, вважає він, не розуму не вистачає, а рішучості і мужності у користуванні цією могутньою зброєю, яку нам даровано.

Кант усім своїм життям, широкою творчою спадщиною – результатом наполегливої повсякденної праці – вчить пильно вдивлятися в світ, що оточує нас, в глибини нашого внутрішнього Я, сміливо і відповідально ставити та вирішувати складні проблеми.

9.4. Філософія Й. Г. Фіхте

9.4.1. Життя і основні твори Фіхте

Йоган Готліб Фіхте (1762–1814) народився у селищі Рамменау, що в Саксонії, в сім’ї ремісника. В його долі значну роль відіграв сусідський поміщик фон Мільтіц, після того як він переконався у неординарних здібностях хлопця і попідкувався про його освіту та виховання. Закінчивши монастирську школу, Фіхте у 1789 р спочатку навчався в Ієнському університеті а пізніше в університеті м. Лейпциг. З 1784 р. почалась його робота домашнім вчителем. Учителював Фіхте в різних місцях Саксонії, а з 1788 р. протягом півтора років у Цюріху (Швейцарія). У 1790 р. повернувся до Лейпцигу. Зробивши численні спроби віднайти роботу, яка відповідала б його духові й потребі у доходах, він вимушений був повернутися до приватних уроків. І тут в його долі стався ще один поворот. Деякий студент попрохав за платню викладати йому кантівську філософію, з якою Фіхте до цього випадку майже не

зустрічався. Необхідність викладання змусила його серйозно зайнятися Кантом і незабаром критична філософія так захопила його, що Фіхте забуває всі свої життєві негаразди. Його ближчою метою стало засвоєння кантівської філософії. Влітку 1791 р. Фіхте прибув до Кенігсбергу, аби особисто познайомитися з великим філософом, якого він тепер називає *«гордістю людського духу»*.

Академічна кар'єра Фіхте почалась в Ієнському університеті в 1794 р. У тому ж році Фіхте пише твори *«Про поняття науковчення, або про так звану філософію»*, *«Основи загального науковчення»*, які готувались ним спеціально для занять зі студентами. Ієнський період закінчився для Фіхте через п'ять років. Переїхавши з Ієни до Берліна, Фіхте деякий час закінчує раніше заплановані роботи: *«Призначення людини»* (1800), *«Замкнена торговельна держава»* (1800) та інші. У 1804 р. Фіхте отримав з Росії пропозицію зайняти кафедру філософії в Харківському університеті, який щойно відкрився, а також з Баварії. Не наважившись поїхати до Харкова, і не задовольнившись умовами роботи в Баварії, Фіхте до початку у 1806 р. франко-пруської війни читає лекції в університеті м. Ерланген (Прусія). Війна ганяла його по різних містах, одного разу він викладав навіть у Кенігсбергу, на батьківщині Канта. Повернувшись у 1807 р. до Берліна, Фіхте уславив себе *«Промовами до німецької нації»*. У 1810 р. відбулось відкриття Берлінського університету, де першим ректором за академічними виборами став саме Фіхте. Хоч цю посаду він займав зовсім недовго, у Берлінському університеті пропрацював до своєї смерті у 1814 р. Енергії, навіть одержимості, з якою служив філософії Фіхте, можуть дати пояснення такі його слова: *«Про свою особу я взагалі не думаю: до істини ж я полум'янію, і те, що я вважаю за істинне, те я буду завжди повторювати настільки енергійно і настільки рішуче, настільки зможу»* [18].

9.4.2. «Науковчення» Фіхте

«Відштовхнувшись» від Канта, Фіхте з часом пішов іншим напрямком, хоч йому здавалось, що він розвивав далі ідейні інтенції кантіанства. Коли Кант скритикував інноваційні кроки Фіхте, той мав сміливість згорда заявити, неначе старий вже сам не розуміє власної філософії.

Як і Кант, Фіхте починає з питання про науковість філософії. Але, насамперед, слід з'ясувати питання стосовно

ознак науки як такої, її сутності. Істотною ознакою науки, як тоді вважалось, є дедуктивно виводиме знання, що починається з певного абсолютно достовірного основоположення, інакше не зможе скластись досконала система науки. Таке основоположення обґрунтовується окремо, поза межами даної наукової системи. Фіхте вважав, що цю роботу може виконати тільки філософія, оскільки конкретні науки лише користуються готовими основоположеннями, не доводячи їх. Та філософська робота, яка доводить основоположення і є фундаментом для інших наук, була названа ним “науковчення”.

Ми пам’ятаємо, що Кант обмежив можливості пояснюючого розуму. У науці не все можна пояснити, є дещо таке, що ми вимушені прийняти на віру з практичних міркувань, і це було б основоположенням науки, що приймається без доведення (скажімо, наявність «речей самих по собі»). Фіхте мав намір іти далі, перейти уявні межі можливостей обґрунтування і пояснити все. Іти далі – то для нього значило поринути в глибини свідомості і там віднайти безумовне основоположення. Фіхте використовує для цього кантівську “*трансцендентальну єдність аперцепції*” і прагне розглянути свідомість спочатку як “чисту”, суть якої зводить до (“Я”).

Насамперед Фіхте констатує, що й після Канта філософія все ще не піднесена до рівня науки. Але «*філософія є наукою!*». Наука має систематичну форму, в ній всі положення сходять до одного єдиного основоположення і через нього об’єднуються у одне ціле. Висхідне основоположення повинно бути вірогідним, решта положень науки отримує вірогідність від нього, однак воно само повинно отримати незалежну вірогідність, до будь-якого пов’язування з іншими науковими положеннями. Доведення вірогідності основоположення наукової системи здійснюється за межами цієї системи, однак це доведення саме є наукою, або наукою про науку (науки) взагалі, науковченням. Власне це і є те, що називають філософією, яка теж є наукою і слугує фундаментом для побудови будь-якої іншої науки, що претендує на таке звання. Фактично йдеться про філософію як про науку до будь-якої іншої науки, або про науку в науці.

Предмет науковчення – система людського знання взагалі. Коли Фіхте говорить про «знання взагалі», то він не має на увазі вичерпування людських знань у кількісному відношенні. Тільки за якістю людське знання може бути цілком вичерпаним. Правильно віднайдене основоположення пов’язує разом решту

знання і коли є тільки одне-єдине основоположення, то необхідно визнати й існування одної-єдиної системи всіх людських знань. Саме вона і є науковченням.

Отже, поняття й предмет науковчення з'ясовані. Далі на шляху до викладення науковчення Фіхте вважає за важливу передумову визначити правильні методологічні підходи. При цьому він констатує, що справжнім завданням філософії є пошук підстав тих наших уявлень, які супроводжуються відчуттям необхідності. *«Філософія, – зауважує Фіхте, – є не що інше, як наука, яка вирішує цю задачу»* [19]. І тут можливі тільки дві системи науковчення: ідеалізм і догматизм.

Обидві ці системи взаємно протилежні, взаємно виключають одна одну і жодна з них не в змозі спростувати іншу. Виходить, що паралельно можуть існувати всього лише дві можливі філософські системи. Однак Фіхте треба переконати, що система ідеалізму є більш прийнятною.

Вирішуючи цю задачу, він спочатку звертає увагу на те, що вибір тієї чи іншої філософської системи багато в чому залежить від типу особи, а таких основних типів – два, і вони відповідають двом ступеням розвитку людства. Люди першого типу ще не піднеслися до повноти відчуття власної свободи і абсолютної самостійності, вони – на прив'язі у речей: *«Якщо позбавити їх речей, разом з ними втрачається і їхнє власне «я»... Усім, що вони є, вони стали воістину через зовнішній світ... Принцип догматиків є віра у речі заради них самих; отже, це є опосередкована віра у своє власне розвіяне і на об'єктах зосереджене «я»* [20]. Той же, хто не потребує речей як опори для свого «я», хто не вірить у речі, а вірить у свою самостійність через природний потяг, схильність і палко за це б'ється, така людина прийде до ідеалізму.

Філософи теж люди, і хто яку філософію вибере, залежить тільки від людини, якою вона є. *«...Адже, – підкреслює Фіхте, – філософська система – не мертве начиння, яке можна було б відкласти або брати за бажанням; вона запалена душею людини, що має її. В'ялий від природи чи розслаблений і викривлений духовним рабством, вченою розкішшю або пихатістю характер ніколи не підніметься до ідеалізму. ...Філософом слід народитися, треба бути до того вихованим і самого себе виховати; але ніяке людське мистецтво не здатне зробити когось філософом»* [21]. Отже, перевага на користь ідеалізму заснована на схильності людей

певного типу до свободи і у підсумку робиться висновок, що ідеалізм є єдиною можливою філософією, тотожною науці.

Розглянута тут попередня диспозиція дає Фіхте підставу розпочати викладення науковчення, що він і зробив у праці «*Основи загального науковчення*». Задача науковчення чітка: **«Нам треба віднайти абсолютно перше, цілком безумовне основоположення всього людського знання»** [22]. Воно повинно бути вірогідним настільки, щоб решта положень науки набула б від нього вірогідність, і тим самим уся наука отримала б міцний фундамент.

Для виведення основоположення треба з чогось почати і краще всього через міркування шляхом висування положень, які визнає будь-яка людина. Таких початкових положень-висловлювань може бути декілька, однак Фіхте обирає таке, яке швидше за все приведе до мети. Роль такого положення може виконати, напр., висловлення “ $A \in A$ ” або, що те ж саме: “ $A=A$ ”.

Твердження $A=A$ ще не говорить про те, що A дійсно існує. Ним ми тільки хочемо сказати, що *якщо $A \in$, то воно \in* , і ми не вимагаємо, щоб A дійсно було. Згаданим твердженням встановлюється головне, на що слід звернути увагу, а саме на форму положення, на необхідний зв’язок між таким-то *якщо* і таким-то *то*. Цей необхідний зв’язок між ними і є те, що покладається безумовно і без будь-якого подальшого обґрунтування.¹

Отже, чи існує насправді A , чи не існує, ми про це своїм твердженням ще нічого певного не говоримо. Однак тут же ставимо питання: за яких же умов A існує? Відповідь може бути лише одна: в судженні «*якщо $A \in$, то $\in A$* » необхідний зв’язок між лівою і правою частиною покладається у $Я$, бо саме $Я$ судить, і судить згідно деякого закону, наданому $Я$ не чим іншим, як самим же $Я$. A , як дещо випадкове (адже під іменем A можна розуміти будь що зі змістовної точки зору), буде покладатися у $Я$ і через посередництво $Я$, оскільки у ньому закладено джерело необхідного зв’язку. І далі Фіхте робить такий висновок: **« $A \in$ даним для $Я$, що судить, безумовно і через його покладеність у $Я$, тобто ним покладається... І безумовно покладений [необхідний зв’язок] можна виразити також наступним чином: $Я=Я$; $Я \in Я$ »** [23].

¹ Щоб дещо покладати, напр., що $A=A$, потребується попередня здатність покладання. Ми не можемо її взяти (запозичити) зовні. Та й для цього теж необхідна не менш важлива здатність “брати”. Ми її маємо в собі, у здатності нашої інтелігенції до рефлексії.

Затримаємось на понятті *Я*. Воно означає самосвідомість. Наведене вище положення Фіхте звучить не просто як констатація деякого факту, а як вимога: «Воздвигни своє *Я!* Усвідом себе!». Перше положення філософії є вимога, а не твердження. Усе викладене стосовно положення «*Я є*» привело нас до фіксування першого основоположення «науковчення»: *Я є Я*. Щоб не ускладнювати загального сприйняття філософії Фіхте, решту основоположень ми тут тільки назвемо.

Друге основоположення – «*Я покладає не-Я*».

Третє основоположення науковчення виглядає так: «*Я протипокладаю в Я ділимому Я ділиме не-Я*».

Три перших основоположення науковчення складають фундамент усіх інших вивідних положень, які можна розбити на такі, що відносяться до теоретичного і практичного науковчення.

9.4.3. Філософія права й моралі

Головним твором, у якому Фіхте виклав своє вчення про право був «Засади природного права за принципами науковчення». Фіхте вважав, що право не є чимось випадковим, воно властиве людській природі від початку. Як правило теорії природного права до Фіхте будувались на тих засадах, що право залежить від моралі, або, скажімо, право й мораль виводили з деякої синкретичної сфери звичаїв. Якщо ж право вважати таким, що воно властиве людині від початку, тобто таким, що має власне підґрунтя, то треба це підґрунтя віднайти або вказати. Хід думок, згідно Фіхте, був би таким: якщо право є необхідним покладанням, то ця необхідність впливає з самосвідомості, тобто з *Я*.

Чому питання ставиться саме так? Справа в тім, що *Я* як самосвідомість характеризується вільною діяльністю. Формула практичного *Я* полягає в наступному: «*не-Я визначається через Я у Я*». У цій формулі звернемо увагу на слово «*визначається*». Визначення *не-Я* у *Я* і через *Я* повинно здійснюватися вільно, без будь якого примусу, інакше буде порушений наступний принцип, сформульований Фіхте: «*Конечна розумна істота не може покладати себе, не приписуючи собі вільної діяльності*» [24].

Хоч примусового нахилення до самовизначення і не повинно бути, однак повинен бути деякий поштовх (виклик, заклик) до нього, що отримується зовні. Такій умові може відповідати ситуація, коли поштовх надходить від істоти, яка

не є *не-Я*, що визначається моїм *Я*, а сама є *Я*: *Я* поза нами, тобто така ж, як і ми, розумна істота, що має волю й бажання подіяти на нашу волю. По цьому поштовху, зверненому до мене, я визнаю, що крім мене є й інші розумні та вільні істоти і це є підставою мого пізнання свободи іншого. *Я* зможу визнати вільним лише таку істоту, яка мені засвідчить, що вона визнає мою свободу і обмежує свою свободою поняттям моєї свободи. Взаємність у тому, що кожен з нас визнає свою свободу разом з визнанням свободи іншого, складає основу правового відношення.

Отже, правове відношення дедуковано. Однак це ще не значить, що воно є в наявності, тобто застосовано. Треба ще з'ясувати умови, за якими правове відношення стає можливим. Такою умовою є виключення сфер свободи, що зайняті тілом індивідуальності кожного *Я*. Особи, що залучені у правове спілкування, повинні впливати один на одного як вільні істоти, як рівні відносно одна одної.

Правове спілкування обумовлює правовий закон, який вимагає, щоб особи визнавали одна одну однаково вільними і ставились би одна до одної, виходячи з цієї передумови. Порушення свободи іншого є примус. Виходить, що сам правовий закон надає мені право на сваволю стосовно особи, що порушила мою свободу. Застосування права вимагає права примусу. Без права примусу немає правового закону и немає правового спілкування. Але чому таким невідворотнім очікується порушення моєї свободи збоку іншого? І як може у розумінні права бути суміщене існування двох рівноправних протилежностей: визнання свободи іншого і відмова від такого визнання (примусове право)?

Відповіді на такі питання можуть бути наступними. Люди мають здатність порушувати первісні права, на які спирається правове спілкування, через можливу схильність до свавілля, і в зв'язку з цим правовий закон дозволяє примусове право. Сумісність же визнання свободи і примусового права можлива лише у випадку наявності третьої особи – суду, бо зміцнення і захист первісних прав не можуть бути віддані тим, хто безпосередньо причетний до справи. І далі, для формування впевненості всіх у справедливому застосуванні (через суд) примусового права треба, щоб закон став владою, він повинен панувати. А панування закону можливе тільки за наявності суспільства й держави.

Вчення про мораль (моральність) викладене Фіхте в роботі «Система вчення про звичаї за принципами науковчення». Так само, як це було у випадку з правом, Фіхте ставить задачу виведення морального принципу (морального закону) з *Я*, яке наділене самодіяльністю і свободою. Наша самодіяльність виявляється у здатності дещо робити або не робити у залежності від власного бажання. Спочатку ця здатність стосується тільки внутрішньої будови *Я*. Будова ж ця така, що у *Я* є дві сторони: *Я* мисляче і *Я* мислиме, тобто воно є і суб'єктом, і об'єктом одночасно. Самовизначення себе через самого себе Фіхте у контексті вчення про мораль називає бажанням. Бажання має бути результатом вільної самодіяльності. Звідси випливає положення «*я знаходжу себе самого, як себе самого, тільки бажуючим*» [25]. Усвідомлюючи свою свободу як необхідність, *Я* тим самим вимушується осмислювати її як закон, який і є не що інше, як моральний закон. Отже саме бажання бути вільним є необхідним законом, вимогою, зверненою до мене самого. Початкове усвідомлення цього закону є фактом нашого внутрішнього досвіду.

Після цього Фіхте треба показати можливість застосування виведеного морального закону до світу. Якщо вважати світ цілком незалежним від *Я*, «рiччю самою по собі», то реальність морального закону неможлива. Якщо ж припустити, що світ iснує для мене і без мене для мене не iснує, то питання про реальність морального закону має вирішення. Надалі Фіхте детально розглядає поняття потягу, потреби, пристрасті, початкового потягу, вищого й нижчого потягу і, нарешті, морального потягу. Вимога морального потягу звучить так: завжди виконуй своє призначення, суть якого не в тім, аби бути вільним, а в тім, аби ставати вільним. Вчиняй так, щоб твої вчинки ніколи не суперечили становленню тебе вільним!

Далі Фіхте вводить поняття обов'язку й совісті, які з різних сторін допомагають виразити суть моральної вимоги. Напр., «Вчиняй за своєю совістю!» Це означає – ніколи не вчиняй без переконання, не вчиняй також і проти переконання, і лише тоді ти будеш вчиняти за обов'язком і заради обов'язку, так, як того вимагає твоя совість.

Що стосується конкретного змісту наших вчинків, відповідних моральному переконанню, то Фіхте вважає, що змістом морального закону можуть бути вчинки, зорієнтовані за трьома напрямками згідно трьох іпостасей *Я*: 1) *Я* як природний потяг,

тобто тіло; 2) *Я* як здатність до рефлексії, тобто інтелігенція; 3) *Я* як воля, що має свободу, тобто особа, яка вступає у вільне спілкування з іншими особами. Вести себе морально – значить виконувати обов'язок, зобов'язання стосовно цих трьох об'єктів, маючи на увазі загальний знаменник: служити справі свободи.

Отже, обов'язки стосовно тіла визначаються тим, що тіло є нашою природою, яка дозволяє нам впливати на природу поза нами, воно – засіб нашої дії і пізнання, врешті-решт, воно – знаряддя нашої свободи. Тому тіло є об'єктом моральної поведінки. Моральний закон стосовно тіла звучить так: ніколи не роби тіло метою, об'єктом насолоди заради насолоди, розвивай тіло як засіб для досягнення свободи; піклуйся про тіло лише настільки, наскільки це потрібно для нього в якості засобу для кінцевої моральної мети.

Обов'язки стосовно інтелігенції випливають з необхідності її розвитку, а цей розвиток здійснюється через пізнання, кінцева ж мета пізнання – осягнення обов'язку. Тому моральний закон стосовно інтелігенції проголошує: 1) *«у розвитку твоєї інтелігенції ти не мусиш нічим себе пов'язувати; що стосується змісту її, ти не повинен підкорювати її ніякому сторонньому міркуванню»*; 2) *«досліджуй вільно сповна! Вчись, мисли, досліджуй якомога більше»*; 3) *«досліджуй за обов'язком, досліджуй заради твоєї свободи»* [26].

Обов'язки стосовно суспільства спираються на те, що для своєї самодіяльності *Я* має потребу в іншому *Я*, оскільки воно лише тоді відчуває себе вільним, коли його таким визнають. Саме так, інше *Я* потребує мого визнання його вільним. З цього повинен укладатися порядок, згідно якому нікому не байдуже як вчиняє інший. Він повинен хотіти, щоб усі чинили за власним моральним переконанням, а оскільки таке переконання може бути тільки одним для всіх, то ми хотіли б, щоб воно й дійсно стало одним загальним переконанням. Однак наперед загального морального переконання немає у дійсності, отже його треба дістатися. Ця мета може бути досягнута за умови вільного взаємного спілкування, участі у житті суспільства. Отже, необхідність спілкування Фіхте обґрунтовує мораллю. Утвердження спільної кінцевої мети людства у досягненні єдиного морального переконання Фіхте вважав сутністю церкви й держави.

Ясна річ, живучи в суспільстві, ми можемо вступати у протиріччя зі суспільними інтересами і тоді, аби не порушувати

громадський порядок і водночас бути вільними, ми повинні мати можливість публічно висловлювати свою думку і мати обмеження в цьому. І тут Фіхте звертається до обґрунтування необхідності розділення посадових функцій і функцій громадянських. Як посадова особа я повинен дотримуватися узаконеного панівного переконання, а як член «республіки науковців» повинен у публічній сфері за власною совістю викладати своє переконання. Школою вчених, яка повинна мати таку свободу, є університет.

9.4.4. Вчення про людину, суспільство і його історію

Проблемам людини, суспільства й історії Фіхте присвятив ряд праць. Серед них «Декілька лекцій про призначення науковця», «Призначення людини», «Замкнена торговельна держава», «Основні риси сучасної епохи». Питання про сутність людини Фіхте пов'язував зі своїм вченням про мораль. Бажання людини знати про себе укорінене в його рефлексивну здібність, у здатність замислюватися: «Що є Я?», коли саме Я через самого себе бажає знати себе. З одного боку, людина є одним з явищ природи, однак тільки людина знає про своє власне буття, до того ж як про дієву частину природу. Усвідомлення своєї дієвості називається волею. З рішучості чи нерішучості волі виводиться каяття, совість. Людина не хоче бути просто продуктом природи, вона хоче діяти, бажає бути вільною істотою. Система природи заперечує свободу і тим самим вступає у протиріччя з системою свободи, презентованою людиною.

Далі Фіхте йде таким шляхом. Як людина знає природу? Її досвід не є досвідом речей самих по собі. Від початку немає в людині і досвіду свідомості, однак вона має бажання знати, і це бажання задовольняється за рахунок самосвідомості. Пізніше, у досвіді, ми усвідомлюємо речі як незалежне від нас буття, однак ми можемо бути впевненими лише у власному бутті. Потім здійснюється перехід до практичної сутності людини. Призначення або мету людського життя ми не можемо вивести шляхом теоретичного знання. Вони випливають з нашої початкової самодіяльної практичної сутності.

Що стосується суспільства і його історії, то ми тут пошлемося на матеріал з роботи Фіхте «Основні риси сучасної епохи», опублікованої у 1806 р. на основі лекцій, що були прочитані у Берліні. Мету людського життя Фіхте вбачає у тому,

що воно повинно прагнути встановити у земному бутті всі свої відносини вільно і відповідно розуму. Хоч людині внутрішньо й властива свобода, однак шлях до справжньої свободи є довгим. Оскільки людина розвивається з родом і у роді, то йдеться про свободу роду. Можна виділити дві головні епохи або періоди у історії, тобто у земному житті людства: епоху панування інстинкту розуму, коли розум здійснюється не через свободу, і свободи розуму (підсумково виходить, що рух звершується від сліпого життя до зрячого). Ця схема слугує підставою виділення інших ступіней. Так між першою й другою епохою є перехідна – епоха свідомості або науки розуму, а між нею і попередньою епохою є ще епоха звільнення від інстинкту розуму. Однак і тут є ще проміжні епохи: панування авторитету розуму і звільнення від його утиску. Разом зі звільненням від авторитету розуму настає період падіння будь-якого панування розуму і настає свобода, і це торжество свободи можна назвати епохою «мистецтва розуму». Кожна епоха має й свою моральну характеристику: 1) стан невинності; 2) стан початкової гріховності; 3) стан довершеної гріховності; 4) початок виправдання; 5) довершене виправдання й освячення.

Увесь шлях, який людство проходить у земному житті, підкреслює Фіхте, є, по суті, повернення до початку, до вихідного стану, у цьому полягає мета історичного процесу. Але цей шлях людство має пройти власними ногами, люди самі себе повинні зробити тим, що їм було спочатку даровано.

9.5. Філософія Ф. В. Й. Шеллінга

9.5.1. Життя й творчість Ф. В. Й. Шеллінга

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг народився у 1775 р. у місті Леонберг, недалеко від Штутгарта, в сім'ї церковного службовця. У десятирічному віці Вільгельма віддали в латинську школу, а вже через п'ять років він став студентом Тюбінгенського університету. З п'яти університетських років, Шеллінг два перших присвятив філософії, а три наступних – теології. У Тюбінгені він товаришував із Гегелем, який був на п'ять років старшим. У 1791 р. Шеллінг вперше прочитав кантівську «Критику чистого розуму» і перейнявся суттю критичної філософії. Ступінь магістра філософії здобув у 1792 р. Після закінчення університету і до 1798 р. він був домашнім вчителем. За цей час відбулася його еволюція від захоплення

проблемами знання до проблем натурфілософії, яка супроводжувалась виходом ряду праць, що давали йому сподівання на академічну кар'єру. І коли Шеллінгу ще не виповнилось і 24 роки його запросили зайняти професорську кафедру в Ієнському університеті.

Викладацька діяльність в Ієні продовжувалась чотири роки. Тут молодий професор викладав курси філософії природи та трансцендентального ідеалізму. Наступні три роки Шеллінг працює у Вюрцбурзі ординарним професором університету.

У 31 рік Шеллінг переїздить до Мюнхена. У творчому відношенні мюнхенський період відзначився переходом Шеллінга до філософії релігії, однак у Мюнхені він спочатку не мав академічних занять. Восени 1826 р. у Мюнхен був переведений один із найстаріших університетів Німеччини, куди був запрошений і Шеллінг. Вже на першій лекції, виступаючи перед баварською молоддю, він говорив, що в учбовому процесі повинен мати місце дух свободи, можна примусити людину навчатись, чому завгодно, але філософія є вільною любов'ю, їй не можна навчитися, не можна примусити людину до її засвоєння.

Восени 1841 р. Шеллінг переїхав на запрошення до Берліна, де викладав у Берлінському університеті курси філософії міфології та філософії одкровення. Через п'ять років, після скандалу з приводу публікації його курсу лекцій без відома автора, викладацька робота Шеллінга практично припинилася. Помер Шеллінг у Рагаці 20 серпня 1854 р.

9.5.2. Теорія знання й натурфілософія

Як Фіхте починав свою філософську діяльність, «відштовхуючись» від Канта, так само від нього самого, прагнучи подолати фіхтеанську однобічність, «відштовхнувся» Шеллінг. Його філософський розвиток у молоді роки просувався надзвичайно потужно. У 16 років він вивчає «Критику чистого розуму» Канта. Через три роки він уже – прибічник філософії Фіхте, а ще через 3–4 роки переходить від захоплення фіхтевською філософією знання до філософії природи.

У працях цього періоду Шеллінг теж фіксує суперечливість Канта через припущення «речі самої по собі», що вело до дуалізму, і прагне уникнути його. На думку Шеллінга, філософія є наукою, що має зміст і форму, до того ж можлива лише одна-єдина наукова форма філософії. Будь-яка наука повинна мати єдність, а ця єдність може бути забезпечена тільки деяким

основоположенням, пошук якого – задача теорії знання або “першоначальної науки”¹. Ідучи поряд із Фіхте, Шеллінг вважав, що основоположення може бути лише одним. Таку якість має тільки одне безумовне положення у вигляді «*Я є Я*».

У роботі «Про Я як принцип філософії або про безумовне в людським знанні» Шеллінг більш фундаментально ставить питання про безумовне чи про абсолютні підстави знання, аналізуючи смисл слова «обумовлювати». «*Bedingen (обумовлювати), – пише Шеллінг, – означає дію, через яку дещо стає Ding (реччю), bedingt (обумовленим), тим, що зроблено реччю, а звідси разом з тим ясно, що ніщо не може бути покладеним як річ через самого себе, тобто, що безумовна річ (unbedingtes Ding) є протиріччя. А саме, Безумовним (Unbedingt) є те, що зовсім не робиться реччю і що ні в якому разі стати нею не може*» [27]. Отже, у світі речей ми не можемо віднайти безумовне, оскільки необумовлених речей не буває. Безумовне може бути знайдено тільки у суб’єкті. Філософія, яка відшукує безумовні підвалини знання у світі речей, поза суб’єктом називається догматизмом. Критична ж філософія знаходить безумовне підґрунтя знання у сутності суб’єкта. Але що значить «знаходить»? В усякому разі, це не значить, що безумовне ми знаходимо в суб’єкті теж на зразок деякої речі. Безумовне і не об’єкт, і ні дещо, обумовлене суб’єктом. Воно – абсолютний суб’єкт або абсолютне Я. І це абсолютне Я, вважає Шеллінг, є вихідний пункт системи філософії.

У наступний період раннього Шеллінга іде перехід до філософії природи. Він встановлює зв’язок теорії знання з натурфілософією, підкреслюючи її необхідність у системі знання. Виходячи з поняття інтелігенції, Шеллінг вказує, що вона діє або безсвідомо, або вільно й свідомо. Філософія знімає цю протилежність тим, що розглядає безсвідому діяльність від початку тотожну свідомій і як таку, що вийшла з одного спільного з нею кореня.

Природа розуміється ним як суб’єкт і об’єкт одночасно, і як продуктивність (суб’єкт), і як продукт (об’єкт), а у Фіхте природа – тільки об’єкт (один з станів *не-Я*). Тому у фіхтевській філософії такої самостійної галузі філософського знання, як натурфілософія, фактично немає місця або вона несуттєва для його системи. У Фіхте рівень самосвідомості (*Я*) є первісним, він

¹ Шеллінг ще називає її «*Philosophia prima*», «Теорія (Наука) всіх наук», «Пранаука» тощо.

передбачений, але не виведений. Для Шеллінга вищий рівень рефлексивної здібності є результатом довгої еволюції неорганічної і органічної природи. Тому вища, людська суб'єктивність здатна у властивій їй формі (натурфілософії) побачити лінію розвитку вищих форм діалектики суб'єкта і об'єкта від її нижчих форм.

Шеллінг вважав, що об'єкт іще раніше, перш ніж він піднесе себе до свідомості, є реальністю, яка продукує з себе щось свідомісне. Тому природу він називає «суб'єкт-об'єкт» навіть ще до свідомості і поєднання «суб'єкт-об'єкт» вважає за можливе замінити на рівноважний вираз «ідеально-реальне». Природа як об'єкт стає таким для поставшої свідомості тільки наприкінці самотворчого процесу тієї ж природи. Складається так, що немов природа через людську свідомість самопізнає себе. Ясно, що раз природа вже пройшла весь свій шлях від примітивних форм суб'єктивності до свідомості, то філософське знання про неї назавжди залишається тільки ретроспективним.

Природа є космічним організмом, що має «світову душу». За Шеллінгом, усі ступені буття одвічні і абсолютно одночасні. Тема розвитку розуму у світі, або розумний розвиток світу перейшла пізніше від Шеллінга до Гегеля.

9.5.3. Філософія тотожності

Досить рано Шеллінг прийшов до переконання, що аби філософія стала системою знання, слід обґрунтувати і владнати між собою всі частини навколо певного принципу. Таким принципом стала «тотожність», а сама філософія отримала назву «філософія тотожності». Задачу по переводу своєї філософської позиції у русло філософії тотожності Шеллінг об'ємно вирішує в роботі «Система трансцендентального ідеалізму» (1800).

Вже у вступі до цієї праці автор проголошує, що він давно прийшов до розуміння паралелізму природи та інтелігенції, але переконався, що нарізно ані трансцендентальна філософія, ані філософія природи не можуть розкрити цей паралелізм і тільки разом вони можуть вирішити цю задачу. Філософія природи виходила з того, що інтелект виникає з природи, і що вона є інтелектом, який розвивається, інтелектуальність природи проглядається навіть у несвідомому. Трансцендентальний ідеалізм показує, як виводиться необхідне уявлення про світ з інтелекту. *«...Для чисто теоретичного бачення байдуже, – зауважує Шеллінг, – прийняти за первинне об'єктивне чи*

суб'єктивне, оскільки вирішити це на користь суб'єктивного може тільки практична філософія» [28]. Оскільки філософія природи, яка за первинне брала об'єктивне, вже була ним представлена, то тепер черга за трансцендентальним ідеалізмом, який повинен дати відповідь на питання про те, як до суб'єктивного приєднується об'єктивне і співпадає з ним.

Трансцендентальна філософія поділяється на систему теоретичної і систему практичної філософії. Коли ми знання обґрунтовуємо припущенням, що речі є такими, якими ми їх собі уявляємо, то дослідження можливості досвіду – задача теоретичної філософії. Коли ж ми вважаємо, що дещо об'єктивне може бути змінене через первісно вільну діяльність, то з'ясування всіх питань навколо цього – справа практичної філософії.

Однак це ще не все. Проблеми, якими переймаються теоретична й практична філософія втягують нас у протиріччя. З одного боку, вимагається панування думки над чуттєвим світом (через початкову переконаність людей у тому, що уявлення є зразками для речей, які ми створюємо), а з іншого боку, як це сумістити з розумінням того, що наші уявлення повинні відповідати дійсному світові, що існує до нас і незалежно від нас (через укорінену в нас звичку вважати уявлення копіями речей). Досягаючи теоретичної достовірності, ми втрачаємо практичну, досягаючи практичної – втрачаємо достовірність теоретичну. Протиріччя вимагає розв'язання, і тому вищою задачею трансцендентальної філософії є відповідь на питання, *«як можна одночасно мислити уявлення такими, що узгоджуються з предметами, а предмети такими, що узгоджуються з уявленнями?» [29].*

Намічена проблема не вирішується ані теоретичною, ані практичною філософією, а лише більш високою, філософією мистецтва, яка досліджує естетичну діяльність, що створює і ідеальний світ мистецтва, і реальний світ об'єктів, поєднуючи як безсвідомо-творче начало (коли твориться дійсний світ), так і свідомо-творче начало (коли твориться естетичний світ). У мистецтві має місце тотожність ідеального й реального, воно показує нам як інтелект творить природу. У підсумку система трансцендентального ідеалізму поділяється на систему теоретичної філософії, систему практичної філософії і систему філософії мистецтва, показуючи як саме теоретичний інтелект пізнає світ, практичний його впорядковує, а художній його творить.

Далі обмежимося викладенням основних тез практичної філософії Шеллінга, котра пов'язується з наявністю у людини бажання як вольової властивості. Перш за все, автор показує, що початок бажання має місце не в ізольованому індивіді, а у світі взаємопов'язаних індивідів, тобто в суспільстві й історії. Вплив, якого зазнає індивід від інших, є не разовим актом, а постійною дією, що називають вихованням.

При вибудові системи практичної філософії Шеллінг стоїть на тій позиції, що індивід від початку включений у сітку взаємодій з іншими розумними істотами, і без такого взаємозв'язку неможливе ні практичне Я, ні його дійсна свідомість. Світ, що постає перед індивідом як носієм свідомості, є, перш за все, світ людей, суспільство, історія. Шеллінг прагне вивести практичну (бажаючу) свідомість на рівень соціального універсуму і вирішити тут проблеми дедукції моралі й права. Моральний імператив кантівського типу формулюється так: *«Ти повинен хотіти тільки того, чого можуть хотіти всі інтелігенції»* [30].

Перехід у сферу права Шеллінг здійснює шляхом специфічного трактування буття морального закону, тобто морального імперативу. Він може бути усвідомленим тільки у тому випадку, коли в індивіді борються дві протилежності – свавілля і обов'язок, хоч вони обоє є виразом свободи. У одному випадку це звучить у вигляді “я хочу”, за яким стоїть просте прагнення до індивідуального блага або блаженства, а в іншому “я хочу, бо я зобов'язаний”. На шляху до вторгнення свавілля у сферу сумісного життя стоїть *«правовий устрій»*, який Шеллінг ще називає *«другою природою»*. Виникнення правового устрою серед людей він відносить до випадковості й договору, коли одного разу, заради припинення повсюдного насилля, люди вимушені були його встановити. Для закріплення поставшого правового устрою знадобилось і створення держави.

Перехід практичної філософії до поняття історії здійснюється через необхідність розглянути шляхи досягнення такого правового порядку, коли немає місця деспотії, свавілля влади і зовнішньої небезпеки для народу. Саме впродовж всесвітньої історії й може бути досягнутим такий стан. Філософія історії є для практичної філософії тим, чим природа є для теоретичної філософії. Перше питання, яке вирішує філософія історії, таке: як взагалі мислима історія. Відповідь на нього передбачено попереднім, а саме проблемою загального

правового устрою, і що вирішена ця проблема може бути тільки родом, тобто історією. Звідси випливає, що єдиним об'єктом історії може бути тільки поступове формування всесвітнього громадянського устрою, що і є єдиною підставою історії.

Змістом історії є свобода, а умовою свободи – загальний правовий порядок. Головну особливість історії Шеллінг вбачає в тому, що вона повинна відображати свободу і необхідність у їх поєднанні. Парадоксальність тут полягає в умовах реалізації правового устрою суспільства: *свобода* повинна гарантуватися порядком, який виражає *необхідність*, до того ж сама свобода *необхідна*. Поєднати свободу і необхідність можна тільки в тому випадку, коли у самій свободі є необхідність. Діалектика тут виражається в тім, що *«свобода повинна бути необхідністю, необхідність – свободою»* [31]. Але необхідність усупереч свободі, як тут же зауважує автор, є не що інше, як безсвідоме. Резюме може бути таким.

Людські дії є вільними (свідомими) у кожному сегменті буття, однак сукупний результат виникає безсвідомо, стихійно, непередбачувано і цей результат постає *«як об'єктивний світ»*, що з'являється для мене лише у *спостереженні*. Останнє означає лише те, що ні я, ні будь-хто з індивідів не є свідомим творцем історичної дійсності як *«об'єктивного світу»*, він постає перед кожним з нас готовим, як об'єкт спостереження. Світовий моральний порядок і правовий устрій, ця *«друга природа»*, ідуть, між іншим, таким шляхом формування, неначе є деякий *«абсолютний синтез всіх дій»*, є прихована необхідність. Через свободу ця об'єктивна необхідність (вона ж закономірність) створена бути не може, вона самотвориться *«цілком механічно і немов сама собою»*. Але поступово росте, шириться підстава тотожності між абсолютно суб'єктивним і абсолютно об'єктивним, те вище, що дозріває, не може бути ані суб'єктом, ані об'єктом, ні тим і іншим одночасно, але є лише *абсолютною тотожністю*. Це останнє лежить в основі еволюції світу, і воно ніколи не може бути об'єктом знання, але тільки віри. У кінцевому рахунку, Шеллінг вводить в історію Бога. Історія людства є тою сферою, де постійно здійснюється доказ буття Бога і триває поступове виявлення одкровення абсолюту. В історії, як поступовому одкровенні Бога, можна установити три періоди. В основу періодизації Шеллінг кладе дві протилежності – долю і провидіння, між якими стоїть природа, що здійснює перехід від одного до іншого.

Перший період – трагічний, у ньому панує тільки *доля*. До нього відносяться блиск і руйнування древніх імперій. У другий період те, що виявляло себе як *доля*, відкривається як *природа*. І те, що в перший період було пануючим похмурым законом, перетворюється на відкритий закон природи та служіння задуму природи. Цей період починається, очевидно, з розширення кордонів Римської республіки. У третій період історії те, що було спочатку як *доля*, а потім як *природа*, розкриється як *провидіння*. Коли наступить цей період – сказати не можна, але, підкреслює Шеллінг, «коли він настане, тоді *прибуде* Бог».

9.5.4. Філософія одкровення

Лекції, які Шеллінг читав у Берлінському університеті з 1841 р. були названі загальним ім'ям «філософія одкровення». Фактично це була «філософія релігії», яку він поступово розвивав, щонайменше, років сорок. Після передчасної смерті Фіхте і наступним злетом гегелівської філософії, Шеллінг перестав визначати хід розвитку німецької філософської думки. Будучи сам спочатку прихильником творення раціоналістичних систем, Шеллінг через прагнення протидіяти Гегелю став їх відкидати, вважати зразками негативної філософії. Ті ж потенції, що виростали з його давнього тяжіння до філософії релігії, він іменував позитивною філософією.

Уся філософія, що розвивалася до нього, Шеллінг називав негативною. Відкіля такий розподіл філософії? Відповідь на це питання він дає, відштовхуючись від Канта. Кант звернув увагу на те, що в пізнанні людина спирається на розум і досвід. Розум пізнає за допомогою апріорних форм. Поставимо, однак, питання: *що* у всьому суцюзому пізнається апріорно, сутність, суть суцзого чи що воно *є*? Відповідь на питання «*що* воно *є*?» усвідомлює *сутність* речі й означає, що я розумію річ, володію її поняттям; відповідь на питання, «що воно *є*?», представляє мені існування речі, а не її сутність. Саме це останнє і є пізнання, однак варто враховувати, що пізнання неможливе без поняття. Пізнання *є*, по суті, впізнаванням, оскільки передбачається, що поняття передує пізнанню: у чому-небудь існуючому я впізнаю поняття, яке у мене раніш уже було про це «що-небудь». Апріорне знання визначає тільки все *щоб* *є* чи *щоб* може бути, якщо що-небудь *є*, але не те, що воно *є*.

Філософія, яка зосередилася або дійшла тільки до відповіді на питання «*щоб* *є*», тобто до сутності, представила її як

необхідне, елімінувавши випадкове – така філософія, на думку Шеллінга, може бути названа негативною. Пізнати ж те, що щось («*щоб є*») ще й існує, тобто, що воно і є – справа іншої, а саме позитивної філософії.

Позитивна філософія не є тією, котра приходить на зміну негативної, витісняючи або скасовуючи її. У них різні задачі. Те, що стає власним предметом позитивної філософії, залишено негативною як далі непізнаване. Останнє, що передає негативна філософія позитивній, – є тільки задача, яка розв'язується далі позитивною філософією, хоча вона може і сама ставити собі цю ж задачу цілком незалежно від негативної. Однак обидві філософії можна представити в якості двох сторін однієї і тієї ж філософії.

Обидві сторони або обидві лінії у філософії Шеллінг просліджує з античних часів. Негативна чи раціоналістична філософія, вона ж у розвинутій формі – апріорна філософія, представлена вже в Геракліта і елеатів. Завершується розвиток раціональної, негативної філософії «Критикою чистого розуму» і її ідей Бога в Канта. Прориви до позитивної філософії він відзначає в Сократа, Платона й у неоплатоніків. Прориви до позитивної філософії Шеллінг певним чином зв'язує з емпіризмом. Звичайно під емпіризмом мається на увазі установка, що все наше знання є досвідним, а основа досвіду – сукупність сприйнять, породжених поза нами існуючими речами. Звичайний емпіризм виключає зі сфери досвіду надчуттєве. Але Шеллінг не ототожнює апеляцію до досвіду тільки з емпіризмом, і сам досвід розширює аж до області надчуттєвого. Позитивна філософія, на його думку, не є в цьому змісті емпіризмом, її відношення до досвіду тонше. Для цієї філософії досвід є *підтверджуючим*, але не таким, що доводить апріорне знання. Для негативної філософії досвід є таким, що доводить, але не існування абсолютно первинного (Бога), а наслідок з нього, саме *воно* повинно бути емпірично доведено, і тим самим буде підтверджено, що Бог *дійсно існує*. Існування саме такого наслідку тим самим підтверджує, що і саме первинне існує саме так, як ми його зрозуміли, тобто що Бог існує. Позитивна філософія – не релігійна філософія, і навіть не християнська. Шеллінг називає її *філософією одкровення*.

Прагнучи витлумачити поняття одкровення і бажаючи бути правильно зрозумілим, Шеллінг стверджував, що зміст одкровення насамперед є історичний зміст, але не в звичайному

часовому змісті. Воно є змістом, який хоча і відкривається (у цьому смислі й вживається слово “одкровення”) у певний час, тобто виступає у вигляді земного явища, однак яке по суті, нехай неявно і приховано, мало місце і було підготовлено «до заснування світу», зміст світу відступає кудись і в щось надсвітове, а також і в досвітовий час. Одкровення є досвід у зазначеному вище смислі. Зміст одкровення є актом божественної волі. Розуміння й обґрунтування цього факту є філософією одкровення. Факт одкровення полягає в тому, що людство, що відійшло від Бога, повернуто до нього, примирене з ним за посередництвом Христа. Виникнення християнства і воно саме має всесвітньо-історичне значення. Перш ніж людство дозріло своїм духом до сприйняття факту (події), розкритого в християнстві, повинен був вичерпатися до кінця міфологічний процес. Христос з'явився тоді, коли виповнився час. Раніш він хоча і відкривався, але не як Христос. Всесвітня історія відповідає епосі *цього* світу, якому передують час до початку й творіння світу, а також час після кінця і загибелі світу.

Шеллінг уводить поняття тимчасового часу та вічних часів. Перше відбиває безцільний, повторюваний процес виникнення і зникнення, це час, у якому нічого не досягається, ніщо не здійснюється. У цьому тимчасовому часі немає справжньої послідовності. Друге поняття відбиває істинну послідовність, у ньому можна розрізнити минуле, сьогоднішнє і майбутнє: послідовність часів, з яких кожне має свою мету і вічний зміст. Ці виконані часи Шеллінг називає світовими епохами або *зонами* (вічностями). Всесвітня історія є еон, вона є час теперішнього світу, вічний зміст якого, початок і кінець, причина і ціль є Христос.

9.6. Філософія Г. В. Ф. Гегеля

9.6.1. Життя і твори Г. В. Ф. Гегеля

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831) народився в Штутгарті (Німеччина), де його батько займав досить високу державну посаду. У чотирнадцять років Гегель втратив матір, яку з любов'ю згадував усе життя. Там же в Штутгарті він пройшов етап домашнього виховання, латинську школу, гімназію і скрізь був зразковим учнем. З 1788 по 1793 рік Гегель – студент теології Тюбінгенського університету, де перші два роки вивчав філософію, з якої одержав магістерський

ступінь. Від духовної кар'єри він відмовився, мріючи в майбутньому стати викладачем філософії, а поки що вирішив попрацювати домашнім учителем. Вчителювання в Берні, а пізніше і у Франкфурті, розтяглося на цілих вісім років, протягом яких він не припиняв своїх філософських занять.

З 1801 р. Гегель уже знаходиться в Ієні, де прожив сім років, працюючи спочатку доцентом, а потім професором університету. Викладав історію філософії, логіку, метафізику, феноменологію духу. Ієнський період завершується публікацією Гегелем одного з його головних творів – “Феноменологія духу”.

Далі протягом семи років він працює директором гімназії в Нюрнберзі. Це був період, наповнений напруженою роботою. З 1816 по 1818 рік Гегель – професор Гейдельбергського університету, викладає розроблену ним енциклопедію філософських наук, історію філософії, логіку та ін. У 1818 р. Гегель одержав запрошення на посаду професора Берлінського університету, де працював аж до самої смерті в 1831 р. Останні два роки життя він був ректором цього університету.

Серед значних творів, виданих самим Гегелем, крім “Феноменології духу”, можна назвати також “Науку логіки”, “Енциклопедію філософських наук”, “Філософію права”. Після смерті Гегеля до його виданих праць додалися також записи лекцій, що склали серію томів з історії філософії, естетики, філософії релігії, філософії історії.

Грунтовно засвоївши у свій час досягнення європейської філософської думки, маючи гарне орієнтування у філософському житті Німеччини, Гегель чітко усвідомив своє місце в ній і почав здійснення власних намірів. Ці наміри стосувалися (як тоді було прийнято) не менш як створення власної системи, починаючи від розуміння предмета філософії й аж до висвітлення периферійних питань. Центральним твором, що дає уявлення про задум Гегеля і може служити ключем до розуміння його філософської системи, була “Феноменологія духу”.

9.6.2. “Феноменологія духу”

Уже в передмові до “Феноменології духу” автор говорить про намір усіляко сприяти наближенню філософії до форми науки, досягненню такого стану, коли вона стане по-справжньому знанням, відмовившись від імені любові до знання. На його думку, прийшов час піднесення філософії до рангу науки. Форма науковості філософії тісно зв'язана з її прагненням

досягти істини. Досягнення ж істини не є одномоментним актом, воно являє собою процес. Просування до істини розгортається в ряді ступенів, що проходить свідомість, а виклад послідовності етапів руху свідомості і є шукана системна форма науки. Це що стосується форми філософії, а яка ж вона за своєю суттю, за своїм предметом?

У розкритті специфіки філософії Гегель йде слідом за новоевропейською традицією висувати на перший план проблеми свідомості, знання і пізнання. На відміну від природничих наук, філософія не має перед собою якої-небудь емпіричної “тілесності”, яку б вона вивчала. Її сфера – сфера думки, знання. Звичайно, кожний може відразу ж заперечити: а хіба інші науки існують не у формі знання чи думки? Це так, але змістом думок у спеціальних науках є емпірична реальність, кінцеві предмети і явища, тоді як філософія має справу з “думками з приводу думок”, чи, як говорять, вона є рефлексією над процесом мислення. При цьому Гегель вважає, що філософська рефлексія з приводу мислення рухається разом з історією людського пізнання і, тільки оглянувшись назад, ми можемо зафіксувати фази такого руху.

Як і у всій новоевропейській філософії, ми знайдемо в Гегеля особливе ставлення до розуму. Однак розум для Гегеля не є лише однією з властивостей людини. Розумність у нього набуває надіндивідуальної форми. Скажімо, розгортання в історії людства пізнавального процесу від покоління до покоління є маніфестацією розумності, що знаходилася раніш у згорнутому стані, на зразок ембріона.

Вид, якою розумність виявляється у філософії, є поняття. Поняття – ключовий термін у системі поглядів Гегеля. Для нього “поняття” не просто одна з форм мислення, як це бачиться з позиції класичної логіки. Його точний зміст слід шукати в співвідношенні з близькими категоріями, такими як “свідомість”, “знання”, “пізнання” і т. п. Тому і ми, перш ніж рушити далі, прояснимо деякі ключові терміни.

За Гегелем, свідомість, включає у свій зміст усі духовні явища, властиві людині, починаючи від почуттів, вольових здібностей і аж до самих вищих інтелектуальних проявів, або до “розумної свідомості”. Людська свідомість діяльна, активна, їй властива воля до знання зі своєю неявною метою. Остання є не що інше, як сутність свідомості, спочатку прихована, а потім виявлена в розвитку індивіда й історії суспільства. Словом, це

те, що відповідає поняттю свідомості як такої. Явлену свідомість Гегель називає духом. Свідомості як духу властиве знання. Гегель вважає, що філософію, насамперед, цікавить не всяке знання, а рух того знання, в якому свідомість пізнає саму себе, або ж розкриває себе як дух. Гегель розуміє, що свідомість – це засіб перебування людини в навколишньому світі, що люди, спираючись на неї, пізнають природу, розвивають науку, цілеспрямовано користуються її продуктами. Але він навмисно абстрагується від завантаженості свідомості “конкретикою”, його цікавить саме знаряддя збагнення й засвоєння світу. Це знаряддя має унікальну властивість: воно здатне до само-рефлексії, до самосвідомості й поетапно просувається вперед разом з фазами розвитку свого предмета. Щоб його правильно зрозуміти, Гегель часто використовує різні приклади. Так, нагадаємо приклад з жолудем: *“Там, де ми бажаємо бачити дуб з його могутнім стовбуром, з його розкидистими гілками, з масою його листя, ми виражаємо невдоволення, коли замість нього нам показують жолудь”* [32]. Але варто зрозуміти, що в жолуді “у згорнутому виді” схована сутність дубу, його поняття, що потім розгортається в дійсності.

Саморозвиток свідомості відбувається завдяки тому, що досвід переконує її в розбіжності предмета і поняття, що теж є певними характеристиками тієї ж свідомості. Цей аспект вимагає пояснення. Справа в тім, що на кожному етапі свого розвитку свідомість складає про себе поняття, тобто думку про свою сутність; але, оскільки розвиток ще не довершений, те проміжне “поняття” не є дійсним поняттям. Предметом тут виступають “продукти” діяльності свідомості, які вона спочатку видає за свою сутність. Але згодом вона переконується, що предмет не є в дійсності таким, яким здається, що він не відповідає “поняттю” (проміжному поняттю), складеному про нього (тобто про “поняття” предмета). Виникає протиріччя, що спонукує свідомість рухатися далі. На кожному етапі вона те і робить, що порівнює предмет з поняттям (як певним масштабом) доти, поки наприкінці усіх актів свідомості предмет і поняття не збіжаться. Власне темою дослідження в “Феноменології духу” і є досвід свідомості на шляху до повного оволодіння своїм поняттям.

Для Гегеля феноменологія духу є наукою, але, з його суб'єктивної точки зору, не він її створює. Наука, так би мовити, сама історично виростає разом з етапами розвитку

духу. Виходить, що *“становлення науки чи взагалі знання”* у *“Феноменології духу”* лише викладається. [33]

У структурному відношенні ця робота поділяється на три частини: свідомість, самосвідомість і абсолютний суб'єкт, що відповідає трьом основним ступінням пізнання. Ступінь *“свідомості”* характеризується зануренням у чуттєвість, предметність, тому тут ми маємо справу з *“предметною свідомістю”*. На ступіні *“самосвідомості”* свідомість розрізняє предмети і власне Я. Предметна свідомість і самосвідомість співвідносяться між собою як об'єктивне і суб'єктивне, з'єднання яких, чи збіг до тотожності, дає розум (*“розумна свідомість”*). А розум після фази самосвідомості вже досяг рангу розуму, що самоусвідомлює, або духу. Наприкінці історичних блукань дух через форми суспільної свідомості (мистецтво, релігія) доходить до *“абсолютного знання”*, до свого поняття, або до науки як збагненню себе в понятті. Наука, якої досягає еволюція духу, це і є власне філософія. Завершуючи *“Феноменологію духу”*, Гегель говорить, що ця книга – історія духу, збагнена в понятті, своєрідне пригадування абсолютного духу про пройдений шлях самопізнання, про *“свою Голгофу”*.

9.6.3. Енциклопедія філософських наук

Хоча *“Феноменологія духу”* і була названа автором першою частиною системи наук, але вона зайняла зовсім інше місце в усій творчості Гегеля. Для нього вона залишилася доброю підготовчою роботою, що у кінцеву систему не увійшла. Системою стала так звана *“Енциклопедія філософських наук”*, що складалася з трьох великих, послідовно пов'язаних робіт: *“Наука логіки”*, *“Філософія природи”* і *“Філософія духу”*.

9.6.3.1. Наука логіки

Предмет логіки Гегель визначає в цілому традиційно: *“Предмет логіки є мислення”*. Однак не просте мислення, а мислення про мислення, або *“мисляче саме себе мислення”*. Порівнюючи сучасну йому логіку з практикою мислення, Гегель констатує разючу невідповідність їх одне одному, очевидне відставання теорії мислення від практики. Головний недолік традиційної логіки він вбачав у беззмістовності її формул, у її байдужості до істини. Основна турбота традиційної (ще від Аристотеля) формальної логіки – дотримання несуперечності, а не істинності пізнання.

І все ж попередня логіка поставила задачу аналізу форм мислення і вірно виділила деякі з них. Гегель віддає цій науці належне і робить висновок, що вона може бути звинувачена у беззмістовності скоріше за способом розгляду й тлумачення логічних форм. Цей спосіб виявився у двох основних недоліках. По-перше, логічні форми вважалися усталеними, вічними й незмінними; вони не виводилися за допомогою дедукції, а просто виділялися з практики мислення. По-друге, ці незмінні форми мислення ставилися лише в зовнішнє, тобто випадкове відношення одне до одного, довільно обране і байдуже до сутнісного зв'язку між ними. Гегель висуває вимогу, щоб усі категорії (а саме їх він вважає логічними формами) були виведені з найбільш простих основних категорій. Ця процедура повинна здійснюватися так, щоб кожна наступна категорія (форма думки) містила в собі у знятому вигляді попередню, тобто утримувала її позитивний зміст.

Процес виведення однієї категорії з іншої уявлявся Гегелю так: кожна категорія повинна бути точно визначена і це здійснюється завдяки абстрактній або розумовій діяльності. Подальший аналіз змісту категорії досліднику покаже, що вона сама є складною і внутрішньо суперечливою; те, що мислилося спочатку як єдине, розділяється на протилежні визначення. Цю поділяючу діяльність мислення Гегель називав діалектичною або негативно розумною. Наступний (третій) етап полягає в дослідженні протилежних визначень, на які розділилася категорія. Ми переконуємося, що існує певна єдність виявлених протилежностей, прагнемо закріпити цю єдність у новій категорії. Нова категорія не цілком заперечує попередню, а дещо від її змісту зберігає в собі. Об'єднуючу діяльність розуму, що схоплює протилежності в їхній єдності, Гегель визначає як спекулятивну або позитивно-розумну.

Три зазначені послідовні кроки Гегель називає “негативним”, тобто діалектичним методом і стверджує, що тільки користуючись ним можна скласти дійсно систему категорій, а не хаотичне накопичення, що давала стара логіка. Лише узгоджена система категорій як форм мислення здатна відобразити справжній зміст логіки і дати *“зображення царства думки філософськи, тобто в його власній іманентній діяльності, або, що те ж саме, у його необхідному розвитку”* [34].

Погляньмо тепер пильніше на місце “Науки логіки” у системі філософії Гегеля. Фактично початком “Науки логіки” є кінець

“Феноменології духу”, – сформоване чисте знання. Свідомість як дух на своєму шляху поступово звільняється від зрощення з зовнішнім, із предметністю, і стає чистим знанням. Наявними залишаються тільки чисті думки, “мислячий свою сутність дух”. Раніше робота духу складалася в продукуванні різних форм свідомості, що завжди були зв’язані з протилежністю суб’єкта, предмета і поняття. Історична місія свідомості як духу закінчилася: чисте знання виникло і воно є готовим до подальшої роботи, а саме до вироблення інструментарію (понять, категорій). У житті люди лише користуються формами мислення, тобто категоріями і поняттями, а не роблять їх предметом вивчення. Це – справа науки логіки. І тут варто згадати, що для Гегеля наука є системою з певною спрямованістю, вектором саморуху.

Підготовча робота, що була проведена Гегелем у “Феноменології духу”, дала йому можливість заявити, що безпосереднім предметом логіки є істина як наука. Феноменологія виконала свою роль дедукції поняття науки тим, що переборола розбіжності між предметом і вірогідністю свідомості, відкрила двері до “чистої науки”, звільнивши протилежність свідомості і його предмета. Отже, логіка як наука є системою чистого розуму, вона – “царство чистої думки”. Для цього царства істина є збіг поняття і предмета, мислення і буття, суб’єктивного й об’єктивного. Поняття в межах логіки – провідний елемент. Але й тут існує внутрішня протилежність, тепер уже логічна, між поняттям як буттям, тобто суцям для себе, і поняттям як таким. У зв’язку з цим Гегель поділяє логіку на логіку поняття як буття і поняття як поняття, або, умовно кажучи, на об’єктивну та суб’єктивну логіку. Посередині між ними знаходиться вчення про сутність, хоча воно і тяжіє скоріше до об’єктивної логіки, тому що містить у собі систему рефлексивних визначень, які стосуються співвідношення між відмінностями усередині поняття, поки воно ще не стало поняттям як поняттям.

Гегель починає рух категорій “Науки логіки” з *буття* як чогось ще зовсім невизначеного, безпосереднього.

Узагалі, у будь-якій науці проблема початку – досить серйозна проблема. Будь-яка аксіоматично побудована і дедуктивно розгорнута теорія являє собою систему визначень. Але в рамках даної теорії вихідна точка (аксіома, поняття і т. п.) береться готовою, без усякого попереднього визначення. Визначення вихідного поняття в якій-небудь конкретній науці

вимагає виходу за межі даної предметної сфери і використання матеріалу іншої. Але не так це є в логіці, що позбавлена всякої “предметності” і має справи з чистою думкою, з формами мислення. Тут у якості вихідної може бути лише така категорія, яка не виражає ще ніякої думки, а є, так би мовити, “пусте мислення”. Тому Гегель і звертається до “буття” як до такої загальної абстракції, що нічого собою не виражає, а тільки фіксує факт, відповідно до якого готовність мислити є, але мислити ще нічого. У такому випадку *буття* дорівнює *ніщо*. Це перша парадоксальність, з якою зустрічається пересічний читач “Науки логіки”. Але Гегель підбадьорює його йти далі і не дивуватися подиву тих, хто відчуває себе новачком у філософії. Переконаємося у справедливості ототожнення *буття* і *ніщо* хоча б на такому прикладі. Люди схильні уявляти собі буття, скажімо, як чисте світло, а ніщо як чисту темряву. Однак в абсолютному світлі, як і в абсолютній пітьмі нічого не розрізниш.

Єдність буття і ніщо дає третє поняття – *становлення*. Становлення виражає такий рухливий, нетривкий стан, коли речі коливаються між своєю визначеністю і невизначеністю, між буттям і ніщо. Становлення, відповідно до Гегеля, є “хитким неспокоєм, що осідає, переходячи в деякий спокійний результат”. Цей спокійний результат у вигляді чогось суцього є *наявне буття*, тобто щось існуюче, певне буття. Певність буття є *якість*.

Призупинимо трохи рух категорій, щоб зробити деякі зауваження. Уже з перших наших кроків у межах “Науки логіки” видно, що Гегель іде за принципом тріадичності: теза – антитеза – синтез. Спочатку висувається деяке положення, потім впливає його заперечення, а далі настає черга заперечення попереднього заперечення. Так від буття йшов перехід до ніщо, а від ніщо – до становлення. Перехід від однієї категорії до іншої підкорюється принципу зняття. Гегель пояснює, що в німецькій мові “зняття” (*Aufhebung*) має подвійний сенс: воно означає збереження, утримання й у той же час припинення, закінчення. Саме характеризуючи заперечення, Гегель і вживає термін “зняття” для проведення думки про єдність двох моментів: зникнення й одночасне збереження, збереження позитивного результату, що складає підставу наступної тези. Таким є зовнішній вигляд руху категорій від однієї до іншої.

Отже, вище йшлося про *якість*. Якість відрізняє один предмет від другого і має у Гегеля таку дефініцію: *"Якість є взагалі тотожна з буттям визначеність ... Дещо є завдяки своїй якості тим, що воно є, і, втрачаючи свою якість, воно перестає бути тим, що воно є"* [35]. Людину, що звикла до наочних прикладів, може не задовольнити таке пояснення якості. Так, воно дуже абстрактне, як і все, про що мова йде в "Науці логіки". Але більш точно сказати, що ж саме таке втрачає предмет, коли він втрачає свою якість і стає іншим, – це зовсім не справа логіки, а турботи конкретних наук, що вивчають конкретні предмети.

Якість не тільки визначає наявне буття якої-небудь речі, воно також є її межею, намічає її перехід в інше, а те, в свою чергу, має своє кінечне. Кінечні речі "женуть себе далі", далі свого буття. Ставши іншим, предмет знову прагне далі, за свою границю. Цей ряд можна продовжувати до нескінченності.

Якщо хто-небудь зосередиться на такому уявленні про *нескінченність*, коли вона протилежна *кінечності*, то він одержить так звану "дурну нескінченність", неістинну. Остання містить у собі протиріччя, оскільки передбачається, що є щось кінечне і є щось нескінченне, і обоє вони виступають як два окремих світи. Дійсна ж, *істинна нескінченність* пов'язана з кінечним. Наочним прикладом такої єдності Гегель називає коло, замкнуту геометричну фігуру, що не має ані початку, ані кінця. Цей образ дає можливість зрозуміти зміст наступної категорії – *для-себе-буття*, у якій відображається і кінечність, і нескінченність буття. Для-себе-буття полягає у такому виході за свої межі, що воно нескінченно повертається до себе, напр., нескінченно співвідноситься тільки із собою.

Далі Гегель переходить до категорії *кількості*. Кількість є характеристика предмета, яка байдужа до його буття. Кількість не усуває буття предмета, але тільки до певної межі, досягши якої, предмет втрачає свою якість. Так поєднується кількість і якість; категорією, що виражає цю єдність, є *міра*. Міра вказує на кількісні межі, у яких предмет зберігає свою якість, своє буття як такий собі предмет. Це – своєрідний інтервал перебування предмета як певного предмета. Самі по собі кількісні зміни, скільки б вони не відбувалися, характеризуються поступовістю лише доти, доки не досягають границі міри, кінця інтервалу. Перехід же в нову якість здійснюється як *стрибок*, тобто поступовість припиняється. Тут Гегель

зауважує, що чисто кількісний поступовий рух уперед припиняється абсолютно тільки з якісної сторони, коли відбувається стрибок у нову якість. Що ж стосується самих по собі подальших кількісних змін, то вони можуть і далі продовжуватися. Але і цього мало. Якісні зміни в тому самому носії чергуються в такому порядку, що створюють деяку “вузлову лінію відносин міри”. Те, що можна назвати носієм вузлової лінії відносин міри, приводить нас до думки про наявність деякого субстрату, як неусувної основи всіх змін, “певної матерії”. Так буття переходить у сутність.

Пізнання не обмежується фіксацією різноманіття наявного буття, воно припускає подальше поглиблення, коли буття розглядається як сутність. На етапі сутності немов зникають попередні визначення буття, але не зовсім. Визначення у сфері сутності мають іншу природу, ніж процес визначень у сфері буття. Сутність виступає першим запереченням буття на шляху до поняття, вона знаходиться між буттям і поняттям, складає їхню середину. Визначення сутності через ряд категорій чимось нагадують попередні (завдяки механізму зняття), але тут вони носять рефлексивний характер, тобто як відображені в іншому, вторинні.

Сутність Гегель розглядав у трьох вимірах: спочатку як *рефлексію в саму себе*, потім як *явище* і, зрештою, як *дійсність*. У кожному з названих вимірів думка рухається за допомогою багатьох важливих категорій, з приводу яких у природознавстві й історії філософії проходили жваві дискусії і мали місце серйозні розбіжності. Вкажемо на деякі з них.

Так першою категорією Гегель називає *видимість*. Видимість виникає, коли ми прагнемо розглядати безпосередність буття стосовно сутності. Безпосереднє буття речей ми вважаємо за ширму, що ховає сутність; і коли говорять: усі речі мають сутність, то цим хочуть сказати, що насправді вони не такі, якими нам здаються. Ця форма даності нам речей і є видимість. Наявність видимості дало, згідно Гегелю, привід для розвитку скептицизму, а також ідеалізму Лейбніца, Канта і Фіхте. Одні використовували у своєму вченні термін “феномен”, інші – “явище”, але це все – “видимість”. Видимість виникає в ситуації, коли сутність береться як щось безпосереднє (за аналогією з наявним буттям). Конструктивний хід категорій продовжується тоді, коли ми розглядаємо видимість сутності у самій собі, а це є рефлексія.

Серед понять, що визначають рефлектуючу сутність, Гегель розглядає *тотожність, відмінність, протилежність, протиріччя*. У розділі про *підставу* Гегель вводить такі категорії як *“форма”, “зміст”, “матерія” і “умова”*. Усі вони сприяють всебічному визначенню *сутності*. За наявності підстави й умови, здійснюються *існування*. Сутність у своєму існуванні є *явище*. Тут у Гегеля зустрічається одне цікаве висловлення: *“все, що є, існує”*. Воно наптовхує на важливість розрізнення речі й існування, подібно тому, як розрізняють щось і його буття.

Річ, як явище, є прояв сутності. У світі явищ виділяється істотне явище, що називається *законом*. Єдність *сутності* й *існування* дає наступну категорію – *дійсність*. Дійсність розглядається в таких її моментах, як *можливість і необхідність*. Дійсність – це не тільки здійснена можливість, а й реальні можливості подальшого розвитку. Від реальних можливостей Гегель відрізняє абстрактні, котрі не мають умов для перетворення в наявну дійсність. Розгляд такого моменту дійсності як необхідність йде поряд з *випадковістю*. Завершується вчення про сутність аналізом категорій *причини і взаємодії*, після чого здійснюється перехід до *поняття*.

Вчення про поняття складає третю й останню частину *“Науки логіки”*, її Гегель ще називає *суб’єктивною логікою*. Зіставляючи цю частину з попередніми, можна визначити поняття як *“істину буття і сутності”*. *“Істина”* тут має сенс єдності, оскільки буття і сутність по відношенню одне до одного і до самих себе давали *однобічність*. Сутність стосовно буття була його першим *запереченням*, поняття – *друге заперечення*, або *заперечення попереднього заперечення*. *Поняття*, про яке тут йдеться, слід відрізнити від поняття у звичайній логіці. Там воно розглядається як *вихідна, найпростіша форма мислення*, отримана в результаті діяльності думки, що абстрагує. У контексті *“Науки логіки”* поняття теж можна назвати абстрактним, якщо під конкретним розуміти лише *почуттєво-конкретне*, те, що *безпосередньо сприймається*. *“Поняття як таке, – ще раз звертається Гегель до тьмуцості тих, хто вступив в область філософії, – не можна обмацати руками, і ми повинні взагалі залишити осторонь слух і зір, коли справа йде про поняття”* [36]. Конкретність поняття науки логіки забезпечена тим, що воно містить у собі в якості *“знятих”* усі попередні визначення мислення. Від *“буття”* до *“поняття”* зростає потенціал конкретності мислення як багатства його визначень.

Діалектичний процес, що здійснюється в сфері поняття, Гегель називає *розвитком*. Він відрізняється від діалектичного процесу в бутті і сутності. Для сфери буття був характерний перехід в інше, а для сутності – видимість в іншому. Для розвитку ж властиво покладання тільки того, що вже було наявним, тобто його розгортання. Саме тому в заключній частині “Науки логіки” майже немає нових категорій. Розпадається вона теж на три розділи: суб’єктивність, об’єктивність, ідея.

У розділі про суб’єктивність ми зустрінемо знайомі нам з формальної логіки елементи мислення – *поняття, судження, умовивід*. Однак Гегель додає їм тут трохи іншого значення. Так, коли говорять про поняття, то його, як правило, визначають як загальне уявлення. Відповідно до цього, говорять про поняття рослини, тварини і т. п., і вважають, що ці поняття виникають завдяки абстрагуванню від всього особливого, що відрізняє конкретних тварин, рослин, і збереженню того, що є в них загального. Але це, так би мовити, повсякденна робота нашої думки. Гегель же звертається до історичної роботи людської думки, що має потребу в тисячах років, щоб у свідомість людей увійшла ідея *загального*, що лежить у поняттях. Отже, у Гегеля мова йде немов про метапоняття, метасудження і метаумовивіди. Названі елементи (форми) мислення мають ще й інше значення. Усі вони – моменти розвитку поняття. Тому тут цілком доречні такі вирази: *поняття як поняття, поняття як судження, поняття як умовивід*.

І, нарешті, що ж значить “суб’єктивність” у першому розділі? Тут немає нічого спільного з “суб’єктивністю” у звичайному змісті слова. Гегель просто хоче сказати, що спочатку поняття є істиною тільки для себе (тут може бути доречною віддалена аналогія з “буттям” у фазі безпосередньої даності). Якщо покласти історичний розвиток мислення на зазначені моменти поняття, то розсудку відповідає поява здатності мати поняття взагалі, а розуму – здатність до судження й умовиводу.

Другий розділ має назву “Об’єктивність”. Тут розглядаються такі явища нашого мислення, що мають назву *механізм, хімізм і телеологія*. Що стосується першого, то можна говорити про механічний спосіб представлення, про механічну пам’ять, звичку, про механічні дії. В усьому цьому об’єктивність виявляється як проста цілокупність поняття. Ця перша форма об’єктивності є поверхневим, бідним думкою способом розгляду

предметного світу, недостатнім навіть щодо природи, а тим більше для вивчення духовного світу.

Хімізм (цей термін досить довільний) свідчить про те, що об'єкти мислення не байдужі один одному, а якщо до їхніх відносин додається ще й мета, то відбувається перехід до телеологізму як способу осягнення світу. У цій частині можна знайти ряд цікавих зауважень. Так, говорячи про співвідношення засобу (одного з форм об'єкта) і мети, Гегель, між іншим, додає: *“Плуг щось більш гідне, ніж безпосередньо ті вигоди, що доставляються їм і служать цілям. Знаряддя зберігається, в той час як безпосередні вигоди минуці і забуваються. За допомогою своїх знарядь людина панує над зовнішньою природою, хоча за своїми цілями вона скоріше підлегла їй”* [37]. Викликає інтерес і вказівка Гегеля на *“хитрість розуму”*. Ця *“хитрість”* полягає в тому, що, дозволивши об'єктам діяти відповідно до їх природи, давши їм волю виснажувати один одного в їхній взаємодії без видимого втручання, розум усе-таки здійснює свою власну мету. Звідси виникає думка: а чи не так вчиняє з людьми *“історія”*, *“доля”* і т. д., якщо за їх, здавалося б, вільними діями, складається невідомий людям план, *“історичний проект”*, *“логіка історії”* і т. п.?

Останній розділ вчення про поняття і всієї *“Науки логіки”* – *“Ідея”*. Слово *“ідея”* – багатозначне, ним люди користуються в повсякденному житті в значенні *“думка”*, *“уявлення”* тощо. Відомо воно з найдавніших часів і у філософських вченнях. Кант додав йому значення *“поняття про безумовне”*, про щось трансцендентне щодо світу явищ. У нього *“ідея”* вживається в змісті мети, до якої ми можемо лише асимптотично наближатися, і яка служить самим загальним орієнтиром учинків.

Для Гегеля ідея є *“істина в собі і для себе, абсолютна єдність поняття й об'єктивності”* [38]. Гегель відрізняє істину у філософському змісті від істини у повсякденному вживанні. Останньому більше б відповідала просто правильність. У більш глибокому філософському змісті *істина є тотожність об'єктивності й поняття*. Так, коли говорять про істинну державу, істинний твір мистецтва, то мають на увазі, що вони є такими, якими повинні бути, тобто їхня реальність відповідає їх поняттю. Ми можемо поряд з цим сказати й так: погана людина – це та, яка не чинить у відповідності зі своїм поняттям і своїм призначенням. У такому випадку фіксується розбіжність між існуванням

предмета (людини) і його поняттям, істинність розпадається, хоча формальна правильність судження і зафіксована.

Ідея, за Гегелем, є історичним досягненням людської думки, вона присутня в людей, присутня тут і тепер у кожній свідомості, нехай іноді в ослабленому виді, але, у всякому разі, не так як у Канта: десь далеко і потойбічно. Доказ того, що ідея є істина, підкреслює Гегель [39], не слід шукати тільки в останньому розділі його твору, ідея є результатом усього ходу думки. Усі викладені в науці логіки категорії – не що інше, як моменти ідеї, і усі вони є доказом істинності ідеї.

Ідея як істина є процес, що проходить три ступеня: *життя*, *пізнання* і ступінь *абсолютної ідеї*. У формі *життя* ідея з'являється у вигляді безпосередності; у формі *пізнання* має образ теоретичної і практичної ідеї; у третій формі – формі *абсолютної ідеї*, де остаточно переборюються всі розходження, припиняються всякі переходи, вона є **“чиста форма поняття, яка споглядає свій зміст як саму себе”** [40].

Отже, пролунала останнім категоріальним акордом “Науки логіки” сакраментальна *“абсолютна ідея”*. Вона й омега цієї частини гегелівської системи, і альфа наступної. Тому думка увесь час обертається навколо одного, що ж усе-таки ховається за “абсолютною ідеєю”, який її *зміст*.

От ви тільки-но прочитали слово *“зміст”*, а, між іншим, у “Науці логіки” це слово, як цілком певна категорія, мало своє місце і свою черговість появи. Категорія змісту сама є моментом абсолютної ідеї і складовою частиною системи категорій логіки. І якими би іншими пояснювальними категоріями ми не формулювали свої запити до абсолютної ідеї, ми б щораз висловлювали ті чи інші її аспекти, моменти, нюанси, що уже зафіксовані логікою. Виходить, що абсолютна ідея містить у собі все багатство категоріальних засобів, упорядкованих в систему. Тобто за “змістом” вона є все те, що викладено Гегелем у “Науці логіки”. У вузькому значенні цього слова вона сама є окремою категорією, верхівкою системи, крапкою, що має проєкцію на кожен елемент системи. Можна ще сказати, що *абсолютна ідея* є компактно вираженим зібранням змістів усіх попередніх категорій, своєрідний їхній компендіум, *поняття всіх понять*. Це цілісний плід у формі підігнаних один до одного листків і нехай тут наочним прикладом-образом послужить капустана голівка. Роздягаючи її, відокремлюючи лист за листом, ми матимемо

“в руках” рядок категорій, аж до найпершої, самої бідної (буття), прийдемо до початкової, майже порожньої крапки.

Створивши “Науку логіки”, Гегель виконав грандіозну роботу. Нехай по-своєму, але він спромігся упорядкувати всі понятійні пізнавальні засоби, що були вироблені в ході духовного розвитку європейських народів. Це була генеральна ревізія змістів понятійного інструментарію з наступною побудовою категорій у строгій субординації і координації. Гегель переконався, що накопичені за тривалий час змісти слів нагромаджуються один на інший, створюючи безладдя, різнопланові значення просвічуються через оболонку одного й того ж слова-поняття, перетинаються з такими ж значеннями інших слів-понять. Йому удалося навести тут певний порядок. “Вища задача логіки, – писав Гегель, – очистити категорії”. Для опису цього порядку треба було звернутися до спеціальної термінології, до мови власного винаходу, щоб не відбулося додаткової накладки змістів тих слів, що досліджуються, і тих слів, за допомогою яких проводиться дослідження. Ця специфічна мова і додає труднощі в розумінні “Науки логіки”. Часом і самому Гегелю не дістає службової термінології, і він звертається до слів-метафор, що можуть зовсім збити з пантелику читача. І все-таки тренований на гегелівських текстах читач швидко звикає до особливостей стилю великого філософа й одержує задоволення від глибини його думки, від “дисципліни свідомості”.

В абсолютній ідеї наука логіки осягла своє власне поняття. Однак ця ідея є ще тільки логічною ідеєю, вона перебуває у формі чистої думки. Говорячи інакше, чиста ідея пізнання замкнена в суб'єктивність і тому дослідження не довершене. Прийнятий Гегелем метод філософського дослідження вимагає зняття першої форми існування (суб'єктивності в даному випадку), заперечення її і тому логічна ідея прагне перейти у форму об'єктивності, у природу. Якщо ми поглянемо на останню сторінку “Науки логіки”, то прочитаємо там з цього приводу наступне: ***“Отже, перехід слід тут розуміти скоріше так, що ідея сама себе вільно відпускає, абсолютно впевнена в собі і перебуваюча всередині себе”*** [41]. Перехід абсолютної ідеї в природу завжди вважався найбільш темним місцем філософії Гегеля, багато хто вбачав тут чисту містику, чи суто “ідеалістичну” нісенітницю. Усі ці обвинувачення можна деякою мірою відкинути, якщо чітко визначитися, де – суть справи, а де – звичайна метафоричність. В усякому разі, не логіка

переходить у природу і не “абсолютна ідея” прямує в природу, чи набуває вид природних явищ. Можна говорити тільки про уявний “перехід” логічної ідеї до природи; не стільки сама ідея, скільки наука про неї (тобто логіка) переходить, і, до того ж, не до природи, а до філософії природи.

9.6.3.2. Філософія природи

“Філософія природи” складає другу частину гегелівської “Енциклопедії філософських наук”. Цей капітальний твір одержав, напевно, найбільше критичних зауважень, як від учених-натуралістів, так і від філософів. Як би не був Гегель обізнаний в успіхах природничих наук, він не міг охопити усі досягнення природознавства, дати їм належну оцінку і визначити напрямки розвитку. Навіть у той час “Філософія природи” не могла задовольнити таких учених, як, скажімо, В. Гумбольдт і К.-Ф. Гаус. Пізніше негативне ставлення до натурфілософських побудов Гегеля висловлювали Г. Гельмгольц, В. Гейзенберг і Б. Рассел. Причини такого ставлення були різні, почасти через невідповідність деяких суджень справжнім науковим фактам, почасти через протест проти спроб філософа привести в деяку систему природничонаукове знання. Сьогодні навряд чи було б доречно акцентувати увагу на деталях тих чи інших уявлень Гегеля про природні процеси, вони майже цілком відійшли в історію і можуть цікавити головним чином фахівців. Ми трохи зупинимось лише на філософському аспекті роботи Гегеля і з’ясуємо її місце в системі поглядів мислителя.

Не будемо забувати, що Гегель створював енциклопедію *філософських наук* і писав *філософію природи*, тобто сферою його наукової діяльності була *філософія*. Предметом же філософії є мислення, матеріалом для якого може бути все, що завгодно, будь-який напрямок людської діяльності. Філософія як наука про мислення може звести предметну орієнтацію мислення в три напрямки – мислення про процес мислення, мислення про природу і мислення про суспільство. Ці напрямки і дають нам три філософських науки: логіку, філософію природи і філософію духу. Передбачається, що на період формування зазначених наук вже існує “чисте знання”, досягнута достатня зрілість мислення в повному обсязі понятійного апарату, згорнутого в цілісність під назвою абсолютної ідеї. Відтепер резонно виникає питання: навіщо потрібна філософія природи як особлива наука? Якусь частину відповіді на це питання Гегель уже дав на останній сторінці

“Науки логіки”. Додаткові пояснення він пропонує у вступі до “Філософії природи”.

Людина відноситься до природи подвійно: теоретично і практично. Останнє означає використання окремих продуктів природи (а не засвоєння природи як цілісності) для задоволення своїх (природних же) потреб безпосередньо, чи через виготовлення засобів. Теоретичне відношення до природи називається фізикою, яка прагне засобами мислення пізнати загальне в природі: закони, певні роди, класи і т. п. Філософія природи теж має своїм предметом загальне, але відрізняється від фізики формами, способами мислення, характером самого підходу до питання “Що таке природа?” Специфіку фізики не слід вбачати винятково в її емпіричному фундаменті. Якби фізика ґрунтувалася лише на сприйняттях, говорить Гегель, і сприйняття були б не чим іншим, як свідченням наших почуттів, то робота фізики полягала б лише в огляді, прослуховуванні, обнюхуванні і т. д. і тварини, таким чином, були б також фізиками. Насправді ж бачить, чує і т. д. “дух”, істота, що мислить. Отже, фізика є мислення природи, вірніше, розумове пізнання природи. Відмінності між філософією природи і фізикою випливають з послідовності їхніх ставлень до природи. Фізика на основі емпіричного дослідження накопичує й узагальнює матеріал щодо природи, який підхоплює філософія природи і переводить на мову поняття отримане нею від фізики “розсудково загальне”. Можна було б сказати і так: філософія природи має своєю задачею переклад розумового фізичного матеріалу в сукупність загальних визначень мислення, тобто категорій, що являють собою “алмазну сітку”, до якої ми вводимо будь-який матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим.

Фізика споріднена філософії узагальнюючою діяльністю мислення. Мислячи предмети, ми перетворюємо їх у щось загальне, у щось суб'єктивне і “жива діяльність природи змовкає в тиші думки”, як фізичної, так і філософської. Теоретичне відношення до природи саме собою виводить фізику на проблеми сутності людського пізнання. Візьмемо, приміром, поняття природи. Чи породила його фізика? Напевно, ні, тому що тоді б воно не було для неї проблемою. Очевидно, поняття природи виникло за межами фізики і до усякої фізики як результат історичного розвитку пізнання і багатобічного відношення людини до навколишнього світу. Тому розглядати поняття природи як поняття – уже прерогатива філософії.

Поняття ж природи у всій своїй повноті цілком вміщає в себе зміст абсолютної ідеї, що являє собою єдину «алмазну сітку», сплетену з універсальних категорій. І тому стає зрозумілим, що для Гегеля природа й ідея є те саме, тільки в іншій формі – формі об'єктивного існування.

Тепер знову повернемося до питання: навіщо потрібна в системі Гегеля філософія природи? По-перше, для того, щоб з'ясувати і довести, що саме природа являє собою інший спосіб буття ідеї; а по-друге, з'ясувати, **“яким чином природа є в самій собі процес становлення духом, процес зняття свого інобуття”** [42].

“Філософія природи” складається з трьох розділів: механіки, фізики й органічної фізики. У механіці розглядається проблема простору й часу, матерії і руху. У центрі уваги тут суто кількісні процеси. Якісність матерія здобуває у фізиці. Якісні форми матерії – світло і “тіло індивідуальності”, яке пов'язано з чотирма стихіями: повітрям, вогнем, водою і землею. Гегель стоїть тут цілком на позиції давньогрецького натурфілософа Емпедокла. Позиція може бути цілком пробачливою, якщо візьмемо до уваги, що людина в практиці свого повсякденного буття аж ніяк не має справи з атомами й молекулами, а дихає *повітрям*, п'є *воду*, користується *вогнем*, засіває *землю*, тобто обертається у світі стихій. Хімічні абстракції (елементи) з'являються тоді, коли увага зосереджується на розпаді стихій. За розглядом суті хімічних процесів йде перехід до органічної природи, **“від прози до поезії природи”**.

У третьому розділі йдеться про три “царства”: мінеральне, рослинне і тваринне (або про геологічну природу, природу рослин і організм тварин). Живе є найбільш високим способом існування поняття в природі і утілюється воно, у підсумку, в кінцеве одиничне (індивід, рід, вид). Проте, форма одиничності неадекватна загальності ідеї і тому ця форма повинна бути знята. Так з'являється дух, свідомість, і ідея знаходить існування в самотійному суб'єкті, що і втілює загальність. Здійснюється перехід природи в дух. У цьому місці Гегель фактично уникає питання про походження людини.

9.6.3.3. Філософія духу

Третю частину гегелівської системи складає “Філософія духу” як наука про *абсолютну ідею в її для-себе-бутті* або, інакше, наука про абсолютну ідею, що самоусвідомлює себе. У душі ідея повертається сама до себе і здійснюється тепер уже

не як логічно конкретне, а як послідовне визначення себе через наявне пізнання, через діючий дух. Гегель не хотів би, щоб його зрозуміли так, начебто природа є щось абсолютно перше, а дух є дещо нею покладене, навпаки: *“природа покладається духом, а дух є абсолютно перше”* [43]. Дух сам породжує себе з тих передумов, які він собі створює: з логічної ідеї і зовнішньої природи, будучи однаковою мірою істиною і тої й іншої. Якщо десь Гегель і говорить про виходження духу з природи, то *“це виходження варто розуміти не тілесно, а духовно – не як виходження по еству, а як розвиток поняття”* [44].

Що ж таке *дух*? Гегель з різних сторін підходить до визначення й характеристики цього поняття. З одного боку, він є *“дійсна ідея, що знає сама себе”*. З іншого боку, дух характеризується ідеальністю, що виникає завдяки діяльності духу по переводу зовнішнього у внутрішнє. Це – своєрідна *“асиміляція”* природи духом. По-третє, сутністю духу є *воля*, тобто незалежність від чогось іншого, а не так, як у природі, де панує необхідність і випадковість, і тому усе, що належить природі, лежить позаду духу. І нарешті, дух, що мислить, є *людиною*. З формальної точки зору наявність духу фіксується появою *“Я”*, тобто людської самосвідомості.

Складається *“Філософія духу”* теж із трьох розділів: суб’єктивний дух, об’єктивний дух і абсолютний дух. Сфера суб’єктивного духу вивчається антропологією, феноменологією і психологією, їхніми предметами є душа, свідомість і дух (теоретичний, практичний і вільний). Психологічний погляд на дух стосується лише його форми. Змістовна сторона відноситься вже до об’єктивного духу, що реалізує себе у формі права, моралі і моральності, остання охоплює родину, цивільне суспільство і державу. Перехід до абсолютного духу – це пошук найбільш адекватної форми втілення духу. Тут він співвідноситься тільки сам із собою, оскільки споглядає, уявляє й усвідомлює свою власну сутність. Спогляданню відповідає така форма абсолютного духу, як мистецтво, уявленню – релігія, усвідомленню (або знанню себе) – філософія, історія філософії. Оскільки суб’єктивний і об’єктивний дух виявляє себе і розвивається в окремих індивідах, співтовариствах, державах і народах, тобто в обмежених формах, то Гегель називає такі форми *“конечним духом”*, на відміну від абсолютного, нескінченного духу. Таким чином, філософія є найбільш адекватною формою духу, вона, зрештою, і є мисляча себе ідея, істина, що знає себе як така.

Те, що було схематично викладене Гегелем у “Філософії духу”, розгорнулося в широкі дослідження, що склали більше десяти томів. Вони присвячені дослідженню права, релігії, мистецтва, історії філософії. Щодо кожної з цих сфер людського життя і діяльності великий німецький філософ залишив багато думок, спостережень, оригінальних суджень. Спираючись на розроблену ним методологію, Гегель прагнув побудувати всеохоплюючу систему науки про всі прояви людського духу. Це була, напевно, остання спроба однієї людини дати енциклопедичний виклад Знання. І хоча незабаром нестримне збагачення Знання й історичні Умови показали марність усяких спроб побудувати закриті Системи, усе-таки залишається гідною подиву титанічна робота одного мислителя, а спілкування з його думкою буде повчальним ще для багатьох поколінь людей.

Література

Твори І. Канта і Й. Г. Фіхте

1. Кант И. Собрание сочинений в шести томах. – М.: Мысль, 1963-1966.
2. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. – М.: ЧОРО, 1994.
3. Кант И. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та примітки І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000. – 500 с.
4. Кант И. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та примітки І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 464 с.
5. Кант И. Критика практичного розуму / Пер. з нім., примітки та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
6. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
7. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993.
8. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. – М.: Ладомир, 1995. – 654 с.
9. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 619 с.
10. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. – М.: Канон, 1997. – 400 с.
11. Фихте И. Г. Науковчення nova methodo: попереднє зауваження // Філософська думка, 2000, №1.
12. Фихте И. Г. Из переписки // Вопросы философии, 1996, №3.

Навчальна

1. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. – 334 с.
2. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.
3. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия: Учебник. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 2003. – 438 с.

Додаткова

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. – М., 1973. – 534с.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. – М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. – 512 с.
3. Гаер М. Світ Канта: Біографія. – К.: Юніверс, 2007. – 336 с.
4. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
5. Зиммель Г. Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное. Т.1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 7-157.
6. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 447 с.
7. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004. – 542 с.

Твори Ф.В.Й. Шеллинга

1. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1987–1989.
2. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496с.
3. Шеллинг Ф. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.
4. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000. – 434 с.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Тт. 1, 2. – СПб.: Наука. 2000 –2002.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. – Томск: Водолей, 1999. – 320 с.

Література з філософії Шеллінга

1. Гулыга А. В. Шеллинг: Кант. Гегель. Шеллинг. 3-е испр. изд. – М.: Соратник, 1994. – 314 с.
2. Кузнецова Т.В. Искусство и «дух народа» в проблематике немецкой эстетической мысли конца 18-начала 19 века / Кузнецова Т. В. // Философия и общество, 2000. №3. – С. 97-112.
3. Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга. – М.: Наука, 1990. – 173 с.
4. Шеллинг Ф.: pro et contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. – СПб: Рус. Христиан. Гуманит. Ин-т, 2001. – 685 с.
5. Энгельс Ф. Шеллинг и откровение. Шеллинг – философ во Христе // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С.394-445; 446-465.

Твори Г.В.Ф. Гегеля

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
2. Гегель. Лекции по истории философии. Книга вторая // Гегель. Сочинения. Том X. – М.: Партийное издательство, 1932. – 454 с.
3. Гегель. Лекции по истории философии. Книга третья. // Гегель. Сочинения. Т. XI. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1935. – 527 с.

4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. – М.: Мысль, 1970 – 1972 с.
6. Гегель. Работы разных лет. В 2-х томах. – М.: Мысль, 1972 – 1973.
7. Гегель. Сочинения. Том IV. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. – М.: Изд-во соц.-экон. лит-ры, 1959. – 440 с.
8. Гегель. Сочинения. Том VII. Философия права. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. – 380 с.
9. Гегель. Философия религии. В 2-х томах. – М.: Мысль, 1976–1977.
10. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. – М.: Мысль, 1974–1977.

Література з філософії Гегеля

1. Кричевский А. В. Претензии и ограниченность спекулятивного разума // Вопросы философии, 2001. №3.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. Т. 1. – М.: Политиздат, 1984. – С. 4–14.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. Т.2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 5–508.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство или критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. Т. 1. – М.: Политиздат, 1984. – С. 15–222.
5. Рокмор Т. Гегель и границы аналитического гегельянства // Вопросы философии, 2002, №7.

Примітки

1. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М., 1989. – С. 661.
2. Кант И. Критика чистого разума. – К.: Юніверс, 2000. – С. 26.
3. Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т.4. – М.: Чоро, 1994. – С. 251.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т.4. – М.: Чоро, 1994. – С. 8.
5. Кант И. Критика чистого разума. – К.: Юніверс, 2000. – С. 51.
6. Там само. – С. 53.
7. Там само. – С. 106–107.
8. Там само. – С. 215.
9. Там само. – С. 229.
10. Кант И. Критика чистого разума. – Київ: Юніверс, 2000. – С. 456.
11. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 332.
12. Кант И. Критика практического разума. – К.: Юніверс, 2004. – С. 35.
13. Кант И. Критика практического разума. – К.: Юніверс, 2004. – С. 110.
14. Там само. – С. 139.

15. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т.6. – М.: Чоро, 1994. – С. 253.
16. Там само. – С. 254.
17. Там само. – С. 356.
18. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. – СПб., 1993. – С. 69.
19. Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. – СПб, 1993. – С. 449.
20. Там само. – С. 459.
21. Там само. – С. 460–461.
22. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – СПб., 1993. – С. 73.
23. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. – СПб., 1993. – С. 76-77.
24. Цит. за: Фишер К. История новой философии. Т.6. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1909. – С. 399.
25. Фихте. И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте. И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. – СПб., Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 59.
26. Цит. за: Фишер Куно. История новой философии. Том шестой. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1909. – С. 495.
27. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. – СПб., 2000. – С. 42.
28. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. // Шеллинг Ф. В. Й Сочинения. В 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1987. – С. 229.
29. Там само. – С. 239.
30. Там же. – С. 439.
31. Там само. – С. 457.
32. Гегель. Сочинения. Том IV. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. – М.: Изд-во соц.-экон. лит-ры, 1959. – С. 6.
33. Там само. – С. 14.
34. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – М., 1970. Т.1. – С.81.
35. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 228.
36. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 342.
37. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. – С. 200.
38. Гегель. Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 399.
39. Див.: Гегель. Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 402.
40. Гегель. Г. В. Ф. Енциклопедия философских наук. Т. 1. – С. 419.
41. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. – С. 310.
42. Гегель. Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – С. 26.)
43. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – С. 23.
44. Там само. – С. 24.

10. РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

10.1. Становлення і основні етапи розвитку філософської думки в Україні

Так само, як і в інших країнах, філософія в Україні складається і розвивається невід’ємно від загальної культури народу. Зважаючи на зміну історичних типів української культури, виділяють [1] три головних періоди у розвитку філософії.

Перший відноситься до часів Київської Русі. Його часові межі – XI ст., починаючи з твору митрополита Іларіона “Слово про закон та благодать”, і до середини XIV (втрата незалежності Галицько-Волинського князівства, безпосереднього спадкоємця культури Київської Русі), а інколи вказують навіть і до XV ст., коли було скасоване Київське удільне князівство. Культуру цього періоду характеризують як греко-слов’янську (християнську). Для філософії цього часу притаманна увага до проблеми “людина – Бог”, її розпад на теми сутності, призначення людини, підстав її існування.

Другий період пов’язується з часом козаччини XVI–XVIII ст. У цей час розвивається масове книгодрукування, розгортається просвітницька діяльність братств, засновується Києво-Могилянський колегіум, що пізніше був перетворений на академію. Культуру цього періоду дослідники вважають бароковою. У філософському відношенні домінує акцент на проблемі “людина – Всесвіт”. Поряд із традиційною етичною проблематикою висувуються наперед питання діалектики, логіки, метафізики, натурфілософії, що зумовлено було вимогами викладацької практики в навчальних закладах. Ясно, що саме в цей період і формується в Україні професійна філософія.

Третій період охоплює XIX – першу третину XX ст., коли панує культура романтизму і філософія центрується відповідно навколо проблеми “людина – нація”. Тут помітною стає увага до мови, словесної творчості, просвітництва в цілому та до творення національної ідеї. Звернемось до більш детального розгляду вказаних періодів.

З прийняттям Руссю християнства за посередництвом Візантії й Болгарії проникають до нас античні та середньовічні філософські ідеї. У XI ст. почались активні переклади різноманітних релігійних та інших світоглядних творів на слов’янську

мову. Особливо посилилась перекладницька діяльність за часів правління Ярослава Мудрого (1019–1054). У цей же час уперше з'явилося на українській землі слово “філософія”. Перше визначення філософії дається у “Пространному житіі Костянтина-Кирила філософа”: *“Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его”* [2]. У “Ізборнику Святослава” (1073 р.) мудрість визначається як “мудростьное житіє”. У період Київської Русі були поширені збірки “Бджола”, “Шестиднів”, “Палея”, “Фізіологи”. Зокрема збірка “Бджола”, яку, за деякими даними, уклав у VII ст. Максим Сповідник, була перекладена з грецької мови наприкінці XI ст. Вона складалася з 71 розділу, що містили понад 2,5 тис. висловів. Це були цитати з Біблії, з творів християнських мислителів та античних філософів – Піфагор, Демокрит, Платон, Арістотель, Епікур та ін. Збірка мала широкий світоглядний діапазон, про що свідчать назви розділів: “Про мудрість”, “Про правду”, “Про любомудрість і вчення”, “Про красу”, “Про розуміння себе” тощо. У збірці переважали світські елементи, релігійні ж лише надавали їм певний окрас.

Переклади вводили нові філософські терміни у слов'янську мову. Йшлося зокрема про душу й тіло як про дві субстанції, людина ж вважалась чимось третім, а не просто додаванням однієї субстанції до іншої. У “Ізборнику” 1073 року дається уявлення про істотне (суттєве) і випадкове, рід і вид, кількість і якість. У “Ізборнику” 1076 р. є вже й статті слов'янського походження. Тексти філософського змісту мають місце в “Повісті временних літ” літописця Нестора (розділ “Промова філософа”), а також у “Слові про закон і благодать” митрополита Іларіона. Іларіон вважав, що у світовій історії на шляху прогресу вирізняються дві епохи – епоха “Старого Заповіту”, тобто “Закону”, коли у відносинах між людьми панує рабство, сліпа покора, розмежування народів, оскільки Закон писаний тільки для обраного народу, і епоха “Нового Заповіту”, коли утверджується свобода, істина, рівність усіх народів, отже “Благодать”. У тексті відчувається переконання Іларіона, що залучення Русі до християнства і знаменує настання епохи Благодаті.

Із відомих у ті часи проповідників і філософів можна назвати митрополита Никифора (помер у 1121 р.), єпископа Кирила Туровського (1130–після 1182), митрополита Климента Смолятича (помер у 1154 р.).

Митрополит Никифор у “Посланні” Володимирі Мономаху, порушує проблему співвідношення душі й тіла, нематеріального й матеріального. Їх поєднує розум, він володар душі і “цар” почуттів. Душа людини, що на відміну від природної плоті створена “вздухновенною благодаттю”, управляє тілом, “наче князь державою”.

Ще у молоді роки, а саме у 1162 році Кирило був призначений єпископом у місті Турові. У філософії він приділяв особливу увагу питанням пізнання. Оскільки у положеннях віри міститься божественна таємниця, то слід при її пізнанні спиратися на розум. Розум виявляється в людині як результат розгляду речей за участю “людських уд (почуттів)” і здатен розвиватися за допомогою “книжкового навчання”, яке є “скарбницею вічного життя”. Пізнання за допомогою віри, почуттів і книжок – шлях удосконалення особи. Становлення особи – річ складна, воно пов’язане з боротьбою двох начал – добра і зла, за якими стоять Бог і диявол. Головним критерієм виховання особи Кирило вважає правдивість: “Егда начнет в правде пребывать человек, то приемлет старейшинство над ним божественная сила», тобто його бере під свій захист ангел. На моральне вдосконалення людини великий вплив має природа. З допомогою алегорій і поетичних метафор Кирило порівнює духовне відновлення людини з весняним просианням докільля. У “Поученні в новий тиждень після паски” він красу природи відносить не лише до сфери почуттів, а й до розуму, здатному осягнути божественну істину як красу духовну. Весна для нього – символ віри і доброчесності, зима – символ невіри та гріха.

Іпатіївський літопис повідомляє про Климента Смолятича таке: “І бисть книжник і філософ, якоже в Руськой землі не башеть”, а Никонівський літопис додає: “І много писанія написав предаде”. З літературного спадку цього мислителя збереглося лише “Посланіє пресвітеру Фомі”, у якому він відповідав своєму опоненту на звинувачення у марнославному прагненні вважати себе за філософа: *“Говоришь мне: “Философию излагаешь”, – и это совсем несправедливо ты пишешь, будто оставив Священное писание, излагал я Гомера, и Аристотеля, и Платона, которые средь греческих столпов славнейшими были; если же и писал, то не тебе, а князю, да и то не часто”* [3].

У “Посланні” Климент Смолятич викладає свої погляди стосовно двох шляхів пізнання: “богобачення”, доступне тільки святим (прості смертні пізнають істину Бога шляхом “розумного” тлумачення божественних заповідей) і дослідження світу речей, що є виявленням премудрості Бога, його створінням. *“Размышляй, милый, – завершує Климент своє Послання, – размышляют надлежит и знать, как все существует, и управляется, и совершенствуется силой Божьей, ибо все, как сказано, что пожелал он, все создал на небесах, и на земле, и в море, во всех безднах, и прочее”* [4].

Що стосується другого періоду, то він позначився втратою попереднього культурного орієнтиру (загибель Візантійської імперії у середині XV ст.) і включенням значної території України до складу Польщі, що спричинило експансію католицизму і водночас збільшило вплив західноєвропейської культури і філософії. Ідеї Ренесансу та Реформації засвоювались в Україні як безпосередньо, так і виїздами молоді на Захід на навчання. Особливо в цей час відбувався синтез ідей Платона і Арістотеля. Поширювався і неоплатонізм, чому сприяло давнє знайомство українського читача з творами Діонісія Ареопагіта та з ідеологією ісихазму¹. Здійснюються переклади західних логічних творів, творів арабо-ідейських авторів. Яскравими представниками раннього етапу другого періоду були Юрій Котермак-Дрогобич (1450–1594), який навчався у Краківському та Болонському університетах, став доктором філософії, викладав там і певного часу був ректором університету у Болоньї; Станіслав Оріховський-Роксолан (1513–1566), котрий навчався у ряді західних університетів, а після 17 років перебування за кордоном повернувся на батьківщину і якого на Заході називали “Рутенський Демосфен” та “сучасний Цицерон”.

З кінця XVI ст. і у першій половині XVII ст. в Україні з’явилися письменники-полемісти, які присвятили свою творчість боротьбі за незалежність краю та за релігійну самостійність українського народу. Це такі, як Герасим і Мелетій Смотрицькі, Стефан Зизаній, Христофор Філарет. Однак найбільш яскравим їх представником був Іван Вишенський (1550–1620). Виступаючи активно проти католицизму й унії, він обґрунтовує цю позицію

¹ Ісихастами (від грецького ἡσυχία – тиша, заспокоєність) називали прибічників містичного вчення візантійських монахів-пустельників XIV ст., які пропагували уявлення про існування вічного божественного світла, що з’явився під час преображення Христа і зримого ними як винагород за аскетичне життя.

загальнофілософським тлумаченням проблеми Бога, світу і людини. Бог – надприродне, нематеріальне начало, вища воля й творча сила. Божественному світу протистоїть земний, де панує зло, сваволя, дух наживи, зрада й насильство. Серед усього земного світу найбільше зла зосереджено на його батьківщині, де людей зрадили їх поводитирі. Людину Вишенський мислить внутрішньо суперечливою, бо складається вона з душі й тіла: *“Дух воюет на тело, а тело на дух; тые друг другу противятся и борутся один з одним доти, аж которые з тых звытяжство над которым примет: или тело над духом или дух над телом”* [5]. Шлях до вдосконалення людини він вбачає у самоочищенні, зреченні земного й у прагненні до духовного злиття з богом.

Велике значення у цей час мала діяльність Василя-Костянтина Острозького (1527–1608), який заснував школи у Турові (1572), Володимирі-Волинському (1577), у Луцьку та Острозі (1577–1580). Острозьку школу він намагався перетворити в академію. В цій школі викладалось богослов'я, філософія, логіка, різні мови та “вільні науки” (математика, риторика, астрономія тощо). Першим ректором школи був Г. Смотрицький. У цій школі навчався й І. Вишенський. Із заснуванням у 1624 р. єзуїтської колегії в Острозі школа занепала й після 1640 р. перестала існувати. Відновлена тільки в роки сучасної незалежної України.

Видатною подією у культурному житті України стало створення у 1632 р. першого вузу – Київської братської школи. За ім'ям її фундатора, київського митрополита Петра Могили, була пізніше названа “Києво-Могилянським колегіумом”, який у 1701 р. було перетворено на Академію. Вона мала таку структуру: перші чотири курси – гуманітарна підготовка; один рік – поетика; риторика – один рік; філософія – два роки; теологія – чотири роки. До курсу філософських дисциплін надходили логіка, або розумова філософія, де вивчались загальні закони і форми мислення; фізика, або природнича філософія, предмет якої – матерія, форма, природа, мистецтво, космологія, психологія і методологія; метафізика. Професорами цього закладу були Йосиф Кононович-Горбацький (у 1639–1642 рр. читав учення Аристотеля, дотримувався номіналістичних позицій, заперечував томізм, а в курсі риторики 1636/37 р. проголошував: “Нічого немає на землі великого крім людини, і нічого великого в людині, крім розуму”); Лазар Баранович

(1620–1693) – був ректором колегіуму з 1650 по 1659 р., викладав філософію. У 1678 р. вийшла його книжка “Нова міра старої віри”, у якій він в цілому підкоряв філософію релігії, надавав особливого значення поняттю субстанції. Інокентій Гізель (1600–1683) читав у колегіумі в 1645–1647 рр. “повний курс філософії”. Професором і ректором Києво-Могилянської академії був також Теофан Прокопович (1677–1736).

У XVIII ст. відбулося повне закріпачення України. З середини цього ж століття Синод заборонив у Києво-Могилянській академії викладати курс філософії за Аристотелем і запропонував вести його за системою Лейбніца-Вольфа. І саме з цього часу Академія перетворилась у суто духовний навчальний заклад. У філософському відношенні найбільш яскравою особою XVIII ст. був Григорій Савович Сковорода, вчення якого буде розглянуто у наступному розділі.

Третій період, як було зазначено, охоплює XIX – першу третину XX ст. У філософському відношенні початок XIX ст. в Україні позначився відкриттям у Харкові у 1805 р. університету, який нині носить ім'я В. Н. Каразіна (1773–1842). Каразін В. Н., ініціатор заснування університету в Харкові, був один з видатних українських просвітників, прибічником дослідної науки з її практичним призначенням. Йому належить ідея створення Міністерства народної освіти Російської імперії, в роботі якого він приймав безпосередню участь до 1804 р. Найбільш значні особисті наукові досягнення В. Н. Каразіна стосуються метеорології.

Першим ректором Харківського університету був Іван Степанович Ризький (1760–1811). До приїзду в Україну він був професором Гірничої Академії у Санкт-Петербурзі. У 1807 р. став доктором філософії. Ще в 1790 р. видав книжку “Умослов'я, або Розумова філософія”, а в Харкові у 1808 р. створив “Вступ у коло словесності”, де розвиток мови пов'язував з розвитком суспільства і пізнанням. Займався перекладами з Дідро, Гольбаха, Монтеस्क'є, дотримуючись, як і всі просвітники, сенсуалізму.

Першим же професором філософії Харківського університету був Іван Єгорович (Йоган-Баптист) Шад (1758–1834), один з 28 німецьких доцентів і професорів, які запрошені були працювати у новому університеті. У Харкові Шад написав і видав дві праці – “Чиста й прикладна логіка” та “Природне право”, читав курси метафізики, історії філософії, логіки, психології, етики, природного права, сприяв поширенню

німецької класичної філософії. Шад виступав проти різкого протиставлення Кантом теоретичного й практичного розуму, хоч і використовує встановлене Кантом розрізнення розсудку й розуму. Розсудок обмежується сферою досвіду й феноменів, фіксує протилежності, прагне поєднати їх тільки формально з допомогою загальних понять. Розум же має справу не з досвідом, а з ідеями, які вносять у світ єдність і гармонію. Розум виконує не тільки регулятивну функцію, як це стверджував Кант, а й здатен пізнати “речі самі по собі”. Поділ на теоретичний і практичний розум, вважав Шад, є умовним, бо розум – єдиний. Той же самий розум існує як у функції мислення, так і у функції бажання. У функції мислення розум робить реальне ідеальним (оскільки розуміє реальне), а у функції бажання перетворює ідеальне в реальне (реалізує його). У логіці Шад виступав проти кантівського протиставлення суб’єкта і об’єкта, стверджуючи, що дійсним принципом логіки є їх тотожність. Тому його логіка є разом з тим і онтологія, категорії логіки є й категоріями речового буття. У натурфілософії Шад проводив думку про розвиток у природі через дію протилежних сил: притягання й відштовхування (нежива природа), подразливість і сприйняття (жива природа), бажання й мислення (розумна природа, тобто людина). У роботі “Природне право” Шад розвиває ідею про державу як організм. Основою існування держави повинна бути природа людини, зокрема її розум. Він з’ясовує також відношення між правом і моральністю, намагаючись уникати розриву між ними. Антиномічність права й моралі має місце, коли ми застосовуємо тільки розсудок до встановлення відносин між ними. Однак розум здатен розв’язати антиномії. Основою для примирення закону, права й морального обов’язку є визнання єдності між абсолютною свободою і необхідністю. Людина, яка прагне виявити божественну природу у своєму житті, сама собі приписує цей закон абсолютної свободи і накладає на себе абсолютну необхідність виконувати його. Примирення свободи й необхідності і є основою примирення права й обов’язку. Шад виступав за свободу совісті та думки, за свободу університетського навчання, заперечував рабство, деспотію (включно з її революційною формою).

У 1816 р. у результаті різних інтриг Шада звільнили з посади, постановили знищити його твори і за 24 години вислати за межі Росії. Але за час роботи Шада в університеті і внаслідок цього в Харкові значно збагатилось філософське життя. Друкувались

численні дисертації та інші праці філософського ґатунку (Г. Хлапонін, П. Ковалевський, А. Гевлич, С. Єсикорський – перший перекладач Фіхте, П. Любавський, А. Дудрович). До речі, наступником Шада на кафедрі філософії був його учень А. І. Дудрович (1782–1830). Учень Шада Н. Г. Білоус(ов) (1799–1854) був професором Ніжинського ліцею, і в нього особисто вчився М. В. Гоголь, який пізніше високо поцінував свого вчителя за отримані знання з історії філософії.

Професором Харківського університету (1819–1837) з класичної філософії був і ще один німець за походженням Й. Х. Кронеберг (1788–1838), прибічник шеллінґіанства. Він накреслив систему культури, у якій центральне місце займала філософія.

Ідеї позитивістської філософії на межі ХІХ–ХХ ст. пропитували випускники Харківського університету Л. І. Мечніков та М. М. Ковалевський. Закінчив цей університет і такий відомий прибічник позитивізму другого покоління як О. Малиновський (Богданов).

Розвиткові університетської філософії сприяло також відкриття у 1834 р. Київського університету. Серед його найбільш відомих професорів слід назвати О. О. Козлова (1831–1900), О. М. Гілярова (1855–1938), Г. І. Челпанова (1862–1936).

О. О. Козлов викладав філософію у Київському університеті з 1876 по 1886 рік. Головні його твори – “Своє слово”, “Філософські етюди”, “Філософія як наука”. Свою філософську систему називав “панпсихізмом” і будував, спираючись на ідеї монадології Лейбніца. Буття, вважав він, є нічим іншим як сукупністю станів свідомості суб’єкта і включає три компоненти: субстанцію, її діяльність і зміст цієї діяльності. Уся минула історія філософії свідчить про те, що у різні періоди увага зосереджувалась на тому чи іншому (але одному якомусь) компоненті. Для Парменіда це була субстанція, для Платона – зміст діяльності, для Фіхте – сама діяльність). Однак справжнє філософське знання повинно об’єднати всі три компоненти.

О. М. Гіляров посідав кафедру філософії у Київському університеті з 1891 р. Філософію він вважав (у творі “Вступ до філософії”) не наукою, а особливою духовною діяльністю для створення цілісного світорозуміння з метою задовольнити всі духовні потреби людини. Впродовж всієї історії філософія прагнула примирити два начала: істини розуму та істини серця. Синтез цих начал Гіляров називає “естетичним станом” чи

красою і такий синтез найбільше вдався Платону, тому слід відновлювати платонізм.

Г. І. Челпанов працював у Київському університеті з 1891 по 1907 р., де видав цикл лекцій “Мозок і думка”. Спростовував панпсихізм. Фізичні й психічні явища розглядав як відмінні й незалежні, найбільше уваги зосереджував на проблемах гносеології.

Коли вже йдеться про університетську філософію, то слід особливо відзначити наукову та викладацьку діяльність у Львівському університеті П. Д. Лодія (1764–1829). Тут на філософському та богословському факультетах у 1787–1802 роках він був професором логіки, метафізики та моральної філософії, викладаючи свої курси українською мовою. З 1803 року Лодій працює у Санкт-Петербурзі в Педагогічному інституті, який планувалося перетворити на університет. Це сталося у 1818 році. Вже в університеті він з 1819 року протягом шести років обіймав посаду декана філософського факультету. У багатьох своїх творах Лодій виявляє себе як прихильник Канта, хоч у деяких питаннях виявляв певну самостійність. Так він не поділяв кантівське вчення про “речі самі по собі”. На його думку, філософія є засобом “просвіти розуму”, “просвіти серця”, вона спонукує волю до досягнення добра.

Третій період розвитку філософії в Україні не обмежувався лише академічним середовищем, у своєму непрофесійному бутті вона розвивалась у творчості діячів науки й культури і саме тут більш за все відповідає загальнокультурному рухові в напрямку “людина – нація”. Наведемо деякі приклади.

Діячі Кирило-Мефодіївського братства М. І. Костомаров (1817–1885), який закінчив Харківський університет у 1837 році, та П. О. Куліш (1819–1897), що навчався в Київському університеті та не зміг через нестатки закінчити його, присвятили багато зусиль філософському обґрунтуванню національної ідеї. Микола Костомаров у “Книгах буття українського народу” вказував, що історія є накреслений Богом шлях людства до спасіння. Щастя як кінечний результат історії можливе тоді, коли всі народи будуть жити на основі рівності і свободи, а також за умови віри й любові до Бога. Серед інших слов’янських народів українцям накреслена роль у майбутньому: ***“Бо голос України не зтих. І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов’ян, і почують крик її, і встане Слов’янина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя,***

ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар. Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень, его же не брегоша зиждуший, той бисть во главу» [6].

Провідною ідеєю Пантелеймона Куліша теж була ідея України, яку він усвідомлював через принцип подвійності (внутрішнє і зовнішнє, поверхове й глибинне, минуле й сучасне): “Скільки у нас добра на Вкраїні і ніхто тому добру ціни не зна! Бо закидана рідна сторона наша всякою негіддю.” Куліш теж пророкує воскресіння України: “Воскреснеш, нене, встанеш з домовини”, “Із мертвих встане Україна”.

На протиставленні суперечностей побудовані етичні, культурні та соціальні погляди Куліша. Це має, наприклад, вираження у опозиції “хутір – місто”. Прагнення до хутірського життя є прагненням до життя серця у природній простоті. Відстоюючи переваги “хутірної філософії”, Куліш звертається до городян з такими словами: “Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте селянську філософію проповідати, взявши її прямісінько із Євангелія. Робіть ви своє діло, панове, а ми своє робитимемо; а там уже колись у віках грядущих люди побачать, кому з нас за науку й працю дякувати.” Через протиставлення села й міста розглядає Куліш співвідношення України і Європи. Європа – осередок, де процвітає культура міста, де панує егоїзм, а багатство протистоїть бідності.

У цілому кирило-мефодіївці, духовним натхненником яких був Т. Г. Шевченко, зробили великий внесок у розвиток національної самосвідомості, а це вплинуло на характер філософських пошуків протягом всього ХІХ століття.

Видатний український письменник, поет і мислитель І. Я. Франко (1856–1916) закінчив Львівський університет, отримав ступінь доктора філософії у Віденському університеті. Його багатий і різноманітний творчий доробок містить і твори філософського спрямування. До них відноситься й стаття 1903 року “Що таке поступ?”, у якій Франко викладає деякі свої філософсько-історичні погляди. В цілому він визнає прогрес людства, але відбувався той довгий час досить повільно

і нерівномірно, чергуючись з хвилями підйому й занепаду. Очевидні цивілізаційні досягнення людства не йдуть поруч з вирівнюванням матеріального й соціального положення людей, супроводжуються численними людськими жертвами. Розглядаючи думки просвітників, ідеї дарвіністів, анархістів, комуністів, Франко критично їх оцінює, звертає увагу на слабкі сторони цих учень. Зокрема слабкість комуністичного й соціально-демократичного проекту Франко вбачає в небезпеці встановлення тотального контролю збоку держави над громадянами: *“Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшеним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занідіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною... Народна держава сталась би величезною народною тюрмою”* [7].

Аналіз численних розробок стосовно сутності суспільного прогресу та моделей його вдосконалення та прискорення переконав Франка в марності спроб віднайти єдиний рецепт. Такого рецепту просто немає, а спроби нав'язати суспільству чийсь фантазії під виглядом раціональної наукової думки можуть обернутися лихом. Прогрес просувається шляхом спроб та помилок і буде йти вперед за умови, що люди керуються бажанням залагоджувати будь яке лихо. *“Як у цілій природі, – завершує Франко свої думки стосовно прогресу, – так і у розвою людства керму держать два могутні кондуктори ...то голод і любов. Голод – се значить матеріальні і духовні потреби чоловіка, а любов – се чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде”* [8].

10.2. Г. С. Сковорода, його життя і філософія

Народився він 3 грудня (22 листопада за старим стилем) 1722 р. у с. Чорнухи на Полтавщині у сім'ї козака, а помер у неділю на світанні 9 листопада (29 жовтня) 1794 р. у селі Пан-Іванівка (нині Сковородинівка Золочівського району Харківської області), де й був похований і де нині є літературно-меморіальний музей його імені. До Києво-Могилянської академії батько віддав Сковороду восени 1734 р., де він навчався до 1741 р. Не закінчивши навчання, Сковорода на три роки попадає до Петербургу у складі придворної хорошої капели. У 1744–1745 рр. продовжує навчання у Академії, однак наприкінці серпня 1745 р. виїхав з експедицією генерала Федора Вишневець-

кого до угорського міста Токай. Користуючись прихильністю генерала, протягом п'яти років Сковорода жив і навчався за кордоном: у Будапешті, Братиславі, Відні, Венеції, Флоренції, можливо і в Римі. У дослідників є підстави вважати, що він навчався в університеті м. Галле (Німеччина), слухаючи, зокрема, лекції Х. Вольфа.

Восени 1750 р. Сковорода прибув до Києва, а десь на рубежі 1750/51 р. почав у Переяславі викладати курс поетики у місцевому колегіумі. У жовтні 1751 р. повернувся знову до Академії і до 1753 р. навчався у класі теології, пройшовши 4-річний курс за два роки. Навесні 1753 р. він їде до села Каврай домашнім учителем сина поміщика С. Томари, а вже з 1759 року працює викладачем Харківського колегіуму. До 1766 р. викладав тут поетику, класичні мови, “правила благонравія”. Останній раз Сковорода спробував відновити викладацьку діяльність у Харківському колегіумі у сезон 1768/69 р., прочитавши курс лекцій з етики, і після цього аж до самої смерті, тобто протягом 25 років мандрував Слобідською Україною та писав свої твори.

У пам'яті сучасників, а надалі і в пам'яті усього народу, зберігся образ Сковороди як мислителя, у якого співпадали принципи вчення і принципи життя, якому був притаманний вільнолюбний дух, велика вченість. Філософські твори Г. С. Сковороди складають 14 діалогів, 5 трактатів, а також переклади. Філософське значення мають також вірші (збірка “Сад божественних пісень”), байки (збірка “Басни Харьковские”) та листи.

Центральною темою філософських пошуків Сковороди є обґрунтування цілісного етичного вчення, міркування про щастя людини. Метафізичною основою цього вчення є концепція “двох натур”. Все, що існує, має дві натури – видиму, доступну відчуттям, і невидиму, доступну тільки інтелектуальному спостереженню. Видима натура, або матерія, має найрізноманітніші прояви і властивості. Невидима натура – це основа видимої, вона її визначає і надає постійність. Ось як пише Сковорода про вказані натури у творі “Вступні двері до християнської доброчесності” (1766, оновлена у 1780): *“Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог. Ця невидима натура, чи Бог, усю твар прозирає й утримує; скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але прозирливого й утримуючого його розуму не видно.*

Через це у стародавніх [людей] Бог звався розум всесвітній. Йому в них були різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інше.

А в християн найвідоміші йому імена такі: дух, Господь, цар, отець, розум, істина. ...Що ж до видимої натури, то їй також не одне імя, наприклад: речовина чи матерія, земля, плоть, тінь та інше” [9].

У своєму останньому творі “Потоп Зміїний” (1791) Сковорода вказує на античні коріння ідеї про дві натури: “*Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих матерія і форма. Ці форми у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи. Вони суть першородні неруко-творні світи, таємні мотузки, які тримають минущу тінь, або матерію” [10].* Форма, або ідея існує разом з матерією, проте у той же час відносно матерії є її першоосновою, визначає розвиток матерії. Положення про вічність матерії неодноразово підкреслюється Сковородою. Так у творі “Ікона Алквіадська” він пише:

*“Якщо ж мені скажеш, що зовнішній світ цей у якихось місцях і часах закінчується, маючи належну йому границю, то і я скажу, що закінчується, тобто починається. Бачиш, що одного місця границя одночасно є й двері, що відчиняють поле нових просторів, і тоді ж починається курчатко, коли псується яйце. І так завжди все йде у безкінечність. Все наповнююче начало і світ цей, будучи тінню його, границь не має... *Materia aeterna.* (Матерія вічна – О.К.)” [11].*

У понятті Бога Сковорода схилявся скоріше до пантеїстичного, ніж до ортодоксально-християнського його визначення.

Крім вчення про дві натури у метафізиці Сковороди також розвивається ідея “трьох світів”. Найбільш чітко ця ідея розгорнута у діалозі “Потоп Зміїний”: “*Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина, Другий світ символічний, тобто Біблія. У населеному будь-якому світі сонце є його око, і око це є сонце. А як сонце є голова світу, то не дивно, що людина названа мікрокосм, тобто маленький світ. А Біблія є символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх.” [12].* Мету

пізнання Сковорода вбачає в осягненні сутності, внутрішнього смислу речей. Через чуттєве пізнання зовнішнього людина здатна проникнути у невидиме, головне. Однак пізнання природи не є самоціллю, самопізнання людини – ось остаточна мета. Людина у її співвідношенні зі світом займає головне місце у творчості Сковорода. Згідно його поглядів, все, що коїться в світі має значення лише в тому, що знаходить своє завершення в людині. *“А що таке людина? – пише він у книзі “Асхань”, – Що б воно не було: чи діло, чи дія, чи слово – все те марнота, якщо воно не отримало свого здійснення в самій людині”* [13].

Проблема людини пов’язана у нього з критикою аморальності світу. Ось яка дається характеристика світу у роботі “Вдячний Еродій”: *“...Світ же – це море потопельників, країна, бита моровим повітрям, огорожа лютих левів, острог полонених, торжисько блудників, солодколюбна вудка, піч, що розпалює хіть, бенкет біснуватих, хор і хоровод п’яно здурілих”* [14]. А у листі до Якова Правицького у Бабаї Сковорода пише: *“Будемо тікати від світу, перебуваючи в гавані і зневажаючи омани світу. Світ – це скупість, честолюбство, плотська насолода ”* [15]. Для того, щоб встояти проти спокус і принад світу, людина повинна знайти моральну опору в самій собі, пізнати в собі “істинну” людину. Тому через усі твори Сковорода проходить заклик “знай себе”, або “пізнай себе”. Пізнати себе – це значить пізнати в собі дух, відкрити Бога в людині: *“...Пізнати і збагнути точну людину, весь труд і оману від тіні її, на якій усі зупиняємося. Адже істинна людина та Бог є те саме”* [16].

Науку про людину і її щастя Сковорода вважав найвищою серед усіх наук. Безпосередній прояв щастя вбачав у “внутреннем мире”, «сердечном веселіи, душевной крепости». Досягається це “сродством” з певним видом праці. Істинне щастя у вільній праці за покликанням (“душу веселит сродное делание”). У цьому контексті пізнати себе – значить пізнати своє природне покликання до певного виду занять. Сміслом своєї філософії Сковорода вважав те, що вона вчить справжньому щастю. Щастя пов’язане не з багатством, а з внутрішнім світом, щоб узнати, знайти самого себе і “задружить с собой”.

Хоч Сковорода й суворо засуджував аморальність світу, проте це не свідчить про його трагічне відношення до життя і світу. Коли людина знайшла себе, вона здатна побудувати своє ставлення до світу за принципами гри. В “Іконі Алквіадській” наводиться така притча: *Пустельник жив у глибокій самотині.*

Він кожного дня при сході сонця входив у просторий сад. У саду жила прекрасна й надзвичайно лагідна пташка. Він зацікавлено дивився на дивні властивості отої пташки, веселився, ловив і так непомітно проводив час. Пташка навмисне близько сідаючи, забавляла лови його й, здавалося, тисячу разів могла бути в руках, та не вмів її ніколи спіймати. “Не сумуй про це, друже мій, – сказала пташка, – що спіймати не можеш. Ти будеш вік мене ловити для того, щоб ніколи не спіймати, а лиш забавлятися” Якось до нього приходить його друг. Після привітання почалась дружня бесіда. “Скажи мені, – запитує гість, – чим ти у дрімучій твоїй пустелі потішаєшся? Я б у ній помер від нудьги...” Та пустельник: “Скажи ж ти спершу, що тебе веселить у співжитті? Я би в ньому помер від суму...” – “Моїх забав три джерела, – гість відповів – 1) подаю моїм домашнім і чужим благодіяння; 2) добрий стан здоров’я; 3) приємність дружнього співжиття...” – “А я, – сказав пустельник, – маю дві забави: пташку і початок. Я пташку завжди ловлю, та ніколи не можу її спіймати. Я маю шовкових тисячу й один фігурний вузол. Шукаю в них початку й ніколи розв’язати не можу...” “Мені твої забави, – каже гість, – здаються дитячими. Та якщо вони невинні й тебе можуть веселити, то я тобі прощаю”. І залишив друга з потішним його початком” [17].

Це дуже показова притча. Через неї Сковорода вимальовує своє ставлення до світу. Мудрець ловить світ, прагне ухопити його смисл і начало, та й світ ловить людину, хоче здолати її, заповонити пристрастями. Гармонійне відношення зі світом нагадує ігрове змагання, причому на будь-якому рівні і виді занять: чи то “хлебопашество”, чи то філософія. У присвяченні до праці “Діалог, або розмова про давній світ” йдеться таке: *“Багато хто питає, що ж робить у житті Сковорода? Чим забавляється? Я ж про Господа радію. Веселюсь про Бога, Спасителя мого... Забава, по-римськи – oblectatio, по-грецьки – діатриба, по-слов’янски глум, або глумління, є корифа (голова, вершина – О. К.) і верх, і цвіт, і зерно людського життя. Вона є центром кожного життя”* [18]. З цієї позиції є більш зрозумілою і епітафія на могилі філософа “Мир ловил мене, но не поймал”. Так, світ його ловив, а Сковорода його уникав, хоч і не дуже насправді. Та ловив і Сковорода світ, його начало і суть, однак чи вхопив? І не в тому річ. А в тім, щоб достойно прожити життя у вічному, радісному пошуку.

У творчості Г. С. Сковороди впадає в очі його особлива прихильність до давньої філософії, або до висловлювань, запозичених з Біблії. За цим стоїть принципова позиція як стосовно розуміння філософії, так і ставлення до своїх попередників і сучасників. Сковорода свідомо не вважав філософією все, що не стосується смисложиттєвих проблем людини, а також і те “мудрування”, яке хоч переймається людиною, але ігнорує авторитет Біблії.

Справою мудрості є сфера людського щастя, шлях до якого був вказаний ще давніми, біблійськими пророками, а пророки й філософи є одне й те ж [19]. Сучасну йому західну філософську думку Сковорода принципово не міг сприйняти тому, що в саме у XVIII ст. вона була відносно віддаленою від антропологізму, на позиції якого він став. Головною проблемою, якою переймався його сучасник Кант, було те, наскільки є й наскільки може бути філософія наукою, якщо вважати, що зразком науковості людського знання стала Ньютонівська механіка. Від початку Нового часу і до XX ст. філософів більше непокоїло питання співвідношення філософії й науки, що посилювало увагу до природи знання та процесу його здобування. Сковороді то все здавалось не актуальним, не вартим власне філософської роботи, а отже й не могло його зацікавити. Тому він і закликає: **“Пізнай же спершу себе. Не броди по планетах і по зірках. Вернися додому”** [20]. Чи не пригадується тут Сократ, який говорив у платонівському діалозі “Федон” про свій шлях до справжнього знання, котре стосується не натурфілософії, а знання самого себе? Сократ вважав, що фізичні знання фактично байдужі людині, таємниці всесвіту – то все справи божественні, розібратись у них – над людські сили, а те, що залежить від людини, саме воно й є тим, що їй можна й слід знати. “Знай себе!” – античний заклик, який теж, як і у Сократа, рефреном проходить через діалоги Сковороди.

Однак це не значить, що в добу просвітництва Сковорода виступав обскурантом. **“Я наук не гуджу, – говорить він, – і хвалю найостанніше ремесло, однак те гідне огуди, що ми, сподіваючись на них, зневажаємо найвищу науку... що щастя потрібне вам усім без винятку, чого, окрім нього, не можемо сказати про жодну науку”** [21]. Предметом його печалю була підміна поняття мудрості: “Ах бедное наше знаньице и понятьице” – говорить він з цього приводу. Не може людина мати повноцінного світосприйняття, доки вона не піднесе себе

до Бога, не відкриє його в собі, а це не дається мудруванням відносно зовнішнього. **“Всі службові духи (розумій, мирські науки) підносяться і сідають вище своєї цариці – Божої премудрості.”** І додає: **“О, яка сміхотворна премудрість, що не пізнала себе!”** [22] Здається, що вся світоглядна система Сковороди підверстана під установку на “сродний” його духові спосіб життя. І тут він теж іде цілком у дусі античних шкіл доби еллінізму. Провідні школи цієї доби (епікуреїзм, стоїцизм, скептицизм) спрямовували всі складові своїх вчень (метафізику, фізику, логіку, етику, естетику) на вирішення головної проблеми: як людині досягти щастя. З античного спадку Сковороді найближчим є Епікур, вислів якого в редакції Стобея стосовно співвідношення “трудного – ненужного” та “нужного – нетрудного” він часто наводить. Сам же Епікур пише так: **“Всё естественное легко добывается, а пустое (излишнее) трудно добывается”**. Звичка до простої, недорогої їжі сприяє, за Епікуром, покращанню здоров’я, робить людину діяльною, призводить до душевної рівноваги і справжній мудрець розуміє, що **“высшее благо легко достижимо и исполнимо”**. Дбати про душевну рівновагу та заспокоєність, спираючись на розсудливість, – ці цінності Епікура поділяє й Сковорода: **«Осуджуєте в мені те, що я голий та веселий. Але мене звеселяє саме те в мені, що моя надійна сподіванка не на багатстві»** [23]. Однак Сковорода не такий, щоб іти у фарватері чиеї-небудь життєвої програми. Ми знайдемо у його позиції й відмінності від епікурійської або стоїчної. Так у нього відсутня тема смерті, якою була захоплена елліністична філософія. У той же час, поціновуючи авторитет Біблії і знаючи її як ніхто інший, він обминає критичне згадування про епікурійців і стоїків у **“Діях святих апостолів”**. (Дії, 17: 18).

То хто ж він такий – Сковорода, у власній самооцінці, з огляду на ті вимоги, які ставить до мудреця-філософа? **“Не орю ж, не сію, не купую, не воюю, відкидаю ж всяку життєву печаль. Що ж роблю? Ось що: “Завжди благословляючи Господа, оспівую воскресіння його!”** [24] Яким він є, як філософ? М. Ковалинському в листі від жовтня 1762 р. (тобто у 40 років) пише: **«Що є філософія? Відповідь: перебувати на самоті з собою, з собою вміти вести розмову»** [25]. Таке провадження часу доповнюється тим, що **“для мене нема нічого приємнішого, ніж вести розмови з другом”** [26].

Явні “розмови” він доповнює уявними, пише діалоги, надсилаючи своїм друзям. Тобто він робить те, що личило робити античному філософу: людині вільній, людині, що не шукає ніякої іншої користі від занять улюбленою справою, крім насолоди.

Здається, більш за все він дбає про укріплення власного духу у протистоянні зі світом. Пошук істинної людини в собі – це не тільки порада іншим, а й постійна робота над собою, невпинна боротьба зі спокусами світу. Сковороді здавалось, що філософське заняття є річчю продуктивною. Він був упевнений, що пізнавши істинну людину, ми в той же час перетворимося в неї. І тут наш вітчизняний філософ поділяє загальну ілюзію не тільки доби Просвітництва, в яку він жив, а й ілюзію своїх античних однодумців.

10.3. Філософські погляди П. Д. Юркевича та О. О. Потебні

Памфіл Данилович Юркевич (1827–1874) був сином священика з Полтавщини, закінчив Київську Духовну Академію, працював там професором, викладаючи історію філософії, а коли в Росії після десятирічної перерви відновилося викладання в університетах філософії, отримав у 1861 р. запрошення на посаду професора Московського університету. Із творів Юркевича слід відзначити “Ідея”, “Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з вченням Слова Божого”, “Розум по вченню Платона і досвід по вченню Канта”.

Відносно невеликий твір «Ідея» має принципове значення для розуміння загальнофілософської позиції Юркевича, його підходів до вирішення онтологічних і гносеологічних питань. Речі і явища, що складають дійсність, знаходяться у безперервному русі і розвитку. Та «об’єктивна сила», що визначає походження явищ і виступає як закон і умова їх розвитку, може бути названа *ідеєю*. Ідею тут можна уявити певним духовним планом дійсності, який у речах і через речі реалізується, стає дійсним. Ідея – *«вічна сутність і форма будь-якої дійсності... Істинна сутність предмета пізнається не в сприйнятті предмета, а в ідеї предмета, а звідси виходить, що й сама вона ідеальна»* [27].

У Юркевича *ідея* є ближчою до платонівського ніж до кантівського розуміння. Як ми пам’ятаємо, у Платона ідеї – прообрази земних речей, вони дійсно існують у Занебессі і не мають відношення до людини, а у Канта ідеї – апріорні форми розуму стосовно трансцендентних предметів, до яких безуспішно

прагне теоретичний розум, вони – регулятиви процесу пізнання, і висувуються розумом, аби вгамувати прагнення розсудку вийти за межі досвіду.

Далі Юркевич торкається гносеологічних питань. Людина осягає дійсність через такі форми пізнання як *уявлення*, *поняття* і *ідея*. В *уявленні* ми маємо справу з суб'єктивним образом явища, тобто до певної міри наші сприйняття – це психічні явища до рівня свідомості. У *понятті* досягається рівень свідомості (мислення), і поняття визначається як **«усвідомлення необхідного зв'язку і необхідного співвідношення елементів, які утворюють явище»** [28]. Підіймаючись шляхом мислення на вищій від поняття щабель, людина переходить до *ідеї*. *Ідея* у гносеологічному аспекті означає міру осягнення нами тої ідеї, з якою ми мали справу в онтологічному аспекті, коли вона подавалась як підстава існування і розвитку речей і явищ. Ідея тут є пізнанням основи, закону і норми явища, коли **«розум вважається дійсним, а дійсність розумною»** [29].

Отже, вимальовуються два співвідносні виміри поняття «ідея»: онтологічний і гносеологічний. Слово «гносеологічний» тут вжито не зовсім адекватно, оскільки «об'єктивній ідеї» відповідає «духовна ідея», тобто осягнута людським духом «об'єктивна ідея». З точки зору Юркевича, кардинальні світоглядні питання, ще до того як вони усвідомляться, вирішуються у нашому дусі, зачатки світогляду є в душі кожної людини, оскільки **«цей світ підкорюється духовному законодавству самосвідомості раніше і до того, ніж ми абстрактним мисленням намагаємось вказати в ньому присутність духовних або ідеальних зв'язків, – так що пояснення світу явищ з ідеї є просто продовженням тої роботи, яку здійснює дух безперервно протягом свого часового розвитку»** [30]. Філософія є тою справою, що доводить наше світоглядне прагнення від неясних інтенцій до «розуміючого мислення», коли **«ідеальний рух розуміючого мислення і реальний хід розуміємих речей співпадають один з одним»** [31].

Юркевич є також найбільш виразним продовжувачем лінії української філософської думки у напрямку кордоцентризму. У роботі «Серце і його значення у духовному житті людини» виступає проти того, щоб розум вважати основою духовного життя людини. Центром духовного і душевного життя людини (і навіть фізіологічним органом) є серце. У серці започатковуються вольові наміри людини, пізнавальні дії душі, численні

почування, тривоги й пристрасті. У серці зосереджується моральне життя людини. Ті теорії, які зводять сутність духовного й душевного життя людини до роботи головного мозку, є однобічними. Сутність душі не зводиться до мислення. *«Мислення, – зауважує Юркевич, – не вичерпує всю повноту духовного людського життя, як і досконалість мислення ще не означає всіх досконалостей людського духу»* [32]. Розвиваючи свою філософію серця, Юркевич прагнув подолати однобічність філософських учень, гармонізувати у людині знання і віру, розум і відчуття.

Велике філософське значення мала і творчість Олександра Опанасовича Потебні (1835–1891). Народився він у Полтавській губернії, у 1856 році закінчив Харківський університет і з 1860 р. викладав у ньому. З 1875 р. – професор цього університету. Його головний твір – “Из записок о русской грамматике”. Вперше у вітчизняній літературі Потебня поставив питання про необхідність дослідження історії мислення у зв’язку з розвитком мови, намагався встановити загальні семантичні принципи усвідомлення людиною головних категоріальних відносин дійсності. У Потебні відчувається тенденція розділення мови й мовлення, що пізніше чітко провів швейцарський лінгвіст Ф. Де Соссюр. Потебню можна вважати одним із засновників етно- і соціолінгвістики. До того ж він був переконаний, що мова формує мислення, і це дозволило йому у міфі, фольклорі, літературі побачити моделюючі системи, які походять від мови. Мова для нього – не ізольована система, вона пов’язана з усією культурою народу.

Література:

Першоджерела

1. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993. – 560 с.
2. Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 623 с.
3. Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. – К., 1979-1981.
4. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1973.
5. Сковорода Г. Твори. У 2-х т. – К.: АТ “Обереги”, 1994.
6. Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. Ч. 1,2. – К.: Основи, 1995.
7. Хрестоматія давньої української літератури (доба феодалізму). – К.: Наукова думка, 1952. – 604 с.
8. Юркевич П. Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

Навчальна

1. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1996. – 286 с.

2. Розвиток філософської думки в Україні. Текст лекцій. Ч. 1,2. – Львів, 1991, 1992.

Додаткова

1. Ушкалов Л. В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Х.: Основа, 1993. – 152 с.
2. Ушкалов Л. В. Світ українського барокко. – Х.: Око, 1994. – 112 с.
3. Ушкалов Л. В. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Х.: Акта, 2001. – 220 с.
4. Феномен радянської філософії // Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 5-139.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во “Орій” при УКСП “Кобза”, 1992. – 230 с.
6. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. – Тт. 1-4. – К.: Смолоскип, 2005.

Примітки

1. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1996. – С. 15–24.
2. Сказания о начале славянской письменности. – М.: Изд-во «Наука», 1981. – С. 73.
3. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV-XVII вв. – М.: Педагогика, 1985. – С. 171.
4. Там само. – С. 173.
5. Цит. за: Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1996. – С. 60.
6. Костомаров М. І. Книги буття українського народу. – <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm>
7. Будівничий української державності. Хрестоматія політологічних статей Івана Франка. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 460.
8. Там само. – С. 465.
9. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 141-142.
10. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 2. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 145.
11. Там само. – С. 16-17.
12. Там само. – С. 142.
13. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 223.
14. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 2. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 111-112.
15. Там само. – С. 322.
16. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 168.
17. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 2. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – С. 13.

18. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994 – С. 308.
19. Див.: Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994 – С. 293.
20. Див.: Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 1. – К.: АТ “Обереги”, 1994 – С. 251.
21. Там само. – С. 339.
22. Див.: Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 2. – К.: АТ “Обереги”, 1994 – С. 115, 119.
23. Сковорода Г. Твори у двох томах. Т. 2. – К.: АТ “Обереги”, 1994 – С. 115.
24. Там само. – С. 61.
25. Там само. – С. 235.
26. Там само. – С. 259.
27. Юркевич П. Д. Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: – Правда, 1990. – С. 25.
28. Там само. – С. 11.
29. Там само. – С. 12.
30. Там само. – С. 14.
31. Там само. – С. 17.
32. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: – Правда, 1990. – С. 77.

11. РОСІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ

Одразу доречно зауважити, що ми не будемо тут торкатися суперечливих питань генезису російської філософії, тим більше що здавна, навіть серед російських фахівців, не було одностайності стосовно її початку. Відомо, що у радянські часи історію російської філософської думки починали вести від Київської Русі, вважаючи останню колискою трьох братніх народів. Досі у підручниках для вищих навчальних закладів Росії історія російської філософії загалом так і подається.

Однак багато хто з російських дослідників відносили започаткування філософії в Росії до XVIII, а то навіть і до XIX століття. Це стосується Я. Н. Колубовського (1863–?), який поступове народження російської філософії датував XVIII ст. О. І. Введенський (1865–1925) більш точно пов'язував її виникнення з відкриттям у 1755 р. Московського університету. О. Ф. Лосєв (1893–1988) також вважав, що у Росії філософські інтереси просинаються у XVIII ст. Е. Л. Радлов (1854–1928) додавав, що до XVIII ст. потреба у філософії в Росії була незначною і тільки десь у XVII ст. започатковуються більш-менш систематичні заняття нею у школах Києва та Москви. Найбільш категоричним виявився Г. Г. Шпет (1878-1940), який усій духовній історії Росії, аж до середини XIX ст., приписував філософське невігластво. М. О. Лоський (1870-1960) у своїй “Історії російської філософії” починає її розгляд також з XVIII – першої половини XIX ст.

Всі ці позиції слід оцінювати критично, бо форми існування національних філософій можуть бути різними, та й по-різному той чи інший дослідник філософської думки розуміє суть філософії. Ми звертаємось тут до російської філософії обраного нами періоду тому, що український і російський народи розвивались поруч у одній державі, і багато хто з їх представників навчався або працював в українських чи російських містах, примножуючи духовні скарби двох народів.

11.1. Слов'янофіли і західники. П. Я. Чаадаєв

40-ві роки XIX ст. у Росії були позначені гострою полемікою між слов'янофілами й західниками по великому колу питань, включно із філософії. Власне як духовні течії вони почали формуватись ще в 30-ті роки, а полеміка 40-х років тільки засвідчила їх зрілість. На поверхні суть розбіжностей стосувалась

питань взаємовідносин Росії і Європи, за якими стояли більш глибокі проблеми історичної долі Росії і актуальні питання російського життя. Ті, хто підкреслював самотність Росії і був проти механічного перенесення філософських і політичних ідей на вітчизняний ґрунт, склали табір слов'янофілів. На їх думку Європа з часів Риму пішла хибним шляхом. Ті ж, хто вважав, що західноєвропейська культура є більш передовою, більш розвинутою, і Росія повинна засвоювати її здобутки, названі були західниками. Розглянемо деяких представників обох течій у аспекті їх філософських позицій.

Слов'янофіли

Кіреєвський Іван Васильович (1806–1856). Як прийнято було у ті часи у дворян, Кіреєвський побував у молоді роки за кордоном, зокрема у Німеччині слухав лекції Шеллінга, Шлейєрмахера, бачив Гегеля і відвідував лекції його учнів у Берліні. Повернувшись до Росії, започаткував видання журналу „Європеець”, який був закритий на другому номері після публікації його статті „Девятнадцатый век”. Опублікував у інших виданнях ще такі статті як „О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России”, „О необходимости и возможности новых начал для философии”, в останні роки життя працював над „Курсом філософії”.

Ще перебуваючи на Заході, Кіреєвський звернув увагу, як йому здалося, на розірваність у тамтешньої інтелігенції „сердечних і розумових переконань”. У нього визріла думка про те, що російському розуму й характеру притаманна „цільність”, єдність усіх „вимог духу”, коли „всі окремі сили зливаються у одне живе й цільне бачення розуму”. Він перейнявся проблемою досягнення єдності віри і розуму і дійшов висновку, що узгодження їх між собою можна досягнути шляхом об'єднання у гармонійне ціле всіх духовних сил людини, включно з розумом, чуттями, волею. Людина, яка досягла цільності проявів духу, може придбати через це здатність до містичної інтуїції і дістатися надраціональної істини про Бога.

З такої перспективи Кіреєвський дає критичну оцінку розвитку західноєвропейської філософії. Система філософії, про яку він мріяв, повинна створюватись колективно на базі того, що започатковано було батьками церкви.

Свої загальні світоглядні положення Кіреєвський переносив і на влаштування життя суспільства. Ідеал суспільного порядку

він вбачав у общині, а *цільність суспільства* (пізніше вона була оформлена в поняття *соборності*) можлива тільки на основі вільного підкорення окремих осіб абсолютним цінностям, які мали релігійне забарвлення.

Хомяков Олексій Степанович (1804–1860) закінчив фізико-математичний факультет Московського університету. З 1825 по 1828 рік жив за кордоном (Франція, Італія, Швейцарія, Австрія). Деякий час перебував на військовій службі, навіть приймав участь у російсько-турецькій війні, після завершення якої вийшов у відставку і займався сільським господарством. У 1847 р. знову відвідав Європу, де мав зустріч із Шеллінгом. Писав художні твори, та релігійно-філософські статті, багато років працював над твором “Мысли по вопросам всеобщей истории”, який залишився незавершеним.

Хомяков був схожий з Кіреєвським по ряду питань, зокрема в тім, що пізнання досягається через “всцельй разум”, в якому гармонійно злиті віра й розсудок. Метою пізнання є розкриття Бога. Розробив поняття *церкви* як органічного цілого, основним принципом якого є *соборність*. Соборність (общинність) означає колективність віруючих за їх внутрішнім змістом, коли ані патріарх, ані вселенські собори не є абсолютними носіями істини. Соборність виражає єдність людей (вона заснована на спільній любові до Бога та його істини) і їх свободу. Поняття церкви Хомяков вживав тільки стосовно православ'я.

Погляди на суспільство та його історію були у Хомякова пов'язані з його релігійно-філософськими переконаннями. Увесь історичний процес він пояснював боротьбою двох принципів – арійського й кушицького начала. Перший означає духовний уклін Богу, а другий (його батьківщиною є Ефіопія) – підкорення матерії. Перший принцип втілює свободу, а другий – необхідність. Арійське начало було притаманне грекам, звідки через Візантію перейшло до Росії. А кушицьке начало з Африки перейшло до Риму і залишилось у Західній Європі донині. Тому західна цивілізація, на його думку – приречена.

Аксаков Костянтин Сергійович (1817–1860) зберіг основні ідеї своїх попередників і надав завершеність слов'янофільському розумінню історії. Центральним моментом у його філософсько-історичних поглядах є теорія *держави й землі*. Тут слово „земля” вживається не в сільськогосподарському смислі, а як категорія, що виражає деяке незалежне від держави начало соціального життя країни, народу. Держава й земля є двома

двигунами російської історії. Земля – заклад, що ґрунтується на принципі морального обов'язку і внутрішньої свободи. Держава ж спирається на принцип закону.

До реформаторської діяльності Петра I земля й держава існували в Росії відокремлено, паралельно, ніяк не змішуючись один з одним. І таке співіснування бажане в майбутньому, бо у цьому є виключність Росії. Тим, що російський народ не переймається політичними цілями і не має жадоби до влади, Аксаков пояснює одвічну тишу у Росії, яку порушив Петро I і відірвав тим самим Росію від “родной почвы”.

Слов'янофільських ідей дотримувався також Ю. Ф. Самарін (1819–1876), елементи слов'янофільства можна віднайти у Ф. М. Достоевського, В. С. Соловйова, Л. М. Толстого і навіть у більш пізніх мислителів, письменників та громадських діячів Росії.

Західники

До прихильників цієї течії слід віднести представників гуртка М. В. Станкевича (1813–1840), до якого у певний період входили В. Г. Белінський, К. С. Аксаков, М. О. Бакунін, І. С. Тургенєв, М. Н. Катков, Т. М. Грановський. Учасники гуртка головним чином вивчали німецьку філософію (Шеллінг, Гегель), не ставили ніяких конкретних політичних завдань, однак їх поєднувало, як писав О. І. Герцен „... *глибоке почуття відчуження від офіційної Росії, від середовища, що їх оточувало...*” [1]. Гурток проіснував до 1839 року і сприяв поширенню в Росії німецької класичної філософії, ідей просвітництва та гуманізму.

До західників відносились і представники так званого Московського гуртка О. І. Герцен (1812–1870), М. П. Огарьов (1813–1877).

Західники вважали, що Росія у своєму подальшому розвитку повинна йти шляхом Заходу, засвоювати європейську науку. Вони майже не цікавились релігійними питаннями, та якимось божественним призначенням православної Росії. Дехто з західників став прихильником соціалізму. Фігурою, яка стояла на роздоріжжі слов'янофільства і західництва, і від якої до певної міри йдуть обидві течії, є П. Я. Чаадаєв. Тому розглянемо спочатку особливості його світогляду.

Чаадаєв Петро Якович (1794–1856). Навчався у Московському університеті, брав участь у визвольній війні з Наполеоном. З 1823 до 1826 жив за кордоном, зустрічався з Ф. Шеллінгом і пізніше листувався з ним. З 1829 р. почав писати трактат

„Философические письма”. Закінчив над ним роботу у 1831 р. У 1836 р. журнал „Телескоп” опублікував перший лист з цього трактату, після чого почалися переслідування і редактора журналу, і автора. Чаадаєв був оголошений божевільним, а журнал закритий. Повторно перший лист був опублікований тільки у 1906 р., а в 30-х роках минулого століття були опубліковані за кордоном ще 2–5 листи.

Таке одноставне ставлення офіційних властей (від імператора Миколи I до комуністичних лідерів Радянського Союзу) до творчості Чаадаєва пояснюється тим, що вже у першому листі він критично оцінює Росію, вихваляє Захід і підкреслює, що Росія неначе створена для того, щоб показувати іншим народам як не слід жити.

Світогляд Чаадаєва є релігійним за своєю суттю. Буття він тлумачить як випромінювання Бога або „вищої світової свідомості” і поділяє його на три форми: матеріальне буття (природа), історичне буття (життя людей) і духовне буття. Остання форма виражає світову творчу енергію безпосередньо, а інші форми опосередковано: природа розкриває ідеальну сутність через тілесне, а історія – через життя й думки людей.

У пізнанні Чаадаєв розрізнявав два шляхи:

1) звичайний, що базується на чуттєвій і розсудковій діяльності;

2) одкровення, яким людина досягає пізнання загальних законів буття.

Герцен Олександр Іванович закінчив фізико-математичний факультет Московського університету. З 1834 р. був у засланні. З 1842 р. вийшов у відставку, а 1847 р. знаходився у еміграції, де організував вільну типографію і вів пропагандистську боротьбу з царатом.

Герцен не дуже цікавився метафізичними питаннями, хоч і був добре обізнаним у філософії. Найбільше філософське значення мають його „Письма об изучении природы”. У центрі твору – проблема єдності буття і мислення. Герцен критикує ідеалізм за те, що він відриває свідомість від реальної основи і розчиняє природу у розумі. Критикує одночасно й матеріалізм. Свою власну позицію називає реалізмом.

Герцен вказує, що матеріальний світ знаходиться у постійній взаємодії, русі, розвитку. Історичний поступ природи завершується людиною. Без людини, підкреслював він, природа б не мала в собі смислу. Свідомість довершує природу, через людську

свідомість природа самоусвідомлює себе, і тому історія мислення є продовженням історії природи, а закони мислення то є усвідомлені закони буття.

Критикує він емпіризм і раціоналізм як крайнощі і підкреслює: „Опыт и умозрение – две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания”.

11.2. Філософія В. С. Соловйова

Володимир Сергійович Соловйов (1853–1900) після закінчення Московського університету ще рік навчався у Московській духовній академії. У 1874 р. захистив магістерську дисертацію „Кризис западной философии”, а у 1880 р. – докторську „Критика отвлечённых начал”. На викладацькій роботі у Санкт-Петербурзькому університеті перебував зовсім недовго і решту життя провів у вільній творчості. Це є, мабуть, найбільш оригінальний і систематичний філософ Росії, який вплинув на багатьох своїх сучасників і послідовників. Впливу його творчості зазнав увесь той напрямок, який ми зємо „російська релігійна філософія”.

Соловйов вважав, що за формою філософія є справою особистого розуму або окремої особи. Але за змістом – мета філософії одна: відображення абсолютно суцього або всеєдності („всеединства”). Отже у змістовному плані предмет філософії – один: *„1) Есть всеединое первоначало всего существующего. 2) Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаём в области нашего опыта, представляет несомненно духовный характер. 3) Эта духовная действительность принадлежит первоначально независимо от нашего сознания и перее его...”* [2].

Філософ вказує далі на три джерела пізнання, які знаходяться у єдності: досвід внутрішній, досвід зовнішній і міркування як форма чисто логічного пізнання. Істинне знання є результатом емпіричного, раціонального і містичного пізнання у їх єдності. *“Полное определение истины, – зауважує Соловйов, – выражается в трёх предикатах: сущее, единое, всё. ...Истина есть сущее всеединое ”* [3].

Природа людини, яка пізнає, постає у трьох основних формах буття: почуття, мислення й діяльна воля. Ця тріада утворює “начала” загальнолюдського буття. Почуття мають своїм предметом об’єктивну красоту, мислення – об’єктивну істину, воля – об’єктивне благо. Їм, далі, відповідають три сфери людського буття: творчість, знання і практична діяльність. Творчість вира-

жається у технічних витворах, у мистецтві й у формі містики. Знання виступає у формі позитивної науки, філософії і теології. Практична діяльність реалізується у формі економічного суспільства, політичного (держава) і духовного суспільства (церква).

В основі соловйовської онтології лежить принципове розрізнення “суцого” і “буття”. Первинним є суще, воно виступає у якості суб’єкта будь-якого реального судження, тоді як буття завжди є предикатом (напр., “я є”). **“Бытие есть проявление сущего... Всякое бытие относительно, безусловно только сущее... Сущее есть являющееся, а бытие есть явление”** [4]. Далі Соловйов приходить до ідеї Абсолюту (Бога). Сущє як таке (Бог) породжує тріаду: дух – розум – душа. У Абсолютного є два полюси: 1) абсолютне у собі, тобто абсолютне, що знаходиться поза існування; 2) прагнення до існування, коли матерія може бути витлумачена “Божим тілом”.

Від учення про суще Соловйов переходить до теорії світового процесу. У розвитку світу є два етапи: 1) до появи людини, коли проходить еволюція самої природи; 2) історія. У цілому світовий процес рухається так: царство мінеральне, рослинне царство, тваринне царство, царство людське, Царство Боже. Все, що виникає до людини вивчають такі системи знання як теогонія (витлумачення походження Бога), софіологія (вчення про світову душу), космогонія (вчення про становлення й розвиток світу).

У людини Соловйов відмічає суперечливість, невідповідність між духом і плоттю: **“Человеческое Я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом – несвобода, внутреннее рабство человека... Человек есть вместе и божество и ничтожество”** [5]. Сама людина не може досягти абсолютної повноти буття, яка дається тільки через повне взаємне проникнення усіх живих істот, об’єднаних любов’ю один до одного і до Бога. Ідея абсолютної повноти буття міститься у свідомості людей, але вона не може автоматично здійснитися, її досягнення є вільним актом. Люди можуть піднятися до Бога, коли наповняться відчуттям досконалої любові, тобто зречуться власного самоствердження.

Своєрідно переходить Соловйов до етичних проблем. Увесь космос набуває морального забарвлення, адже йдеться про первинність ідеї або сутності Добра, яке розлило у всесвіті. Добро нерозривно пов’язано з усім космоеволюційним процесом. Російський філософ вважає, що саме на людський дух покла-

дається відповідальність за долю всього світу. По суті тут задача виходить за межі власне етичного, вона набуває виду соціально-етичного: віднайти істинні форми солідарного буття людей. Солідарність – загальний факт світового розвитку людства, але початково вона є недосконалою, оскільки має безсвідомо-примусовий характер і не одухотворена високими моральними нормами. Треба, щоб кожен розумів і виконував загальну справу як свою особисту. Мета й смисл людського життя полягають у добрі, в його примноженні. Соловйов погоджується з Кантом у тому, що людина не може бути засобом.

У центрі філософсько-історичної думки Соловйова знаходиться категорія “богочеловечество”. Історія людства є історією становлення релігійної свідомості. І вся вона поділяється на два періоди: 1) рух людства до Христа; 2) рух від Христа до Вселенської Церкви, яка повинна втілювати в собі людство, що воз’єднане зі своїм божественним началом через Ісуса Христа. Усі історичні події пояснюються еволюцією і станом релігійної свідомості людства, яке йшло через боротьбу християнської та національної ідеї. У підсумку йдеться про рух до всесвітньої теократії, до вселенської божественної влади.

11.3. Російська релігійна філософія ХХ ст.

В. С. Соловйов виявився такою постаттю, яка потужно вплинула на подальший хід російської філософії. Його ідеї так чи інакше позначились найбільшою мірою на творчості цілої плеяди значних російських філософів, котрих поєднують під назвою “російська релігійна філософія”, що розквітнула вже після смерті її натхненника, а саме у ХХ ст. Розглянемо деяких представників цього напрямку.

Флоренський Павло Олександрович (1882–1937) вивчав математику і філософію у Московському університеті та богослов’я у Московській духовній академії. У 1911 р. прийняв священство. Загинув у таборі в часи масових репресій.

Свою основну філософську працю Флоренський назвав “Столп и утверждение истины”, поклавши у назву фразу з першого послання апостола Павла Тимофію: *“Сие пишу тебе, надеясь вскоре прийти к тебе, чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины”* (1 Тим.3:14,15). Головне питання філософії – питання про істину і її відкриття. Істина дістається через релігійне пережи-

вання, котре підтверджує, що Бог є “конкретна єдність Отця, Сина і Духа Святого”. Істина доступна свідомості лише шляхом раціональної інтуїції і цей шлях має свої етапи:

1) етап логістики як панування раціональної філософії, розвиток якої не призводить до знаходження критеріїв істинності;

2) етап пробабілізму, коли панує вірогідне міркування і умовний спосіб типу “якщо істина існує, то вона є...”;

3) подвижництво, або релігійний досвід, суть якого у любові, оскільки лише через любов дається знання “Столпа Истины”.

Любовь Флоренський розуміє онтологічно. Людина залучається у суспільність людей, які пов’язані любов’ю, і ця суспільність є не що інше як “Церква або Тіло Христове”.

Вчення Флоренського ще називають софіологією від імені Софії, котра трактується як “Премудрість Божа”. Софіологія поєднує в собі платонізм і давні, античні традиції софійного культу. За Флоренським, зв’язок світу з Богом подвійний: у вигляді смислу “тварного” буття, що тотожне Божому замислові, і любові тварі до Бога. Обидва ці аспекти поєднуються і дають дещо нове, а саме – кожній створеній особі відповідає її “ідеальна особа”, деякий квант смислу і любові. Є у Флоренського і соловйовське поняття всеєдності, що виражає єднання усього на основі любові.

Булгаков Сергій Миколайович (1871–1944) закінчив юридичний факультет Московського університету, працював у Київському політехнічному інституті (1901–1906), був професором Московського Комерційного інституту (1906) і Сімферопольського університету (1918), у 1923 р. його вислано за межі Радянського Союзу. Булгаков є автором таких творів як “Философия хозяйства”, “Свет невечерний: Созерцания и умозрения”, двохтомної збірки “Два града”, збірки “От марксизма к идеализму” і багатьох інших, головним чином богословських праць, на яких, однак, лежить печатка філософування.

Булгаков – релігійний філософ. “Начав чистым общественником, – писав він, – но подвергая исследованию основу идеалов общественности, я познал, что эта основа – в религии”. Мабуть найбільш філософічною роботою Булгакова є “Свет невечерний”. Назва роботи запозичена зі слів О. С. Хомякова у вірші “Вечірня пісня”: *“Господи, путь наш меж камней и терний, Путь наш во мраке... Ты, Свет Невечерний, Нас осияй!”* [6]

“Свет невечерний” складається зі вступу про природу релігійної свідомості і трьох розділів: Божественне Ніщо, Світ, Людина. Основною рисою релігійної свідомості Булгаков називає

віру. Вона має дві сторони: суб'єктивне прагнення, або людське запитування, і відповідь Бога, або об'єктивне одкровення, тобто знання, отримане через одкровення.

У розділі “Божественне Ніщо” йдеться про антиномічність релігійної свідомості, що походить від трансцендентності Бога і його одночасної присутності у світі, а це, в свою чергу, веде до того, що у релігійній свідомості склалося два шляхи розвитку: апофатичне (заперечне) і позитивне богослов'я. Булгаков тут багато місця відводить аналізу творчості середньовічних релігійних філософів, містиків. На вчення про “Ніщо” виходить будь-яке апофатичне богослов'я, яке обов'язково торкається теми творення Богом світу. У Булгакова має місце діалектика Ніщо і Дещо. Ніщо не є абсолютним. *“Божественное Ничто как Нечто – пише Булгаков, – обозначает собой изначальное, источник бытия в его неподвижной глубине, в его ноуменальном единстве, божественной первооснове. В отношении к этому Ничто всякое бытие: божеское ли, или мировое и человеческое, есть уже некое что: в Ничто возникает что... Ничто образует собой начальный момент диалектики бытия, к которому она прикрепляется и к которому возвращается; он соответствует наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытия, но в то же время находится ещё вполне в его плоскости, – другими словами, ничто есть”* [7].

У другому розділі, як і в цілому у світогляді філософа, одне з центральних місць посідає “Софія”. Місце Софії – між Богом і світом, але вона не розчиняється ні в першому, ні в другому. Софія – четверта іпостась (згадаймо тут Трійцю) Бога, вона є немов органічна єдність ідей усіх тварей, вона й душа світу, і *natura naturans* (природа, що творить): *„Своим ликом, обращённым к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя. Обращённая же к ничто, она есть вечная основа мира... Она есть горный мир умопостижимых, вечных идей... Мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря, он – софиен, вот величайшая, содержательнейшая и важнейшая истина о мире, сущность космодицеи платонизма”* [8]. У питанні щодо Софії Булгаков бачить схожість між платонізмом і християнським богослов'ям.

У третьому розділі Булгаков викладає свою антропологію й філософію історії, які, звичайно ж, наскрізь просякнуті релігійним, навіть біблійним підходом. Та головне полягає не

в тому, а тому як ставиться Булгаков як філософ до людини. Людині він теж приписує антиномічність: *„Человек есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощённое противоречие”* [9]. Підкреслюється творча сутність людини, її притаманна таємниця трансцендентності, яка йде від божественної сутності.

Однак справжнім суб'єктом історії є цілісне людство. Людство як таке і його історія з'являються з часу вигнання Адама і Єви з раю. Отже історія є народженням людства у формі зміни і взаємозв'язку поколінь. Оскільки життя окремої людини пов'язано з творчістю, то й історія є також творчістю. Людство є перш за все суб'єктом економічної (господарської) діяльності, коли здійснюється „активно-трудоий” вплив на природу. Розглядає Булгаков і роль в історії інших видів діяльності.

Історичне життя людства вимагає його організації, а це забезпечується владою. Філософ відзначає подвійний характер влади, яка включає в себе активне і пасивне начало, тобто здатність владарювання і готовність до покори. Хо́да історії завершиться її кінцем: *„Цель истории ведёт за историю, к „жизни будущего века”, а цель мира ведёт за мир, к „новой земле и новому небу. Лишь в царстве славы, когда окончится время, осуществится цель мироздания, а всё теперешнее есть только муки рождения. Человек и вся тварь воскреснет во Христе и в Нём осознает свою природу”*.

Бердяєв Микола Олександрович (1874–1948) навчався на юридичному факультеті Київського університету. Був публіцистом, редактором журналів. У 1918 р. заснував Вільну Академію Духовної Культури. У 1920 році став професором Московського університету, а через два роки радянська влада вислала його за межі СРСР. Основні роботи Бердяєва – *„Философия свободы”, „Смысл творчества”, „Философия свободного духа”*.

Творчість Бердяєва важко осягнути логікою, оскільки він не надто піклувався про послідовність і систематичність викладу. У нього можна тільки відзначити стабільність деяких тем: свобода, творчість, особа, проблеми моралі та філософії історії. Коротко зупинимось на деяких з них.

Бердяєв спочатку прагне встановити головне питання, вирішення якого визначає напрямок світогляду: *„Не различие духа и материи, психического и физического является основ-*

*ным и последним противоположением... Основным противоположением должно быть признано противоположение духа и природы". [10] Дух – це суб'єкт, його атрибути – свобода й творчість. А природа – то об'єкт, річ, нерухомість. Психічні явища теж відносяться до природи. Дух же не є ані об'єктивною, ані суб'єктивною реальністю: „*Духовная жизнь не есть реальность объективно-предметная, но она ещё менее есть и реальность субъективная. Одинаково неверно и объективное и субъективное понимание духа*". [11] Осягнення духу здійснюється через досвід. Усі філософські системи, що будуються не на базі духовного досвіду – натуралістичні. „*Духовный опыт* – зауважує Бердяєв, – *и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая реальность божественного*". [12] Дух є Бог, і навпаки. Бог як дух є реально присутнім у житті святих, у людей високого, напруженого духовного життя і у людській творчій діяльності: „*Духовный опыт святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть самая реальность, само явление и обнаружение духа и Бога*". [13] Люди, що мають значний духовний досвід, не потребують раціонального доказу буття Бога. Бердяєв упевнений, що виразити Бога через поняття неможливо, бо розум впадає у антиномічність.*

У вченні про свободу Бердяєв відмічає її три види: первинна ірраціональна; раціональна свобода; свобода, що замішана на любові до Бога. Перша свобода укорінена в “Ніщо”, з котрого Бог створив світ. З цієї точки зору, перша свобода не твориться Богом, бо міститься у “Ніщо” і є одвічною. Цим можна пояснити можливість у світі зла, за яке Бог не несе відповідальності. Друга, раціональна свобода полягає у підкоренні моральному закону й веде до зобов'язуючої добротності, а отже не є справжньою свободою. Про ці два види свободи Бердяєв пише так: „*Под свободой понимается то изначальная иррациональная свобода, свобода, предшествующая добру и злу и определяющая их выбор, то разумная свобода, свобода в добре, свобода в истине*". [14] Третій вид свободи, свободи справжньої, – вільна любов до Бога: „*Бог ждёт от человека свободной любви. Человек ждёт от Бога свободы, то есть что Божественная истина освободит его. Но и Бог ждёт от человека свободы, ждёт свободного ответа человека на Божий зов. Подлинная свобода и есть та, которую Бог требует от меня, а не я требую от Бога*". [15]

Що стосується вчення про людину, то Бердяєв вважав, що у центрі його філософської творчості знаходиться саме проблема людини. *„Я представитель личности, восставшей против власти объективированного «общего». В этом пафос моей жизни... Моя окончательная философия есть философия личная, связанная с моим личным опытом... Я могу сказать, что у меня был... опыт о человеке, который есть единственный предмет философии”*. [16] Основні положення щодо людини зводяться Бердяєвим до наступного.

Людина є мікрокосм і мікробог. Він утворений за образом і подобою Бога. У той же час людина є істотою природною, обмеженою. У людини є подвійність: людина є точкою перетину двох світів, вона відображає в собі світ вищий і нижчий. Як образ і подоба Бога, людина є особою. Особу слід відрізнити від індивіда. Індивід – категорія натуралістично-біологічна, а особа – категорія духовно-релігійна. Індивід є частиною природи і суспільства, а особа не може бути частиною чого-небудь: вона є єдине ціле, вона співвідносна суспільству, природі і Богу. У якості тілесної істоти людина пов’язана з усім коловоротом світового життя, а як істота духовна – пов’язана зі світом духовним і з Богом.

Філософсько-історичні думки Бердяєва також пов’язані з його християнськими позиціями. Ми живемо, писав він, у часі, розірваному на минуле, теперішнє й майбутнє. Перемога над смертоносною ходою часу є основним завданням духу. Смысл історії досягається через традицію, яка уявляє собою творчий зв’язок між минулим і теперішнім. Визнання нескінченного прогресу у історії означало б визнання безсмысленості історії. Смысл історії повинен мати смысл для кожної людської особи, він повинен бути сумірним з її індивідуальною долею. Ідея ж прогресу вбачає в кожній людині і в кожному поколінні тільки засіб для прийдешніх людей і поколінь. Історія повинна мати кінець, і смысл історії пов’язаний з есхатологією.

Для екзистенціальної філософії, підкреслював Бердяєв, суспільство є частиною особи, її соціальною стороною. У особи є духовне начало, яке не визначається суспільством, тому існують межі влади держави й суспільства над людиною. Вищим типом суспільства є суспільство, у якому сполучені принципи особи і принципи суспільності (еквівалентом цьому терміну є загальновідоме німецьке слово Gemeinschaft). Такий тип суспільства Бердяєв погоджується назвати персоналістичним соціалізмом,

у ньому визнається абсолютна цінність кожної особи, панування принцип справедливості і братської співпраці людей.

Карсавін Лев Платонович (1882–1952) закінчив Петербурзький університет, де спеціалізувався на середньовічній історії. У 1922 році теж був висланий з СРСР. З 1928 по 1949 р., до свого арешту радянською владою, працював у Каунасі (Литва), загинув у концтаборі Абезь (Республіка Комі, Росія).

До філософії Карсавін ішов від історії. Його перший філософський твір вийшов у 1922 р. Рухався він у руслі метафізики “всеєдності”, замикаючи ряд від В. С. Соловйова через П. О. Флоренського, С. М. Булгакова і С. Л. Франка. Всеєдність розумів як таку категорію онтології, що позначає принцип внутрішньої форми досконалої єдності множини, коли елементи тотожні між собою і тотожні цілому, але повністю не зливаються у цілому, утворюючи так звану “поліфонію”. Одним з центральних понять його метафізики є також поняття “стяженого”, яке інтерпретується як цілісна присутність цілого в частині. Метафізика всеєдності поширюється в нього на філософію особи, зокрема виражається у вченні про “симфонічну особу”. Це поняття стосується не тільки ізольованої особи, але й усіх груп людей, які теж являють собою специфічні “симфонічні особи”. Уся філософія Карсавіна теж має релігійний характер.

Література

Першоджерела

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
3. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. – М.: Ренессанс, 1992. – 325 с.
4. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 351 с.
5. Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. (Девятнадцатый век – с.79-101; Речь Шеллинга – 238-248: О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России – 248-293; О необходимости и возможности новых начал для философии – 293-332)
6. Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1988
7. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. – М.: Правда, 1989.
8. Флоренский П. А. Сочинения в двух томах. – М.: Правда, 1990.
9. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

10. Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. – М.: Медиум, 1994.
11. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1-2. – М.: Наука, 1991.

Додаткова

1. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592 с.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1-2. – Л.: Эго, 1991.
3. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 477 с.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с..
5. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. – М.: 1989.

Примітки

1. Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 9 Былое и думы. 1852–1868. Ч. IV. – М.: Академия наук СССР, 1956. – С. 36.
2. Соловьев С. М. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 114.
3. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – С. 692.
4. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 221.
5. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1989. – 26, 113.
6. Цит за: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 3.
7. Там само. – С. 137.
8. Там само. С. 189.
9. Там само. С. 242.
10. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. – С. 25.
11. Там само. С. 27.
12. Там само.
13. Там само. С. 28.
14. Там само. С. 92.
15. Там само. С. 92–93.
16. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – С. 298-299.

12. НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ НА ЗАХОДІ

12.1. Криза класичного типу філософування у Західній Європі (причини, форми прояву)

Провідною темою всієї новоєвропейської філософії було прославлення розуму, установлення думки про необмеженість людського пізнання. Звернення до «розуму» давало наснагу критикам традиційного суспільства, додавало віри в те, що люди як розумні істоти здатні організувати суспільне життя на раціональних засадах. Філософські системи класичного періоду демонструють оптимізм, віру в досягнення свободи на базі прогресу науки, техніки, успіхів просвітництва. Раціоналізм – це та парадигма, яка була панівною у філософії з XVII аж до середини XIX ст. Цю філософську течію прийнято називати класичною.

Проте ближче до середини XIX ст. з'явилися і почали зростати атаки на самі засади класичного філософування. Активні напади на раціоналістичні концепції започаткували А. Шопенгауер (1788–1860) і С. К'єркегор (1813–1855).

Шопенгауеру притаманний активний (до брутальності) протест проти гегелівського типу мислення (історизм, прогресизм, раціоналізм). Ось зразки його “думок” про класиків: *“Фіхте не гідний займати місце серед справжніх філософів”* (маються на увазі безкорисливі пошукачі істини). Під руками Гегеля, підкреслював він, філософія *“виродилась у справжнє шахрайство”* і *“такого бридкого і тупого шахрая, такого рідкісного майстра нісенітниць, як Гегель у Німеччині змогли оголосити найвидатнішим філософом”*; *“наймерзенніша нудота висить над пустим набором слів цього гидкого пустомелі”* [1].

У власному вченні Шопенгауер покладає сутність філософії не в свідомості, а у волі. Воля безсвідома, інтелект – щось вторинне, він є безпосереднім проявом волі. Життя людське – це страждання. Життя не покриває витрат на нього, проте ми самі за своєю суттю – воля до життя, тому і вимушені жити, погано це чи гарно. Заключний висновок Шопенгауера – відмова від волі до життя.

С. К'єркегор також критикує Гегеля за культ розуму і найперше за панлогізм. На місце гегелівського “Все дійсне – розумне” К'єркегор поставив би зворотну тезу: все дійсне – нерозумне, ірраціональне, а що розумне – те не дійсне. Вчення

Гегеля відкидається внаслідок ігнорування життєвих проблем і переживань реальних, конкретних людей, за вилучення з цієї сфери філософування неповторних людських ситуацій. Гегелівській діалектиці К'єркегор протиставляє свою екзистенційну діалектику, діалектику почуттів, пристрастей.

Погляди Шопенгауера і К'єркегора знаменували глибокі зрушення у характері філософування. Новий стиль через певний час став панівним. Таких філософів, як Ф. Ніцше, Г. Зіммель, А. Бергсон та ін. поєднує недовіра до розуму, до раціоналістичних систем, які нездатні зорієнтувати людину у світі, оскільки вони вилучають з розгляду суттєві виміри її життя. Якщо раніше гуманістичні уявлення пов'язувались із культом знань, піднесенням розуму, то тепер виникають форми ірраціоналістичного гуманізму, які апелюють до підсвідомого.

На відміну від С. К'єркегора, Ф. Ніцше (1844–1900) – противник християнства. Християнство, на його думку, символізує занепад тону до життя, боягузтво і стомленість душі, з ним поширюється нігілізм, загальний розклад західної культури. Переоцінка цінностей, яку оголошує Ніцше, вимагає відкидання, перш за все, моральних цінностей, понять “добра і зла”, “совісті”, що мають абсолютне значення у системі християнського світогляду.

Будь-яка моральність спирається на передумову свідомого самовизначення. Але ця передумова виявляє свою непридатність, оскільки природа людської дії ірраціональна. Поведінка людини обумовлена інстинктом, вона визначається волею. Життя, з точки зору Ніцше, є аристократична річ, його збудовано на нерівності та антагонізмі слабих і сильних. Життя – це “воля до влади”. Втіленням нової ієрархії цінностей є “над-людина”.

Чим можна пояснити ірраціоналістичні мотиви у європейській філософії, які відтоді більше не припинялись, а інколи навіть зростали? У спеціальній літературі дається багато пояснень, але, як на нашу думку, саме у ХІХ ст. бере початок якісна зміна положення особи у суспільстві. Мова може йти про остаточне виривання коренів традиційного суспільства під впливом капіталістичних відносин, коли людина залишається сам-на-сам з життєвою ситуацією. Раціоналізм може панувати, коли пересічна людина, “виключена” з ситуації, незаангажована емоціями і пристрастями, може спокійно спостерігати і осмислювати перебіг подій. Таким чином, ірраціоналізм є певною реакцією на глибокі зрушення (з захопленням маси людей)

в суспільстві, філософське відбиття економічного і загальнокультурного буття Європи ХІХ і ХХ ст.

Однак антикласичний (іраціоналістичний) рух не був єдиним. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. поширились течії, які закликали повернутися до видатних мислителів класичної традиції, але прочитати класиків нетрадиційно, з позицій сучасності. Виникло англо-американське неогегельянство: Джосайя Ройс (1855–1916), Френсіс Бредлі (1846–1924), Бернард Бозанкет (1848–1923), Робин Джордж Коллінгвуд (1889–1943); італійське гегельянство: Бенедетто Кроче (1866–1952), Джованні Джентіле (1875–1944) (один з ідеологів фашизму, апологет тоталітарної держави, яка нібито втілює моральний дух) та ін.

У 1865 р. Отто Лібман (1840–1912) у творі “Кант і епігони” закликає повернутися “назад до Канта”. Після цього виникли неокантіанські школи – Марбурська і Фрайбурська (Баденська). Представники першої Герман Коген (1842–1918), Пауль Наторп (1851–1924), Ернст Кассіерер (1874–1945) інтерпретують кантівську “річ-саму-по-собі” як математичну межу, до якої прямує (асимптотично наближається) процес пізнання, але ніколи реально її не досягає. Представники Баденської школи – Вільгельм Віндельбанд (1848–1815), Генріх Ріккерт (1863–1936) – інтерпретують кантівську відмінність світу природної і вільної причинності як чисто “гносеологічну”, котра зводиться до розрізнення своєрідних методів пізнання.

Таким чином, починаючи з середини ХІХ ст. філософська думка Заходу розкололась. Виявилась криза класичного стилю філософування. Вона постала у формі дилеми: раціоналізм – іраціоналізм. Виявилась і опозиція сцієнтизму та антропологізму. У сцієнтистському напрямку розвивались позитивізм, неопозитивізм, постпозитивізм, структуралізм; а у антропологічному – філософія життя, екзистенціалізм, персоналізм.

12.2. Позитивізм і марксизм як опозиція новоевропейській філософській класиці

Позитивізм виник у середині ХІХ ст. За довгий час існування цього напрямку у ньому змінилось три покоління (течії). Для усіх їх є дещо спільне, а є й відмінне, що й визначає їх окремість. Їх загальним знаменником є заклопотаність співвідношенням філософії і науки, і у цьому всі позитивісти укорінені у ту парадигму мислення, яку запровадив ще І. Кант, а саме – чи є метафізика (філософія) наукою порівняно

з природознавством. Спільним є для них ототожнення предмету науки з чуттєвими даними, а виходячи з цього метафізична філософія, як знання про сутність, що не може спостерігатись, немає підстав для існування. Ось чому, коли ми кажемо, що позитивізм є філософією, то це дуже дивна філософія: бо вона філософію ж і заперечує. Позитивістами філософія мислиться деякою систематизованою наукою.

Відмінним у різних поколіннях позитивістів є схема пояснення, модель аргументації, яку вони запозичують у спеціальних науках.

Перше покоління позитивізму (класичний позитивізм) уособлюють Огюст Конт (1798–1857), Герберт Спенсер (1820–1903) і Джон Стюарт Міль (1806–1873). Вони вважали, що їх час – час мирного розвитку суспільства, коли наука допомагає позбутися соціальних колізій. Для класичного позитивізму характерна соціальна спрямованість, прагнення застосувати науку до раціональної організації суспільства. Його представники часто використовували еволюціоністську схему пояснення.

Класики позитивізму вважали, що все позитивне (звідси й походить термін “позитивізм”) знання про дійсність може бути отримано лише у вигляді результатів окремих спеціальних наук, а філософія у її старому смислі вже віджила. Останню думку О. Конт аргументував посиланням на відкритий ним (чи запозичений у А. Сен-Сімона) закон інтелектуальної еволюції людства, або закон трьох стадій. Ці послідовно змінюючі одна одну стадії – теологічна, метафізична, наукова – є необхідними для остаточного становлення, формування ладу людського мислення. Метафізична (філософська) стадія скороминуча, тимчасова у прогресі людства, вона замість пояснення явищ якимись надприродними факторами, як це зазвичай робилося в часи панування теологічної стадії, висуває їм на заміну сутності або уособлені абстракції. **“Метафізичний стан слід, таким чином, врешті-решт, розглядати як певного роду хронічну хворобу, природно властиву еволюції нашої думки – індивідуальної чи колективної – на межі між дитинством і змужнілістю”** [2]. Отже, за Контом, філософія як хвороба зростання уже відходить у минуле, звільняючи місце науковій (позитивній) стадії.

Схожою є й установка другого покоління позитивізму – емпіріокритицизму. Його найбільш оригінальними представниками були австрійський фізик і філософ Ернст Мах (1838–1916) і ні-

мецький філософ Ріхард Авенаріус (1843–1896), який з 1877 р. і до кінця життя був професором філософії у Цюріху (Швейцарія). Саме Авенаріус запровадив вживання терміну «емпіріокритицизм» для позначення філософської позиції, що долає поділ на протилежні партії у філософії та апелює до досвіду, який не можна трактувати ані матеріалістично, ані ідеалістично.

Під впливом успіхів і проблем, пов'язаних із розвитком природознавства на зламі XIX–XX ст., представники емпіріокритицизму вдалися до ревізії основних понять класичної філософії (причинність, матерія, рух, простір, час тощо) та прав на існування метафізичної проблематики взагалі. В одному з творів Мах зазначав: *“Моєю провідною ідеєю є одна й та ж думка, а саме, що все метафізичне як дещо зайве і порушуюче економію науки повинно бути з неї вигнане”* [3]. Економно мислити в науці заважають такі філософські поняття, як «причина» і «наслідок», бо вони, за Махом, надто спрощують зв'язки у природі, тому, каже він, *“я давно вже пробував замінити поняття причини математичним поняттям функції”* [4]. Узявши в якості елементів світу не речі, а кольори, тони, запахи, тепло, холод (згадаймо тут Берклі), Мах серйозно думав, що це в деяких випадках дає йому змогу стати вище протистояння різних позицій у філософії: *“Професор Х., який теоретично вважає себе соліпсистом, практично, поза всяким сумнівом, не є таким, коли він дякує міністрові за отриманий орден або коли читає лекцію в своїй аудиторії”* [5].

Третє покоління позитивізму отримало назву неопозитивізм. Його розвиток почався наприкінці 20-х років минулого століття. Головні ідеї неопозитивізму такі:

1. Слід відкинути всю попередню філософію як позбавлену наукового смислу.

2. Коли вже й вести мову про філософію як певний специфічний вид діяльності, то її завдання полягає у аналізі природних і штучних мов.

Першим варіантом неопозитивізму став логічний позитивізм Віденського гуртка, представниками якого були Моріс Шлік (1882–1936) та Рудольф Карнап (1891–1971). На думку логічних позитивістів, кінцевою метою логічного аналізу мови є виключення з науки усіх тих проблем і висловлювань, які виникають у результаті неправильного вживання мови, порушення його логічних правил. Сюди вони відносили всі світоглядні проблеми, називаючи їх псевдопроблемами. Аналіз мови є необхідним для

побудови логічної моделі осмисленого міркування. Ненауковими вважаються такі висловлювання, які не можна перевірити у досвіді. Отже, завданням філософії є виявлення і наступне вилучення з науки псевдопроблем. Для цього використовується принцип верифікації, згідно з яким будь-яке наукове положення повинно зводитись до сукупності протокольних речень, які фіксують результати досвіду. Однак досить скоро виявилось, що ці вимоги логічних позитивістів фактично можуть стати на перешкоді розвитку науки, адже наука розвивається шляхом висунення гіпотез, які до певного часу і не можуть бути підкріплені досвідом. Вважати ж їх зміст псевдопроблемами і викидати з науки – значить закрити дорогу її розвитку.

На заміну логічному позитивізму прийшла філософія лінгвістичного аналізу, найвідомішим представником якої був Людвіг Вітгенштейн (1889–1951). Цей напрямок вважав, що мова, яку використовують люди, має багато підрозділів (слоїв, типів), тому формально одні й ті ж самі слова у кожному з мовних підрозділів мають різне значення. Під значенням розуміється той чи інший спосіб вживання слова у певному контексті і кількість таких способів незчисленна. Лінгвоаналітики вважали, що філософські проблеми виникають у наслідку нерозуміння логіки природної мови. Задача філософії – викрити джерело філософських псевдопроблем, виявивши істинний смисл слів. Криза й цього варіанту неопозитивізму виявилась у тому, що спроби, якби вони здійснились, перебудувати природну мову по зразку мови штучної нанесли б руйнівної шкоди всій культурі, яка обслуговується зазвичай саме природною мовою народу.

З 60-х років ХХ ст. у західній філософії поширюється так званий пост-позитивізм, який взявся дослідити закономірності розвитку науки у соціокультурному середовищі і уже толерантно ставився до філософії як суттєвої частини культури. Так, напр., Томас Кун (1922–1996) у книзі “Структура наукових революцій” продемонстрував неможливість зрозуміти сутність наукового знання поза історичного контексту науки. Інші представники цієї течії показали важливе місце філософських ідей у формуванні природничонаукової картини світу.

У філософському відношенні марксизм прийнято пов’язувати з діалектичним і історичним матеріалізмом. Самі ці терміни, які призначені виразити сутність філософії марксизму, мають свою історію і про це буде йти мова далі. Однак спершу дещо про засновників марксизму.

Марксистське вчення було започатковане німецькими вченими Карлом Марксом (1818–1883) і Фрідріхом Енгельсом (1820–1895). Маркс закінчив Берлінський університет, де у 1841 р. захистив докторську дисертацію з філософії про відмінності між натурфілософією Демокріта та натурфілософією Епікура. З початку 1842 р. зайнявся публіцистичною діяльністю, був редактором газет і журналів. З 1849 р. постійно жив у Лондоні, займався науковою та політичною діяльністю. Його творча спадщина досить велика. Серед найбільш значних можна назвати “Капітал”, “Злиденність філософії”, “Економічно-філософські рукописи 1844 р.”. Є й такі відомі твори, які Маркс написав разом з Енгельсом: “Святе сімейство”, “Німецька ідеологія”.

Енгельс після закінчення гімназії шляхом самоосвіти набув глибоких знань з філософії, політичної економії та інших наук. Приймав участь у революції в Німеччині 1848-49 рр. З 1849 р. теж постійно мешкав у Англії. З його найбільш значних творів філософського ґатунку можна вказати такі, як “Анти-Дюринг”, “Діалектика природи”, “Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії”, “Розвиток соціалізму від утопії до науки”.

Ясна річ, що формування марксизму не було разовим актом, воно мало свої етапи і поворотні моменти. Спочатку його засновники захоплювались Гегелем, пізніше пережили і вплив Л. Фейєрбаха. Перегляд усієї філософської спадщини, особливо гегелівської, відбувався у марксизмі під кутом зору центральної для них проблеми: відношення філософії до дійсності, реальності. Досить рано ця дійсність відкрилась для Маркса й Енгельса у вигляді обмеження свободи слова, соціальної й правової несправедливості, різних проявів консерватизму й реакції. Академічна філософія, від якої вони йшли, будувала відношення до дійсності цілком у гегелівському дусі: дійсність слід тлумачити так, щоб вона відповідала логічній схемі, складеній раз і назавжди. Проте гегелівська методологія, яка була доведена послідовниками німецького філософа до рівня методики й трафарету, не відповідала революційно-демократичним настроям Маркса й Енгельса і досить скоро породила сумніви стосовно її відповідності дійсності. Тому ряд своїх праць Маркс присвятив критиці Гегеля, у якого він вбачав певну відстороненість від дійсності, прагнення накласти на неї абстрактну, спекулятивну логічну конструкцію. У ранніх критичних роботах Маркс цінує Гегеля за те, що той стоїть на точці зору сучасної йому політичної економії і розглядає працю (хоч і відчужену) як сутність людини, а також за те, що

Гегель у своїй спекулятивній логіці надав поняттям, як формам мислення характер пов'язаної цілісності. Загальна ж оцінка Марксом гегелівської філософії відверто заперечна: вона є перевернута, поставлене на голову відображення дійсності. Однак і Маркс, і Енгельс визнавали, що у послідовному розвитку європейської філософії, коли метафізика однієї епохи відкидалась метафізикою іншої, Гегель займає видатне місце, бо йому вдалося геніально поєднати німецьку філософію ХІХ ст. з усією метафізикою (починаючи з ХVІІ ст.). Гегелівська робота побічно підготувала останній етап перед ліквідацією будь-якої метафізики і спекулятивної філософії.

У знаменитих “Тезах про Фейербаха” (1845 р.) Маркс досить виразно формулює остаточне рішення проблеми співвідношення філософії і дійсності, коли стверджує, що філософи лише порізно пояснювали світ, у той час як справа полягає в тому, щоб його змінити. У марксистській традиції це положення часто подавалось так, що неначе Маркс однозначно говорить про необхідність зміни цільової спрямованості філософії і філософської діяльності і що марксистська філософія саме й набула революційно-перетворюючого характеру. Однак, враховуючи увесь комплекс думок Маркса і Енгельса відносно взаємин філософії і дійсності, можна переконатись, що з їх точки зору пояснююча функція філософії як була, так і залишається, але сама дійсність потребує змін, котрі буде проводити вже не філософія, бо то не її справа. Зазначене положення можна трактувати й так, що минув час філософії з її пояснюючим ставленням до дійсності, настав час практичних дій, які обґрунтовує наукова теорія, а не власне філософія.

Фундаментальним твором періоду активного продукування Марксом і Енгельсом власної світоглядної концепції була їх спільна праця “Німецька ідеологія” (1846 р.). У цьому великому й багатомірному творі зберігається центральна спрямованість на критичну оцінку пануючої філософії до дійсності, але поряд з цим висувається власна методологія теоретичного відображення дійсності. Набуває сили поворот у бік соціальної проблематики, розробляється методологічний підхід, який засновники марксизму пізніше назвали матеріалістичним розумінням історії. Суть останнього полягає в тому, що передумови, які слід покласти у основу соціально-історичної теорії, повинні співпадати з дійсними передумовами самої історії. Що то за передумови? Це – люди, їх діяльність і матеріальні умови їх життя. Все це “ґрунт

дійсної історії” як вихідний пункт теоретичного пошуку. Дійсна історія – це історія живих людських індивідів з певною взаємодією з природою і певними стосунками між людьми. Свідомість є не що інше, як усвідомлене буття людей, а буття – реальний процес їх життя. Для нової методології вихідною точкою саме й стають реально діючі люди, а з їх дійсного життєвого процесу виводяться ідеологічні відображення цього процесу. У лаконічній формі сутність матеріалістичного розуміння історії подана Марксом і Енгельсом у такому положенні: **“Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість”** [6].

У подальших творах Маркса і Енгельса ключового значення набуває категорія суспільного буття. Вона має не тільки характер базового, первинного поняття, що формально фіксує нову світоглядну установку. За нею стоїть ціла дослідницька програма, оскільки категорія “суспільне буття” містить у собі прихований резерв для розгортання ступенів соціальної детермінації. Надалі суто наукова діяльність Маркса орієнтована була на вивчення матеріальних (виробничих) відносин як найсуттєвішої частини суспільного буття, від зміни яких прямо залежить зміна політичних, правових і духовних явищ. Безпосередні наукові та практичні інтереси Маркса пересуваються від філософії у бік фундаментального вивчення капіталістичних виробничих відносин, щоб “з емпіричною точністю” показати, як поступово з самої “логіки” капіталістичного способу виробництва виростає його заперечення з наступною заміною на комуністично організоване суспільство.

Так, почавши з критики гегелівської філософії і її відношення до дійсності, засновники марксизму прийшли до повного відкидання спекулятивної філософії, переорієнтувались на ґрунтовне вивчення сучасного їм суспільства та на діяльність з консолідації революційних сил.

У творах Маркса й Енгельса не можна знайти ніякого наміру створювати нову філософську систему на заміну старим, а скоріше знайдемо думки про кінець ери філософських систем. І тут класичний марксизм іде у повній відповідності з духом класичного позитивізму. Якщо хто заявить, що позитивізм і марксизм ХІХ ст. є філософіями, то це дуже дивні філософії, бо це будуть філософії, що заперечують філософію, відкидають її як таку на тих підставах, що нема більше простору для філософування, оскільки всі сфери реальності розібрані науками, які постачають позитивне знання без будь-яких вигадок, суто

спекулятивних побудов. А що стосується згадуваних нами термінів, які звично пов'язують з філософією марксизму, то Маркс взагалі ніколи не вживав вислів “діалектичний матеріалізм”, а вираз історичний матеріалізм” зустрічається у листах Енгельса наприкінці його життя. Вперше словосполучення “діалектичний матеріалізм” можна знайти у творі Енгельса “Анти-Дюринг” (1878), але в такому контексті, який свідчить, що для Енгельса діалектичний матеріалізм є тільки метод, а не філософія, а потреба у філософії сходиться до мінімуму, бо все позитивне знання надають спеціальні науки: *“Сучасний матеріалізм є по суті діалектичним і не потребує більше ніякої філософії, що стоїть над іншими науками. Щойно перед кожною окремою наукою постає вимога з'ясувати своє місце у загальному зв'язку речей і знань про речі, будь-яка окрема наука про цей загальний зв'язок стає зайвою. І тоді з усієї колишньої філософії самотійне існування зберігає ще вчення про мислення і його закони – формальна логіка і діалектика. Решта входить у позитивну науку про природу та історію”* [7].

З наведеного уривку видно, що Енгельс не розглядає діалектичний матеріалізм як певну філософію, що приходить на заміну попереднім і автором якої він вважав би Маркса й себе. Тільки будучи методом, способом підходу до вивчення явищ природи й історії, діалектичний матеріалізм стане самодостатнім знаряддям і виключить потребу у якійсь окремій філософії, що буде постачати вигадані, чисто умоглядні конструкції. Слід також звернути увагу на маленьке, ледь помітне в уривку «*ще*», коли йдеться про залишки колишньої філософії. Фактично Енгельс підтверджує скороминучість і цього залишку.

Так само ідеалізм і матеріалізм для Маркса й Енгельса означають тільки загальну методологічну установку, виходячи з якої філософія будує своє ставлення до дійсності. Спекулятивні філософські системи минулого були до рівної міри представлені як з ідеалістичних, так і з матеріалістичних позицій, і всі вони однаково відкидалися засновниками марксизму, оскільки замість вивчення реальних взаємозв'язків у природі й суспільстві висували мисленні конструкції, а то і просто фантастичні вигадки. Маркс і Енгельс водночас високо цінували діалектику. Поєднавши її з матеріалістичним принципом, вони отримали метод, який і могли б назвати діалектичним матеріалізмом, або матеріалістичною діалектикою. І цей метод, як указував сам Енгельс, був протягом багатьох років їх кращим засобом праці,

їх найгострішою зброєю. В цілому ж, з точки зору Маркса й Енгельса, після успіхів природознавства й відкриття матеріалістичного розуміння історії сфера можливого існування філософії стала дуже обмеженою. За філософією, як вказував Енгельс, ще залишається вчення про мислення, логіка і діалектика. Все інше входить у позитивну науку про природу і історію. Ясна річ, це не значить, що у Маркса і Енгельса були цілком відсутні філософські мотиви, нахил до філософування. У їх численних творах можна віднайти багато прикладів і десятки блискучих сторінок філософського змісту, про які можна було б поговорити спеціально, а до деяких з них ми ще будемо при нагоді звертатися.

12.3. Проблемні сфери провідних філософських течій сучасності

12.3.1. Філософська антропологія, фрейдизм і неофрейдизм

Філософська антропологія сформувалась у Німеччині після Першої світової війни. Одним з основних її засновників вважається Макс Шелер (1874–1928), який дійшов переконання, що криза суспільства у ХХ столітті відбиває кризу особи, і тому філософія повинна зосередити увагу на вирішенні основного питання – “Що таке людина?”. Сам Шелер вбачав головну особливість людини у цільовій спрямованості до Бога, а існування людських уявлень про Бога пов’язував з переживанням абсолютної цінності. У зв’язку з таким міркуванням він звернувся до виділення різних класів цінностей, згідно з якими розрізнявав і певні типи особи, де переважають ті чи інші цінності (“віртуози насолоди”, “інженери цивілізації”, “герої”, “святі”). Шелер вважав, що у сучасному йому кризовому суспільстві домінуючими стали буржуазні цінності (фанатизм праці, прибуток тощо), що призвело до звуження ціннісного горизонту людства. Так, занепало значення “знання спасіння”. Тож настав час створення синтетичної антропології, здатної стати основою всього знання про світ, оскільки таємниця світу прихована в людині. Згідно Шелеру, задача філософської антропології полягає в тім, аби показати, як із структури людського буття випливають всі людські звершення – суспільність, держава, мова, наука, релігія.

Після М. Шелера склались різні варіанти філософської антропології. Представники *біологічного* напрямку розглядали

людину як специфічну тварину, з біологічної природи якої можна вивести соціальні й історичні особливості. Так, Арнольд Гелен (1904–1976) пов'язував природу людини з її біологічною неспеціалізованістю, з наявністю “дистанції” між людиною та природним середовищем. Звідси випливає основна теза Гелена: *«людина є істотою неспеціалізованою і в цьому сенсі примітивною»* [8], отже в чомусь “неповноцінною” істотою, і вся людська активність є компенсацією біологічної неповноцінності; будь-які людські звершення можна зрозуміти, виходячи саме з такої здатності до дії. Культура, за Геленом, є лише зовнішнім фоном до біологічної природи людини.

Функціоналістський варіант філософської антропології може бути представлений поглядами іншого німецького філософа Ернста Кассіра (1874–1945), який визначав людину як істоту, що здатна створювати символи. Визначити людину, говорив він, можна лише функціонально, а не субстанціонально. Сфера істинно людського – це система людських дій. Складовими частинами цієї сфери є мова, міф, наука, релігія, мистецтво, а всі вони разом створюють “символічний універсум”. Людина входить в цей універсум, будучи *функцією*, перетином *символів*, які піддаються не пізнанню, а лише тлумаченню.

Професійний австрійський психіатр Зигмунд Фрейд (1856–1939) започаткував такий авторитетний варіант антропології, який впродовж ХХ ст. або поглинув інші, або їх затьмарив. Сам Фрейд своє вчення називав терміном “психоаналіз”, що мав два значення: 1) спеціальний метод лікування нервових та психічних захворювань; 2) загальна теорія людського несвідомого, яка претендує на те, аби стати основою сучасного розуміння людини. Головною заслугою Фрейда, яку визнають і його прибічники, і критики, стало відкриття несвідомого та його ролі у психіці людини і в усій культурі. Фрейд виходив з того, що первинні стимули людської поведінки частіш за все не усвідомлюються людиною, вони є первинними стосовно розуму, і свідомість можна трактувати надбудовою над безсвідомою основою. В структурі людської психіки мають місце глибинні підсвідомі потяги (інстинкти життя та смерті), які визначають поведінку не лише людини, а й усього живого. Завдяки ним живий організм є немов запрограмованим на самозбереження і самовідтворення. Базові інстинкти слугують основним джерелом психічної енергії, яка виявляється у бажанні, прагненні щось робити: чим вище рівень психічної енергії, чим більш активна жива істота, тим більш

розвинуті у неї ці інстинкти. Люди, за Фрейдом, є істотами з підвищеною психічною енергією, безконтрольний вияв якої може бути згубним для них. На щастя людина має систему запобіжних механізмів, серед яких можна назвати область особистого свідомого, що примушує діяти на основі принципу реальності, систему заборон (релігійні, моральні, правові, естетичні норми), які продукуються суспільством, культурою і стримують, обмежують, регулюють інстинктивні прояви.

3. Фрейд надихнув багатьох західних учених і мислителів на пошук фундаментальних природних підстав людського існування й спілкування. Так, австрійський лікар і психолог Альфред Адлер (1870–1937), аналізуючи численні прояви невротичності у людей, дійшов висновку, що стан невротика визначається прагненням подолати “комплекс неповноцінності”, котрий викликається тілесними недоліками або вадами, і таке прагнення живиться волею, бажаннями набути зверхності, самоутвердитися аби компенсувати тим самим фізичні недоліки. Швейцарський психіатр і психолог Карл-Густав Юнг (1875–1961) розробив концепцію “колективного несвідомого”, під яким розуміється сукупність архетипів (первісні форми осягнення світу, деякі загальні схеми, згідно з якими складаються думки й чуття всього людства і які містять у собі все різноманіття міфологічних тем, казкових персонажів та сюжетів) та інстинктів, що одвічно успадковуються всім людством. Все це і складає той фундамент, на якому стоїть людство з його культурою, той спадок, що оживає у кожній окремій свідомості.

Представники *неофрейдизму* прагнули поєднати ідеї Фрейда з даними культурної антропології та інших соціальних наук. Вони вже не наполягали на виключній ролі несвідомого, природного чинника, а брали до уваги й соціокультурні детермінанти. Так, німецько-американський філософ Еріх Фромм (1900–1980) вважав, що спонукувальні мотиви людської діяльності є результатом соціальних процесів, а характер особи формується з дихотомій людського існування. Частина з цих дихотомій екзистенціальні, а інша частина – історичні. Серед виділених Фроммом дихотомій можна назвати володіння і буття, експлуатацію й покірливість, негативну “свобода від” і позитивну “свобода для”, авторитарну й гуманістичну свідомість тощо. Американська дослідниця Карен Хорні (1885–1953) витоки неврозів вбачала у суперечностях культурного життя, особливо між потребами й можливостями їх задоволення. Вона вказувала на чотири

“великих неврози” нашого часу: пошук любові й схвалення за будь-яку ціну; гонитва за владою, престижем і володінням; невроз покірливості (конформізм); невроізоляція (ескапізм).

Наведені тут приклади спеціальних філософсько-антропологічних досліджень не виключають того, що у інших філософських напрямках відсутня аналогічна проблематика. Вона є провідною і у таких самобутніх течіях, як екзистенціалізм та персоналізм.

12.3.2. Персоналізм

Існують різні варіанти персоналізму. Хоч термін “персоналізм” був уведений ще в 1903 р. Шарлем Ренув’є, але, скажімо, у Франції у якості окремого філософського напрямку персоналізм склався тільки у 30-х роках минулого століття. Найбільш активну роль тут відіграв Емманюель Муньє (1905–1950).

Згідно Муньє, вихідне положення персоналізму – існування вільних і творчих осіб. Особа не є об’єктом, вона є тим, що є у кожній людині. Спостерігаючи різні грані існування конкретної людини, ми зустрічаємось лише з окремими аспектами буття особи. Особа є жива активність самотворчості, комунікації і єднання з іншими особами. Особа реалізується і пізнається у дії, якою є досвід персоналізації. Розглянувши історію поняття особи, Муньє вказує на екзистенціалізм і марксизм, які найбільше вплинули на персоналізм: перший посприям збільшенню уваги до проблем свободи, внутрішнього світу особи, комунікації, смислу історії, а другий вказав на необхідність враховувати актуальні проблеми сучасності, зв’язок з реальністю.

Персоналізм перекреслює поділ світу і людини на дві частини – матеріальну й духовну. Людина є тіло, однак і дух, вона вся – тіло, як і вся – дух. Особа є центром, на який повинен орієнтуватися Всесвіт: **“Відмовимось від матеріалістичного міфу про природу як про безособову Особу”** [9]. Всесвітня історія свідчить про виникнення творчої особи у результаті боротьби двох протилежних тенденцій:

- тенденція до деперсоналізації;
- тенденція персоналізації, котра починається тільки з появою людини, до чого вона (поява) підготовлена історією Всесвіту.

Виникнення особового універсуму не перериває природну історію, воно залучає її до історії людини, не підкорюючи повністю одну другій. Говорити про особовий універсум можна

тільки стосовно майбутнього; сьогодні є лише окремі індивідуальні або колективні його утворення. Поступальне розширення цього універсуму і є людська історія.

Людина персоніфікує природу, остання знаходиться у його обігу. Справі персоніфікації заважає трагічний оптимізм. Природа є агресивною, і такою, що загрожує особовому універсуму блокадою.

Цивілізація, до якої прагне персоналізм, – суспільність. Найперша справа особи – разом з іншими будувати суспільство осіб, у якому звичаї і спосіб життя, суспільні структури й установлення відповідали б вимогам особового існування:

- вийти за власні межі (“відкритись іншому”);
- розуміти (“дістатися згоди”);
- взяти на себе відповідальність за долю іншого (“захворіти іншим”);
- віддавати (щедра й безвідплатна самовіддача);
- бути вірним.

Єдність людства – ключова ідея персоналізму Муньє. Свободу він розуміє як утвердження особи (*“Свободою живуть, а не милуються”*). Дух свободи може бути виражений так: *“Битва за свободу не має кінця”* [10].

Північноамериканський персоналізм бере свій початок від філософа (і священика) з Бостона Борда Паркера Боуна (1847–1910), який у 1908 р. видав книгу під назвою “Персоналізм”. Загальною філософською основою цього варіанта персоналізму став принцип плюралістичного ідеалізму, прототипом якого була монадологія Лейбніца. Все суще є духовним одиничним. У Брайтмена (1881–1953) центр переміщується у сферу аксіології. Особа – вища цінність. Персоналізм же в цілому для Брайтмена “є віра в те, що всесвіт це є суспільство свідомих істот, що енергія, яку описують фізики, є Божою волею у дії, і що не існує безсвідомого, безособового буття. Все, що є, є свідомий дух, або деяка фаза чи аспект свідомого духу”.

Особа священна і недоторканна як прояв космічної енергії, яка створює світ і надихає все геніальне в людині. Особа – первинна, а суспільство – вторинне.

Північноамериканський персоналізм дуже негативно реагував на технічну цивілізацію: людина придушена своїми творіннями. Представники цієї течії виступали за теократію, за перетворення суспільства у моральний еквівалент Бога.

12.3.3. Феноменологія

Виникнення феноменологічного напрямку пов'язано з німецьким філософом, народженим у Австрії, Едмундом Гусерлем (1859–1938), який надзвичайно вплинув на багатьох філософів ХХ ст. і на ряд течій у філософії цього століття. Його найважливіші роботи – “Логічні дослідження” (1900-1901), “Філософія як строга наука” (1911), “Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії” (1913), “Картезіанські медитації” (1931).

Гусерль упевнився у стані занепаду західної філософії і вбачав його у роздрібненості та безплідності. Втрачена мета наукових досліджень, не стало єдності у проблематиці та методології, а кількість філософій майже зрівнялася з кількістю філософів. Стала відчутною туга за життєздатною філософією, яка об'єднала б учених і вивела з кризи філософію та інші європейські науки. Ці науки (від математики до психології і далі до всіх наук про дух) втратили свої орієнтири стосовно смислу людського буття, прагнуть переконати людей, що немає нічого усталеного, а є тільки швидкоплинні ідеали і норми, які *«виникають і знову зникають, подібно до набігаючих хвиль, неначе так завжди було й надалі буде, що розум знову й знову буде обертатися безглуздям, а благодіяння – мукою»* [11].

У роботі “Філософія як строга наука” Гусерль зауважує, що домагання філософії бути строгою наукою властиві їй з самого початку. Але ніколи раніше, впродовж всієї історії філософії їй не вдавалося задовольнити такі амбітні претензії. Більше того, філософія у якості науки ще й не починалася. Здавалось би зразками науковості є, як вважав також і Кант, фізика, природознавство. Але, на думку Гусерля, недосконаліми є всі науки, у тому числі й точні. Тим не менше у них науковий зміст має тенденцію до зростання. Філософія ж значно відстає від інших наук і її недосконалість полягає у повній безсистемності. Разом з об'єктивним станом, у якому опинилася філософія, на її статус впливає позитивістське ставлення до філософії, згідно з яким кожна наука (і особливо фізика) – сама собі філософія, тобто вона сама розробляє придатні для неї методологічні засади. Багато хто на роль філософії як строгої науки висував психологію, вважаючи її тою наукою, що прийшла на зміну надто філософічної традиційної гносеології з її нахилом у методологію. Але Гусерль категорично не згоден з цим, адже психологія «як наука про факти» не придатна на роль фундаменту інших наук. Те ж стосується й фізики.

Що ж заважає філософії сформуватися у строгу науку і стати методологічним фундаментом всіх наук? Гусерль вказує на дві основні причини, або дві установки: *натуралізм* та *історицизм*. Натуралізм, а ним заражена і психологія, схильний все розглядати як природу, він нічого не бачить крім природи і природні процеси фіксує як факти, сторонні людині, тобто прагне вкрай об'єктивістськи оцінювати наукове знання. Історицизм же панує у сфері «наук про дух», тобто у гуманітарному знанні, і розглядає все духовне як історичне утворення. На засадах натуралізму стоїть позитивізм, а на засадах історицизму виростає «світоспоглядальна філософія», що не може бути опорою наук через релятивізм, плинність суб'єктивних уявлень про світ у різних соціальних групах та епохах.

Перед лицем кризи як філософії, так і всіх європейських наук, Гусерль радить скористатися досвідом Декарта і радикально повернутися до засад послідовного мислення, віднайти такі очевидності, які поведуть нас правильним шляхом до нової філософії, не відвертаючи навіть у захмарних філософських далях від повсякденного реалістичного ґрунту. Завдяки такій установці можна буде отримати абсолютно безумовне обґрунтування всіх наук, і особливо філософії. Оце підґрунтя і є *феноменологія*. Таким чином феноменологія виступає чимось на зразок *першої філософії*, базової методологічної частини будь-яких наступних філософських міркувань і всіх можливих наук.

З чого ж почати? У «Філософії як строгій науці» міститься таке принципове зауваження: **«Поштовх до дослідження повинен виходити не від філософії, а від речей і проблем»** [12]. Це може означати, що пошук першої «очевидності», яка буде мати силу аподиктичності (беззаперечності), слід починати з чогось безумовного. Гусерль підказує: «Назад до речей». Ця підказка означає тільки те, що спершу слід звернутися до речей, до того, що дане нам у нашій свідомості. Воно і є *феномен*, оскільки *явлене* свідомості. Чи стоїть за цією даністю нашій свідомості певний двійник, тобто якась реальна річ, чи ні – Гусерль на цьому увагу поки що не акцентує, він просто фіксує увагу на вихідному стані: є певний факт свідомості. Услід за цим філософ наполягає, що предмет феноменології зовсім не ці даності, або *факти*, а *сутності*, що стоять за ними. Тому Гусерль підкреслює, що **«чиста, або трансцендентальна феноменологія отримує своє обґрунтування не як наука про факти, а як наука про сутності»** [13]. Коли представники спеціальних наук

говорять, що вони мають справу з фактами і результатами їх узагальнення і відкидають існування за межами спостереження якісь сутності, то Гусерль їм заперечує: за кожним фактом проглядає сутність, дещо типове, що і є підставою ототожнення фактів, коренем ідентичності речей як вони дані нам у свідомості. Такі сутності були названі ним *ейдосами*. На основі викладеного виділяються дві групи наук: науки про факти та ейдетичні науки. Перші науки базуються на наступних, оскільки всі вони користуються логікою і математикою, які саме й презентують своїми абстракціями чисті сутності.

До типу ейдетичних наук відноситься і феноменологічна філософія. Вона є суто описовою наукою, бо описує типові модуси, через які феномени даються нашій свідомості. Стосовно інших наук вона є їх основою, «першою філософією». Їй відповідає спеціальний метод з відповідними передумовами і фазами. Першою методологічною передумовою є визнання *інтенціональності* свідомості. Поняття інтенціональності означає, що свідомість завжди спрямована на щось. Коли хтось говорить «я бачу», «я відчуваю», «я знаю», то за цим припускаються предмети, які цей «хтось» бачить, відчуває або знає. В інтенціональному акті Гусерль розрізнявав два моменти: *ноема* (предметний смисл інтенціонального акту, умовно кажучи, «що»); *ноезіс* (спосіб даності, умовно кажучи, «як»). Саме середном розрізняються факти і сутності.

Для феноменологічного філософування потрібна спеціальна установка і ряд методологічних процедур. Серед них важливе місце займає принцип *epoché* (грец. *έποχή* – зупинка в судженнях). Згідно з цим принципом слід виключити з розгляду (або взяти в дужки) зовнішній світ, теорії, погляди. Це означає, що питання відносно істинності чи помилковості наших суджень про світ ми залишаємо осторонь. Процедура *έποχή* отримала ще назву *феноменологічної редуції*. Методологічна користь від «взяття в дужки» полягає в уникненні крайнощів скептицизму і софістики і запобіганні безплідній дискусії з ними стосовно реальності. Людська природна установка щодо існування дійсного світу залишається, і світ весь час перебуває наявним. Ми просто уникаємо разом з *έποχή* неконструктивних дискусій стосовно природи «фактів», їх існування чи не існування, що є предметом спеціальних наук.

Що ж залишиться після виключення всього світу разом з нашою тілесністю і нашим мисленням? Єдине, що не може бути «взяте в дужки» у результаті такої редуції – свідомість,

наша суб'єктивність, адже вона завжди при нас. Цей “залишок” стає предметом наступного розгляду – *трансцендентальної редукції*, переходу до чистої свідомості (“трансцендентального ego”). Метою цієї редукції є винесення за дужки тих елементів свідомості, що пов'язані з психофізіологією, і стосуються критики Гусерлем психологізму. Трансцендентальна редукція призводить до «чистої свідомості», яка вже не містить нічого емпіричного. Є ще й третій крок у методології – *ейдетична редукція*. Чиста свідомість не зовсім безпредметна, у неї теж є “інтенціональність”, спрямованість на об'єкт. Проте об'єктом є дещо таке, що знаходиться у середині самої ж свідомості, що покладається нею. Це дещо – ідеальний предмет думки, сутність або *ейдос*. Істинне знання і є знанням сутностей (прикладом можуть бути логіка і математика). Знання сутностей – результат безпосереднього спостереження, яке називається *ідеацією*.

Всі три редукції дають можливість зрозуміти, як через нашу «чисту» суб'єктивність, через інтенціональну структуру свідомості конституюється предметний світ. Не вдаючись у деталі глибоко й усебічно аргументованих гусерлівських думок, відзначимо головний результат феноменології: світ, який ми знаємо, конституюється свідомістю і свідомість надає *смысл* світу. Коли ми кажемо про «конституювання світу» свідомістю, то маємо на увазі не тільки «теоретичне» моделювання можливого світу, або світу варіативних можливостей, а й практичну реалізацію можливостей через нашу дію.

Наприкінці творчого шляху Гусерль більш уважно поглянув на поняття “життєвий світ”. Під ним розуміється світ, у якому ми живемо, якому відповідає наша повсякденність. Цей «життєвий світ» має пріоритети перед «світом» як теоретичною конструкцією. На рівні життєвого світу формуються основні смисли, складається досвід, якому наполегливо хоче протиставити себе сучасна наука, що почалася з Галілея. Однак вона забула, що її смисловим фундаментом є саме життєвий світ, і тому вдалася до підміни, *«підміни донауково сприйнятої природи – природою ідеалізованою»* [14]. Життєвий світ сформувався задовго до виникнення сучасної науки, існує паралельно з нею і продовжує претендувати на значимість. І небезпідставно. Саме в ньому, на думку Гусерля, слід вбачати підстави для існування наук. Науки ґрунтуються на базі сумарного досвіду суб'єктів життєвого світу й універсалізують свої істини відповідно до їх досвіду.

12.3.4. Основні ідеї структуралізму

Свій початок структуралізм бере від ідей швейцарського мовознавця Фердинана де Сосюра (1857–1913), який розробив спеціальний метод дослідження мови, вбачаючи в ній систему знаків. Вихід структуралізму за межі лінгвістики, застосування структурного методу в інших гуманітарних науках було пов'язане з поширенням поняття знакової системи на широке коло явищ культури: релігію, міфологію, звичаї, мистецтво, моду, рекламу, речовий світ тощо. Логічним завершенням цієї тенденції був вихід на розуміння всієї культури як сукупності знакових систем. Поступово структуралізм набув статусу філософської течії, яка претендувала на знаходження універсальних законів без свідомої в своїй основі діяльності людського духу, продуктом якої і є вся культура. Розповсюдження методів структурної лінгвістики на інші сфери культури та філософське осмислення цього процесу вперше розгорнулось у Франції в 40-х – 60-х рр. ХХ ст. Тому, коли говорять про структуралізм, то мають на увазі перш за все французький структуралізм.

У Франції структуралізм став модним завдяки філософу і антропологу Клоду Леві-Стросу (1908–2009), який не лише використав структурні методи аналізу мови для вивчення культури первісних народів, а й започаткував пошук їх філософського змісту. Іншими провідними представниками структуралізму є психоаналітик Жак Лакан (1901–1981), літературознавець Ролан Барт (1915–1980), філософ і історик культури Мішель Поль Фуко (1926–1984). Двоє останніх частіше визнаються тепер представниками вже постструктуралізму. Однак, як було сказано, вихідні положення структуралізму пов'язані з ідеями Ф. де Сосюра.

Сосюру належить ідея створення загальної науки про знаки, яку й назвав семіологією. Він вважав, що *“лінгвістика – тільки частина цієї загальної науки: закони, які відкриє семіологія, будуть застосовні і до лінгвістики, і ця остання, таким чином, виявиться віднесеною до цілком визначеної сфери у сукупності явищ людського життя”* [15]. Така позиція припускала також і можливість використання методів структурної лінгвістики при дослідженні інших знакових систем.

Сосюр вважав, що можна створити науку про мову, але не науку про мовлення. Мова й мовлення – два компоненти мовної діяльності. Мова є соціальною частиною мовної діяльності, тобто системою правил, необхідних для комунікації. Вона створена без

участі окремого індивіда і береться у готовому вигляді. Мовлення є суто індивідуальним компонентом мовної діяльності, реалізація суб'єктом у спілкуванні правил і можливих комбінацій знаків, що задані мовою. Протиставлення “мова – мовлення” стало одним з центральних положень Сосюра, яке пізніше почало використовуватись за межами лінгвістики.

Важливою є також думка Сосюра про те, що мова не залежить від мислення, навпаки, вона передує будь-якому акту мислення. Людина, прагнучи передати свою думку, просто використовує систему знаків, відношення між якими не контролюються свідомістю. Непідконтрольність людському розуму мовних системних відносин Сосюр виводить з довільності зв'язку між знаком і поняттям, що його репрезентує. Цю фундаментальну особливість Сосюр настійливо підкреслює. Напр., можна помітити відповідність між конкретною людиною і навіть доволі схематичним її малюнковим зображенням, однак немає ніякої схожості між проголошеним словом “людина” і реальною людиною. Субстратна природа знака є байдужою до його перебування у якості знака. Набуття знаком значення визначається його оточенням, тобто іншими знаками. Положення про те, що цінність елемента мови відносна і має прояв лише в опозиції, протиставленні іншому елементові, характеризує не тільки мову, а й будь-яку знакову систему. Завдання дослідника мови полягає у виявленні її структури, тобто сукупності відносин між елементами. За Сосюром, відтворення структури здійснюється шляхом побудови бінарних (двоїстих) опозицій. Цей шлях стане згодом найбільш характерною ознакою структуралізму.

Успіх застосування методів структурного аналізу спонукав французького філософа і етнографа К. Леві-Строса перенести їх у етнологію. Аналізуючи різні явища культури первісних племен, він виходив з того, що звичаї, ритуали, форми шлюбу, системи споріднення, міфи й інші соціальні установлення мають безсвідомий характер, не усвідомлюються членами тих колективів, які користуються цими соціальними установленнями. Та навіть і у сучасних суспільствах людина дотримується етикету і численних моральних, політичних, релігійних норм, не замислюючись при цьому щодо їх походження і функцій. Безсвідомість соціальних установлень споріднює їх з мовою, однак перші, на відміну від другої, піддаються раціоналізації, тобто спробі підвести раціональну основу під існуючий звичай. Це вторинне осмислення соціальних установлень вводило

в оману етнографів, які в своїх дослідженнях виходили з тих пояснень звичаїв, ритуалів, вірувань, міфів, що їх давали тубільці. Досліджуючи форми шлюбу, систем споріднення, тотемізм, ритуали і міфи, Леві-Строс розглядав їх як певні мови, знакові системи, що забезпечують обмін повідомленнями. За свідомими маніпуляціями знаками, словами, образами дослідник прагне виявити неусвідомлені, глибинні структури, приховані механізми знакових систем. Увага зосереджується на вивченні несвідомого, а свідомість оцінюється як вторинний, поверхневий феномен, джерело ілюзій, котрі заважають об'єктивному дослідженню.

Р. Барт і Ж. Лакан перенесли методологічні засоби лінгвістичного аналізу до вивчення сучасних суспільств. Лакан використовував лінгвістичні аналогії в дослідженні людської психіки, уподібнюючи структуру безсвідомого структурі мови. Барт пристосовував метод структурного аналізу до вивчення літератури, систем моди, архітектури, дизайну, їжі тощо. Подати їх як знакові системи Бартові дозволили методи коннотативної семіології, у розвитку якої він сам відіграв значну роль.

У мові можна виділити два плани: денотативний і коннотативний. Коннотативними називаються вторинні, супутні смисли слів. Приховані, коннотативні значення можуть не усвідомлюватись самими користувачами знаків, сприйняття цих смислів залежить від широти ерудиції, кола спілкування інтерпретатора знакової системи. Як показав Барт, одна з суттєвих характеристик коннотативних смислів полягає в тому, що вони здатні прикріплюватись не тільки до знаків природної мови, а й до різних матеріальних предметів, які виконують практичну функцію. Так, предмети повсякденного вжитку набувають властивостей знака і створюють певні кодові системи, і тоді предметний світ одночасно свідчить про соціальний і майновий стан людей, їх ставлення до моди, системи цінностей тощо.

Мішель Фуко переніс засоби структурного аналізу у сферу історії ідей. У своїй відомій праці "Слова і речі" він на прикладі трьох наук (біології, політичної економії і мовознавства) розглянув зміну структур, які лежали в основі знання протягом трьох періодів історії європейської культури: Ренесанс (XVI ст.), класика (XVII–XVIII ст.) і сучасність (кінець XVIII–XX ст.). Ці структури, які названі ним "епістемами", визначають саму можливість появи певних ідей, теорій, наук у кожний історичний період. Самі ж епістемати задаються панівним у куль-

турі того чи іншого періоду типом семіотичного відношення, або відношення “слів” і “речей”, тобто за вихідну точку Фуко бере положення мови в культурі.

В основі *ренесансної епістемі* лежить підхід до мови як до речі серед речей. Слово-символ і річ тотожні: *«Мова складає частину великого розподілу подібностей і прикмет. Тому вона сама повинна вивчатися як річ, що належить природі»* [16]. Явища культури, що віднайшли вираз у знаковій формі, інтерпретуються на тих же засадах, що й явища природи, і навпаки. *Класичну епістему* можна визначити *«як систему, до складу якої входять матезіс, таксономія і генетичний аналіз... Таблиця є центральним елементом у знанні XVII-XVIII ст.»* [17]. *Матезіс, таксономія і генетичний аналіз* – засоби упорядкування простих та складних об’єктів і аналіз утворення порядків. Мова у класичній епістемі виступає не як річ серед речей, а як засіб вираження думки. Слово презентує, перш за все, думку, а не річ. У *сучасній епістемі* мова й мислення розділені, мова непрозора, накладає свої обмеження на мислення. Слово-знак все частіше замикається на собі, з прозорого посередника мислення перетворюється у самотійну силу, яка стає предметом пізнання. Кожна епістема є несвідомим фундаментом науки у певний період історії європейської культури.

12.3.5. Філософія постмодернізму

Постмодернізм – явище не зовсім філософське, або не тільки філософське. Як особливе культурне, духовне явище він спочатку фіксується у архітектурі, літературі, мистецтві розвинутих західних країн, набуваючи поширення в області суспільних та гуманітарних наук. У останні два десятиліття минулого сторіччя постмодернізм навіть міг би претендувати на найбільш потужну та популярну духовну течію, у якій філософи, особливо французькі, відігравали неабияку роль. З’ясуємо, однак, спершу деякі термінологічні питання.

У терміні «постмодернізм» латинський префікс «*post*» («після») вказує на дещо, що йде за модернізмом. Будь-який «ізм» стосується ідеології, отже «модернізм», «постмодернізм» – ідеологічне вираження модерну, постмодерну. Що стосується слова «модерн» (від лат. *modernus* – новий, сучасний), то ним з соціально-економічної точки зору називають таку історичну добу та типи суспільств, що прийшли на заміну традиційному

суспільству [18]. Традиційне (або аграрне, доіндустріальне) суспільство склалося, починаючи з часів переходу давніх людей до скотарства та землеробства, і проіснувало у різних формах до XVII ст., а в деяких країнах світу й до кінця XIX ст. У такому суспільстві все регулюється традицією, у ньому й місце людини, її соціальний статус теж визначається традицією. Це станове суспільство з переважно аграрною економікою, малодинамічне, зі знеціненим становищем та роллю особи.

Суспільство модерну спирається не на традицію, а на раціональність. Ті чи інші норми та цінності в такому суспільстві панують не тому, що вони традиційно наслідуються, а тому, що перед своїм впровадженням пройшли етап раціонального обґрунтування та правового оформлення. Духовними прикметами модерного суспільства є упевненість у силі розуму, у великому значенні знання, науки, підкресленні ролі освіти, віра у прогресивний поступ історії, поширення ідеалів свободи, рівності людей, толерантності тощо. Такі ідеали були сформульовані просвітниками XVIII ст., у столітті, під час якого завдяки промисловій революції стався перехід до індустріальної доби у історії людства.

Стосовно мистецтва термін «модерн» вживався для характеристики популярного художнього стилю другої половини XIX–початку XX ст., що прагнув поєднати у творах мистецтва суто художнє з прикладним, художньо відтворити все природне середовище, у якому перебуває людина в своєму житті. Поряд з «модерном» вживалося слово «модернізм», що мало певний термінологічний відтінок. Ним подекуди називали художні твори кінця XIX–початку XX ст., автори яких прагнули до пошуку нових форм, утверджували стильову умовність способів вираження (експресіонізм, імпресіонізм, фовізм, кубізм, футуризм, дадаїзм, сюрреалізм, а також те, що загалом називали абстрактним мистецтвом).

Автори «Енциклопедії постмодернізму» [19] терміном «постмодернізм» характеризують цілу низку рухів, що виникли у заможних країнах Європи та в країнах європейського походження після Другої світової війни у мистецтві, архітектурі, літературі, музиці, в суспільних та гуманітарних науках. Постмодернізм як така характеризується сумнівом стосовно наявності деяких основ, на яких базуються надійні наукові твердження, певні норми та цінності. Постмодерністи відчують себе ті, хто прагне звільнитися від різних обмежувальних практик.

Термін «постмодернізм» набув поширення після виходу у 1984 р. у англійському перекладі твору французького філософа Ж.-Ф. Ліотара (1924-1998) «Постмодерні умови: звіт про знання». У цьому творі автор головну увагу приділив кризі легітимації, що визначає умови постмодерності, та війні «великим наративам»¹ (універсальностям). Під «війною» розуміється процес переоцінки знання, естетики та політики у після-просвітницьку добу.

Слід зауважити, що далеко не всі західні інтелектуали беззаперечно поділяють правомірність вживання термінів «постмодерність» і «постмодернізм» як таких, що характеризують якийсь особливий, відмінний етап у розвитку суспільств та його художній вираз чи філософську рефлексію. Дехто з провідних західних мислителів вказує на те, що до цих пір продовжується реалізація ідеалів модерну, зокрема таких як раціоналізація, тобто перетворення соціального порядку на засадах розуму, наукового знання. Багато цінностей, що були сформульовані та масово усвідомлені ще у часи Просвітництва, понині потребують реалізації. На питання Канта чи живемо ми уже тепер (XVIII ст.) у освічену добу, чи ще в добу просвіти, ми ще й сьогодні, на початку XXI ст., скажемо: ні, освічена доба ще не настала [20]. Тому у перспективі продовження «модерну» за межами XX ст. сучасний його етап називають «пізній модерн», «етап рефлексивної модернізації», «другий модерн» тощо [21]. Тим самим підкреслюється, що зміни (і значні!) в житті європейських суспільств, звичайно, відбулися, але всі ці зміни у межах того ж таки модерну. Проте як би там не було, все ж «постмодернізм» як певне культурне й ідеологічне явище, як певним чином окреслена подія існує, існує і його філософське вираження. Тому сформулюємо основні філософські ідеї цієї течії та зупинимось на деяких провідних категоріях, що символізують її сутність.

Філософський постмодернізм протиставляє себе всій філософській традиції Нового часу, вищим проявом якої була філософська система Гегеля. Система цього німецького мислителя втілювала в собі основні ознаки неприйняттого для постмодерністів стилю мислення:

¹ Великий наратив або метанаратив (від лат. *narratio* – розповідь, оповідь) у Ліотара – оповідь, яка лежить у основі всіх інших наративів, задає їм модель бачення, упорядкування інформації, надає значення й ідеологічної спрямованості.

- *логоцентризм*, тобто віра у панування розумності у світі, впевненість у пріоритетності у житті людини раціональної мови та думки, в те, що логіка займає у мові центральне місце;
- визнання *структурованості* буття, тобто прагнення виявляти в усіх сферах реальності усталені порядки (або *структури*);
- впевненість у приматі *тотожності* (ідентичності) над відмінністю;
- віра в наявність деяких *фундаментальних начал*, підстав буття, що живило існування метафізики як філософського вчення про граничні основи буття;
- впевненість у правильності традиційної (від Платона до Гегеля) концепції *репрезентації*, тобто віра в те, що «істина» є і вона адекватно репрезентує дійсність.

Названі та неназвані тут прикмети традиційного європейського мислення категорично відкидаються представниками постмодернізму.

Для них *логоцентризм* – це прояв гіперболізації однієї з сторін бінарних опозицій, яких багато (праве – ліве, чоловіче – жіноче, усна мова – письмо). Звідси йде прагнення зруйнувати ієрархію насильства, що приховано міститься у бінарних опозиціях і виявляється в суспільстві..

Коли йдеться про *структурованість* всього, то постмодерністи відкидають саме поняття «структура» (тому вони можуть бути названими також постструктуралістами), а замість нього, напр., Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі висувають поняття «ризом», яке запозичене ними з ботаніки і є метафорою чогось нецентрованого, неієрархізованого, що знаходиться у постійному русі без початку та кінця. Якщо символом структурованості може бути взяте дерево, то символом ризоми можна взяти траву (напр., евлезіна, дагусса), яка росте горизонтально, посилаючи в усі боки повзучі пагони, з яких утворюються нові рослини, що посилають власні пагони і так далі, і створює деяку поверхню без глибини та без певного центру.

Впевненість у приматі *тотожності* вела класичну філософію та науку до визнання закономірності у природі й суспільному житті, оскільки поняття закону означало, що в світі є схожість, є повторюваність, усталеність. Постмодерністи вважають, що все це перебільшення. Французький філософ Жиль Дельоз (1925-1995), у деяких позиціях близький до постмодернізму, у книзі «Відмінність і повторення» говорить про традиційне панування

філософії повторення (тотожності), і навіть коли говорять про зрівноважений зв'язок тотожності й відмінності, все одно тотожність мислять провідною. Дельоз вважає, що відмінність, а не ідентичність, є первісним відношенням. Відмінність, насамперед, вказує не на схожість, а на іншу відмінність, бо непослідовно мислять ті, хто, говорячи про відмінність, тримаються ідеї цілого, системи, єдності. **«Висмикнути відмінність з її положення проклятої уявляється в такому випадку завданням філософії відмінності»**, – вказує Дельоз [22].

Критичним ставленням до традицій *метафізики* постмодернізм нагадує багатьох інших течій сучасної західної думки. Для представників постмодернізму тут натхненником є Ф. Ніцше та М. Гайдегер. Ніцше, напр., взагалі був прибічником принципово несистемного письма. Численні афористичні положення його творів важко піддаються систематизації, утруднюють формування уявлення про філософію Ніцше, яку можна було б викласти. Зробити це – майже неможливо. З афоризмів вимальовується хіба що «філософський настрій», але не система упорядкованих та аргументованих думок.

Філософський постмодернізм створив специфічний і досить потужний поняттєвий апарат, який давно вийшов за межі власне філософії і став засобом загальнокультурного рівня. Тому варто хоч би для прикладу згадати деякі з таких понять, які запровадив найбільш відомий представник постмодернізму французький філософ Жак Деріда (1930–2004).

У становленні його філософської позиції значну роль відіграли твори Ф. Ніцше, Е. Гусерля, М. Гайдегера (1889–1976), З. Фрейда, Ф. де Сосюра (1857–1913) та французького філософа Е. Левінаса (1906–1995). Головні проблеми, до яких звернувся у своїй творчості Ж. Деріда, це природа мови та людського знання, можливість істини, легітимація філософії як епістемі (у сенсі, наданому М. Фуко). За своє життя Деріда написав близько восьмидесяти книжок і понад тисячу статей, інтерв'ю. Основні його праці – «Про граматологію», «Письмо і розрізнення», «Голос і феномен». «Диссемінація», «Привиди Маркса». Отже, тепер про деякі ключові поняття, які стали після Деріда ознакою постмодернізму.

Деконструкція. Багато понять, якими користувався Деріда, формувалися в нього під впливом філософії Е. Гусерля і М. Гайдегера. Деякі поняття були базовані на творах Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Ніцше, З. Фрейда, Ф. де Сосюра. Зокрема поняття «декон-

струкція» складалося у Дерида зі спроб кращого перекладу німецьких слів *Destruktion* (руйнування) і *Abbau* (усунення, скасування) з філософії Гайдегера, які були у свою чергу пов'язані з поняттям *Aufhebung* (відміна, скасування, «зняття») гегелівської філософії. Дерида прагнув віднайти у французькій мові такий термін, який би поєднував у собі негативне й позитивне значення, одночасно деструктивну й конструктивну дію. І це слово – *deconstruction*. Але що воно повинне було виражати у філософському відношенні? Відповідь на це питання слід шукати у ставленні Дерида до класичної філософії і у його думках стосовно перспектив філософії.

Дерида сформувався на творах Гусерля та Гайдегера і з сипатією реагував на прагнення Гайдегера покінчити з західною метафізичною традицією. Метафізика для Гайдегера означала не лише вчення про фундаментальні сутності, а й загальний спосіб ставлення до дійсності, через яке, починаючи з давньогрецьких елеатів, європейська культура пішла хибним шляхом забування буття як способу людського перебування у світі і трактувала буття у відриві від людини. Гайдегер пропонував спочатку провести «демонтаж» понять традиційної метафізики з метою їх нового розташування, нового «монтажу», і це сприятиме вирішенню історичного завдання – «усунення», «руйнування» негативної метафізичної традиції у західній культурі.

Дерида безпосередньо таких перспектив перед собою спочатку не ставив. Через 18 років по тому, як Дерида вперше у творі «Про граматику» використав термін «деконструкція», він пояснював у одному з листів, що цей термін не слід розуміти як позначення якогось загального методу структуралістсько-постструктуралістського ґатунку. У нього в той період *«ішлося про те, щоб розібрати, розложити на частини, розшарувати структури... Але розібрати, розложити, розшарувати структури ... – це не було якоюсь негативною операцією. Скоріше, ніж зруйнувати, слід було також і зрозуміти, як деякий «ансамбль» був сконструйований, реконструювати його для цього»* [23]. Та як би не намагався Дерида обмежити, виходячи зі своїх початкових намірів, параметри дії процедури деконструкції, сам термін набув надзвичайної популярності у США, був прийнятий представниками фемінізму, літературними критиками, поширився серед засобів масової комунікації, коли йшлося про «деконструкцію» моди, кухні тощо.

Що ж стосується процедури деконструкції метафізичного філософування і понять метафізики, то ця процедура означала для представників постмодернізму врешті-решт спротив диктату «логоцентризму», «фоноцентризму» та іншим «ізмам», що походять від окремих, історично й культурно відібраних, сторін бінарних опозицій. Мета деконструкції – розхитати уявну непорушність метафізичних понять, віднайти в них «розриви» у смислах, послабити принцип тотожності на користь «відмінності», «розрізнення». І тут можна тепер перейти до наступних популярних серед постмодерністів термінів.

Відмінність (difference) та розрізнення (differAnce). У філософії традиція вживання цих термінів сягає меж виникнення самої філософії, коли найперші античні онтологічні вчення прагнули відповісти на питання про співвідношення відмінності й тотожності речей, намагалися віднайти основу тотожності. Однак для Деріда увага до цих термінів була спричинена більш близькими до нього авторами (Гегелем і де Сосюром) та власними задачами. Зокрема щодо Гегеля Деріда у трактуванні співвідношення пари «тотожність/відмінність» висуває на перший план *відмінність*, а не *тотожність*, і відмовляється від тлумачення *Aufhebung* як *зняття*, оскільки у гегелівській філософії *зняття* складає механізм збереження тотожності у процесі розвитку речей. Спростування думки про домінування тотожності можливе навіть без апеляції до прикладів із самої реальності. Як філософ, працюючий з текстами, а не з предметами, Деріда поділяє загальну постструктуралістську позицію щодо тексту. Будь-який текст і навіть текст, автор якого спирається на ідею ідентичності смислу, містить відмінності у значеннях, у смислах є розриви, приховані неспівпадіння. Мають місце «несмисловідмінні» відмінності, народжуються нові смисли. Разом з тим Деріда додає ще одну операцію, названу ним *розрізненням (differAnce)*. У французькому *differAnce*, яке відрізняється від *difference* не звучанням, а тільки написанням, відчуваються деякі інші значення *відмінності*, а саме – відрізнитися, не бути тотожним; запізнюватися (відстрочуватися у часі і відсторонюватися у просторі); відрізнитися в думках. Все це видається Деріда важливим для аналізу текстів.

Розсіяння (dissemination). Мовний смисл цього слова – розподіляти, розкидати, розпорошувати. У Деріда він означає процес, яким значення будь-яких термінів розподіляються у мові, ніколи не завершуючись. Усім спробам встановити

сміслову єдність тексту Деріда протиставляє дію, спрямовану на *розсіяння* смислу. Смісл тексту залишається незбагненим через приховані в ньому протилежності, здолати які неможливо.

Навіть ці, наведені для прикладу, терміни з творів Деріда свідчать про спрямованість практики постмодернізму на руйнування основ традиційного філософування. Той лінгвістичний поворот у філософії, який стався у середині ХХ століття, означав у особі постмодернізму використання апарату лінгвістики і супутних їй наук проти метафізики як основи традиційного філософування.

12.3.6. Прагматизм

Ця філософська течія виникла ще в 70-х роках ХІХ ст. в США і є найбільш оригінальним внеском американців у філософську думку. Після Другої світової війни інтерес до прагматизму дещо знизився, однак у останні два десятиліття ряд провідних американських вчених знову звернулись до ідей прагматизму. Тож наведемо деякі відомості про цей філософський напрямок.

Саме слово “прагматизм” походить від грецького слова *πράγμα* (діло, дія, обставина). Центральне питання, котре порушує прагматизм, є таке: що є знання і як його слід оцінювати. Традиційно філософія вбачала в знаннях копію, відображення реальності. Відповідно їй оцінювалось знання з боку його відповідності реальності. Прагматизм же запропонував вбачати в знаннях людський інструмент для дії, для досягнення певних цілей. Тому представники цього напрямку оцінюють знання виключно під кутом зору його корисності для досягнення цілей. Мислення, пізнання розглядається не як відображення реальності самої по собі, як вона існує незалежно від людини, а як засіб для вирішення життєвих задач, що постають перед людиною.

Засновником прагматизму був Чарльз Пірс (1839–1914). Пірс почав зводити знання до віри, під якою він розумів готовність чи звичку діяти певним способом. Процес пізнання він розглядав не як перехід від незнання до знання, а як перехід від стану сумніву й вагання до впевненої думки, до стійкого вірування, яке може скеровувати дію. Життя часто ставить людину у різні скрутні становища, у невизначені ситуації, у яких вона спочатку не знає, як себе вести, як діяти. Такі стани є причиною сумніву, такого собі тривожного положення, якого людина хотіла б якомога скоріше позбутися, адже воно роздра-

товує її і гальмує дію. Саме від прагнення подолати сумнів ми починаємо мислити, пізнавати. За Пірсом, початок будь-якого дослідження, міркування – сумнів, а кінець – набуття вірування, тобто звички діяти певним чином.

Істину Пірс визначає як таке усталене вірування, до якого по кожному питанню, що вивчається, дійшла б необмежена спільнота всіх компетентних дослідників, якби процес дослідження продовжувався безкінечно довго. Тобто істина як ідеал віднесена у безкінечно далеке майбутнє. До цього ідеалу прагне кожне дослідження, абсолютна істина виступає регулятивною ідеєю, однак у кінцевому дослідженні вона залишається недосяжною. Будь-яке наукове знання завжди містить у собі можливість помилки. Істинним на певний момент визнається те, відносно чого спільнота науковців не має вагомих сумнівів. Наближення до істини можливе лише через безперервне виправлення помилок, через висунення більш досконалих гіпотез.

Оскільки Пірс наново трактував природу пізнання, він висунув і нове розуміння значення понять, якими оперує наше мислення у процесі пізнання. Значення поняття є тим, що поняття виражає, і звичайно поняття визначається через його відношення до об'єкта. Пірс визначає значення поняття через його відношення до суб'єкта, оскільки його цікавить те, що поняття значить для суб'єкта. Свій знаменитий принцип Пірс формулює так: наше поняття про об'єкт є поняття про всі практичні наслідки, що випливають з дій з цими об'єктом. А практичні наслідки складаються з двох компонентів:

- 1) які у нас відчуття викликає дія певного об'єкта;
- 2) як ми діємо, як поводимо себе на основі цих відчуттів.

Поняття про ці два види наслідків і буде нашим повним поняттям про об'єкт.

Пірс вважав, що його принцип допомагає позбутися зайвих суперечок, заснованих на непорозуміннях, які випливають з нечітких ідей та понять у разі, коли ми не враховуємо можливі наслідки їх вживання. Одночасно він стверджував, що абсолютна істина недосяжна: повне осягнення об'єкта повинно охоплювати знання всіх практичних наслідків дій з цим об'єктом, а множина таких дій незчисленна.

Ч. Пірс заклав основи прагматизму, а розвинув його в окреме філософське вчення Вільям Джеймс (1842–1910). Саме він чітко сформулював центральну ідею прагматизму: думки є істинними, якщо вони виявляються корисними, тобто здатними допомогти

нам у досягненні наших цілей. Таке розуміння істини засноване на певному розумінні реальності і свідомості. Первинна реальність для людини – це неупорядкована, хаотична сукупність відчуттів. З такого безладдя свідомість виокремлює те, що потрібне індивіду, що відповідає його потребам та меті і дає змогу пристосуватись до довкілля. З первісного хаосу кожна людина створює свій окремий світ, нам немов дається мармурова брила, а ми самі викресуємо з неї статую. Про зовнішній світ можна сказати, що він є, проте не можна сказати, що він є щось певне, це ми йому надаємо певність.

Ось із такого розуміння реальності й свідомості і впливає прагматичне розуміння істини. Словом “істина” ми позначаємо ідеї, що стали корисними. Слово ж “корисний” Джеймс розуміє дуже широко: користь може бути як матеріальною, так і інтелектуальною, напр., інтелектуально корисна та ідея, яка надає порядок, ясність нашому мисленню. Користь може бути й емоційна (коли ідея заспокоює нас, допомагає долати невпевненість і страх) або моральна (коли вона налаштовує жити у мирі й згоді з людьми). Джеймс вважав, що філософія важлива постільки, оскільки вона може дати людині практичні орієнтири щодо поглядів, котрих варто дотримуватись. Прагматизм він розглядав як метод ладнання філософських суперечок, як засіб оцінки філософських світоглядів з огляду на їх практичні наслідки для людського життя.

Ідеї прагматизму розвивав і Джон Дьюї (1859–1952), який своє вчення називав “інструменталізмом”. На його думку, мислення – це засіб, інструмент вирішення проблем. Ідеї є проектами вторгнення в існуючі умови, вони можуть бути корисними чи некорисними, проте істинними чи неістинними їх вважати не можна.

Дьюї уславився головним чином як реформатор у дусі прагматизму системи освіти у США. Освіта, на його думку, повинна спрямовуватись на те, аби навчити методам вирішення конкретних задач, що постають перед фахівцем, і не вчити загальним, абстрактним принципам.

12.3.6. Філософія життя і герменевтика

Філософія життя не є чітким філософським напрямком з однозначною методологічною позицією. До нього відносять найрізноманітніших філософів ряду течій, яких можна поєднати зверненням час від часу до поняття “життя” як ключового. Це,

напр., Вільгельм Дільтей (1833–1911), Фрідріх Ніцше (1844–1900), Георг Зіммель (1858–1918), Освальд Шпенглер (1880–1936), Хосе Ортега-і-Гассет (1883–1955). З деякою долею натяжки їх можна об'єднати такою думкою: все, що існує, є формами прояву життя як деякої початкової реальності, що не є тотожною ані духу, ані матерії і яка осягається інтуїтивно.

В. Дільтей прагнув створити підвалини “наук про дух” і йшов шляхом ототожнення поняття життя з історією. Перша особливість світу людей у тому, що він сконструйований як світ історичний. Загальна підстава наук про дух – життя. *«Я використовую вираз життя в науках про дух, – зауважує Дільтей, – лише стосовно людського світу; тим самим уже визначена область застосування цього слова і виключається його неправильне тлумачення. Життя полягає у взаємодії живих істот»* (Маються на увазі люди – О.К.) [24]. До життя відносяться не лише сьогочасні міжлюдські стосунки, це явище трансчасове, час пов'язує фази взаємозв'язку. Життя також невід'ємне від переживання того ж таки життя. Переживання не тільки супроводжує взаємозв'язок людських особистостей, воно існує і в розумінні, у повторному переживанні того, хто проникає чуттями й розумом у пережите іншими. Життя й переживання стають об'єктивним духом, об'єктивуються в інститутах, державі, церкві, релігії, у правових системах, філософських, етичних вченнях, у художньо-естетичних творах. Спосіб, яким може вдатися осягнення таких об'єктивованих систем, є розуміння через переживання. Переживання дає можливість знайти духовне. Друга характеристика світу людей – динамічний зв'язок, він зводить цінності до цілей. Дільтей вважав, що є три форми філософської картини світу: матеріалістичний натуралізм, об'єктивний ідеалізм, ідеалізм свободи.

Г. Зіммель вважав, що ми не спроможні вийти за межі життя і побачити його прояви стороннім поглядом. З цих підстав смисл історії не можна визначити науково, він є предметом віри.

У Анрі Бергсона (1859–1941) життя – це деяка космічна сила, життєвий порив, що виявляється у творчості.

Що стосується герменевтики, то назва цієї течії походить від імені персонажа давньогрецької міфології Гермеса, посередника між богами й людьми: він повинен був тлумачити людям веління богів, а богам – прохання людей. Звідси термін “герменевтика” спочатку вживався у смислі тлумачення висловлювань оракулів, стародавніх текстів, знаків, символів чужої мови. У середні віки

формою герменевтики була екзегетика, що трактувала Святе Письмо. Філософська герменевтика складалась довго протягом ХІХ–ХХ ст. Її засновником вважається Фрідріх Шлейєрмахер (1768–1834). Він розумів герменевтику як метод всіх гуманітарних наук. Пізніше, ближче до кінця ХІХ ст. вона поєдналась, зокрема у творчості В. Дільтея з філософією життя.

Донедавна найбільш авторитетним представником цієї течії був німецький філософ Ганс-Георг Гадамер (1900–2002), котрий проголосив герменевтику універсальною філософією. Вона призначена відповісти на питання: в який спосіб можливе розуміння світу, що нас оточує, і як у цьому розумінні втілюється істина буття. Єдиним способом осягнути життєве є осягнення його “з середини”. Інтерпретатор починає вивчення, користуючись своїм попереднім (вихідним) розумінням, попередньою наявністю певних “забобонів”. До істини дослідник іде, проводячи постійний діалог з “текстом”, з навколишнім світом і світом історії. Діалог з історією потрібен для розуміння сьогодення, оскільки історія живе в нас.

Сучасна герменевтика наслідує ірраціоналістичні традиції. У Гадамера буття є мова. Тільки у мові відкривається людині істина буття. Мова конститує світ, у якому ми живемо, “утворює” його. Проголошуючи сутність мови гри, він у грі вбачає і основу, і суть пізнання та розуміння історії. Чим ближче наше розуміння до гри, тим воно більш істинне. Гадамер користується таким важливим для нього поняттям, як “герменевтичне коло”, під яким розуміється гра між інтерпретатором і історичним текстом. Інтерпретатор з кожним циклом роботи з текстом наближається до більш точного смислу.

Література:

Першоджерела

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989 – 616 с.
2. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
3. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
4. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть. – Л.: Кальварія, 2004. – 376 с.
5. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Том 1, 2 — К.: Юніверс, 2000.
6. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: Исследование позднего творчества. 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007 – 240 с.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

8. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука; Ювента, 1998. – 315 с.
9. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
10. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии, №10, 1995.
11. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.4. Введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 762 с.
12. Дьюи Дж. Общество и его проблемы. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
13. Энциклопедія постмодернізму. – К.: Вид-во Соломії Пвличко «Основи», 2003. – 503 с.
14. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.1-3. – СПб.: Университетская книга, 2002.
15. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль. – М.: Политиздат, 1990. – 361-469 с.
16. Кьеркегор С. Или-или. – М.: Арктогея, 1993. – 378 с.
17. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 160 с.
18. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, 1999. – 606
19. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – 560 с.
20. Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього). Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.
21. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Освіта, 2001 – 420 с.
22. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000. – 411 с.
23. Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии, 1996, №12.
24. Планк М. Позитивизм и реальный внешний мир // Вопросы философии, 1998, №3.
25. Рорти Р. Прагматизм и философия // Философская и социологическая мысль, 1995. №9–10.
26. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001 – 854 с.
27. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. – К.: Основи, 1998. – 709 с.
28. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
29. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
30. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
31. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: «Симпозиум», 2004 – 544 с.
32. Юнг К-Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

Додаткова

1. Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. – М.: Научный мир, 2000. – 256 с.
2. Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні // Філософська думка, 2009, №1 – С. 5-12.

3. Лемэй Э., Питтс Дж. А. Хайдеггер для начинающих. – Мн.: Попурри, 2004. – 128 с.
4. Современная западная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Культурная революция, 2009. – 392 с.
5. Феномен радянської філософії // Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 5-139.

Навчальна

1. Каратини Р. Введение в философию. – М.: Эксмо, 2003. – 736 с.
2. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. т. 4. От романтизма до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
3. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. – М.: Владос, 2000. – 800 с.
4. Саймон Крічлі. Вступ до континентальної філософії. – К.: ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.

Примітки

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дальнейшие доказательства основных положений пессимистической доктрины. – СПб, 1893. – С. 15-16, 42, 49.
2. Конт О. Дух позитивной философии // Западно-европейская социология XIX века: Тексты – М.: Издание МУБУ, 1996. – С. 15.
3. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М.: Изд. С. Скирмунта, 1908. – С. 17.
4. Там само. – С. 89.
5. Там само. – С. 51.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. Т. 2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 20.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. Т. 5. – М.: Политиздат, 1986. – С. 20.
8. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 174.
9. Мунье Э. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – С. 23.
10. Там само. – С. 72, 81.
11. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 21.
12. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 173.
13. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. Общее введение в чистую феноменологию. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 21.
14. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 76.
15. Соссюр, Фединанд де. Курс общей лингвистики // Соссюр, Фединанд де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 54.

16. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сэд, 1994. – С. 71.
17. Там само. – С. 109.
18. Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право. – Харьков: – Прометей-Прес, 2004. – С. 7-14.
19. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 327-331.
20. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.8. – М.: Чоро, 1994. – 35.
21. Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право. – Харьков: – Прометей-Прес, 2004. – С. 10-15.
22. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – С. 46.
23. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 55.
24. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 277.

ЧАСТИНА II

СВІТ – ЛЮДИНА – ДУХ

1. ФІЛОСОФІЯ ЯК МЕТАФІЗИКА

1.1. З історії метафізики

Філософію можна оцінювати з подвійної точки зору: а) вона є знанням певного роду; б) вона є видом духовної діяльності з продукування цього знання. Знання як результат діяльності характеризується своїм предметом (тобто тим, чого воно стосується), змістом (сміслом) і відповідністю питанням, які передують отриманим знанням. Якщо тимчасово відволіктись від тієї вимоги, що грамотно поставлені питання самі потребують якогось початкового знання, можна погодитись на таку вихідну ситуацію, за якою існує попереднє людське запитування, відповіддю на котре і буде знання. Коли йдеться про знання філософське, то і запитування повинно бути також філософським. Від філософії слід вимагати відповіді тільки на філософські питання. Поетове риторичне запитання «Чому я не сокіл, чому не літаю?» є зверненням до Бога, а не до філософа. А питання про причину спекотного літа скоріш стосується спеціалістів з метеорології, фізики атмосфери тощо. Більшість питань, якими бувають заклопотані люди у своєму буденному житті, взагалі не відносяться до науки: хтось комусь дає пораду або навчає повсякденним справам, хтось доходить до них розумом сам, покладаючись на власний чи чужий досвід. Що ж стосується наукових питань про невідоме, то їх формують і на них відповідають самі науковці.

Колись, у прадавні часи, перші філософи поєднували в собі також і дослідників природи, хоч специфіка окремих видів наукових відомостей досить чітко усвідомлювалась вже стародавніми греками. Словом φύσις (фюсис), що перекладається сьогодні як «природа», вони позначали все, що зростає, сам ріст і те, що виросло у процесі зростання. Мається на увазі не тільки зростання рослин і тварин і не тільки все те, що протистоїть людині, а й цілковита тотальність усього чуттєво-сущого, включно з людиною, яка дана людині ж у її безпосередньому досвіді і панує без її участі. Грецький термін φυσική (фюсіка, або в сучасній більш поширеній транскрипції – «фізика») значив науку про фюсис. *«Περὶ φύσις»* («Про природу») – так здебільшого називали свої твори мислителі досократівського періоду в розвитку античної науки і філософії, тому їх, до певної міри, можна назвати «фізиками». Ці «фізики-філософи» своє завдання вбачали в тому, аби викрити істинну суть речей і явищ, дати знання «по-істині», протиставивши його звичайному, буденному знанню всіх простих смертних як знанню уявному. Засобом до здобування істинного знання про суще була раціоналістична думка, чисто дедуктивне міркування щодо вихідного начала (ἀρχή – «архе»), з якого складаються речі і до якого вони розкладаються. Отже, наукове знання спиралось на те, що чуттєво дано, і прагнуло суто спекулятивно, тобто умоглядно, його пояснити, дійшовши думкою до певного начала, до якого зводиться багатоманітність світу. Головними питаннями такої науки були:

- Як пов'язано у світі єдине й множинне?
- Що у світі є мінливим і що незмінним?
- Що більш властиво речам: рух чи спокій?
- Що таке буття і небуття та яке їх існування?

Першим, хто свідомо порушив традицію ототожнювати із справжньою наукою «фізичні» знання, був Сократ. У платонівському діалозі «Федон» міститься таке щиросердне визнання Сократа про його шлях до справжнього знання: *«У молоді літа в мене була справжня пристрасть до того виду мудрості, що звуть пізнанням природи. Мені здавалось чимось величним знати причину кожного явища – чому щось народжується, чому гине й чому існує. Я часто кидався з крайнощі в крайність і ось якого роду питання задавав собі в першу чергу: коли тепле й холодне викликає гниття, чи не тоді, як дехто вважав, створюються живі істоти? Чим ми мислимо –*

кров'ю, повітрям чи вогнем? Чи може ані тим, ані другим, ані третім, а це наш мозок викликає відчуття слуху, і зору, і нюху, а з них виникає пам'ять і уявлення, а з пам'яті і уявлення, коли вони набудуть усталеності, виникає знання. Розмірковуював я й про загибель усього цього й про зміни, що відбуваються на небі й на Землі, і все заради того, щоб врешті-решт визнати себе абсолютно нездатним до таких досліджень. [1] Ми сьогодні не знаємо, як конкретно міркував Сократ, бо судимо тільки за свідченням його учня Платона, але не підлягає запереченню, що саме від Сократа йде поворот до нового розуміння суті філософського (наукового) знання. Фізичні знання фактично байдужі людині, таємниці всесвіту – то все справи божественні, розібратись у них – над людські сили, а те, що залежить від людини, саме воно і є тим, що їй можна й слід знати. А це не що інше, як загальні норми всякої людської діяльності, такі, як благо, добро, справедливість, мужність, краса тощо, які виражаються поняттями, дослідження котрих і складає зміст науки.

Платон, ідучи шляхом Сократа, заперечує можливість існування істинного знання про чуттєвий світ, оскільки він надто мінливий і в ньому нема справжньої основи пізнання. Усе, що дане в досвіді і пов'язане з чуттєвим матеріалом, є лише об'єктом гадки, а не справжнього знання. Ми не можемо пояснити, вважає Платон, багатоманітний світ видимих речей, виходячи з них самих, і тому він припускає існування деякого первинного світу ідей, де кожній речі відповідає її, так би мовити, двійник, ідеальна, досконала модель, зразок. До того ж ідеться не просто про схожість зразка й дійсної речі, а про причинну залежність видимого світу від ідеального. Платон переконаний, що філософське знання стосується світу (що осягається розумом) справжніх сутностей, відокремленого від видимих речей, які були до цього предметом «фізичного» знання. Таким чином, Платон відносить філософське знання до того рівня, котрий лежить за знанням фізичним, що є обмеженим, недосконалим, неістинним, оскільки воно не дає пояснення речей і явищ. Фактично Платон прагне довести необхідність існування по-справжньому наукового знання за межами «псевдонауки» про видимі речі. Таке знання й можна назвати метафізичним, а по суті – філософським.

Проте ані Платон, ані Арістотель не були причетними до появи у філософському лексиконі терміна «метафізика», хоч його

й пов'язують із творами Арістотеля. Коли в першому столітті нашої ери ці твори потребували упорядкування і якоїсь класифікації, Андронік Родоський дав назву «Метафізика» тим книгам Арістотеля, що йшли «після фізики» (по-грецьки *τά μετά τά φυσικά* – та мета та фісика). Сьогодні серед дослідників існує думка, що термін «метафізика» вживався задовго до часів Андроніка Родоського і мав той смисл, що в пізнанні ми рухаємося послідовно від природних («фізичних») явищ до того, що лежить за ними, або інакше – після (*μετά*) них. Однак якщо звернутись до суті справи, то метафізичне знання Арістотель не відмежовував від решти наукового знання. Те, що ми в нього називаємо зараз «Метафізикою», сам автор позначав як «перша філософія». Її завданням було обґрунтування засновків будь-якого іншого наукового міркування: *«Є деяка наука, що досліджує суще як таке, а також те, що йому властиве саме по собі. Ця наука не тотожна ні одній з так званих спеціальних наук, бо жодна з інших наук не досліджує загальну природу суцього як такого, а всі вони, відокремлюючи якусь частину його, досліджують те, що притаманне цій частині, як, наприклад, науки математичні. А оскільки ми відшукуємо начала й вищі причини, то зрозуміло, що вони повинні бути початками й причинами чогось самосуцього»*. [2] Місце, яке займає «перша філософія» (метафізика) в структурі умоглядного знання, окреслюється Арістотелем так: *«Вчення про природу займається предметами, що існують самотійно, але не нерухомими; деякі частини математики досліджують хоч і нерухоме, однак те, що існує не самотійно, а як таке, що відноситься до матерії; перша ж філософія досліджує те, що існує і самотійно, і як нерухоме»*. [3] Врешті-решт предметом цієї першої філософії є умоглядне, найбільш надчуттєве, божественне буття. На відміну від Платона, Арістотель не зводить наукове знання тільки до знання метафізичного, що абсолютно протилежне фізичному і математичному, оскільки вони теж є знаннями про надчуттєве. Арістотель просто ставить метафізику вище інших видів знання завдяки її засадничій ролі та завдяки її повній, благородній безкорисливості, не відмовляючи в науковості й іншим видам знань.

У середні віки метафізика була повністю зведена до теології, де перше начало (Бог) не стверджується шляхом доведення, а приймається на віру. Найбільш яскравий представник середньовічної схоластики Фома Аквінський запозичив майже всі

основні поняття з «першої філософії» Арістотеля (сутність, існування, матерія, форма тощо), але наповнив їх суто християнським змістом. Так, тільки Бог, на його думку, втілює в собі єдність сутності і існування, окремі ж речі існують не завдяки власній сутності, а завдяки їх причетності до Творця. За Аквінатом, метафізика, досліджуючи підстави всього суцього, повинна проникати в його першопричину – абсолютне буття Бога. У той же час у пізньому Середньовіччі ми знайдемо й спроби скритикувати метафізику як таку. Ці спроби йшли від номіналізму саме цієї доби (У. Оккам), коли стверджувалось, що метафізика неможлива з огляду на поняттєву невиразимість Бога, оскільки загальні поняття за межами досвіду не можуть вживатись осмислено.

Як би там не було, але до Нового часу метафізика дійшла, і дійшла в подвійному значенні. З одного боку (наприклад, у Р. Декарта і Г. Лейбніца), метафізика більше виконувала роль засобу кінцевого обґрунтування наукового знання, а з іншого – залишалась відносно самостійним «знанням» про надчуттєве, де її предметами були Бог, Душа та Світ-в-цілому в аспекті їх сутності й існування.

Радикальні сумніви щодо прав метафізики на життя починаються з Д. Юма, продовжуються у творах французьких просвітників, І. Канта і виходять аж до позитивізму ХІХ–ХХ ст. Відштовхуючись від емпіризму, в якому досвід зредуковано до чуттєвого враження, і відкидаючи стару схоластичну метафізику, Д. Юм звів завдання філософії до дослідження відчуттів і сприйнять та з'ясування тих відносин, що складаються між ними в нашій свідомості. Особливо сильний резонанс у наступних філософських дискусіях набула критика Юмом об'єктивності причинно-наслідкової залежності. Сам Юм використав її для заперечення існування матеріальної субстанції. Не припускав він і існування окремої духовної субстанції, а все, з чим має справу так зване мислення, поділяв на дві групи – відношення ідей і факти. Перші – це положення, очевидність котрих базована на інтуїції (наприклад, усі математичні судження), другі, тобто факти, – не мають такої очевидності й достовірності, тому їх істинність завжди проблематична. Такий хід думок, вочевидь, вів Юма до скептицизму стосовно можливості істинного відображення дійсності.

Підсумовуючи свою радикальну позицію стосовно сучасної йому філософії, Юм взагалі робить різкий висновок-пораду:

«Якщо, переконавшись у істинності цих принципів, ми вдамося до перегляду бібліотек, яке ж спустошення нам доведеться в них вчинити! Візьмемо, приміром, у руки яку-небудь книгу з богослов'я або зі шкільної метафізики і запитаймо: чи містить вона яке-небудь абстрактне міркування про кількість або число? Ні. Чи містить вона яке-небудь засноване на досвіді міркування про факти і існування? Ні. То киньте її у вогонь, бо в ній не може бути нічого, окрім софістики й помилок». [4]

Як філософ, І. Кант вийшов на рівень світової знаменитості теж завдяки критиці метафізики, все інше в його творчості є, до певної міри, наслідком цієї критики. Почавши з питання про можливість метафізики як науки, він звернувся до дослідження людських пізнавальних здібностей, загальної характеристики знання, шляхів та умов його досягнення. Висновок, якого дійшов Кант, зводиться до того, що такі предмети класичної метафізики, як Бог, Душа та Світ, не можуть бути охоплені теоретичним, тобто науковим, знанням, оскільки вони ніяк не дані нам у досвіді, адже науковість забезпечується поєднанням апріорних форм розсудку з даними досвіду. Будь-які спроби вийти за межі феноменів і щось стверджувати про ноуменальний світ приречені на провал через фатальну неспроможність побудувати несуперечливі судження про нього. Ідеї чистого розуму (Бог, Душа, Світ) позбавлені своїх корелятивів у сфері почуттєвого спостереження, тому їх ні з чим поєднати, аби перевести у площину теоретичного знання. Отже, метафізика як наука про надчуттєве неможлива.

І все ж Кант не позбавляє метафізику права на існування. Тільки за яких підстав, в якій ролі і в якому вигляді? *«Щоб дух людський, – писав він, – будь-коли цілком відмовився від метафізичних досліджень так же неймовірно, як і те, щоб ми колись припинили дихати з побоювання вдихнути нечисте повітря. Завжди, більш того, у кожної людини, особливо у мислячої, буде метафізика, і при відсутності загального мірила у кожного на свій лад».* [5] До метафізики, додає Кант, людину буде спонукати постійна неповнота досвіду і природна присутність у розумі апріорних ідей Бога, Душі і Світу. Не як система науково-теоретичного знання на зразок природознавства, а як категорійний аналіз, як зведена в таблицю система понять, розділених за їх різними витокami (чуттєвість, розсудок, розум) можлива метафізика. Метафізику

Кант оцінював як завершення всієї культури людського розуму, оскільки все, чого дізнається розум на шляхах науки, він робить за допомогою згаданої системи загальних понять.

Наслідки кантівської критики метафізики були значними. Вони, з одного боку, стимулювали розробку філософських систем у німецькому ідеалізмі, в межах якого Гегель дав найбільш довершену сітку взаємопов'язаних категорій як знарядь людського мислення. Хоч той же Гегель надав терміну «метафізика» негативного значення в смислі антидіалектичного способу мислення, який заперечує з догматичних позицій рухливість понять, все ж до певної міри він став продовжувачем думки Канта про ту метафізику, що досліджує спекулятивними засобами загальні поняття розуму. З іншого боку, після Канта набуло сили заперечення метафізики як філософії взагалі через їх ототожнення. Особливо виразно ця тенденція виявила себе в позитивізмі і в класичному марксизмі. Засновник позитивізму, французький філософ і соціолог Огюст Конт (1798–1857), будучи заклопотаним синтезом усього наукового знання навколо соціології, висунув доктрину, згідно з якою людство у своєму інтелектуальному розвитку проходить три стадії – теологічну, метафізичну і наукову (позитивну). *«Метафізика, як і теологія, – підкреслював Конт, – прагне пояснити внутрішню природу істот, начало і призначення всіх речей, основний спосіб утворення всіх явищ, але замість того, щоб звертатись за допомогою до надприродних чинників (як це буває на теологічній фазі – О.К.), вона їх все більше й більше замінює сутностями або уособленими абстракціями...»*. [6] Врешті-решт метафізику він вважає не чим іншим, як видом послабленої теології. На третій і останній стадії наш розум обмежується простим дослідженням законів, тобто усталених відношень, які існують між явищами, що спостерігаються. Отже, метафізика, за Контом, необхідним порядком долається зростаючою змужнілістю розуму, і людство переходить у позитивну (наукову) стадію.

Як відомо, наступні покоління позитивізму (емпіріокритицизм, неопозитивізм) теж наполягали на усуненні, подоланні метафізичної проблематики як такої, що вичерпала себе і є несумісною з сучасною наукою. Якщо ми звернемося до принципів висловлювань засновників марксизму, то знайдемо схожі ідеї стосовно долання нахилу до побудови спекулятивних філософських систем, включно з метафізикою. Наприклад, як пам'ятаємо,

Ф. Енгельс вказував, що за філософією *ще* залишається вчення про мислення, логіка і діалектика, а все інше входить у позитивну науку про природу і історію. [7]

Оце маленьке «*ще*» варте особливої уваги, воно виразно свідчить про думку щодо скороминучості й останнього притулку філософії.

У наші часи традиційну метафізику піддав ґрунтовній критиці видатний німецький філософ Мартін Гайдегер. Його головне зауваження стосується того, що вся попередня метафізика мала своїм предметом «*сущє в цілому*». [8] Він принципово розрізняє «*сущє*» і «*буття*», бо тільки завдяки буттю «*є*» сущє. В європейській культурі утвердилось метафізичне ставлення до дійсності, коли вся дійсність (включно зі ставленням людини до людини) постає у формі «*предмета*», «*предметності*», а людина сприймає себе творцем предметної дійсності. «*Буття*» для такої культури є тотожним предметному світу, тобто «*сущому*». Починаючи з елеатів і Платона, європейська культура втратила («забула») буття. Метафізика, за Гайдегером, то є не просто якесь стороннє для більшості людства філософське вчення, вона стосовно всіх нас є панівним способом світовідношення. Тому подолання метафізики не може здійснитись тільки силою критичного пафосу того чи іншого філософа, а лише радикальною, доленосною переорієнтацією всього людства. Таке завдання полегшується тим, що у витоках європейської культури (Давня Греція) були зародки вміння вчуватись у «буття». Ці зародки збереглися у структурі нашої мови, яка і є тією ниточкою, що зв'язує сучасну людину з прадавнім, але призабутим умінням «слухати буття».

1.2. Потенціал метафізики

Короткий екскурс до історії метафізики може скласти враження про тенденцію до сприйняття її як чогось застарілого, місце чому на звалищі відходів історії філософії. Але будьмо обережними в остаточних висновках! Обережності у висновку слід дотримуватись і тому, хто виявиться надто наполегливим в утвердженні якоїсь особливої окремішності метафізики. Враховуючи багато в чому справедливую критику на адресу самостійності метафізики «як науки», можна схилитись до думки, що найбільш раціонально й виправдано вести мову про неминучість метафізичного «переднього слова» до всякої філософії, про ті аспекти філософського знання, які стосуються фундаментальних

позицій і вихідних методологічних орієнтирів будь-якого філософського міркування. Звернемось до деяких аргументів з цього приводу, і першим серед них буде *аргумент від мови*.

Інструментом і одночасно матеріалом роботи філософа є мова. Вона приховує в собі певне знання, котре він прагне «вилучити» й усвідомити. Віддаючи належне неоглядності й невичерпності мовної теми, ми тут лише підкреслимо, що мова є поліфункціональною: несе в собі інформацію, слугує засобом спілкування, оформлює і матеріалізує думку тощо. Мова й думка нерозривно пов'язані. Коли людина мислить, то промовляє свої думки, вона немов веде діалог між собою-промовцем і собою-слухачем. Початкове засвоєння дитиною мови йде багато в чому неусвідомлено й спонтанно, та й доросла людина в практиці користування мовою менш за все обтяжена рефлексією щодо слововжитку. Однак мова науки і філософська мова відрізняються від мови буденного життя поняттєвою визначеністю, чітко фіксованим віднесенням смислової начинки слів до емпіричного матеріалу, котрого слова стосуються. Від кожного залученого до науки вимагається вміння користуватись доволі абстрактними поняттями, смисли яких можуть і не мати безпосередніх асоціацій зі звичним предметним світом. Але без понять такого рівня узагальнення жодна з наук не в змозі розвиватись, бо в них фіксуються суттєві (не наочні, на жаль) якості речей і процесів. Наукові термінологічні словники обслуговують багатоповерхові шари знань, від таких, де відображені зовнішні ознаки речового світу, до вельми далеких від аналогії з чуттєвими формами. Для прикладу можна порівняти такі пари слів із різних галузей знання: «залізо» й «валентність» (хімія); «тіло» й «спін» (фізика); «людина» й «смысл життя» (філософія).

Слово і думка, мова і мислення хоч і пов'язані, але не значать одне й те ж. У процесі обмірковування чого-небудь ми звичайно ж оперуємо словами, але кінцевою метою мислення буде зовсім нове слово (слова), те, яке найбільш адекватно втілить пошуковий напрямок думки. У подальшій інтерпретації віднайденого слова з метою пояснення його *Іншому* ми викладаємо добуте й виражене в слові знання, користуючись скороченим шляхом власного розмірковування. Ми запрошуємо *Іншого* до співрозуміння, щоб донести до нього результати пошуків і тим самим розділити радість відкриття нових смислів. Систематична філософія саме й починалась із прагнення заново

прояснити давно відоме в словах, відкрити в них дещо нове, невідоме. Перші європейські філософи надавали відомим словам («вода», «повітря», «вогонь») цілком нового виміру, а саме – *начала всього суцього*. І це стало результатом розмірковування навколо віднайденого ними питання про зв'язок «єдиного» й «множинного», «мінливості» й «усталеності». «*Метафізика*, – як зауважував сучасний австрійський філософ Емеріх Корот (1919-2006), – *на відміну від емпіричних наук, аж ніяк не прагне повідомити або довести щось цілком нове, чого б ми не знали ще до того. Вона повинна виявити те, що вже було «відоме», але ще не було виразно «пізнане»*. [9] Отже метафізика як філософія, або, інакше кажучи, метафізичний аспект філософії, є проясненням смислів основних, опорних слів будь-якого послідовного філософського міркування.

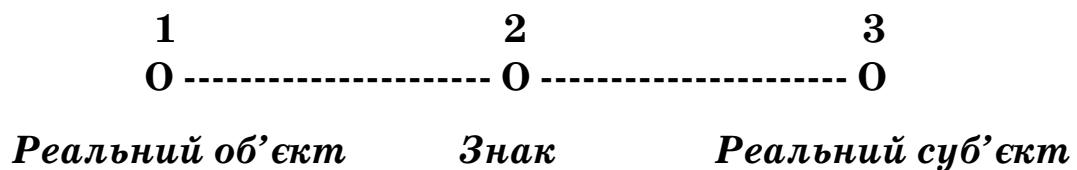
Основні слова системи філософського знання можна ще подати в аспекті проблеми *початку*, причому в подвійному смислі: 1) З якого ключового терміна починається виклад набутої філософської позиції? 2) Який ключовий термін спонукає філософа до роздумів, що ведуть до перевероту в порядку думок? Що стосується першого, то це задача здебільшого дидактична, автор відшукує оптимальні шляхи послідовного викладу, аби читач (слухач) крок за кроком переконувався в силі аргументації. Другий же аспект звертається до ключової ланки у творчості самого філософа. *Початок* для нього – це проблемна ситуація, що усвідомлюється у формі питання. Метафізика, за М. Гайдегером, є граничним запитуванням, тобто запитуванням про граничні поняття, напр., що таке світ, конечність тощо. Ясно, що відповіді передують запитування. Але не менш ясно, що постановка питання вже передбачає наявність якогось горизонту знання. Коли навіть у простих життєвих ситуаціях хтось ставить питання про те, який сьогодні день, то з нього видно, що запитувач добре знає про календар, його поділ на місяці, тижні, знає назви днів тижня, їх порядок і його задовольнить проста відповідь, скажімо, «вівторок». Метафізично-філософське питання неявно теж містить знання про незнання. Ставлячи питання про світ, його сутність, устрій, філософ знає, чого слід чекати у відповідь. Таке неявне знання можна назвати непросвітленим, не до кінця промисленим. Промислювання вихідних, початкових понять найбільш узагальнюючого типу – то і є метафізичне філософування.

Потреба в метафізиці випливає і з появи в духовному житті людства *трансцендентних* (від лат. *trānscendo* – переходити,

виходити за межі, порушувати) ідей і понять. Як відомо, у філософії І. Канта трансцендентними називались ідеї, котрі стосуються предметів за межами досвіду (напр., Бог, душа), вони недосяжні для теоретичного пізнання. У більш широкому значенні поняття трансцендентного стосується того, що завжди залишається за обрієм знаного людьми буття як щось належне. Інтенсивне співставлення (і протиставлення) трансцендентного як належного та суцього (як людського) почалося десь в інтервалі між 800–200 рр. до н. е. (так званий «осьовий час»). У цю добу йшло руйнування міфологічного типу світогляду з його абсолютною визначеністю всього згідно з сюжетами міфів і паралельне виникнення системи знань на базі понять раціоналістичної (філософської) думки. У поняттях фіксувалось належне, трансцендентне як альтернативне тому, що є в людському. Візьмемо, напр., поняття справедливості, блага, добротності тощо. Прадавній грек міфологічної епохи знав Діке (божество справедливості) як дочку Зевса і Феміди. Вона чинить справедливість у коловороті душ, ідучи слідом за злочинцями з мечем у руках і пронизуючи негідників. Злочинець же для носія міфологічної свідомості завжди був однозначно відомий – це порушник усталеного одвіку порядку, а людський порядок був закріплений у взаємопов'язаних образах системи міфів. Перетворення «справедливості» у трансцендентне поняття призвело до його (тобто поняття) неповної визначеності, до варіативності його змісту. Тепер кожний мудрець мав право і нагоду творчо прояснити поняття, внести в його зміст власні ідеали і протиставити їх панівному порядку. Замість одностайної колективної свідомості виникають численні світоглядні центри (філософські школи), котрі інтерпретують на свій лад трансцендентні поняття. З тих давніх часів людство досі знаходиться в полоні потреби метафізичного прояснювання таких понять. Отже, і з цього боку потенціал метафізики не тільки не вичерпаний, а й не видно кінця роботі по трактуванню смислів граничних трансцендентних понять, особливо тих, що стосуються суспільного життя.

Тривалий історичний досвід існування метафізики дає можливість дослідити періоди її кризи, післякризові оновлення і передбачити можливості подальшого розвитку. Конструктивний варіант такого підходу подав сучасний німецький філософ Карл-Отто Апель (1922 р. н.). [10] На його думку, більш доречно говорити не про еволюцію метафізики як такої в напрямку її

поступового зникнення, а про зміну парадигм (від грецького *παράδειγμα* – зразок, взірець) *першої філософії*, цебто метафізики. Історично першою постала *онтологічна метафізика*, другою була *трансцендентальна філософія свідомості*, а в наші часи виправдано говорити про метафізику у формі *трансцендентальної семіотики*. Загострено стверджуючи, можна сказати, що метафізика не є більше дослідженням «природи» або «сутності речей», або «сущого» (онтологія), як не є вона також і рефлексією над «уявленням», поняттям «свідомості» або «розуму» (теорія пізнання). Вона скоріше є рефлексією над «значенням» або «сміслом» мовних виразів (аналіз мови). Для ілюстрації своєї ідеї Апель використовує схему, котра зображає структуру опосередкованого знаком пізнання, при цьому знак є те, що заміщує дещо в деякому відношенні, у знаку злито відношення до позначеної знаком речі і до мислення, представленого суб'єктом. Ось ця схема:



З тріадності знакового відношення можна вивести три історичні парадигми метафізики:

1) Якщо ми абстрагуємося від 2 і 3 знакового відношення і приймемо до уваги тільки 1, то отримуємо аристотелівську концепцію метафізики як онтології. Згідно з цією концепцією не тільки зовнішні речі, а й пізнання та істина подаються як щось суще у світі, як фізичний процес.

2) Якщо ми абстрагуємося тільки від 2 і виберемо 1 та 3, то отримуємо кантівську концепцію метафізики, тобто трансцендентальну філософію свідомості або суб'єкта. Згідно з цією концепцією вже не можна ставити питання про можливість істинного знання шляхом природознавчого дослідження, проте така концепція ще не враховує функції мови і інтерсуб'єктивної комунікації і розглядає пізнавальний процес із позиції ізольованого, неісторичного суб'єкта. Тут *Я* не передбачає наявності мови, яку він поділяє з іншими *Я*, тому всі філософи, від Р. Декарта до Е. Гусерля, фактично стоять на позиції методичного соліпсизму. Мова і всі суб'єкти комунікації розглядаються як об'єкти особливого типу для *моєї* свідомості, а не як трансцендентальні умови можливості інтерсуб'єктивно істинного знання.

3) Якщо ж ми в підвалинах метафізики враховуємо всі три моменти знакового відношення у їх функції умов знання, тоді отримаємо концепцію трансцендентальної семіотики як нової парадигми метафізики. З точки зору цієї концепції, попередні варіанти парадигм можуть бути представленими як прогресивні етапи подолання трансцендентальної наївності філософської думки. У першій парадигмі домінувала природна наївність онтологічного відношення, яка в той же час зробила можливим одночасне виникнення філософії і спеціальних наук. Друга ж парадигма долала наївність теорії істини, згідно з якою істина є відношенням між речами в середині світу. У цій парадигмі перше питання критичної філософії є таке: як на основі суб'єкт-об'єктного відношення можливе істинне знання.

Третя парадигма долає наївність припущення, що кожний окремий суб'єкт сам по собі, тобто без опосередкованості мовою, комунікацією може щось дізнатись про світ або про себе як мислячу істоту. Сьогодні перше питання філософії повинно бути таким: як взагалі можливе – на рівні публічної мови – осмислене, значиме мислення, тобто аргументація в інтерсуб'єктивному розумінні цього слова. Отже, у третій парадигмі критика мови, і відповідно критика смислу, займають місце метафізики замість кантівського варіанта метафізики як критики знання.

Апель підкреслює, що кожний перехід до нової парадигми був пов'язаний із кризою філософії в цілому. Так, вже в античності народився скептицизм як реакція на недосконалість вихідних засад онтологічної метафізики, аж доки в кінці античності перша парадигма не зазнала поразки в зіткненні з християнством, середні віки лише по-своєму трохи скорегували її у напрямку взаємного доповнення (а не протиставлення) віри і розуму. Другу парадигму ініціював Р. Декарт, а остаточно утвердив І. Кант. Та зрештою і ця парадигма зіткнулась із новими проблемами: як поєднати так звані «науки про культуру» (гуманітарне знання) з ідеєю суб'єкт-об'єктного відношення, оскільки в тих науках суб'єкт і об'єкт пізнання співпадають, та як поєднати трансцендентне і трансцендентальне знання. Ці дві проблеми протягом тривалого часу вели до деструкції кантівської трансцендентальної філософії. Які ж, на думку Апелья, засновки нової парадигми – трансцендентальної семіотики? Автор вважає, що вони повинні бути засновками аргументації, котрі мають трансцендентальний статус і стосуються виявлення певних «попередніх структур», «попереднього

розуміння» нашого буття у світі. Це такі засновки аргументації, заперечення яких веде до заперечення і відкидання цінності самого акту аргументації.

Сам Апелъ ставив за мету тільки вказати можливості і перспективи існування метафізики на основі нової парадигми і не вдавався до розробки її засад. Однак перспективність руху філософії в цьому напрямку можна проілюструвати думками іншого сучасного німецького філософа Юргена Габермаса (1929 р. н.). Дотримуючись у чомусь схожих з Апелем ідей, він у своїх працях наводить деякі засадничі принципи, або універсальні правила, що управляють мовною практикою, котру можна назвати актами інтерсуб'єктивної комунікації. Люди спонтанно використовують раціональну модель спілкування («комунікативний розум»), яку визначають такі характеристики: неупередженість, відповідальність співрозмовників, осмислений характер мови, переконливість, виразність, щирість тощо. *«Наведу лише один приклад. – Пише Габермас в одному зі своїх творів. – Коли ви кажете щось не зовсім зрозуміле або поводитися в таємничий для мене спосіб, я маю цілковите право запитати: «Що це ви робите?» або: «Що ви сказали?», припускаючи, що ви спроможні дати мені правдиве пояснення, якому я повірю або не повірю. Тобто я припускаю, що ви не брехун, не псих, не п'яний, і ви теж не можете не брати до уваги таке моє ставлення [...]. Звичайно, я можу його змінити, поставитися до вас із більшою підозрою, з якимось стратегічним умислом, прихованим або прямо вираженим. Але перше ставлення має більш фундаментальний характер, воно відповідає типовій ситуації застосування мови».* [11] Отже, в суспільстві складається «комунікативний раціональний розум», який може бути досліджений з точки зору засад, деяких інваріантів його функціонування. Це вже буде, звичайно, не метафізика другого варіанта (кантівська), а елементи якщо й не нової метафізики, то принаймні метафізичної рефлексії над умовами знання, що впливають з факту інтерсуб'єктивної комунікації.

1.3. Буття

Після наведених вище критичних зауважень на адресу традиційної метафізики, яка була головним чином онтологією, тобто вченням про буття, поява даного параграфу може викликати певне непорозуміння. Але в ньому нема наміру дати

чисто формальне й до того ж детальне відтворення застарілих з сьогоднішньої точки зору поглядів на буття, котрі можуть привертати увагу хіба що спеціалістів. У навчальному курсі ми звертаємось до *буття* з декількох міркувань. По-перше, це найбільш стародавнє й фундаментальне поняття філософії, без якого не обходилась донедавна майже жодна філософська школа, і якщо ми хочемо щось розуміти у філософських текстах, то повинні звернутись до нього будь-що. Те, що воно було першим поняттям неактуальної нині метафізики, ще не говорить про необхідність забути його взагалі. Тому, по-друге, це поняття веде до цілої низки похідних понять, таких як *небуття, субстанція, матерія, природа, суспільне буття, індивідуальне буття* тощо, без яких не може бути курсу філософії. Увага до *буття* може бути обґрунтована і з ціннісної точки зору. Так, російський філософ П. П. Гайденко якось звернула увагу на поширення «онтологічного нігілізму» на ґрунті утопічного активізму, коли в умонастроях багатьох людей зажило прагнення переобладнати не лише Землю, а й увесь космос. [12] Коріння досить поширеної пристрасті до перебудови всього і вся авторка вбачає в утвердженні ще в пізніє середньовіччя того типу мислення, яке склалось на основі відкидання традиційної онтології і оцінки розуму не як вищої форми буття, а як суб'єктивного начала, як суб'єкта, що протистоїть світу об'єктів. З цих та деяких інших міркувань ми й звернемося до поняття буття.

1.3.1. Категорія буття як вихідне поняття метафізичного філософування. Онтологічна проблематика у історії філософії

Яким би не було філософське знання, воно розгортає свій зміст у сукупності понять, або *категорій* (від грецького *κατηγορία* – висловлення, ознака, визначення, судження; у філософії категоріями прийнято називати найбільш загальні поняття). Побудова філософського міркування вимагає вирішення питання про початкову, вихідну категорію. Такою може бути найбільш абстрактна, найбільш загальна категорія, яка фіксує увагу на спільній властивості всього різноманіття предметів, процесів, явищ. Таким спільним, вочевидь, є «існування». «Існувати» або «бути» – ось що ми відзначаємо перш за все, коли хочемо вести мову про будь-що: як про окремі речі, так і про світ у цілому. Категорією «буття» ми стверджуємо, що світ, тобто

сукупність речей і процесів, є наявним, існуючим, бо перш ніж ми просунемося далі в будь-якому напрямку наших думок про світ і його складові, ми повинні стати на позицію визнання його наявності, існування. Категорією «буття» підкреслюється факт існування тих чи інших предметів, явищ, що має силу незаперечності, і ми змушені рахуватись із незаперечністю цього факту. Це є зрозумілим і з точки зору повсякденності: лише вихідна незаперечність існування чогось стає предметом подальшого розгляду.

На зорі виникнення філософії категорія буття постала першою ще й тому, що генезис філософії був пов'язаний з глибокою кризою наявного буття колишнього суспільства. Переживання нетривкості існування, знищення усталених форм співжиття порушувало роздуми про співвідношення буття і небуття, природу того й іншого. Першим, хто в європейській філософії ввів свідомо категорію буття, був, як ми пам'ятаємо, Парменід. Він був переконаний, що небуття не можна навіть помислити, бо це буде суперечити логіці раціонального мислення. Буттям, з цієї точки зору, можна вважати якусь суцільну наповненість всесвіту, одвічну навколишню тотальну предметність.

Але в той же час у філософії виникали і альтернативні думки, які прагнули сполучити «буття» і «небуття». І це також мало взяті з досвіду підстави. Наприклад, софіст Протагор оголосив людину «мірою всім речам», тобто людина і є той суддя, що сам собі визначає буття чи небуття, існування чи не існування «речей». А кініки взагалі ігнорували існування таких «речей», як суспільні норми, звільняли людину від тягара рахуватись з громадською думкою і звичаями. Атомісти Левкіпп і Демокріт визнавали буття і небуття сполученими у вигляді атомів і порожнечі.

В цілому ж треба сказати, що рання антична філософська традиція скоріше схилялась пов'язати буття з предметністю, з якимось речовим еквівалентом: чи то атоми, чи то стихії. Усі питання, що стосуються смислу і відтінків категорії буття, отримали назву *онтологічних*. Термін «онтологія» був уперше вжитий у «Філософському лексиконі», складеному Р. Геккелем (Гокленіусом) у 1613 р., а пізніше був закріплений Х. Вольфом і значив «вчення про буття».

Великий вплив на європейську філософію мали онтологічні думки Платона і Арістотеля. Як відомо, Платон вважав справжнім буттям світ ідей, а все, що оточує нас у повсякденності,

є чимось проміжним між буттям і небуттям. Ця думка у трансформованому вигляді дійшла до неоплатонізму. Арістотель будував більш чітку і деталізовану спекулятивну онтологію. На його думку, «буття» має багато смислів, які він звів у чотири групи значень, одна з яких, це вираження в категоріях сутність, якість, кількість і т. ін. вищих родів буття. [13] Для нього «буття» стосується всього «сущого». Сущим є все, що існує, в тім числі і речі, і їх предикати. Однак «сутність» відноситься тільки до сущого в первинному смислі, тобто до носія всіх інших предикатів. Наприклад, вказує Арістотель, бути людиною зовсім не те, що бути освіченим, бо освіченість є вже додатковою (не первинною) якістю людини. З усіх родів сущого жоден не може існувати окремо, одна лиш сутність здатна до цього. Визначення сутності – це фактично приписування всіх властивостей *чомусь* на основі того, що *дещо є щось*, що може існувати безумовно як кінечне суще, саме по собі. Наскільки велике значення надавав Арістотель сутності видно з наступного: *«Отож питання, яке з давніх-давен ставилось і нині і постійно ставиться і складає труднощі, – питання про те, що таке суще, – це питання про те, що таке сутність»*. [14] Можливо, заміна питання про буття питанням про сутність і значила для нього вирішення основної проблеми метафізики.

Середньовічна схоластична онтологія, теологічно переосмислюючи Арістотеля, вдавалась до побудови ієрархії причетності до буття. На думку її представників, тільки Бог тотожній буттю як такому, тільки в ньому зосереджена всеповнота буття, а все інше має обмежене буття. Тобто тільки Бог є абсолютністю буття. Філософія Нового часу відмовляється від онтологічної проблематики, як і від метафізики в цілому, і тільки німецька класична філософія повернулася до неї, проте, як про це йшлося вище, з позиції гносеології.

Значною спробою оновлення онтології в ХХ ст. була філософія М. Гайдегера. Він повернув онтологію в бік людини. Традиційна онтологія вивчала речі в собі. Нова онтологія, за Гайдегером, є вчення про те, як буття самовтілюється, самовиявляється в людині. Людське існування – це є процес переходу буття людини від покинутості, загубленості в соціальному і речовому світі до нового життя, до справжньої стихії буття. До речі, східна філософська традиція ніколи не протиставляла буття і небуття. І в цьому є глибокий сенс, бо кожна річ якийсь час існує як така і потім зникає, тобто переходить в небуття.

Ще одну спробу створити онтологію в наш час запровадив інший німецький філософ Н. Гартман (1882–1950), який вважав, що онтологія має предметом суще. Він відрізняв буття реальне і ідеальне. Про реальне буття ми знаємо через емоційні акти, а ідеальне буття представлене математичними і логічними формами, ідеальними формами як суттю речей, моральними цінностями.

Розглянуті підходи до проблеми буття показують, як здавалось би абстрактна категорія викликала досить глибокі, напружені роздуми і змістовно наповнювала філософське життя. Нам же слід для подальшого розгляду підкреслити головне: категорія буття є вихідною, найбільш загальною характеристикою всього, що є і може бути предметом мислення і практичного відношення.

1.3.2. Основні онтологічні поняття

Увібравши все суще в єдину категорію «буття», ми не можемо не розуміти, що такий грандіозний синтез нами проведено з розумінням попередньої переконаності у багатоманітності всього існуючого. Тепер, так би мовити, розгорнемо цю думку в зворотному напрямку, фіксуючи етапи такого розгортання у окремих поняттях.

Реальність (від лат. *realis* – дійсний). Одразу дати чітке й задовільне визначення поняття реальності непросто через його надзвичайну абстрактність. І все ж такі спроби є. Американський філософ Чарльз Пірс прийшов до загального визначення реальності шляхом з'ясування моментів відмінності між реальністю і її протилежністю – *фікцією* (Від лат. *fictio* – вигадка.): *«Реальне є те, властивості чого не залежать від того, що хтось може думати про них як про такі, що існують»*. [15] Однак, якщо зайво не зосереджуватись на логічних труднощах визначення вкрай абстрактних понять, то можна обмежитись інтуїтивно зрозумілим смислом, а саме: поняттям «реальність» підкреслюється наявне буття, буття актуальне, дійсне, на відміну, скажімо, від буття потенційного або вже втраченого. З часів середньовіччя це поняття стійко закріпилось не тільки у філософії, а й у природознавстві, де широко вживається разом зі словом *«реальний»*. Говорять про реальний світ і уявний, про фізичну і віртуальну реальність, реальність об'єктивну і суб'єктивну тощо. Доти, доки ми не сполучуємо слово «реальність» з яким-небудь додатком, ми готові

прийняти його беззастережно, оскільки воно виступає синонімом того ж таки «буття». Ситуація відразу проблематизується, як тільки починають говорити про певну реальність: реальність навколишнього світу, реальність елементарних часток, суб'єктивну реальність, реальність видінь і багато ще чого. Особистий життєвий досвід переконує кожного в реальності предметів, що його оточують. Обмін аналогічним досвідом з іншими веде до висновку про існування світу саме таким, незалежно від того, чи існуємо ми самі. Проте впевненість може покинути нас вже при простих міркуваннях.

Реальність, яку сприймає один, може не співпадати з картиною реальності у іншого. Сумнів у адекватності власного сприйняття реальності здатен охопити кожного. Згадаймо хоч би античний скептицизм і його п'ятнадцять тропів (способів спростування) проти можливості достовірного мислення у відповідності з реальністю, частину з яких наводить Діоген Лаертський (перша пол. III ст.), а в більш повному і систематичному вигляді даються Секстом Емпіриком (друга пол. II ст. – поч. III ст.). Наведемо для прикладу аргумент лише з одного тропу: *«В залежності від сміливості і боязні одна й та ж справа видається небезпечною і страшною боягузу і ніяк не жахає більш хороброго. В залежності ж від радості й журби одні й ті ж речі здаються неприємними засмученим і приємними радим. Отже, якщо існує така плутанина в залежності від станів і в різний час люди в таких станах робляться різними, то, можливо, легко було б сказати, яким здається кожний з предметів кожній людині, та не так легко сказати, яким він є, оскільки владнати цю плутанину неможливо»*. [16]

Можна пригадати й докази Джорджа Берклі проти існування речей поза нашими відчуттями: *«Всі погодяться з тим, що ані наші думки, ані пристрасті, ані ідеї, що створюються уявою, не існують поза нашою душею. І ось для мене не менш очевидно, що різні відчуття чи ідеї, які закарбовані в чуттєвості, якими б вони не були змішаними або з'єднаними між собою, не можуть існувати інакше, ніж у душі, який їх сприймає. Я вважаю, що кожен зможе безпосередньо переконатись у цьому, якщо зверне увагу на те, що розуміється під терміном існує в його застосуванні до сприйманих речей. Коли я говорю, що стіл, на якому я пишу, існує, то це значить, що я бачу і відчуваю його... Це все, що я можу розуміти під такими чи схожими виразами. Бо те, що говориться про*

безумовне існування немислячих речей без якого-небудь відношення до їх сприйняття, для мене цілком незрозуміло. Їх esse (існування) є percipi (сприйняття), і неможливо, щоб вони мали якесь існування поза духами або поза мислячими речами, що їх сприймають». [17] Як уже йшлося, таку систему поглядів французький просвітник Дені Дідро назвав екстравагантною і найабсурднішою за всі.

Наведені приклади не говорять про нашу абсолютну безпорадність перед силою аргументів скептиків і суб'єктивних ідеалістів, контраргументів у історії філософії віднайдеться не менш. Не про це мова. Йдеться про уважне й відповідальне ставлення до смислів, значень понять, які стосуються класифікації чи змістової характеристики видів реальності. Часто буває так, що до реальності буквально треба продиратись через мовні нетрі, настільки багато плутанини зустрічається у слововжитку не тільки серед простого люду, а й у середовищі вчених. Що, наприклад, мають на увазі, коли говорять і пишуть про «метафізичну реальність», «невидиму онтологію»? Нічого, крім плутанини, такі метафоричні вирази не вносять.

Онтологічні уявлення про реальність розвивались і розвиваються паралельно з науково-природничими і під взаємним впливом. Картина світу, що формувалась у класичній фізиці з Нового часу, була механістичною, спиралась на чітке розділення об'єктивного і суб'єктивного і розробку такої методології, яка б мінімізувала вплив суб'єктивного на результати пізнання. Так було доти, доки фізика мала справу з дослідженням руху тіл, що були його матеріальними носіями і були видимими. З повним вичерпанням ідей ньютонівської механіки фізики вдалися до наведення порядку в останніх bastionax природи – термодинаміці, електриці і магнетизмі. У зв'язку з формуванням теорії електрики тут виникли світоглядні труднощі. *«Справжньою реальністю у цій теорії, – зауважував видатний німецький фізик Вернер Гейзенберг (1901–1976), – необхідно було визнати певне поле сил, а не матерію... У картину світу, що здавалась до цих пір настільки прозорою, привносився елемент абстрактності, її наочність зникала».* [18]

У ХХ ст. фізика поповнилась ще більш радикальними досягненнями: була створена квантово-механічна картина світу. Авангард фізиків перейшов до дослідження процесів мікрорівня, тобто у сферу, ніколи безпосередньо не видимою для науковця. До того ж типові квантово-механічні величини є випадковими

змінними, що пов'язані з розподілом імовірностей. Серед багатьох відмінностей квантової механіки найбільш, може, вражаючим є те, що, як вказує аргентино-канадський фахівець з філософських проблем природознавства Маріо Бунге (1919 р. н.), жоден з основних її символів не може бути витлумаченим емпірично, звідки випливає, що квантово-механічна теорія взагалі не має емпіричного змісту. [19] Фізики нині працюють переважно з теоретичними моделями можливого світу і виглядають менш заклопотаними інтерпретаційними процедурами щодо пошуків емпіричних корелятивів їх поняттям. Фактично фізик-дослідник має справу з реальністю (в звичайному розумінні цього слова) в дуже опосередкованому вигляді: через складні технічні обладнання для фіксування побічних слідів взаємодії елементарних часток і через теоретичні моделі, що пояснюють імовірнісні взаємодії. То про яку «реальність» тоді йдеться? Щоразу слід чітко усвідомлювати, що картина реальності, яку дає фізик, то є лише концептуальна модель можливого виду об'єктивної реальності.

Підсумовуючи, хотілось би все ж наголосити на доцільності збереження (незалежно від виправданості інтерпретаційних ігор у окремих науках) усталених філософських поняттєвих форм типу «суб'єктивна реальність», «об'єктивна реальність», оскільки їх розрізнення виконує значну евристичну функцію у більш широкому культурному просторі, аніж тільки сфера тієї чи іншої конкретної науки.

Субстанція. Слово «субстанція» походить від латинського *substantia* – те, що лежить в основі; давньогрецькими еквівалентами його можуть бути: *σύνολος* (сінолос), і особливо *οὐσία* (оусія). Історія категорії субстанції безпосередньо пов'язана з поняттям сутності і також бере початок у філософії Давньої Греції. Арістотель у «Метафізиці» вказує на чотири значення «сутності» і серед них вживає принаймні два споріднені терміни – сінолос і оусія, – які часто в перекладах подавались однаковим словом – «сутність». Між іншим, він явно розрізняє їх смисли, один з котрих більше наближається до того, що пізніше латиною перекладено як «субстанція». Щоб дійти до того, який саме термін більше відповідає сьгоднішньому поняттю субстанції, слід спочатку звернутись до Платона, оскільки з огляду на нього Арістотель і дає власне розгортання онтологічних понять. Як відомо, Платон вважав «по правді суцим» ідею (*εἶδος* – ейдос) речі, що осягається тільки розумовим спостереженням (інтели-

гібельно), інакше – форму конкретної речі. Ідеї – то не думки про речі, а «реальний» прообраз речі, дещо, що робить з них те, чим вони є. Де ж перебувають ейдоси-ідеї? Місце зібрання всіх ідей Платон назвав Гіперуранією (Занебессям) і писав про це у діалозі «Федр» так: *«Занебесну область не оспівав ніхто з тутешніх поетів, та ніколи й не оспіває по достоїнству. Вона ж ось яка (адже треба нарешті наважитись промовити правду, особливо коли говориш про істину): цю область займає сутність (тут «оусія» – О.К.), яка не має кольору, обрису і не відчувається, по правді суцзя, зрима тільки поводитирем душі – розумом; саме на неї й спрямоване справжнє знання»*. [20] Оце «по правді суцзя» (або ідею, або форму речі) Платон називає «перша субстанція» (πρώτη οὐσία), а кожну окрему річ, спричиненою нею, «другою субстанцією» (δεύτερα οὐσία).

Арістотель відкидає платонівське подвоєння світу (ідеї і речі): *«Все інше не може походити з ейдосів в жодному із звичайних значень «з». Говорити ж, що вони зразки і що все інше причетне до них, – значить марнословити і говорити поетичними алегоріями»*. [21] Для нього дійсність – множина цілком конкретних речей, пов'язаних між собою певними відношеннями. І в той же час він підкреслює, що в речах є деяка основа, дещо стале, яке, на відміну від плинних властивостей, характеризує річ як таку. Арістотель зберігає за цією основою платонівський термін «оусія» (субстанція). Але якщо для Платона оусія є тільки відокремленою від реального світу чистою формою, то у Арістотеля оусія обтяжена «матерією», тобто є конкретним синтезом матерії і форми, а ідеї є лише обрамлення чуттєвого, що осягається розумом і репрезентовано в нашій свідомості загальним поняттям.

Арістотель, виходячи з уявлення про матерію як «потенцію» (здатність до прийняття форми) і про форму як «акт» (актуалізація згаданої здатності), будував ієрархію буття, рухаючись від ступеня злитості форми і матерії до повної звільненості її від матеріального, і вважав, що є такі форми, котрі і без матерії можуть бути субстанціями. На вершині ієрархії знаходиться Бог як чиста форма, позачуттєва субстанція, що є одвічним двигуном для всього суцього. Середньовічна схоластика використала поняття субстанції і думки Арістотеля стосовно ієрархізованої шкали буття для вирішення теологічних проблем. У подальшому розвитку філософії субстанція означала деяку основу, субстрат, носія властивостей.

У нас нема змоги та й нагальної потреби викладати всі перипетії, які випали на долю «субстанції» в історії філософії і науки. Її використовували Р. Декарт і Б. Спіноза, Г. Лейбніц і І. Кант, дехто з різних причин піддавав її критиці, напр., Дж. Берклі і Д. Юм. Хоч у сучасній філософській думці ця категорія спеціально й не розробляється, але є ще досить вживаною, вживаються й похідні від неї терміни. Саме з цих міркувань тут і порушено тему субстанції.

То в якому ж разі можна вважати доречним і виправданим звернення до «субстанційної» термінології? У більш широкому, світоглядному плані звернення до категорії субстанції може бути спонукуване пошуком кінцевої основи (сутності, підстави, причини, субстрату) всього різноманіття існуючого. У розвинених світоглядних системах цим може бути Бог, або якась інша духовна «сила», або ж деяка єдина основа матеріального порядку. Світоглядні кризи, яких було достатньо за давню й недавню історію, завжди примушували людей повертатись до базових понять з метою систематизувати уявлення про світоустрій, і в таких випадках людська думка знову й знову спиралась на ретельно продумані духовні здобутки минулих віків. Тому світоглядний аспект категорії субстанції постійно чатує на прихід свого часу і впливає на перший план у кризових ситуаціях.

У менш широкому відношенні «субстанція» слугує оперативним, досить уживаним поняттям у розвитку науки, у її інтеграційних і диференційних потоках. Приклади становлення окремих наук свідчать про наявність у них фази відособлення певного носія, підстави (субстанції) процесів і властивостей, що досліджуються спеціальною наукою. Поступове усвідомлення окремішності наукової галузі йде паралельно з пошуком спочатку неявної «субстанційної», субстратної основи, яка гіпотетично припускається (напр., ефір, теплород, атом античності й нового часу), а пізніше набуває конкретних змістовних рис. Становлення хімії як науки пов'язано з утвердженням поняття про елементи – носії властивостей, що сприяють перетворенню речовин. Для виникнення генетики як галузі сучасної біології суттєву роль відіграла ідея гена як носія спадковості. Отже, в таких випадках цілком можливе вживання поняття субстанції не як всезагальної підстави всього суцього, а як носія фундаментальних властивостей суцього певного роду.

Матерію у філософії до рангу категорії підніс Арістотель. У його текстах для цього вживається термін $\mu\lambda\eta$, що в буквальному сенсі значить лісоматеріал, сировина для будівлі, а у філософському – те, з чого створені речі. Коли матерію вдається розглядати поза її зв'язком з формою, то шляхом граничного абстрагування дістаються поняття «перша матерія» як чогось невизначеного, що можна уявити собі певним загальним субстратом (лат. *substrātus* – підстилка), тобто основою всієї множини конкретних речей. Латинське слово *materia* є прямим перекладом грецького $\mu\lambda\zeta$ і теж означало будівельні лісоматеріали, а також і речовину, первинне начало. Вище ми показали, як Арістотель співвідносив поняття матерії і субстанції: субстанціальність кожної речі визначається злиттям матерії і форми. Принаймні в нього смислові сфери цих понять не перетинаються. У подальшому ж розвитку філософії обидва поняття вживались паралельно, часто ототожнювались, особливо в тих випадках, коли субстанція зводилась до субстрату, до первинної речовинності. З XVII ст. поняття матерії стає широко вживаним у природознавстві, куди з часів античності проникла думка про атоми (або взагалі – частки), з яких складаються речі і фундаментальні характеристики котрих визначають властивості фізичних тіл. Так, І. Ньютон (1643–1727) протяжність, твердість, рухливість і силу інерції тіл виводив з аналогічних характеристик маленьких складових часток (корпускул), яким до того ж притаманна непроникність. Що стосується питання про подальшу подільність часток, з яких побудовано світ фізичних тіл, то Ньютон був досить обережним у висновках. З математичної точки зору, вважав видатний учений і мислитель, вони можуть зазнавати поділу до безконечності, однак остаточні підсумки залежать від експериментального підтвердження. Аж до кінця XIX століття фізична картина світу будувалась на гіпотезі про атомістичну (корпускулярну) структуру тіл, які (тобто тіла) й були безпосереднім предметом дослідження класичної механіки.

Паралельно (і в той же час у зв'язку) з природознавчим знанням розвивались і суто філософські погляди на матерію. Навіть філософська думка тут дещо випереджала механістичні уявлення про матерію. Прикладом більш узагальненого підходу може слугувати позиція представника французького Просвітництва П. Гольбаха, яку ми вже викладали вище і згідно якої *«матерія є взагалі все те, що певним чином впливає на наші*

відчутт.» [22], хоч серед властивостей «всього цього», позначеного як «матерія», він називав ті ж, що і Ньютон: протяжність, рухливість, твердість, вага, сила інерції тощо. Втім тут не можна не помітити і нового повороту в філософському розумінні матерії – чітко намічена тенденція співставлення і протиставлення матерії й свідомості (включно з чуттєвістю). У межах філософії категорія матерії стала набувати смислу і вжитку в разі потреби відокремити об'єктивну реальність від суб'єктивної, тобто від існування думок і чуттєвих образів. Все, що існує об'єктивно, поза свідомістю людини, може бути загально названо матерією. І тут слушно буде нагадати наступне зауваження Ф. Енгельса: **«Такі слова, як «матерія» і «рух», є не більш ніж скорочення, якими ми осягаємо множину різних речей, що чуттєво сприймаються, відповідно до їх загальних властивостей».** [23]

До тих пір, поки фізики мали справу з дослідженням предметів тільки у вигляді зримих тіл, вони, а разом з ними й філософи, інтерпретували матеріальність як тілесність. Згодом, з розширенням області емпіричного дослідження за рахунок невидимих елементарних часток, плазмових явищ і поля у фізиці, клітинних і субклітинних процесів у біології, міжатомних і молекулярних взаємодій у хімії і таке інше, уявлення про матерію вже не поєднувалось з думкою про сукупність об'єктивно існуючих тіл, і нині це поняття просто вказує на існування явищ, властивостей, процесів, предметів як об'єктивної реальності, в котрій можна виділити різні взаємопов'язані структурні рівні й системи. Кожний з елементів таких структур і систем разом з його властивостями і відносинами може бути названий *матеріальним* у тому і тільки в тому смислі, що він існує (якщо існує!) об'єктивно, тобто є даністю незалежно від наших думок і знань про нього, а в цілому ж поняття матерії стосується всієї сукупності об'єктивно існуючого.

Світ. До категорій метафізики відноситься й «світ», оскільки використовується для позначення певної сфери існуючого. Найпростіше міркування про «буття» відразу веде до питання «що існує?». У відповідь на таке природне питання можна вказати на поодинокі предмети й явища, а можна дати й узагальнюючу відповідь: «Існує світ». Слово «світ» широко використовується в людському вжитку з найдавніших часів і походить від «світла», того, що видно. Як вказує В. В. Колесов, *світ* у часи Давньої Русі значив все навколишнє, яке видно, і тому воно може бути пізнаним (зверніть увагу на ряд: *видно* –

відати – знати), і тільки після XII ст. прийде у Русь запозичене з Візантії протиставлення «цього світу» «тому світу». [24] Відійти в небуття з точки зору земного життя значить перейти до «того світу». Повсякденних народних виразів з уживанням слова «світ» безліч: «світ за очі», «пустити по світу», «ні за що в світі», «світ не милий», «піти у світá». Світ входить в народну свідомість звичайно ж не через понятійні риштовання, а як громадське й природне середовище завжди сприймається людиною через перипетії власної долі, що й відбивається в прислів'ях, піснях, живопису й поезії. Згадаймо хоч би деякі рядки Шевченкового «Кобзаря», багатого на тему світу:

*Світе ясний! Світе тихий!
Світе вольний, несповитий!
...О горе! горенько мені!
І де я в світі заховаюсь?
...Невесело на світі жить,
Коли нема кого любить.
...Як маю я журитися,
Докучати людям,
Піду собі світ за очі –
Що буде, те й буде.
...Не плач, не вопль, не скрежет зуба –
Любов безвічну, сугубу
На той світ тихий принести.*

Отже, якщо йдеться про генезис «світосприйняття» і самого слова «світ», то їх корені слід шукати в первісних прагненнях людини осмислити свої стосунки з середовищем, як людським, так і природним. Філософія безумовно завжди враховувала в своїх узагальненнях життєве світовідношення людини, оскільки вона з самого початку переймалась проблемою «людина – світ» як центральною.

Відомо, що перші європейські філософи мілетської школи зосередились на умоглядному «пошуку» першоначала всього сущого, але майже в той же час їх земляк і молодший сучасник Гекатей (близько 546–480 рр. до н. е.) зважив на інше: перш ніж відшукувати загадкове начало, слід розібратись у тому, що нас безпосередньо оточує, й описати його. З подальшої історії філософії й науки ми знаємо, що однобокості у вивченні світу так і не сталося, просто одні світ переважно описували, подорожуючи

й збираючи факти, а другі прагнули дійти спекулятивною або науково-теоретичною думкою глибин його побудови.

З часів класичної західної філософії закріпилась як цілком прийнятне (хоч і вкрай абстрактне) визначення світу І. Кантом: «*Слово світ у трансцендентальному смислі значить абсолютну цілокупність всіх існуючих речей*». [25] У гегелівській системі категорій «Науки логіки» «світ» посідає своє чільне місце і теж виражає собою цілокупність елементів. Однак Гегель розрізняє *надчуттєвий*, сутнісний світ, називаючи його «в собі й для себе суцям світом», і існуючий світ *чуттєвості*, як такий, що є даністю для спостереження, це світ явища або світ «інобуття сутнісного». [26] У творах численних філософів XVIII-XX ст. категорія «світ» є досить вживаною і в загальному вигляді зберігає кантівський смисл – цілокупність або всього суцього, або суцього певного роду.

Останній аспект відкриває можливість вести мову (в прямому смислі чи алегорично) про багатоманітність світів, їх взаємодію і навіть єдність. Згадаймо вітчизняного філософа Г. С. Сковороду (1722–1794), який писав про три світи: великий світ (всесвіт), мікрокосм (людина), світ символічний (Біблія). Інший приклад можна знайти у творчості відомого англійського філософа Альфреда Норта Уайтхеда (1861–1947). В одному з творів він умовно назвав двома світами ті аспекти всесвіту, що передбачаються в кожному досвіді, який переживається нами: той світ, що збільшує різноманітність кінечних речей, є «Світом Діяльності»; а той, що збільшує тривалість існування, названо «Світом Цінності». [27] І нарешті можна вказати на досить популярну і водночас критиковану думку відносно світів ще одного англійського філософа австрійського походження Карла Поппера (1902–1994). Він вважав доцільним і евристичним виділяти три світи: 1) фізичний світ, 2) світ станів свідомості, і *третій* світ, куди автор «поселив» теоретичні системи, проблеми і проблемні ситуації, критичні аргументи, стани дискусій або стани критичних суперечок, і само собою зміст часописів, книжок, бібліотек. [28] Незалежність існування третього світу Поппер пояснював різними аргументами, в тім числі й уявними розумовими експериментами. Наприклад, якщо всі наші актуальні технічні знання якось раптом зникнуть, то в бібліотеках збережеться фахове знання, з якого ми знову навчимося будувати машини.

Як бачимо, поняття світу є багатозначним і вживається у смислах, близько пов'язаних з усім, що стосується людей.

Отже, у першому наближенні до значення нашого поняття можна сказати, що *світ є деяка цілокупність явленої нам дійсності*. Але оскільки світ є даним нам мірою нашого пізнання і розуміння, а це, в свою чергу, визначено ступенем соціально-і культурно-історичного розвитку людства, то далі бачаться такі дві форми представленості світу: *наукова картина світу* і *світогляд*. Перша – це цілісна сукупність конкретно-наукових знань про весь світ, який інколи називають латинським словом універсум (*ūniversum*), або окремі його зрізи, і тоді говорять про фізичну, біологічну, географічну тощо картину світу. Наукова картина світу час від часу уточнюється, а науковці прагнуть максимально зменшити роль суб'єктивного елементу у системі знань. Друга форма представленості світу – світогляд – навпаки, завжди дає світ центрованим навколо людини, її цінностей, смислу власного буття, призначення, переживання. «Я (ми) в світі», «я (ми) і світ», «мій (чужий) світ» – ось грані цієї центрації. У соціальному вимірі світоглядні аспекти торкаються стосунків людини з такими зовнішніми «світами», як суспільство в цілому (*соціум*, за аналогією з універсумом), світи культури, влади, норм, мови, знання тощо. У подальшому викладі нами обрано саме такий напрямок подання курсу: дати у властивий філософії спосіб людину у її відношенні до світу («світів»).

Література

1. Гайденок П. П. Бытие и разум // Вопросы философии. – 1997. – №7. – С. 114–140.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии. – М.: СПИФ «Наука», 2000. – 650 с.
3. Гурина П. Философия. – М.: Республика, 1998. – Гл.6. Что такое метафизика? – С. 164–239.
4. Гусев В.І. Вступ до метафізики: Навч. посіб. К.: Либідь, 2004. – 488 с.
5. Дамміт М. Логічні основи метафізики. – К.: Iris, 2001. – 359 с.
6. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 245 с.
7. Жеребкін С. Міф про метафізику // Філософська думка. – 1998. – №1. – С. 98–120.
8. Корет Э. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
9. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С. 95-105.
10. Метафизика как она есть: Размышления о ...: Философский альманах / Борчиков С. А. и др. – М.: МАКС Пресс, 2006. – Вып. 9. – 128 с.
11. Поупкин Р., Стролл А. Философия: Вводный курс. – М., – СПб., 1997. – Гл. 3. Метафизика. – С. 164-239.

12. Сартр Ж. П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 854 с.
13. Тейчман Д., Эванс К. Философия. Руководство для начинающих. – М.: ИНФРА-М, Весь мир, 1998. Ч.І. Метафизика: философия бытия и познания. – С. 14-29.
14. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. – 451 с.
16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – №9. – С. 116-163.
17. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. – №10. – С. 158-165.

Примітки

1. Платон. Федон // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 65–66.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 119.
3. Там само. – С. 181.
4. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Давид Юм. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 144.
5. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Иммануил Кант. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. – М., 1965. – С. 134.
6. Западно-европейская социология XIX века: Тексты. – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 13.
7. Див.: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах Т.6. – М.: Политиздат, 1987. – С. 325.
8. Див.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – №9. – С. 156.
9. Корет Е. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998. – С. 35.
10. Див.: Karl-Otto Apel. Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy // Карл-Отто Апель. Вибрані статті. Матеріали Міжнародної літньої філософської школи «Філософія права для відкритого суспільства». – К.: Український філософський фонд, 1999; а також К.-О. Апель. Трансформація філософії. – М.: Логос, 2001.
11. Цит. за: Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – С. 509–510.
12. Див.: Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. – 1997. – №7.
13. Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 2. М., 1978. С.55.
14. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 188.
15. Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. – 1996. – №12. – С. 128.

16. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1976. – С. 229.
17. Беркли Джордж. Сочинения. – М., 1978. – С. 172.
18. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. – С. 293–294.
19. Див. Бунге М. Философия физики. – М., 1975. – С. 144–145.
20. Платон. Федр // Платон. Сочинения в трёх томах Т. 2. – М., 1970. – С. 183.
21. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 330.
22. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. Т.1. – М., 1963. – С. 84.
23. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах. Т.5. – М., 1986. – С. 562.
24. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – С. 220.
25. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 264.
26. Гегель. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. – М., 1971. – С. 144–145.
27. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С. 305–309.
28. Popper, Karl R. Lesebuch: ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie. – Tübingen: Mohr, 1995. –S. 41;. Див. також: Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002, гл. 4.

2. ПРИРОДА

2.1. *Поняття природи. Розвиток філософських і природознавчих уявлень про світ природи*

Слово «природа» викликає багаті асоціації у будь-кого, хоч воно щодо буденного вжитку і видається дещо пишномовним. Пересічний обиватель певної місцевості пов'язує це слово зі своїм безпосереднім чи ближнім довкіллям. У комфортне життя мешканців міста природа частіше входить погодою, докучливи-ми опадами, коливаннями температури, кімнатними рослинами й тваринами, виїздами «на природу» у вихідні дні. Більшість жителів села сприймає природу з боку повсякденних трудових відносин з природними факторами. У високорозвинених країнах звертає на себе увагу значне зменшення кількості населення, яке, так би мовити, протистоїть природі віч-на-віч: це невелике число фермерів та працівників добувної промисловості. Технічний прогрес сприяє віддаленню людини від природи і може статися, що в перспективі у більшості населення Землі переживання взаємовідносин з природою відійдуть на периферію свідомості і емоційного комплексу. Хіба що засоби масової інформації час від часу будуть доносити до нас жахливі картини природних катаклізмів, а астрономи ще раз нагадають про ймовірні зіткнення Землі з космічними об'єктами.

І все ж у духовному досвіді людства природа закарбувалась так давно і в такому вигляді, що архаїчні стереотипи сприйняття природи будуть даватися взнаки ще довго і, може статися, ніколи й не зникнуть. У історичні часи філософія приступила до осмислення відношення до природи однією з перших. Але ще з прадавніх часів і задовго до філософії міфологічно-релігійні світоглядні схеми вже відбили різні етапи взаємодії людей та довкілля. І з цим філософська думка не може не рахуватись, бо, з одного боку, і міф, і релігія є досі дієвими складовими свідомості людей, а з іншого – тільки філософії притаманна первісна рефлексивна здібність, тобто здатність досліджувати всі форми свідомості й знання, в тім числі і філософського. Тож звернемось спочатку до того духовного спадку, який стосується сприйняття людьми їх відношення до природи.

У найдавніших світоглядних системах всіх народів міфи про природу займають значне місце. Найбільш древніми були міфи про тварин, походження сонця, місяця, зірок. Далі

у більш розвинених міфологічних системах широко представлені космогонічні (походження всесвіту) й антропогонічні (походження людей) міфи. Характерним є те, що первісні люди переносили на природні явища свої властивості, якості, почуття, скрізь вбачаючи в природі дію живих сил чи то зооморфного, чи то антропоморфного ґатунку. Особливістю міфу є обов'язковість сюжету про походження предметів: описати, пояснити зовнішній світ – значить розповісти про його походження і тим самим задовольнитися. Майже повсюдно універсальне уявлення про світ люди втілили в образ «світового дерева». [1] Цей образ зафіксовано у текстах різного жанру, в образотворчому мистецтві (живопис, орнамент, вишивка), в архітектурі. По вертикалі дерево символізує три основні космічні зони: небесне царство, наземне і підземне; у часовому відношенні три частини дерева можуть символізувати минуле, сучасне й майбутнє; у поелементному відношенні – вогонь, вода, земля. До кожної частини дерева можна було віднести окремі класи істот (тварин): до верхньої належали птахи, до середньої – копитні, до нижньої – змії, миші, жаби, риби. У схемі світового дерева горизонтальні вісі могли відповідати чотирьом сторонам світу, порам року, частинам доби, елементам світу, людським діям. Як кажуть дослідники, до певної міри «світове дерево» стає моделлю культури в цілому.

Від самого початку міфи були поліфункціональними, мали вони й сакральний (лат.: *sacer* – священний, магічний) характер, тобто були поєднані з релігійними віруваннями. Всі предмети природи не тільки здавались живими, одушевленими, а до них і ставились ритуально. Як вказує Мірча Еліаде (1907–1986), в *«первісній, або архаїчній, свідомості предмети зовнішнього світу – так же, зрештою, як і самі людські дії – не мають самостійної, внутрішньої властивої їм цінності. Об'єкт уявляється немов вмістилищем чужорідної сили, що відокремлює його з оточення і надає йому смисл і цінність»*. [2] Митрополит Іларіон (Іван Огієнко, 1882–1972) наводить багато прикладів міфологічних пережитків дохристиянського походження у віруваннях українського народу, особливо що стосується води, землі, дерев, окремих тварин і рослин. [3]

Думки про виникнення природи, її устрій містяться і в усіх світових релігіях (буддизм, християнство, іслам). Започаткування природи у християнській Біблії виглядає таким: «Напочатку Бог створив Небо та землю. А земля була пуста та

порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води. І сказав Бог: «Хай станеться світло!» І сталося світло. І побачив Бог світло, що добре воно, – і Бог відділив світло від темряви. І Бог назвав світло: «День», а темряву назвав: «Ніч». І був вечір, і був ранок, – день перший». (1М,1). У довгу (близько тисяча років) добу європейського середньовіччя панували, звичайно, християнські уявлення про світ природи, у які були, між іншим, вплетені й давні міфологічні традиції. Для середньовічного сприйняття світу характерним є його глибокий символізм та ієрархічність. [4] Символізм походив від подвоєння світу: крім світу об'єктів природи є ще світ відповідних родових понять, який, хоч і потойбічний, але настільки ж реальний (якщо не більше), що й перший. Світ нашого повсякденного досвіду займає підпорядковане положення щодо потойбічного, позачуттєвого. Кожний елемент земного буття є символом відповідному елементу надприродного буття, і через нього символізує загальну Божественну єдність. У протилежності видимого і невидимого вбачається протилежність зовнішнього виду і сутності, позірного і дійсного, приблизного образу істини і самої істини. Тілесний світ має менший ступінь реальності і самостійності, ніж духовний світ першосутностей. Символізм пов'язаний з ієрархічністю, так що у залежності від «міри» символізації розрізняються ступені ієрархічності: вищі символи, відтворюючи «незримі речі», у той же час відтворюють і «видимі речі», що знаходяться нижче щодо них за досконалістю. Людина відтворює собою всю природу, тварини – не всю, а лиш деякими властивостями, а рослини й ще менше. Земля і вода послуговують рослинам, рослини – тваринам, а усі вони – людині. Всі відношення в природі упоряджені згідно зі ступенями шляхетності: вода благородніша за землю, повітря благородніше за воду і так далі в залежності від наближення до Бога. Так будується Універсум!

Сприймати середньовічне світоуявлення слід не тільки в чисто християнському аспекті, а й у переплетенні з дохристиянськими пережитками та реальними можливостями людей протистояти природним стихіям. Християнський світ того часу являв собою обмежену сукупність окремих укралень цивілізації в оточенні дикої природи з її непроглядними лісами і неопрацьованими безлюдними пустищами. Чужий, ворожий людині ліс – то *пуща* (пуща походить від «порожній»), тобто такий простір, у котрому немає людей. Слово *поле* в давній руській мові

спочатку значило «порожній», безлюдний пограничний простір. Навіть «село», яке ми сьогодні пов'язуємо з поселенням, колись значило те ж, що і *поле*, і тільки починаючи з XII ст. вживається в значенні засіяної частини *поля*, ниви, а ще пізніше до його значення додалися і будівлі навколо землі, що обробляється. [5] Як указує французький історик Жак Ле Гофф (народ. 1924 р.), у типовій середньовічній європейській свідомості світ сприймається як замкнений у просторі, оточений чужою, ворожою природою і ворожими племенами язичників або іновірців. Однак замкнений, обмежений на землі світ «правильних» людей неоглядно розвертається угору, у бік небес. Між земним і небесним немає перепон, і душа спроможна найти дорогу в рідну собі стихію аж до самого Бога.

Отже, однією з перших і найбільш важливих частин світу, до якої людство визначало своє відношення, була *природа*. Філософія, відбиваючи світоглядні запити, з самого початку також звертає свою увагу до природи. Категорія буття допомогла нам попередньо усвідомити таку просту річ: перш ніж людина осягне думкою своє відношення до світу, вона повинна мати світ в наявності, тобто сущим. І ми прагнули осмислити всі можливі відтінки «буття». Серед форм буття, які не залежать від нашої свідомості, що існували і можуть існувати незалежно від людського втручання, є й природа.

У філософії поняття природи вживається у декількох смислах. У широкому природою є те ж саме, що і матерія. Різниця між цими поняттями полягає тільки в акцентах: коли ми говоримо «природа», то маємо на увазі всю множину і різноманітність матеріальних об'єктів, процесів і властивостей у їх наявному виді. Коли ж ми говоримо «матерія», то хочемо підкреслити (ще доволі абстрактно) лише об'єктивність як сутнісну сторону існуючого. Широкий смисл природи охоплює собою і суспільство. Такий смисл, може, й не є надто продуктивним, але його слід нагадати, бо і «матерія», і «природа» – то є конкретні поняття конкретних наук.

У більш вузькому значенні «природа» є безпосереднім об'єктивним середовищем, в якому розгортається людська історія, те, з чим стикається людина повсякчасно. Останній смисл найбільш уживаний, однак є й ще один додатковий смисл «природи». Він виникає тоді, коли ми хочемо підкреслити сутність чогось. Так говорять про «природу людини», «природу краси» тощо. Але це вторинне, похідне значення.

Усі названі смисли мають довгу історію. Стародавні греки користувались також доволі універсальним терміном «φύσις», а римляни «*natura*». «*Natura*» походить від *nascendo* (народжується, виникати, рости). Первинне значення «φύσις» теж є зростання і те, що вирросло протягом зростання. Проте М. Гайдегер стверджував, що «φύσις» скоріше розумілось греками як «самовиникаюче панування суцього в цілому», а філософія то є осмислення панування суцього, яке саме собою виникло. Від такого пануючого суцього, що виникло саме по собі, вони відрізняли суще, яке виникає з «τέχνη», тобто від людської діяльності. Вже з цього видно, що здавна філософи могли усвідомлювати природу як те, що протистоїть людині і є доволі грізною силою, яку слід досягнути спочатку хоч би думкою.

Розвиток науки і філософії поглибив і значно урізноманітнив знання людства про оточуючий світ. Так, Арістотель, прийнявши піфагорове уявлення про землю як кулю, додав навколо неї кришталевий купол з зірками. Землю Арістотель поставив у центр Всесвіту. Через 500 років потому Птолемеєм (90–160) створює модель, за якою Земля є нерухомим центром Всесвіту, а Сонце та планети рухаються навколо неї. У XVI ст. Микола Копернік (1473–1543) змінює цю картину на геліоцентричну, а Джордано Бруно (1548–1600) дещо пізніше вводить ще й ідею нескінченності природи і незліченності світів, Галілео Галілей (1564–1642) обґрунтовує думку про схожість небесних і земних тіл, Ісаак Ньютон (1643–1727) формулює закон всесвітнього тяжіння. Завершеність і досконалість механіки надихнули Іммануїла Канта на розробку гіпотези про походження сонячної системи з первинної туманності завдяки гравітаційним процесам, і це дало йому змогу проголосити в одному з творів: «Дайте мені матерію, і я побудую з неї Всесвіт!».

Пізнання природи як Всесвіту досягло сьогодні великих успіхів. У природознавстві під Всесвітом (або Метагалактикою) розуміють найбільшу природну сферу, доступну нам для спостереження і дослідження. Відомо, що Земля (її середній діаметр дорівнює приблизно 12,7 тис. км) – планета Сонячної системи (діаметр цієї системи – 10 млрд. км), Сонце входить до нашої Галактики (від грец. γαλακτικός – молочний), що є частиною Метагалактики. Так званий Молочний шлях, який кожний спостерігав на зоряному нічному небі, і є нашою Галактикою. Складається вона з близько 150 млрд. зірок (зоріючих плазмових куль), галактичних туманностей (гази і частки пилу), космічних

променів (потік стабільних часток високих енергій), магнітних полів, випромінювання (фотонів). За формою Галактика нагадує диск, діаметр якого наближається до 100 тис. світлових років, а товщина – до 1500 світлових років. Нагадаємо, що світловим роком називають відстань, яку проходить світловий промінь за рік, рухаючись зі швидкістю 300 тис. км за секунду. Відстань від Сонця до центру Галактики складає 30 тис. світлових років, тобто воно знаходиться на периферії Галактики недалеко від її екваторіальної площини. Оскільки Сонце разом зі своїми планетами існує близько 5 млрд. років, то воно за час еволюції здійснило приблизно 25 обертів навколо осі обертання Галактики. Швидкість руху Сонця по коловій галактичній орбіті досягає 250 км за секунду, його повний оберт здійснюється за 200 млн. років.

Наука дійшла висновку, що Всесвіт, про який іде мова, має початок і кінець. У 1965 р. було відкрите реліктове випромінювання (як незмінний фон у будь-якій точці Всесвіту). Десь 15 млрд. років тому вся речовина і енергія, що складають Всесвіт, були сконцентровані в точці, яка не мала виміру. Після цього стався вибух («big bang», як його назвав Ф. Хойл). Почалася еволюція Всесвіту, що мала різні темпи в різних фазах. Перша фаза – інфляційний Всесвіт, тобто такий, який роздувається. Це період між 10^{-43} - 10^{35} секунд після моменту «Великого вибуху». У цей час Всесвіт був у вакуумоподібному стані й еволюція йшла надзвичайно швидко. Вважається, що в першу мить він був багатомірним у просторово-часовому відношенні (10-11 вимірів), а потім став 3-х вимірним. Здійснювалось це шляхом розширення Всесвіту у трьох звичайних вимірах і згортання в інших. На сьогодні радіус Всесвіту складає десь близько 10^{37} см. Процес розбігання галактик від первинного вибуху продовжується до сих пір.

Сонце підкоряється законам розвитку звичайних зірок. Десь через 10 млрд. років воно перетвориться на червоного гіганта, своїм розміром охопить орбіти всіх планет, а пізніше стане білим карликом, а ще далі – нейтронною зіркою зі щільністю, яка перевищує щільність атомних ядер. Планета Земля з віком у 4,5 млрд. років виникла шляхом гравітаційного конденсації з первісної пилової туманності. Поверхня Землі складає 500 млн. км². Більш як 2/3 її поверхні займає Світовий океан. Основну масу і об'єм Землі складає металева барисфера, що в свою чергу оточена літосферою, а далі йдуть гідросфера,

атмосфера (у її складі 70% – азот, а 21% – кисень) і біосфера (сфера живого). Життя є, мабуть, найважливішою ознакою нашої планети. За багато сотень мільйонів років форми життя на Землі надзвичайно урізноманітнилися. Сьогодні на ній є близько 1,5 млн. видів тварин, з яких найчисленніші – комахи (750 000 видів), хребетних налічується 48 000 видів, серед яких ссавців – 6 000 видів.

Сучасна фізика також збагатила наші уявлення про «мікрокосмос», невидимий нами світ внутрішньої будови речовини. Так званих елементарних часток, з яких складається цей світ, сьогодні налічують близько 350. Їх поділяють на такі класи: *фотони* – кванти електромагнітного поля, частки з нульовою масою спокою; *лептони* (від грец. leptos – легкий), до яких відносяться електрони і нейтрино; *мезони* – нестабільні мікрочастки; *баріони* (від грец. barus – важкий), до їх складу відносять нуклони (тобто протони і нейтрони), гіперони, частки-резонанси, що мають вкрай нетривалий час життя. У характеристиці елементарних часток важливе місце займає уявлення про їх взаємодію. Розрізняють чотири види взаємодії в залежності від радіуса дії – сильна, електромагнітна, слабка і гравітаційна (радіус дії останньої необмежений). Починаючи з рівня атомів, нам відомо 107 елементів, серед яких усі трансуранові елементи отримані в ядерних реакціях штучно.

Говорячи про живі організми, слід відзначити, що всі вони складаються з клітин, розміри яких коливаються від 1ммк до 1м. Існують одноклітинні організми, наприклад, бактерії, організм же людини складається з 500 000 млрд. клітин. Клітини мають тонку мембрану, цитоплазму і ядро, що керує синтезом білка. Білок є основною складовою організму всіх рослин і тварин. До складу білка входять амінокислоти. Рослини і більшість мікроорганізмів у змозі самі синтезувати амінокислоти, а тварини і людина частину їх (20 з 150) вживають разом з їжею. Такі амінокислоти називаються незамінними. Для життєдіяльності людини особливо важливими є 9 незамінних амінокислот. Живий організм потребує також ферментів (каталізаторів хімічних реакцій) і вітамінів, що необхідні при обміні речовин.

Здобутки науки стосовно устрою Всесвіту, структури макро-і мікрокосмосу, безумовно, не вичерпують весь теперішній зміст поняття природи. Гегель свого часу справедливо зауважував, що фізиці нічого присвоювати право тлумачення змісту поняття природи, бо не вона його створила. Про це свідчить сама історія

слова «природа» (у більшості європейських мов закріпився латинський варіант – «натура»). Хоч в українській і російській мові це слово, мабуть, пізнього походження, воно несе на собі те ж саме первинне смислове навантаження, що й відповідні слова грецькою або латиною: природжування шляхом народження, виникнення, і може вважатись пізнішою калькою з «*natura*» і «*φύσις*». Досліджуючи історію слова «природа», Р. О. Будагов вказує, що воно тільки з XVIII ст. стає у центрі філософських дискусій, а наприкінці того ж таки століття (1798 р.) тлумачний академічний словник французької мови дає визначення «природи» як сукупності речей і істот, як фізичний світ у його найрізноманітніших проявах. [6] У творах вітчизняних авторів лексема «природа» вживається з XVII ст., а Теофан Прокопович у роботі 1708 р. «Натурфілософія, або фізика» уже дає принаймні п'ять значень «природи»: 1) природа в смислі Бога; 2) сутність будь-якої речі; 3) природа як всезагальність речей; 4) як природна причина; 5) «назвою «природа» послуговуються для визначення народження живого». [7] Очевидно, що Т. Прокоповичу були відомі майже всі значення «природи», що пройшли впродовж багатьох століть розвитку людського знання. Наведене може слугувати засторогою проти того, щоб зміст поняття «природа» пов'язувати виключно з досягненнями наук про природу. Це поняття виникло задовго до становлення фізики як науки, то ж не тільки суто фізичні знання збагачують людські уявлення про природу. Природа входить у свідомість кожного з нас з раннього дитинства, сприймається нами чуттєво й раціонально, емоційно піднесено, коли ми милуємось краєвидом, або з острахом, коли ми спостерігаємо грізні природні явища. В залежності від рівня наявної культури чи виховання слово «природа» відгукується раніш за все чи то пташиним співом і шелестом листя, чи то думкою про корисливе використання її творінь. Тому поняття природи містить в собі не лише результати наукового пізнання, а й згорнутий результат всіх наших сприйнять, що ми їх отримуємо внаслідок художньо-естетичного, побутово-повсякденного і утилітарно-практичного відношення до оточуючого світу.

Природа вражає нас безперервною мінливістю своїх складових. Змінюється місце перебування речей, їх властивості, хімічний склад, температура, об'єм, форма, колір і освітленість тощо. Взаємне розташування елементів природи та їх мінливість ми пов'язуємо з простором і часом. Люди створили потужний

лексичний фонд для фіксації координат речей і подій у просторі і часі: «тут» і «там», «далеко» й «близько», «десь» і «поруч», «тоді», «колись» і «тепер», «учора», «сьогодні» й «завтра», «миль», «торік» тощо. Таких слів та відповідних їм зворотів дуже багато. Простір і час є неодмінною центральною темою світоглядних міркувань, починаючи від примітивних міфів і до розвинутих філософських і наукових систем. З одного боку, нема нічого більш поширеного й знайомого в практиці нашого життя, ніж часово-просторове занепокоєння (бо нам завжди бракує часу, бо ми завжди буваємо «тут» або «там», бо ми «звідси» прагнемо «туди»), а з іншого боку, нема нічого більш складного для розуміння, ніж сутність простору й часу. Ось, наприклад, як писав про одного з наших знайомих незнайомців, а саме про час, Августин Аврелій: *«Що ж таке час? Коли мене ніхто про це не питає, я знаю, що таке час; якби я захотів пояснити тому, хто запитує, – ні, не знаю. Наполягаю, однак, на тому, що твердо знаю: якби ніщо не проходило, не було б минулого часу; якби ніщо не приходило, не було б майбутнього часу; якби нічого не було, не було б і теперішнього часу. А як можуть бути ці два часи, минуле й майбутнє, коли минулого вже нема, а майбутнього ще нема? І якби теперішнє завжди залишалось теперішнім і не відходило в минуле, то це був би вже не час, а вічність; теперішнє виявляється часом тільки тому, що відходить у минуле. Як же ми говоримо, що він є, якщо причина його виникнення в тому, що його не буде! Хіба ми зробимо помилку, сказавши, що час існує тільки тому, що він прагне зчезнути»*. [8] Важко не погодитись з таким бентежним ремствуванням! Кожен за своє життя, особливо в юні роки, приходив до не менш бентежних питань: чи є початок і кінець простору й часу, чому час плине різними темпами в дитинстві і в стані дорослості, чому простір має три виміри, а час одновимірний, чи можлива «подорож» у минуле або майбутнє. Дивує те, що аналогічні питання слугували поштовхом для міркування далеких від наївності науковців і фантастів.

У культурі різних епох сприйняття простору й часу повністю вписується в загальні умови життя. Міф оцінювався не як розповідь про минувшину, а як дійство, яке щоразу повторюється, відтворюється. Середньовічна людина більше тяжіла до вічності, її перебування в світі не було вирваним з вічності, і обидва кінці її життя (народження і смерть) торкаються

вічності, вписані в неї, минуле, нинішнє й майбутнє складають суцільну лінію буття. Сучасна нам людина скоріше відчуває нетривкість часу, живе більше в теперішності, традиції майже не пов'язують її з минулим, а повсякденна суєта й хапливість затуляють бачення навіть близького майбутнього. Зачарованість до остовпіння ходом годинникової стрілки – таким могло б бути портретне зображення нашого сучасника. Але в цьому він – результат і жертва соціально-культурних та історичних умов.

Для орієнтування в проблемі простору й часу доцільно розділити плани їх презентації людині. Перший план – це *перцептуальний простір і час* (лат. *perceptio* – сприйняття). Йдеться про свідчення власного психологічного досвіду, за яким всі наші сприйняття виглядають для нас упорядкованими у просторовому й часовому відношенні, що ще не дає, однак, нам приводу беззастережно наполягати на повній відповідності наших сприйнятів справжній реальності простору й часу. І. Кант відносив простір і час до апріорних форм чуттєвості, до внутрішньої здатності апарату людських здібностей (умовно кажучи, мозку) упорядковувати матеріал чуттєвості так, немов речі видаються розміщеними у просторі і вишикуваними у часі. Якщо не поспішати звинувачувати Канта в суб'єктивізмі і погодитись з ним у тій частині, що є суто людський спосіб бачення структури світу «речей самих по собі», то таку здатність можна пояснити тривалим шляхом адаптації предків людей до тих самих «речей самих по собі». Видатний австрійський зоолог, лауреат Нобелівської премії Конрад Лоренц (1903–1989) дотримувався саме такої думки. *«На мій погляд, – писав він, – справжній зв'язок між річчю в собі і специфічною апріорною формою її даності детермінований тим фактом, що ця апріорна форма склалась у якості адаптації до законів речі в собі у процесі близької взаємодії з цими постійно діючими законами впродовж сотень тисяч років еволюційної історії людства. Така адаптація забезпечила наше мислення структурою, яка до значної міри відповідає реальностям зовнішнього світу».* [9] Нормально функціонуючий психофізіологічний апарат сприйняття зовнішнього світу дає людям змогу не тільки особисто ефективно орієнтуватись у світі, а й продуктивно взаємодіяти на базі однаково адекватного сприйняття середовища. Хоч це й не виключає певних індивідуальних розбіжностей у сприйнятті просторово-часових властивостей речей природи.

Другим планом презентації є *фізичний простір і час*, його ще можна назвати концептуальним, або просто науковим. *Простір* є таким способом співіснування предметів, коли вони скоординовані один поруч з іншим, розташовані один біля іншого. *Час* є способом зміни станів предметів, коли ця зміна проходить послідовно, одна за іншою. Наведені загальні визначення вказують на певність порядку взаємного розташування й зміни явищ і предметів. Однією з найбільш фундаментальних властивостей простору й часу є їх *розмірність*. Для простору характерна тривимірність. Три виміри виявляються необхідним й достатнім мінімумом для здійснення всіх процесів, форм руху і взаємодії об'єктів, з якими сьогодні має справи наука на макроскопічному рівні. Інколи в математиці говорять про багатовимірний простір. В цьому випадку йдеться про багатовимірність як математичну абстракцію, з допомогою якої відображують деякі сторони й стани фізичних об'єктів. Тут самому поняттю «простір» надається специфічний смисл. Час одновимірний. Це означає, що положення події у часі може бути задане одним параметром. До числа загальних властивостей часу відносять його необоротність, односпрямованість, яка виявляється в тім, що час може змінюватись тільки від минулого до майбутнього, але не навпаки. Остання властивість впливає з принципової необоротності всіх реальних процесів, і понад усе з необоротності причинно-наслідкових зв'язків. Така асиметрія у цих зв'язках визначається, в свою чергу, законами збереження, законами розвитку певних об'єктів. Перш ніж якесь явище виникне, повинні здійснитись усі породжуючі його причини.

У розвитку фізичних знань про час і простір є два найбільш значущі етапи – становлення класичної механічної теорії (І. Ньютон) і становлення теорії відносності (А. Ейнштейн). Ньютон виходив з *абсолютності* простору й часу в тому смислі, що вони є самостійною реальністю, незалежною від наявності чи відсутності будь-яких фізичних мас і процесів: простір – однакова в усіх точках пустота, час – чиста й рівномірна в усіх моментах тривалість. Альберт Ейнштейн (1879–1955) відкинув ідею про абсолютний простір і час і показав, що їх метрика *відносна*, вона невідривна від гравітаційних мас та фізичних процесів і що в природі нема ніякої абсолютної, пріоритетної точки відліку. Величини часових інтервалів між двома подіями залежать від обраної системи відліку, з якої ці величини вимірюються. З відносності одночасності впливає відносність

просторового вимірювання, оскільки довжина, скажімо, стержня є не чим іншим, як відстань між одночасним положенням його крайніх точок. Загальна теорія відносності показала, що між структурою «простору-часу» і розподілом гравітаційних мас є зв'язок. Метричні властивості простору й часу залежать від розподілу мас тяжіння. В цілому ж розвиток фізичних теорій удосконалює наші знання про властивості простору й часу в мікро-, макро- і мегасвіті, але й вони на кожному конкретному етапі з різним ступенем приблизності відповідають реальному просторові й часові.

Третій план ми умовно назвемо *метафоричним простором і часом*. Йдеться про здебільшого метафоричне використання «простору» й «часу», коли ці слова вживаються не завжди в прямому фізичному значенні, а у переносному, для підсилення образності. Так, коли говорять про *соціальний простір* або його параметри (відстань, дистанція), то мають на увазі розриви у соціальних рангах людей, їх прибутках, освітніх рівнях тощо. Коли вживається поняття *соціального часу*, то розуміються різні функції часу у соціокультурному контексті. Самі умови соціального життя вимагають синхронізації активності людей, координації їх діяльності, послідовності дій і процесів, вчасності виконання обов'язків, виміру витрат, диференціювання видів занять (праця, відпочинок, відпустка, свято тощо). [10] У термінологічних запозиченнях зі сфери фізики або з інших наук нема нічого принизливого для гуманітарного знання, всі науки збагачують виражальні засоби за рахунок взаємних запозичень. Вже давно стали звичними вирази «*правовий простір*», «*економічний простір*», «*простір культури*» і багато інших. Просторово-часова термінологія широко використовується, хоч уже й не цілком метафорично, і у юридичній науці та законодавстві для точного визначення правових наслідків в залежності від місця і часу дії. Так, привід для серйозної розмови про «час у праві», з виходом на культурні стандарти сприйняття часу, дає, наприклад, формула «*строк давності*», що виражається в таких юридичних поняттях:

– *позовна давність* – строк для захисту порушеного права в суді: загальний строк для громадян складає 3 роки, а для організацій – 1 рік, скорочений строк складає півроку;

– *давність виконання обвинувального вироку* – термін, після закінчення якого обвинувальний вирок, якщо він не був

виконаним, вже не може бути виконаним (він може складати 3, 5 і 10 років);

– *давність притягнення до кримінальної відповідальності* – термін, після закінчення якого особа не може бути притягнута до кримінальної відповідальності за злочин (3,5,10 років); при цьому враховується і можливість призупинення строку давності в разі скоєння нового злочину;

– *необхідна оборона* – поняття, що містить і таку складову, як відсутність часу на виклик допомоги з боку правоохоронних органів;

– *тимчасова непрацездатність, тимчасова відсутність, тимчасові мешканці, тимчасові працівники* тощо – поняття, які також зберігають в собі часовий вимір.

Приводом для обговорення теми «простір у праві» можуть бути численні приклади вживання в правових документах понять, що несуть у собі ознаку «просторовості»: *місце проживання, місце виконання обов'язку, місце позбавлення волі, встановлення підсудності з точки зору місця проживання, юрисдикція з точки зору територіальної приналежності*.

Наведені плани представленості простору й часу свідчать про їх людський вимір, про те, що сприйняття природи не відокремлене від загальної орієнтації людини в світі, куди відносяться також явища соціального й загальнокультурного порядку.

2.2. Природне середовище в життєдіяльності людей

Якими б не були цікавими і корисними знання про Всесвіт, проте людей більше турбують ті природні умови, з якими вони мають повсякденні справи. І тому у науковому і політичному вжитку частіше використовують поняття «географічне середовище» або «природне середовище». Перше поняття ввів і активно вживав у своїй 19-томній праці «Нова всесвітня географія. Земля і люди» французький географ і анархіст за політичними переконаннями Елізе Реклю (1830–1905). Завдяки працям Г. В. Плеханова (1858–1918) воно було довгий час поширеним у марксистській літературі. Під *географічним середовищем* розумілась та частина природи, а саме географічна оболонка Землі, в якій розгортається історичний процес. Однак з другої половини минулого століття узвичаївся термін «природне середовище», оскільки географічна оболонка, як показав технічний прогрес, вочевидь, вже не обмежує просторові межі людської діяльності.

Тому нині можна сказати так: *природне середовище* – це та частина природи, яка оточує людей і впливає на них та на яку вони самі впливають своєю виробничою діяльністю. Поняття природного середовища відразу наштовхує на бачення за ним принаймні двох початкових аспектів.

По-перше, воно констатує такий простий факт: природне середовище є зовнішнім природним оточенням, довкіллям, де перебувають люди. У фокусі цього аспекту ми зауважуємо, що не лише люди, а й усі окремі предмети неживої й живої природи також перебувають у природному середовищі. Ніякої особливої відзнаки людей тут ще не видно. Ставши умовно на місце окремого дерева, комахи або тварини і прослідкувавши їх життєву долю з їх власного «суб'єктивного» центру, ми вбачатимемо у сукупності всіх інших природних створінь середовище для перебування наших обранців. Одні предмети можуть бути пасивними «суб'єктами», наприклад, нерухомий камінь, дерево, а інші наділені здатністю активно існувати в пошуках їжі й умов для розмножування. Всі такі взаємовідносини окремих «суб'єктів» загалом і складають те, що зветься природою. Люди, до певної міри, також підпадають під таку схему розгляду, оскільки вони створені з тих же хімічних елементів, що й інші живі істоти, споживають природну речовину, пересуваються в просторі і складають разом з іншими загальну природну тотальність. Оскільки ж ми вдалися до розгляду природи відносно такого центру бачення як людина й суспільство, то ясно, що все довкілля стосовно обраного центру (і для нього) є природним середовищем.

Інший аспект є продовженням попереднього і вказує на *differentia specifica* (лат. видова відмінність) суто людських взаємовідносин з природою. Залишимо осторонь часи, коли предки сучасних людей належали до тваринного світу і мало чим відрізнялись від інших високорозвинених приматів¹ у їх становищі щодо природного середовища. Як і будь-які інші живі істоти, вони в свій спосіб входили в загальний природний процес обміну речовиною й енергією. Відрив від решти тварин стався у проміжку 50-100 тис. років тому, коли сформувалась сучасна людина (*Homo sapiens sapiens*). Відтоді й починається зростаюча відмінність людини у її відносинах з природним середовищем. І тут можна виділити три етапи в еволюції таких відносин.

¹ Лат. *primatus* – першість, зверхність. У зоології термін «примати» означає вищий загін ссавців, який включає напівмавп, декілька видів мавп і людину.

Перший – від закінчення формування людини сучасного виду до близько 10 тис. років тому. Початкова фаза цього періоду знаменувалася відокремленням первісних людей за їх способом життєдіяльності від загальної циркуляції природних процесів, в котру разом з іншим тваринним світом колись були вмонтовані й наші предки. Замість чисто біологічного пристосування до навколишнього середовища складається природокористування, що опосередковане культурними формами. Природокористування полягало у засвоєнні готових продуктів природи з допомогою примітивних знарядь праці. Це було збирання, полювання, рибальство та використання під житло природних укриттів. Головним здобутком цього періоду було оволодіння вогнем та відбір корисних для людини видів рослин і тварин. В усьому світі на той час налічувалось приблизно 5 млн. людей.

Другий етап почався близько 8 тис. років до нашої ери, коли людина поступово оволоділа навичками ведення сільського господарства. Це була так звана неолітична революція²¹. Завдяки ній люди змогли перейти до осілого способу життя, вийшли на шлях зростання добробуту, розвитку торгівлі й ремесла, значного збільшення населення Землі (на четверте тисячоліття до н. е. воно складало вже близько 100 млн.). Неолітична революція застрахувала (хоч ще й не одразу і назавжди) людину від загрози здичавіння, повернення до лона тваринного світу. Почався процес активного засвоєння природи Землі, залучення її складових до соціального обігу речей. Відтак природні речовини через свої корисні для людей властивості надійно отримують соціальну функцію. Все природне, що залучається до коловороту людської життєдіяльності, привласнюється людьми і набуває статусу «другої природи», тобто такої, яка засвоєна й опанована через властиву тільки людям форму діяльності, а саме – через працю. Тепер елементи природного середовища одночасно можуть існувати в системі і природних, і суспільних зв'язків.

Третім періодом став промисловий. Він починається з промислової революції XVIII ст., коли у виробництві започатковується масове використання машин, а в засвоєнні енергетичних джерел послідовно змінюється епоха пару епохою електрики

² Неоліт (англ. Neolithic) – «новокам'яний вік». Термін введено англійським археологом Джоном Леббоком (1834–1913) для епохи, в яку люди перейшли до аграрної культури, тобто до добування їжі шляхом вирощування рослин і одомашнювання тварин, хоча при цьому камінь залишався основним матеріалом для виготовлення знарядь праці. [11]

і ядерного палива та інших нетрадиційних видів енергії. У господарський обіг залучається велика кількість різноманітних мінеральних і органічних речовин, у величезних обсягах споживаються кисень і вода, інтенсифікується сільськогосподарське виробництво, відбувається урбанізація, розвиваються нові засоби транспорту й зв'язку. Кількість населення Землі наприкінці ХХ ст. сягає 6 млрд., в той час як напередодні промислової революції вона складала близько 800 млн.

Якщо оглянути всі три етапи у їх послідовному зв'язку, то можна дійти висновку, що історія стосунків людини й природи складалась за такою схемою: від пристосування до середовища, через присвоювальне господарство до виробляючого господарства за посередництва високодосконалої техніки. У такому поступі вбачається двосторонній процес. З одного боку, послідовно зменшується залежність людей від заданих природним середовищем умов життя, виробництва, а з іншого – зростає сила зворотного впливу людської діяльності на природу. Обидві сторони вказаного процесу не безконечні, вони мають свої граничні межі, які стали особливо зримими в очах сучасного покоління людей.

Що стосується першої сторони, то вплив природного середовища багато в чому визначав характер виробництва, розміщення виробничих сил суспільства, побутове життя і навіть психічний склад народу. Наявність великих річок, запасів корисних копалин, придатного клімату тощо сприяло, за всіх інших рівних обставин, більшому прогресу тих народів, які мали такі переваги. А при тривалому пануванні традиційних форм життя природні умови створювали те, що називають народною вдачею. Зокрема, уже відомий нам український історик філософії Д.І. Чижевський відзначав, що степ був тією основою, яка найбільше придалася до усталення ряду психічних рис українців, і додавав: *«Степ є безумовно та форма буття природи, що може бути поставлена поруч з тими західньо-європейськими ландшафтами, які є головними носителями величності. Те почуття безмежно-могутнього, або безмежно-великого, що викликають море, ліс і гори, приймає також специфічну форму і у степу, що сполучує широту і розмах краєвиду з буйним розквітом життя природи... Як море, ліс і гори, так само і степ має свої «небезпеки»; почуття величного породжувало тут своєрідний – і історично зумовлений – «неспокій», бо ж степ довгі століття був ніби*

джерелом вічної загрози кочовників, все нових та нових руйнівничих людських хвиль». [12]

Степ і лісостеп сприяли прадавньому виникненню хліборобства на наших землях і тривалому та переважаючому його існуванню аж до промислового підйому наприкінці ХІХ століття, коли в Україні почали формуватись промислові регіони на базі покладів вугілля, руд, розвитку обробної промисловості. В цілому й сьогодні для близько 50 млн. населення України, площа якої складає понад 600 тис. км², природне середовище є сприятливим для життя і ведення господарства. 70% території країни займають низовини, 25% – височини і лише 5% припадає на гори. У її надрах утворились різноманітні корисні копалини, серед яких кам'яне вугілля, залізна руда, газ, нафта, солі, сірка, фосфати і багато інших. Клімат – помірно-континентальний, вологий на заході, сухий степовий на півдні та середземноморський на південних схилах Гірського Криму. Зима продовжується від 55-75 днів на південному заході до 120-130 днів на північному сході. На території України є понад 71 тис. річок і струмків загальною довжиною 248 тис. км. Середня густина річкової сітки – 0,25 км на 1 км². По всій країні розкидані озера, всього їх (великих і малих) близько 20 тис. Всі гідроресурси складають десь 45 млрд. кВт у рік. Загальна земельна площа – 60 млн. га, з якої 42 млн. га – сільськогосподарські угіддя, в тім числі орної землі – 34 млн. га. 1/3 світових запасів чорнозему знаходиться в нашій країні. Лісів маємо небагато, вони складають тільки 15% території. Лісостепові ландшафти поширені більш як на третині площі. Всього у лісах і степах зустрічається 4 тис. видів рослин. Тваринний світ представлений 100 видами ссавців, 360 видами птахів, 200 видами риб. [13]

Наведені деякі основні географічні показники окреслюють природний комплекс, з яким Україна увійшла на початку 90-х років ХХ ст. у самостійне державне існування. Коли йдеться про згадану вище першу сторону, а саме про зменшення залежності суспільства від природних факторів, то можна впевнено стверджувати, що економічний потенціал країни здатен забезпечувати стабільний добробут населення при всіх кліматичних примхах, недосконалостях природних передумов і навіть при обмеженості чи нестачі окремих видів сировини та енергоносіїв. Все це може бути компенсовано міжнародним розподілом праці та еквівалентним обміном її результатами. В світі є достатньо

країн з процвітаючою економікою при набагато менших природних ресурсах та при менш сприятливому кліматі. Якщо ж робити узагальнюючий висновок стосовно граничної межі відриву від природного середовища, то він очевидний: люди не зможуть абсолютно вийти за межі природи, вони самі є природними істотами, споживають природні ж продукти (воду, повітря, рослинну й тваринну їжу), потребують для виробництва природних компонентів і тому ніяк не здатні вистрибнути за межі природи. У такому відношенні залежність людей від природного середовища залишається непорушною.

Щоб уже вичерпати питання про межі залежності суспільства від природного (географічного) середовища, необхідно нагадати досить давню філософсько-історичну і соціологічну традицію надавати географічним (природним) обставинам вирішальну перевагу серед чинників соціальних, політичних і духовних змін. Така теоретична настанова сформувала цілий «географічний напрямок» у соціальній думці, в котрому об'єднуються як вульгарно-натуралістичні варіанти, що прямо виводять з природних обставин всі особливості життя народів, так і пом'якшені, які враховують і внутрішні соціальні детермінанти суспільного розвитку. Одним з фундаторів географічної школи у соціальній науці визнається французький філософ-просвітник Ш. Л. Монтеск'є, який вважав, що географічне середовище, і в першу чергу клімат, є вирішальною причиною відмінностей форм державної влади і законодавства. В свій час така думка мала прогресивне значення, оскільки була орієнтована на пошук об'єктивної підстави форм соціального життя. Однак у потенціалі географічного детермінізму виявились і деякі приховані реакційні моменти. У період між двома світовими війнами у Німеччині виникла течія, яка прагнула застосувати географічні поняття до політики. Це прагнення відбилося у понятті геополітики. Термін «геополітика» було введено шведським ученим-державознавцем Рудольфом Челленом (1846–1922) у 1916 р., а сам він, у свою чергу, розвивав основні положення геополітики, скориставшись аналогією німецького географа Фрідріха Ратцеля (1844–1904), котрий порівнював державу з організмом, якому для свого зростання потрібен простір. Завдяки діяльності іншого німецького географа Карла Хаусхофера (1869–1946), який під час панування нацизму видавав спеціальний журнал з питань геополітики, терміну було надано реакційний зміст. Сьогодні цей реакційний зміст уже майже втрачений (хоч це ще й не

є гарантією від його реанімації), і терміном *геополітика* просто позначають аспекти загальної політичної доктрини, коли враховуються географічні фактори життя нації й держави при визначенні їх стратегічного місця у координатах міжнародного життя.

Звернемось нарешті до іншої сторони стосунків людини й природи, тобто до сили зворотного впливу людей на природне середовище. А сила ця такого рівня, що у ХХ ст. остаточно з'ясувалось: неконтрольована могутня індустріальна діяльність людства набула масштабу, коли склалась загроза самим природним основам існування людей і всього живого. Давно вже стали хрестоматійними показники руйнівних наслідків такої діяльності. Нагадаємо деякі з них.

За останні сто років концентрація вуглекислого газу в атмосфері збільшилась на 18% (у містах на 20%), зросла запиленість атмосфери, так що на 10% понизилась освітленість Землі. Вірогідним очікуваним наслідком цього буде інтенсивна трансформація клімату планети. Радіовипромінювання Землі на метрових хвилях через радіо і телебачення збільшилось у мільйон разів і зрівнялось з радіовипромінюванням Сонця. У природному середовищі циркулюють мільйони тон отруйних речовин антропогенного походження. Світовий океан покривають могутні нафтові плівки, які перешкоджають фотосинтезу, вбивають планктон, що слугує їжею багатьом морським мешканцям. За період з 1900 по 1980 рік, коли склався особливо потужний негативний вплив на природу, промислове виробництво зросло у 15 разів, що призвело до значного збільшення потреб у сировині та у невідтворюваних енергетичних ресурсах. Наприкінці цього періоду людство щорічно використовувало 100 млрд. тон органічних і неорганічних речовин, а кінцевий продукт виробництва, який ішов на задоволення потреб, всього складав десь близько 1,5% від вихідного об'єму природних ресурсів, що залучались у виробництво, решта йшла у відходи. Але й відходи давно вже стали проблемою, оскільки їх накопичення у місцях поховання змінює природний геохімічний кругообіг, створюючи загрозиливі концентрації.

В цілому ж руйнівний зворотній вплив на природу додав до глобальних проблем людства ще одну – екологічну¹. Вже близько сорока років зі зростаючою інтенсивністю прогресивні сили світу обговорюють цю складну проблему. Першою отримала

¹ Екологія (від гр. οἰκία – помешкання; λόγος – вчення) – напрямок комплексу досліджень про безпечне й сприятливе для людини довкілля.

великий резонанс діяльність Римського клубу, міжнародної неурядової організації по вивченню глобальних проблем, яка виникла у 1968 р. за ініціативою італійського економіста, бізнесмена та громадського діяча Ауреліо Печчеї (1908–1984). Серія науково обґрунтованих доповідей Римському клубові у 70-80 роки та їх наступне масове видання численними мовами світу привернули увагу простих людей, науковців, урядових і громадських організацій до необхідності об'єднання зусиль по запобіганню екологічної катастрофи. З тих пір зроблено чимало. Екологічною проблематикою переймаються міжнародні організації, втім числі ООН, національні партії та рухи, розроблена й затверджена система міждержавних договорів, спільних проєктів, створена відповідна законодавча база. Що стосується України, то вже невдовзі після набуття статусу самостійної держави її представники взяли у 1992 р. участь у скликаній під егідою ООН Всесвітній конференції «Навколишнє середовище та розвиток». Правовою основою діяльності у справі природокористування і охорони довкілля стала Конституція України та Закон України «Про охорону навколишнього природного середовища» від 25 червня 1991 р. В останньому, до речі, подано й правове визначення природного середовища: «Навколишнє природне середовище як сукупність природних і природно-соціальних умов та процесів, природні ресурси, як залучені в господарський обіг, так і не використовувані в народному господарстві в даний період (земля, надра, води, атмосферне повітря, ліс та інша рослинність, тваринний світ), ландшафти та інші природні комплекси» (Ст. 5). До прийнятих законів природоохоронного спрямування слід додати Земельний кодекс України (1992), Лісовий кодекс України (1994), Кодекс України про надра (1994), Водний кодекс України (1995), а також спеціальні закони «Про природно-заповідний фонд» (1992), «Про охорону атмосферного повітря» (1992), «Про тваринний світ» (1993), «Про екологічну експертизу» (1995), «Про рослинний світ» (1999), «Про мисливське господарство та полювання» (2000) та інші. У ці закони та кодекси постійно вносяться доповнення, даються зміни, адже життя змушує посилювати обов'язки і відповідальність громадян України за власну екологічну безпеку. Встановлені правом стосунки людини з природою і стосунки між людьми з приводу природокористування ще не є вирішенням екологічних проблем, але без цього етапу не може бути мови про їх подолання.

Різнобарвний світовий екологічний рух прагне сьогодні виробити й свою філософію. Численні розробки у галузі «екологічної філософії» мають ще досить фрагментарний характер та багато запозичень з інших філософських напрямків. В ній обґрунтовується відмова від експансіоністських цінностей і відповідних їм моделей поведінки, від надто урбанізованих способів життя, традицій індустріалізму й технократизму. Серед «екологічно» орієнтованих авторів філософських узагальнень є й такі, що засуджують сучасний науково-технічний прогрес, вбачають у ньому посібника ненажерливих монополій, які нищать основи екологічної безпеки. Однак перспективною ідеєю, що не заперечує, а навпаки спирається на науковий прогрес, і навколо якої може групуватись комплекс «екологічної філософії», залишається «ноосферна» ідея.

Термін «ноосфера» був введений у науковий обіг на початку 20-х р. ХХ ст. французьким математиком і філософом Едуардом Леруа (1870–1954), який вважав, що поступове зростання духовності сягає такого ступеня досконалості, коли *ноосфера* буде прагнути відокремитись від біосфери, як метелик від лялечки. За іншим французьким вченим і філософом П'єром Тейяр де Шарденом (1881–1955), ноосфера є третьою стадією у розвитку Землі (перші дві: передбіосфера і біосфера були попередньо сформованими покривами Землі): *«Настільки ж простора, але значно більш цілісна ніж усі попередні покриви, вона є дійсно новим покривом, «мислячим шаром», який, народившись наприкінці третинного періоду, розгортається з тих пір над світом рослин і тварин – зовні біосфери і над нею»*. [14] Однак, більш продуктивне тлумачення поняття ноосфери дав видатний український природознавець, мінералог і геохімік, засновник і перший президент Української академії наук В. І. Вернадський (1863–1945).

Перш за все В. І. Вернадський переглянув поняття біосфери. І Е. Леруа, і П. Тейяр де Шарден виходили з розуміння біосфери тільки як плівки живого на Землі. В. І. Вернадський надав цьому поняттю значення охопленої життям геологічної оболонки, оскільки, незважаючи на незначну вагу власне живого у біосфері (всього 0,25%), його роль у розвитку планети має могутнє геологічне значення. Біогенними, тобто створеними організмами, є й породи, що складають величезну частину маси біосфери, і такі сліди життя доходять аж до гранітної оболонки Землі. Людство складає ще незначнішу масу речовини біосфери,

проте геологічна сила людини виявляється у розумі. Як біосфера не зводиться до сукупності організмів, так і ноосферу не слід зводити до сукупності думок. Не власне розум, а розумна людська діяльність перетворює людину у геологічний фактор. З цього В. І. Вернадський робить такі висновки:

«1. Хід наукової творчості є тією силою, котрою людина змінює біосферу, в якій вона живе.

2. Цей прояв зміни біосфери є неминучим явищем, що супроводжує зростання наукової думки.

3. Ця зміна біосфери відбувається незалежно від людської волі, стихійно, як природний процес.

4. А оскільки середовище життя є організована оболонка планети – біосфера, то входження до неї, у ході її геологічно тривалого існування, нового фактору її зміни – наукової роботи людства – є природним процесом переходу біосфери в нову фазу, у новий стан – у ноосферу». [15]

В. І. Вернадський одним із перших усвідомив те, що люди, маючи розум, не можуть продовжувати перетворення своєї діяльності просто на стихійну геологічну силу, негативні сторони цього процесу стали сьогодні загальноновизнаними. Перед ученими, писав він, «стоять для найближчого майбутнього небачені для них задачі свідомого скеровування організованості ноосфери». [15] Хоч В. І. Вернадський і не завершив розробку вчення про ноосферу, напрямок його думок чітко визначений – поняття ноосфери містить ідею про необхідність з боку об'єднаного людства раціональної організації взаємовідносин суспільства і природи.

Література

1. Аксёнов Г. П. О причине времени // Вопросы философии. – 1996. – №1.
2. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Наука, 1982. – 222 с.
3. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Книга вторая. – М.: Наука, 1977. – 191 с.
4. Грюнбаум А. Происхождение против творения в физической космологии // Вопросы философии. – 1995. – №2.
5. Кузнецов М. А. Учение В. И. Вернадского о ноосфере: перспективы развития человечества // Вопросы философии. – 1988. – №3.
6. Молчанов Ю.Б. Проблема времени в современной науке. – М.: Наука, 1990. – 136 с.
7. Пестель Э. За пределами роста. – М.: Прогресс, 1988. – 272 с.
8. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, 1997. – С. 274–356.

9. Тарароев Я. В. Современная космология – взгляд извне // Вопросы философии. – 2006. – №2.
10. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
11. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – №9.
12. Швевс Т. И. Идея ноосферы и социальная экология // Вопросы философии. – 1991. – №7.
13. Шевчук В. Сталий економічний розвиток і збереження довкілля // Сучасність. – 1997. – №2.

Примітки

1. Див.: Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С. 398-406; Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – С. 154–158; Попович М. В. Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 46–62.
2. Элиаде М. Космос и история. – М., 1987. – С. 32.
3. Див.: Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. К., 1992.
4. Див.: Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: Мифрил, 1995. – С. 11–94; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С. 124–183, 302–316.
5. Див.: Колесов В. В. История русского языка в рассказах. – М.: Просвещение, 1982. – С. 58–60.
6. Будагов Р. А. История слов в истории общества. – М. Просвещение, 1971. – С. 116.
7. Див.: Прокопович Ф. Натурфілософія, або фізика // Людина і довкілля. Антологія: Книга 2: Людина і довкілля в українській духовності. – К.: Заповіт, 1995. – С. 119–120.
8. Аврелий Августин. Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 292.
9. Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. – 1997. – №5. – С. 21.
10. Див. Штомпка Петр. Социология социальных изменений. Ч.1, гл. 3. Временное измерение общества: социальное время – М.: Аспект Пресс, 1996.
11. Див.: Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. – М.: Прогресс, 1990. – С.174.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 16.
13. Дані взяті з: Страны и народы: Науч.-попул. геогр.-этногр. изд. в 20-ти т. Советский Союз. Республики Прибалтики. Белоруссия. Украина. Молдавия. – М., 1984. – С. 227–240.
14. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – С. 149.
15. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Книга вторая. – М.: Наука, 1977. – С. 41.
16. Там само. С. 36.

3. СУСПІЛЬСТВО: ВИХІДНІ ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

3.1. Поняття суспільства. «Соціальне» та соціальна реальність

У попередньому розділі ми звертались до тієї частини світу, яка для людей є зовнісньою, тобто до природи. Тепер предметом нашої уваги буде суспільство, яке хоч і твориться людьми, проте постає перед кожним індивідом як реальність, на яку слід зважати і до якої необхідно визначати своє ставлення.

З давніх часів кінцевим напрямом філософських учень були справи громадські, оскільки загальнофілософські настанови були не самоціллю для будь-кого з мислителів, а слугували базою для побудови розумової моделі суспільного життя. Тому в усіх філософських системах минулого соціальна проблематика є наскрізною або, принаймні, кінцевою. Поступово, але також у межах філософії, набувала відносно самостійного значення так звана *філософія історії*, головне завдання якої вбачали у пошуку прихованого смислу історії, сутності та логіки історичного процесу. Пізніше сформувався поняття *соціальної філософії* для позначення тієї частини філософського знання, яка спеціально і з найбільш загальних позицій досліджує якісну своєрідність суспільства, структуру та взаємозв'язок різних компонентів суспільного цілого. Якщо, починаючи з 30-х років ХХ ст., термін «соціальна філософія», завдяки працям так званих неомарксистів Франкфуртської школи (ФРН), вживався головним чином на Заході, то останнім часом він став широко вживаним серед фахівців і в нашій країні. Із середини ХІХ ст. поруч із соціальною філософією складалась ще одна дисципліна, яка досліджує суспільство, – *соціологія*. Вперше термін «соціологія» запровадив у 1824 р. Огюст Конт, визнаний пізніше засновником соціології як науки. Ужив він його у смислі «соціальної фізики» як нової позитивної соціальної науки, науки про сумісне життя людей. Однак предмет нової науки довгий час залишався невиразним. І хоча досі немає загальноприйнятого розуміння предмета соціології, все ж це не говорить про те, що серед учених нема більш-менш схожих поглядів на специфіку соціології. Частіш за все у визначенні цієї науки її предмет зводиться до взаємодії людей. Ось деякі приклади.

Російський учений, один з авторитетів західної соціології, який у 1922 р. вимушено покинув Росію, Пітірім Сорокін (1889–1968) так визначав соціологію: *«Соціологія вивчає явища взаємодії людей між собою, з одного боку, і явища, які виникають з цього процесу взаємодії, з іншого»*. [1] Німецький соціолог Леопольд фон Візе (1876–1969) також писав: *«Соціологія є вченням про соціальне, тобто про дії (Einwirkungen) людей один на одного» і далі уточнював, що соціальне охоплює «прояви й виявлення міжлюдського життя, що досліджуються у вигляді соціальних процесів, соціальних відносин і соціальних утворень»*. [2] Група авторів одного типового американського підручника з соціології подає останню як *«наукове дослідження типів людської взаємодії»*. [3]

Нині ця дисципліна, щодо предмету якої самі соціологи сьогодні вже більш-менш порозумілися, стала дуже розгалуженою, але в ній все ж можна помітити два полюси, до яких тяжіє соціологічне знання, – це теоретична (загальна) соціологія і галузеві соціологічні дисципліни. Дискусії, котрі нині ще можуть мати місце, торкаються співвідношення соціальної філософії і теоретичної соціології. Існує думка, що на відміну від філософії соціологія є досвідною наукою, бо вона має власну емпіричну базу для узагальнень і її положення завжди можна перевірити в досвіді. Однак за такою ознакою не можна провести чіткої границі між філософією й соціологією, оскільки, як свідчать сучасні науковознавчі дослідження, жодна з так званих досвідних наук не будується від самого початку тільки на фундаменті досвіду, адже первісний відбір «фактів життя» вже передбачає деяку вихідну теоретичну або світоглядну позицію. До цього можна додати існування передумовного, неявного знання, яке формує у дослідника певну попередню установку на відбір «потрібних» фактів, привчає бачити в світі подій те, що відповідає прийнятій установці. Та й сама філософія не така вже чиста від емпіричної завантаженості, її узагальнення завжди мають цілком земне коріння. То ми б сказали, що у своїх вихідних положеннях теоретична соціологія і соціальна філософія десь збігаються і буває важко відрізнити в творах провідних мислителів, де, власне, йдеться про підвалини соціології, а де про соціально-філософські ідеї. В тих випадках, коли соціолог-теоретик ставить перед собою такі фундаментальні питання, як *«Що таке суспільство?»*, *«У чому полягають основи його існування?»*, *«Чим суспільне життя відрізняється від природних процесів?»*, *«Що*

таке «соціальність?» і схожі, без відповіді на які він не зможе почати своє «суто соціологічне» дослідження, то такий соціолог безумовно підіймається до соціально-філософського рівня міркування. Врешті-решт теоретична соціологія і соціальна філософія живляться одна одною і мають деякі схожі інтереси як щодо пошуку відповідей на фундаментальні питання, так і щодо збагачення емпіричної бази узагальнень. Але при всьому тому слід мати на увазі, що у кожній окремій галузі знання, після започаткування її відносної самостійності, з часом розробляється власна термінологія, складаються свої специфічні методи і спадкоємність у предметі дослідження. Соціальна філософія залишає за собою у спадок всі власне філософські підходи й засоби розгляду дійсності. Не порушуючи цих традицій, звернемося до найбільш принципівих положень щодо суспільства.

Природно очікувати читачеві, що саме зараз було б вчасним навести визначення поняття суспільства. Щоб не позбавляти нетерплячого читача таких сподівань, можна на такий випадок скористатись готовим підручним засобом із творів Карла Маркса (1818–1883): *«Що ж таке суспільство, якою б не була його форма? Продукт взаємодії людей»*. [4] У Маркса є й інші, більш глибокі й розгорнуті, варіанти відповіді, але наведений, як найбільш простий своєю початковістю, навряд чи здатен задовольнити вимогливого читача через надмірну абстрактність, в ньому нічого не сказано про специфіку «продукту» взаємодії, не розкривається й змістовна сторона «взаємодії», її характер. Хоча все ж марксова відповідь підкреслює і щось істотне, а саме: суспільство не є, скажімо, Божим даром, з визначення не видно однозначно й того, що воно є результатом свідомого людського утворення. З банально-самоочевидної точки зору можна було б і не вигадувати тут якоїсь проблеми, а просто підкреслити, що будь-яке суспільство, чи то конкретної країни, певної епохи, чи то теоретично узагальненого типу, є сукупністю людських індивідів, які зараз живуть і взаємодіють. Але звернемо увагу на таку просту деталь: люди народжуються, зростають, розвиваються, живуть і поступово відходять з життя, а певні форми їх взаємодії залишаються і суспільство не розвалюється з кожною зміною поколінь. Значить форми взаємодії більш стабільні, і чи не слід і їх, а може й перш за все їх, включити в смисл поняття суспільства? Напевно. Але тут ми призупинимось і повернемося до визначення суспільства після обговорення одного допоміжного поняття – *«соціальне»*.

Навіть неспеціалісту з гуманітарних наук впадає в очі вражаюча широта вживання термінологічного додатка «соціальне» у різних словосполученнях: «соціальна держава», «соціальна структура», «соціальна група», «соціальна робота», «соціальне страхування», «соціальна політика», «соціальна справедливість» тощо. Таких сполучень безліч, і більшість з них мають значення на рівні модної упаковки, не несуть ніякого смислового навантаження, або смисл цей дуже мізерний, будучи синонімом слова «суспільний», а оскільки все в нашому суспільному житті є безумовно суспільним за походженням і наслідками, то такий додаток видається просто зайвим. Але коли «соціальному» надається особливий, винятковий смисл, котрий допоможе визначити поняття суспільства, тоді є резон про нього поговорити.

За довгі роки накопичилась колосальна кількість спеціальної наукової літератури з приводу особливого смислу «соціального», дискусії точились десятиліттями і продовжуються до сих пір. І все ж видатний іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет (1883–1955) мав всі підстави журитися: *«Ніколи не забуду, яким здивованим і зніяковілим я виявився, коли багато років тому, усвідомлюючи своє невігластво, я, сповнений надії, кинувся у відкрите море соціологічної літератури і зіткнувся з неймовірним фактом, а саме: у книжках з соціології нема нічого певного про те, що ж таке соціум, що таке суспільство. Більш того, прочитавши ці книги, ви не тільки не знайдете в них точного визначення соціального, але і виявите, що їх автори, добродії соціологи, навіть не спромоглися хоча б скільки-небудь серйозно з'ясувати природу елементарних явищ, що складають факти суспільного життя»*. [5] І це здебільшого дійсно так.

Однак ми не будемо тут удаватись до різних відтінків дискусії стосовно «соціального». Розумно і виправдано з самого початку просто домовитись про значення терміна, яким ми будемо користуватись при визначенні поняття суспільства. Станемо розуміти під «соціальним» (якщо спеціально не буде застережене інше вживання) наступне: *соціальне¹ – значить сумісне, спільне, сукупне, яке передбачає також зазначення видів сукупності з точки зору суб'єктів спільної діяльності, типів взаємодії, результатів діяльності, відображення вказаної сукупності*

¹ Від лат. socius – загальний, спільний; той, що знаходиться в союзі. Від цього латинського слова походить і назва науки соціології, а не від societās (товариство, об'єднання), як часто гадають.

в свідомості людей. Виходячи з цього, можемо удатися до такого визначення суспільства: *суспільство є системною єдністю соціальних результатів діяльності людей*. Наведена дефініція має, принаймні, те достоїнство, що вона ємна. Але зворотною стороною лапідарності завжди є деяка неповна ясність, яка походить від непоясненого смислу вжитих термінів і словосполучень. Тому додамо необхідні додаткові пояснення.

Люди відрізняються від інших природних істот зокрема тим, що мають свідомість. Це означає, що людські вчинки творяться свідомо. Проте з цього не випливає, неначе всі фактичні результати, наслідки вчинків наперед свідомо визначені людьми. *Соціальні результати* – як правило, опосередковані, *побічні* «продукти» людської діяльності, тої, яка безпосередньо цілеспрямована на зовсім інше – на забезпечення життя, відтворення його умов. Люди діють, будучи заклопотаними насамперед задоволенням своїх матеріальних потреб. Прямуючи до їх задоволення, вони менш за все замислюються про природу своєї соціальності (*суспільності*), про її підтримку, про її типи і форми, про те, як вона складається, під впливом яких факторів змінюється. Саме такий, здебільшого побічний, *результат* діяльності людей і цікавить соціальну філософію. Ближній соціальний результат може бути й заздалегідь спланованим, свідомо досягнутим, але більшість результатів (особливо віддалених) у вигляді форм, типів соціальності, механізму їх функціонування склалися і складаються як побічні наслідки людської життєдіяльності.

Певного пояснення потребує вираз «системна єдність», який походить від уявлення про «систему» (з грець. *συστήμα* – з'єднання). Великий внесок у загальну теорію систем належить канадсько-американському вченому австрійського походження Людвігу фон Берталанфі (1901–1972), який вказував: *«Теоретики системного аналізу згодні в тому, що поняття системи не обмежується матеріальними явищами і може бути пристосованим до будь-якого «цілого», яке складене з «компонентів», що взаємодіють»*. [6] Тут згадано про такі складові характеристики системи як *елементи* (компоненти) об'єкта, їх *взаємодію* і результуючий ефект взаємодії – *цілісність* об'єкта. До цього можна додати не менш класичне загальне розуміння системи, яке наведено іншим американським вченим Расселом Акофом: *«Термін «система» використовується для позначення широкого класу явищ. Ми говоримо, наприклад, про філософські системи, системи чисел, системи зв'язку, систе-*

ми управління, системи освіти, системи зброї. Деякі з них є концептуальними конструкціями, інші – фізичними сутностями. Початково, в широкому сенсі й не дуже точно систему можна визначити як усяку сутність, концептуальну або фізичну, яка складається з взаємозалежних частин». [7]

Базуючись на узагальненнях досягнень у сфері системних досліджень, зроблених свого часу Блаубергом І. В. і Юдіним Е. Г. [8], виділимо характеристики, якими відзначаються об'єкти системної якості:

1. *Цілісність.* Ця характеристика вказує на те, що система протистоїть своєму оточенню (*середовищу*), і що властивості й функції *елементів* системи визначаються їх місцем у межах цілого.

2. *Зв'язки.* Цілісність забезпечується системоутворючими зв'язками, тому при системному аналізі першочергову увагу звертають на вилучення таких зв'язків.

3. *Структура і організація.* Цими поняттями виражається упорядкованість системи і її спрямованість, що забезпечується усталеністю зв'язків.

4. *Управління* – різноманітні за формою й «жорсткістю» способи зв'язку рівнів системи, які забезпечують нормальне функціонування й розвиток системи.

5. *Ціль (цілеспрямований характер поведінки).* Властива системам, які мають власний «орган» управління.

6. *Самоорганізація.* Вона властива системам цілеспрямованого характеру поведінки.

Коротко кажучи, системні об'єкти відзначаються цілісністю, організованістю, наявністю інформаційних потоків, в них обов'язковими є зв'язки, що творять систему. Системи мають самостійність відносно середовища, але обмінюються з ним речовиною та енергією. Абсолютно замкнених систем немає. Підхід до суспільства як специфічного системного утворення з названими загальними характеристиками став нині найбільш поширеним у соціальній філософії.

У зв'язку з визначенням суспільства через поняття системи, яка складається з взаємозв'язаних елементів, виникає потреба додати пояснення щодо елементів суспільства-системи. Одразу виникає бажання назвати людських індивідів найпершими складовими елементами. Десь у кінцевому рахунку, у субстратному вимірі – це так, бо без людей абсурдно говорити про існування суспільства. Та водночас люди самі є певним «соціальним

результатом», і діють вони як функціональні одиниці цілого (суспільства). І тут слід погодитись з Карлом Марксом, який писав: *«Суспільство не складається з індивідів, а виражає суму тих зв'язків і відносин, в котрих ці індивіди знаходяться один з іншим»*. [9] Маркс не був наївним і розумів, що без людей нема суспільства, але суть полягає в акцентах – при визначенні суспільства першим слід підкреслити те, що робить із простого конгломерату індивідів системну єдність. І вже коли йдеться про перелік елементів суспільства-системи, то до їх числа будуть зараховані не тільки функціонально визначені індивіди, а й багато інших функціональних одиниць, втім числі й світ артефактів, тобто предметів, створених людьми.

Непроста проблема початкового підходу до суспільства і його елементів суперечливо виявилась у теоретичній соціології в розбіжностях «індивідуалістичної» і «колективістичної» методологічної установки. Перша, яку пов'язують з німецьким соціологом Максом Вебером (1864–1920), схильна пояснювати факти суспільного життя, спираючись на знання про індивідів, про їх свідомість, дії, рішення. Друга установка знайшла чіткий вияв у позиції класика сучасної західної соціології Еміля Дюркгейма (1858–1917), який віддавав перевагу таким поняттям як «колективна свідомість», «органічна солідарність», що вказує на надіндивідуальний характер багатьох суспільних явищ і їх першість відносно індивідів.

Існує багато соціальних продуктів людської діяльності, тобто таких, які визначають, забезпечують сумісність життя людей або просто свідчать про своє неприродне походження. І у широкому розумінні слова «соціальною» якісністю помічене все, що входить до виру сумісного життя людей. Цей загальний результат діяльності людей і сама їх діяльність складає те, що можна назвати *соціальною реальністю*. Ми тут робимо перехід до цього поняття, з єдиною метою – відійти на час від іншого, надто зобов'язуючого, поняття *суспільства*, щоб зосередитись на з'ясуванні субстанції тієї реальності, яку ми за способом її існування називаємо суспільством.

На завершення вкажемо на одну поширену помилку, яка дорого коштувала як науці, так і практиці. Йдеться про тривале ототожнення, з одного боку, природи і суспільства, з другого – суспільства і держави. Що стосується першого, то були і досі є такі філософи, які уподібнювали суспільне життя людей природним процесам, не вбачали ніякої специфіки соціального,

виводили людські характеристики зі способів взаємодії «суспільних» тварин. Тут маються на увазі різні натуралістичні течії, на зразок соціал-дарвінізму. Варто нагадати, що були й протилежні вчення, в яких ішлося про принципову, радикальну відмінність суспільства, де панує суто духовне начало.

З іншого боку, серед мислителів довгий час панувало ототожнення суспільства і держави, і тому суспільство «відкрили» порівняно недавно. Лише Арістотель був наблизився до того, щоб розуміти суспільство як окреме утворення, але не розвинув цієї думки і сходив до позиції свого вчителя Платона, для якого держава й суспільство безперечно було одним і тим же самим. І тільки завдяки працям економістів XVIII ст., що усвідомили окремішність «громадянського суспільства» як царини, де тчеться тканина «сумісності», наукова думка визнала нарешті нетотожність понять «суспільство» і «держава».

3.2. Діяльність людей і суспільні відносини як субстанційні категорії соціальної реальності

Суспільство як системна єдність соціальних результатів діяльності людей не має статичного характеру, це процесуальна, динамічна, функціонуюча система, котра містить сама в собі детермінанти власної динаміки. Віднайти такі детермінанти це, інакше кажучи, значить установити *що* є субстанцією соціальної реальності, тобто кінцевою основою (підставою, носієм, витокком тощо) всіх її явищ, яка в той же час (на обраному рівні аналізу) самодостатня і не потребує нічого зовнішнього для свого існування.

Наскільки вільний дослідник у виборі «субстанції»? Скільки у його виборі довільності, а скільки об'єктивності? А наскільки взагалі коректно ставити питання про «вибір» у разі, коли науковість вимагає однозначної визначеності стосовно субстанції? Погоджуючись з доречністю таких питань, було б не зайве нагадати, що дослідники будують систему знань не на безглуздій сваволі, а на правилах аргументації і апробованих історією науки розумних припущеннях, хоч доза гіпотетичності завжди залишиться і у найбільш досконалих теоретичних конструкціях. Після такого застереження рушимо далі.

Як і будь-який процесуальний порядок, соціальна реальність може бути розглянутою крізь призму змісту і форми. Пристосовавши ці дві категорії як методологічний важіль до субстанційного рівня аналізу, сформулюємо центральну тезу: змістовною

стороною буття соціальної реальності, а іншими словами – суспільного життя, є діяльність людей, а формою – суспільні відносини. Отже, ми маємо дві співвідносні, взаємно корелятивні категорії для вираження субстанції суспільства – *людська діяльність* і *суспільні відносини*. Чи можна обійтись однією, а не двома категоріями? У науковій і навіть у навчальній літературі є приклади звернення до одної. Так, в навчальному посібнику для вузів з соціальної філософії відомого російського фахівця К. Х. Момджяна говориться, що субстанцією соціальної реальності є цілеспрямована діяльність людських індивідів і груп, і будь-яке явище набуває статусу соціального, якщо воно потрапило у «силове поле» діяльності. [10] Як на нашу думку, на людській діяльності від початку «лежить прокляття» самій рухатись у «силовому полі», тільки вже суспільних відносин, вони й роблять визначальними для неї не природні, а соціальні межі (форми, рамки) здійснення. Жодний атом суспільної людської діяльності не позбавлений такої «опіки» з боку вказаних відносин. У той же час двокатегорійне маркування соціальної субстанції не порушує її єдності, оскільки воно віднесено до однієї інстанції і лише двоаспектно оцінює її: щодо змісту і щодо форми. Розглянемо більш детально ці аспекти спочатку окремо один від одного, а потім повернемося до їх синтетичної оцінки.

Поняття *діяльності* є абстракцією, в якій фіксується якісно відмінний від процесів у живій і неживій природі спосіб взаємодії людей з середовищем. У своїх універсальних сутнісних ознаках діяльність характеризується *цілеспрямованістю, опосередкованістю штучно виготовленими знаряддями, сумісністю* та іншим. Трапляється так, що у філософських текстах «людську діяльність» визнають видовою відмінністю більш загального класу діяльнісних проявів у об'єктивному світі. Говорять, скажімо, про «вулканічну діяльність», «діяльність ріки», «діяльність термітів» і тоді поняття діяльності ставлять у таку ієрархізовану послідовність категорій: *рух* → *активність* → *діяльність* → *життєдіяльність* → *людська діяльність*. Але здається, що, маючи на меті чисто технічну задачу: дати дефініцію діяльності з уникненням тавтології, прибічники такого шляху порушують деякі допустимі межі наукової гри – метафоричні або антропоморфні звороти видають за норму упорядкованої наукової лексики. У контексті ж викладеного тут погляду сказати «діяльність» або «людська діяльність» значить сказати одне й те ж, відносячи поняття діяльності

тільки до людини. Цим, звичайно, не заперечується вживання слова «діяльність» в інших смислах, в інших науках.

Керуючись ідеєю зв'язку діяльності і суспільних відносин, відокремимо власне діяльнісні моменти від решти численних проявів людських енергетичних витрат, які безпосередньо не пов'язані з буттям суспільних відносин. Такому розумінню діяльності цілком пасував би додаток «суспільна» в тому смислі, що йдеться про діяльність не індивідуально, а соціально значущу. В цьому разі до «суспільної» діяльності слід відносити лише той сектор усього кола проявів людської життєдіяльності, який отримує певним чином виражене суспільне визнання і обумовлений (збоку суспільних умов) відносинами між людьми. Решта «діяльнісних» проявів людей є своєрідним резервом, з якого може братися поповнення, що в майбутньому приведе до розширення сектора соціально значущих дій, але поки що вони до «соціальних фактів» не зараховуються. Наприклад, якщо взяти сферу економічного життя, то із самого початку розвитку товарного виробництва особиста діяльність індивіда мала суспільний характер до тої міри, до якої вона втілювалась у продукт, що мав суспільне визнання (попит на ринку). При товарообміні визначається й перевіряється суспільна значущість діяльності виробника, від неї відсіюються елементи, які не мають «виходу» в систему виробничих відносин, із соціальної точки зору цінуються тільки суспільно необхідні трудові затрати. Аналогічні приклади можна навести і з правової сфери. Які вчинки людей мають протиправний характер? Вочевидь тільки дії з того сектора проявів життєдіяльності, наслідки яких суперечать чинному законодавству, тобто способу фіксування правових відносин. Так само й щодо моральної сфери: до морально нейтральних відносяться діяння, що на даний момент не підпадають під регулювання моральних норм, які втілюють собою моральні відносини між людьми. Отже, обмеження обсягу поняття діяльності людей зоною дій, котрі мають прямий вихід в систему суспільних відносин, є однією з необхідних умов продуктивного підходу до аналізу сутності діяльності як субстанційного виміру соціальної реальності.

До загальних моментів (атрибутів¹) будь-якої діяльності відносяться: суб'єкт і об'єкт (предмет) діяльності, ціль, засіб

¹ Від лат. attribūtio. Як граматичний термін це слово значить «властивість», «ознака», а у філософії – невід'ємну, істотну властивість предмета, без якої він не може існувати у вигляді даного предмета

і результат, власне діяльність і її умови. *Суб'єкт діяльності* – це її носій, агент. Виходячи з обмежень, що ми поклали в основу характеристики діяльності як суспільної, тобто такої, яка має «вихід» у систему суспільних відносин, очевидно, що вирішення питання стосовно суб'єкта діяльності залежить від того, хто є виробником кінцевого «продукту», визнаного у сфері суспільних відносин. Звідси випливає, що справжнім, вирішальним суб'єктом діяльності аж ніяк не завжди буває індивід. Ним може бути й мала або велика група по відношенню до інших груп. *Предмет діяльності* є те, на що вона спрямована. Ним може бути чи то явище природи, чи то устрій суспільства, чи то сама людина в разі виховної або освітньої діяльності. Категорії *ціль, засіб і результат* можна розглядати допоміжними, проміжними при розгляді таких атрибутів діяльності, як суб'єкт, об'єкт (предмет) і сам процес діяльності. Ціль характеризує суб'єкт відносно його намірів, мотивів, потреб та інтересів. Стосовно самого процесу діяльності ціль являє собою такий момент для всіх дій суб'єкта, який консолідує їх у цілеспрямовану діяльність, тобто надає останній риси усвідомленості, організованості, запрограмованої послідовності етапів проходження. Через результат ціль пов'язана і з предметом діяльності, оскільки предмет у процесі діяльності стає реалізованою ціллю, цебто результатом. Засіб також є істотною характеристикою людської діяльності і пов'язує суб'єкт, об'єкт і саму діяльність. Важливим загальним моментом діяльності є те, що можна назвати «самою діяльністю», тобто проходження її як динамічного процесу. Виділяючи цей момент, ми тимчасово абстрагуємося від інших з метою зафіксувати чисту витрату людських сил, психічних і фізичних потенцій людини незалежно від цілі, засобів, результатів, коли є можливість застосувати єдиний масштаб для виміру витрат, а саме – час. Істотний момент будь-якої діяльності – *умови*. Під умовами діяльності розуміється складний комплекс явищ і обставин, які уможливають діяльність і сприяють її успішному завершенню. У сукупності умов виділяються природні і історичні (суспільні). Дехто може заперечити, що «умови» не слід подавати як момент, ознаку діяльності, оскільки вони знаходяться за межами самої діяльності і скоріш супроводжують її. На це слід сказати, що, виділяючи фундаментальні моменти діяльності, ми не говоримо про діяльність з точки зору її структури. Йдеться не про елементи всередині діяльності і не про зв'язки між ними, а про повноту

моментів, характеристик, котрих достатньо для подання діяльності як специфічного способу взаємодії людини з середовищем. За таких обставин умови можуть розглядатися в одному порядку з моментами діяльності.

Соціальний філософ і соціолог-теоретик, прагнучи пояснити історичні явища як результати сумісної діяльності людей, не можуть обминути питання про сили, що консолідують людей у суспільство, тобто такі, які забезпечують цю сумісність. Першим за значенням соціальним результатом, і в той же час формою людської діяльності, що причетна до консолідації індивідів у цілісність, є суспільні відносини. Як уже йшлося, ми їх розглядаємо тут у статусі субстанційного аспекту соціальної реальності. Зупинимось поки що на визначенні поняття суспільних відносин і виділенні їх найбільш суттєвих рис.

Немало корисного для вирішення вказаної задачі може дати звернення до змісту загальнофілософської категорії «відносини». Ця категорія характеризує спосіб буття всіх, без винятку, явищ і предметів у їх взаємному співіснуванні. *«Все, що існує, – писав Гегель, – знаходиться у відносинах, і ці відносини є істина будь-якого існування».* [11] В історії філософської думки категорія «відносини» одна з найбільш давніх. Вже Арістотель указав принаймні на три її значення, які зберігають цінність і досі. Два з них – «числові» відносини і відносини між «пізнанням і тим, що пізнається» – стосуються діяльності суб'єкта, котрий ставить речі у відносини у своїй свідомості. Іще одне значення «відносин» Арістотель пов'язує зі здатністю одних тіл впливати на інші та з проявом таких здатностей. Ось так, дещо закрутисто, писав він про це: *«...Здатність нагрівати перебуває у відносинах до того, що може нагріватися, тому що воно може нагрівати, і в свою чергу те, що нагріває, знаходиться у відносинах до того, що нагрівається, і те, що ріже, до того, що ріжеться, тому що і те, й інше відбувається в дійсності».* [12]

Втім довгий час категорія «відносини» зберігала своє значення скоріше як гносеологічне поняття, бо її виникнення пов'язували з процедурою порівнювання тіл. Так у філософії XVII–XVIII ст. «відносини» розуміли саме як результат порівняння тіл між собою за тотожною для них основою. [13] Об'єктивність відносин можна було розуміти тільки як об'єктивність основи, тобто тих властивостей, що враховувалися при порівнянні співвідносних предметів. Тлумачення ж «відносин»

як категорії, що відображує якісь сторони реальної взаємозалежності речей, надовго випала з поля зору філософів і тільки порівняно недавно ситуація покращилась. Спираючись на досягнуті сьогодні результати, наведемо деякі найбільш загальні положення стосовно змісту категорії „відносини”.

1. Важливою об’єктивною передумовою відносин між речами є наявність у них загальної підстави відносин, і реально співвідносними можуть бути лише ті предмети, які мають такі підстави. Дві співвідносні речі повинні бути у чомусь тотожними, щоб між ними мали місце відносини з точки зору цієї тотожності.

2. Відносини не існують самі по собі, поза сторонами, які співвідносяться, тобто не мають абсолютно самостійного онтологічного статусу.

3. Відносини існують реально. Однак їх реальність специфічна, вони не можуть безпосередньо сприйматись органами чуття. Зовнішнім виявом відносин є взаємодія і зв’язок речей через посередництво фізико-хімічних, біологічних, механічних тощо процесів, які вже можна фіксувати чуттєво. Отже, відносини передбачають зв’язок і взаємодію, але не зводяться до них. Поглиблюючи цю думку, можна сказати, що категорія «відносини» охоплює своїм змістом як реально існуючу можливість зв’язку і взаємодії речей, так і їх дійсну наявність.

4. Попередні загальні риси «відносин» зумовлюють і особливості їх пізнання: відносини пізнаються через пізнання сторін, що знаходяться у зв’язку і взаємодії. Фіксуючи вплив однієї речі на іншу, ми встановлюємо причинно-наслідкові й інші зв’язки шляхом співвіднесення однієї речі до іншої. Безумовно, таке співвіднесення проходить за тотожною для них основою. У результаті відносини постають перед нами як підсумок абстракції від речей, що взаємодіють.

Підсумкове визначення загальнофілософської категорії «відносини» може бути таким: *відносини* – категорія, що виражає спосіб взаємозалежного буття предметів певної тотожності, сутність якого полягає в наявності в них реальної можливості з необхідністю вступити при належних умовах в актуальний зв’язок і взаємодію через посередництво механічних, фізико-хімічних та інших процесів.

Завдання суб’єкта пізнання, котрий ставить собі за мету з’ясування і вивчення конкретних відносин, полягає у виділенні єдиної, тотожної основи і визначення умов, за якими предмети

з необхідністю взаємодіють і тим самим актуалізують відносини, які між ними вже існують. Наведене вище визначення враховує тільки онтологічний аспект «відносин». У логіко-гносеологічному аспекті кожен предмет може ставитись у практично незчисленну кількість відносин, виходячи з наявності безлічі властивостей, за якими предмети можуть порівнюватись один з одним.

Виділені загальні, сутнісні риси відносин властиві і суспільним відносинам. Водночас вони мають і ряд специфічних особливостей, що формуються разом з виникненням соціальної реальності (суспільства). Зупинимось на деяких з них.

Серед специфічних властивостей суспільних відносин слід назвати їх здатність до упредметнення й персоніфікації. *Упредметнення* говорить про те, що люди взаємодіють між собою не через свою тілесну природу, а через світ предметів-посередників, створених працею і здатних презентувати собою відносини. Йдеться перш за все про весь речовий світ, вироблений людьми. Але упредметнення суспільних відносин не слід обмежувати тільки речовим світом, хоч він і є головним у житті людини. У процесі історичного розвитку, наявності розгалуженого суспільного життя і розподілу праці виникають і інші, не речові форми «втілення», такі як соціальні норми, цінності, установи тощо. Щодо *персоніфікації*, або уособлення, то йдеться про те, що люди постають перед нами як соціально «помічені», як певною мірою абстрактні носії, живі репрезентанти суспільних відносин. Не дивлячись на те, що індивіди взаємодіють один з одним як особистості, вони мають і своє «інше Я» – постають як типізовані представники певних соціальних спільнот, як носії соціальних ролей. Конечними суб'єктами, сторонами суспільних відносин часто є різні соціальні спільноти, які уявляють собою надіндивідуальну реальність (етнос, нація, клас, верства, інші групи). У суспільстві індивіди частіше за все співвідносяться один з одним через належність до певної соціальної групи.

Можна виділити й ще деякі особливості суспільних відносин. Як уже відзначалось, реальність відносин є по суті похідною від реальності їх основи, тому в пізнанні дуже важливо правильно встановити цю основу. Якщо в природі основу тіл, що співвідносяться, складає одна з їх природних якостей, то в суспільстві сама основа відносин між людьми є соціально-історичною за своїм походженням. Так, наприклад, у випадку виробничих відносин люди розглядаються під кутом

зору здатності до участі в суспільному виробництві і фактичної участі. Будучи попередньо охопленими під цим кутом зору, індивіди вже за тим розрізняються нами за їх місцем в системі суспільного виробництва, за наявністю в них тих чи інших умов і факторів виробництва, тобто розглядаються нами як такі, що співвідносяться. Як і взагалі відносини, суспільні відносини безпосередньо, на рівні перцепцій, не фіксуються, вони відображаються на рівні понять. Їх реальність особливого ґатунку, про неї ми судимо, абстрагуючись від чуттєво сприйнятих взаємодій людей. Сумісна діяльність людей – то прояв, вид матеріалізації суспільних відносин. Підкреслити це зайвий раз варто, бо існує тенденція видавати за суспільні відносини емпірично видиме спілкування індивідів у процесі взаємодії, що насправді є тільки зовнішнім проявом цих відносин.

Відтак, спираючись на виявлені специфічні риси суспільних відносин, можна сформулювати їх визначення. *Суспільні відносини* – це категорія, що виражає спосіб сукупного взаємозалежного буття певних груп людей, сутність якого (цього способу) зводиться до наявності для них реальної можливості вступити з необхідністю в актуальний взаємозв'язок через діяльність і її продукти.

Розглянувши нарізно зміст категорій діяльності і суспільних відносин, повернемося ще раз до особливостей їх зв'язку. У їх співвідношенні відображається важлива сторона філософського підходу до суспільного життя. Вони – субстанція соціальної реальності, її риштовання. Ця субстанція подається нами в подвоєному вираженні: як зв'язок формального й змістовного. Форма і зміст – важливі взаємопов'язані характеристики об'єктів будь-якого роду. У найзагальнішому вигляді форма виражає собою визначеність буття, визначеність його змісту. Але її й не можна уявляти як дещо зовнішнє, накинуте на зміст. Взаємозв'язок форми й змісту глибше. Форма обумовлена змістом, та вона ж є і обумовлюючим началом, тобто виступає як принцип, закон, що обумовлює змістовну усталеність об'єктів. Виходячи з цього, форму можна трактувати як сутність¹.

Отже, форму (сутність) суспільного життя як діяльності людей складають суспільні відносини.

¹ «Саме тому, що форма настільки ж суттєва для сутності, як сутність для самої себе, сутність слід розуміти і виражати не просто як сутність, тобто як безпосередню субстанцію або як чисте самостереження божественного, а до такої ж міри і як форму, і в усьому багатстві її розгорнутої форми; тільки завдяки цьому сутність розуміється й виражається як таке, що дійсне.» [14]

Співвідносячи категорії діяльності і суспільних відносин в аспекті зв'язку змісту й форми, ми маємо можливість точніше виразити субстанційне начало соціальної реальності. Наскільки суспільні відносини є загальними умовами, формами, передумовами діяльності, настільки ж, у свою чергу, вони є результатами, специфічними продуктами людської діяльності. Сторони цієї єдності не рівноважні, вони не є «і те, і інше». Провідною є характеристика суспільних відносин як продукту людської діяльності. Жива, предметна діяльність – і продуцент, і поле демонстрації суспільних відносин. Для всіх минулих поколінь людей система цих відносин є результатом їх діяльності, а для кожного нового покоління вони – форма, що визначає нині їх власну діяльність. У той же час нові покоління своєю діяльністю започатковують нові зміни в системі відносин. Так існує, відтворюється і розвивається соціальна реальність.

3.3. Структура суспільства

Розуміння суспільства як цілісного, системного об'єкта доповнюється його характеристикою з боку структури. *Структуру* (з лат. *strūctūra* – споруда; улаштованість, порядок) можна подати у вигляді сукупності усталених зв'язків об'єкта, що забезпечують його оформленість як даного, тотожного собі. У разі пристосування поняття структури до системного підходу, структура буде тим аспектом системи, при якому звертають увагу на її архітектоніку, конструктивні особливості: визначальні елементи, блоки елементів, зв'язки між ними. У неспеціальному, ширшому колі випадків структурування можна проводити за більш довільним принципом, фактично за безліччю перетинів, в залежності від дослідницьких задач.

Починаючи з часів античності і до сьогодення, у соціальній філософії та в суміжній їй загальній соціальній теорії можна віднайти багато аналітичних підходів до структури суспільства. Аби не ускладнювати задачу наведенням численних варіантів структурного аналізу суспільства і в той же час якимось предметно його проілюструвати зупинимось на тому варіанті, який запропонував сучасний німецький соціальний теоретик Ніклас Луман (1927–1999), та на тому, що впливає з наведеної вище субстанційної характеристики суспільства з боку діяльності й відносин.

Суспільство в цілому і його функціональні підрозділи Н. Луман [15] розглядає як соціальні системи. В розвинутих (не примітивних) суспільствах у результаті їхньої диференціації всі

підрозділи, не втрачаючи свого функціонального призначення стосовно суспільства в цілому, поступово стають закритими системами, залишаючись підсистемами по відношенню до суспільства як основної системи. Такими системами є політика, право, наука, економіка, релігія, мистецтво, освіта, охорона здоров'я, сім'я тощо. Всі ці системи (підсистеми) є релевантними до всього суспільства, тобто функції, які вони виконують, стосуються усіх підрозділів суспільства.

Для характеристики закритості систем Луман використовує поняття «аутопоезіс» або в іншому написанні «аутопоез» («самовідтворення»), запозиченому з теоретичної біології. [16] Аутопоетична система відтворює всі елементи, з яких вона складена, за допомогою цих же елементів, організованих певним чином, і таким шляхом виділяє себе з навколишнього середовища та стає закритою (не абсолютно, а відносно) для нього. Закрита система будує свої стосунки з навколишнім середовищем у такий спосіб, що завжди прагне досягти зменшення складності реальності за рахунок фільтрації інформації. Все, що не спрацьовує на самовідтворення й збереження системи, вона не сприймає, або сприймає тільки для корисної зміни свого стану. Отже такі системи є островами меншої складності порівняно з оточенням.

Луман доводить, що поняття аутопоезісу може бути поширене на соціальну сферу тільки в тому випадку, якщо у якості елементів соціальної системи розглядати не особистості, а комунікативні акти¹. Суспільство – це система, що включає всі осмислені комунікативні акти, і само є закритою системою. Комунікації відтворюються тільки через комунікації, усе, що не є комунікація, відноситься до навколишнього середовища суспільства.

Оскільки кожна система виконує специфічну соціальну функцію, то жодна із систем не може претендувати на те, аби підмінити іншу чи втручатися у виконання її функції. Правда, такі спроби іноді робляться, але вони завдають шкоди функціональній диференціації суспільства, позбавляють суспільство переваг такої диференціації. Луман ілюструє це на спробах політизації економіки при соціалізмі, а також на спробах деяких країн „ісламізувати” політику, право або економіку.

Відбираючи інформацію за допомогою специфічного коду і програм, кожна функціональна система створює свій образ

¹ “Соціальні системи взагалі утворюються виключно завдяки комунікації.” [17]

реальності (політична, правова чи економічна реальність і т. п.). Для кожної соціальної системи інші соціальні системи є оточенням. А це значить, що вплив однієї системи на іншу є для цієї іншої системи шумом, з якого вона робить добір інформації у відповідності зі своїм специфічним способом дії (тобто кодом, програмами і схемами інтерпретації). Взаємодія між системами можлива, але заперечується здатність одної соціальної системи прямо регулювати операції іншої системи.

Говорячи про взаємодію соціальних систем, слід зазначити труднощі перекладу коду однієї системи на код іншої. Позитивна оцінка в одному коді не приводить автоматично до позитивної оцінки в інших кодах. Скажімо, істинне для науки може не бути юридично чи економічно значимим. Якщо взяти політику, то вона не може прямо впливати на право. У разі, коли політики не беруть до уваги межі саморегуляції права, політичне рішення не може бути перекладено мовою права. Навіть коли воно і вдало переведено в закон, то і це ще не гарантує успіху регулювання суспільних процесів. Правові норми можуть зіштовхнутися з опором саморегулюючої соціальної системи, оскільки впливи правової системи для системи регульованої – це шум, з якого вона буде власний порядок у відповідності зі своїм кодом і програмами. Що, напр., відбувається у разі регулювання економіки за допомогою права? Право створює свій образ економіки і формулює норми щодо нього. У той же час економіка конструює власну модель реальності і здійснює процедури платежу відповідно до неї. Правові норми усередині правової системи розглядаються з погляду їхньої юридичної дійсності. Але ті ж норми оцінюються економічною системою не з погляду юридичної чинності, а як момент, який потрібно враховувати в підрахунку витрат і прибутків. І якщо порушення норми виявиться економічно раціональним, вона буде порушуватися, що й означає «провал регулювання». Те, що юристи назвуть вивертами і порушеннями закону, економічною системою буде розглядатися як економічно ефективне поведження.

Луман переконаний, що в сучасному надскладному функціонально диференційованому суспільстві координація різних саморегулюючих систем стає особливо важливою. Мова повинна йти про зміну поняття регулювання. Необхідно відмовитися від того, що право, політика або якась інша функціональна підсистема мають прямий вплив на різні сектори суспільства. Коли

йдеться, скажімо про право, то регулятивну силу права варто описувати набагато скромніше: не як пряме регулювання за схемою «команда – контроль за виконанням», а як просте ініціювання, стимулювання процесів саморегулювання соціальних інститутів. Правове регулювання не змінює прямо соціальні інститути, воно тільки є новим викликом для їх аутопоезисної адаптації.

Для соціальної думки XVIII і XIX ст. характерним було вважати структурними елементами суспільства соціальні групи та індивідів, які стоять у певних стабільних відношеннях один до одного. Схожу позицію Луман вважає давно застарілою й такою, що не відбиває сучасних реалій. Люди функціонують у численних контекстах одночасно, будучи агентами комунікативних ланцюгів, тому для теоретичного відтворення структури сучасного суспільства доцільніше буде виділяти не групи людей, а типи комунікацій, які й представлені через функціональні підсистеми.

Поняття суспільних відносин і діяльності теж відкривають свій шлях до з'ясування структури суспільства. Взнявши за основу види суспільних відносин і відповідні їм види діяльності, ми можемо виділити відносно самостійні *сфери суспільства* як його структурні підрозділи, наприклад, *економічна, політична, правова, духовна* тощо. Кожна з названих сфер теж має власну структуру, в неї є відповідні відносини, свій вид організованої діяльності, соціальні групи або індивіди як агенти діяльності і сторони відносин, сукупність взаємозв'язків. Оскільки відносини і діяльність є субстанційною основою суспільства і вони ж є базовими у відособленні окремих сфер суспільства, то слід звернутись спочатку саме до їх структурних особливостей.

Економічні або, інакше, виробничі відносини як форма виробничої (трудової) діяльності складають підґрунтя економічної сфери. У суспільствах з розвиненим розподілом праці, високим рівнем технічного прогресу і товарним характером виробництва економічна сфера не обмежується тільки продукуванням матеріальних благ у вигляді речей. До неї відноситься і виробництво послуг, результати науково-технічної і художньої творчості, організаційні рішення, тобто все, що працює на виробництво і набуває врешті-решт вигляду товару. В умовах розгалуженої сітки розподілу праці трудові акти, дії окремих працівників частіш за все одразу й безпосередньо не співпадають із суспільною трудовою діяльністю, бо є необхідність кооперації

зусиль багатьох людей. Носієм виробленого кінцевого продукту (товару) стає «сукупний працівник». У середині кооперованої діяльності мають місце процеси взаємодії (технічні, технологічні стосунки), які, однак, не належать до суспільних відносин, а є структурними елементами сукупної діяльності людей. Будучи формою, що визначає діяльність людей, виробничі відносини набувають тим самим силу закону і немов автономне існування, не залежне від діяльності кожного окремого індивіда. Справжність автономності суспільних відносин полягає у їх фактичній наявності до безпосередніх актів взаємодії людей. Зовнішній зв'язок, у який вони вступають, є об'єктивацією (чуттєво зафіксованою) їх виробничих суспільних відносин.

Політичні відносини – форма політичної діяльності, складовою частиною якої є функціонування держави. У широкому смислі політична діяльність охоплює всі дії людей стосовно публічної влади, яка використовується для задоволення інтересів соціальних груп, а через них і індивідів. Загальною особливістю політичного суспільства (суспільства, де склалась політична сфера) є те, що в ньому практично будь-яка соціально значуща діяльність може отримати політичне забарвлення. «Чисто» політичною може бути хіба що діяльність державного службовця або партійного функціонера, оскільки вона спрямована виключно на розробку та реалізацію політичних заходів. Політичні відносини, поряд з правовими й моральними, прийнято називати регулятивними, маючи на увазі їх вираження в нормах, які регулюють життєдіяльність людей у суспільстві.

Згідно з поширеною у юридичній літературі думкою, під правовими відносинами розуміється всякий суспільний «зв'язок», який опосередкований юридичними правами й обов'язками. З правовідносинами мають справу тоді, коли індивіди стають носіями суб'єктивних прав і обов'язків. Під останнім мається на увазі, що загальні правові приписи, які зафіксовані у законодавчих актах, індивідуалізуються стосовно окремих індивідів і життєвих ситуацій. У свою чергу, індивідуалізація загальних прав і обов'язків настає в тих випадках, коли вважається, що у взаємодіях суб'єктів складається становище, яке передбачене юридичними нормами і спричиняє правові наслідки.

Часом висловлюється думка, що правовідносин як окремого виду суспільних відносин немає, як немає й автономного, суто правового сектора суспільного життя, де ми могли б зафіксувати

правову діяльність і правові відносини у їх чистоті, чистій окремості. Тут є з чим погодитись, а є й таке, що можна заперечити. Дійсно, у суспільному житті важко встановити область «чистих» правовідносин, які регулюють якусь специфічно правову діяльність. Правові відносини є, скоріш, правовим «покриттям» усіх інших відносин, котрі потрапили до зони правового регулювання. Наприклад, як правило, більшість економічних відносин (власність, розпорядження, володіння, користування тощо) мають правову обгортку і саме в такому вигляді подаються суб'єктам економічної діяльності. І все ж питання про специфікацію правовідносин має свій резон. Якщо у суспільних відносинах, які отримали правове оформлення, вилючити суто «правову» сторону, безвідносно до будь-якої конкретної взаємодії людей, ми отримуємо самі по собі правовідносини. Ясна річ, у своєму дійсному бутті ці відносини не існують окремо, вони – результат автономізації як теоретичної процедури. Але це й небезпідставна процедура. До неї вдаються щоразу при розробці правових норм, формуванні законодавства. Правовий закон є не що інше, як формулювання правовідносин у якості чистої форми, моделі потенційних стосунків. Ця чиста форма набуває плоти, накладаючись на конкретні стосунки, що підлягають правовому регулюванню.

Аналогічно вирішується питання й стосовно автономізації правової діяльності. В цілому її у чистому вигляді не існує. Правовідносини через норми права регулюють різноманітну діяльність людей, встановлюють параметри їх дій і вчинків. Коли ж ми говоримо про правову діяльність «як таку», то маємо на увазі оцінку вчинків людей під кутом зору відповідності правовій нормі, абстрагуючись дещо від змістовної конкретності дій. Тобто і в цьому випадку автономізація правової діяльності є результатом небезпідставної теоретичної процедури.

Загальновизнаним є виділення моральних відносин і відповідної їм діяльності. Але й тут знову виринає проблема їх специфікації або автономізації, бо багато хто стверджує, що важко, якщо й взагалі можливо, відокремити якісь специфічно моральні відносини. І все ж у науковому відношенні автономізація моральних відносин і моральної діяльності можлива через теоретичне абстрагування, коли у поведінці, діяльності, вчинках індивідів відокремлюється сторона, з якою ототожнюється детермінація дії збоку моральної норми. Йдеться про свідому теоретичну процедуру дослідника, коли він розуміє, що у реальному житті люди хоч і не теоретизують стосовно «моральності», та справ-

ляються з такою задачею досить успішно. Для полегшення цієї справи у суспільстві існують свої механізми: мешканець морального світу, моральний суб'єкт, «впізнає» факти морального життя, покладаючись на власну моральну свідомість та досвід. Перебуваючи з народження у світі, який буквально просякнутий моральністю, індивід відразу вхоплює «моральну» сторону у діях людей і не вдається при цьому до теоретичної обробки свого досвіду. Моральні норми, що через виховання засвоюються з дитинства, слугують тими суспільними мірками, користуючись якими індивід оцінює діяльність як моральну. Морально співвідносними є індивіди, що оцінені у їх вчинках з точки зору моральної норми, яка, в свою чергу, звучить вимогою суспільства на адресу індивіда.

Духовну сферу життя суспільства завжди прийнято згадувати серед інших, хоча теоретичні труднощі і тут чатують на дослідника, і перша, як можна здогадатись, та, що духовні аспекти діяльності мають місце скрізь – у політиці, праві, моралі, мистецтві, релігії. А оскільки це так, то яким чином можна відокремити суто духовні відносини й духовну діяльність, щоб вести мову про духовну сферу? Часто їх існування пов'язують з специфічним духовним виробництвом, що, буцімто, має місце у суспільстві. Навряд чи це так, бо духовне виробництво, як спеціалізоване професійне виробництво духовних цінностей, регулюється економічними відносинами. Продукти духовного виробництва, яке входить у систему суспільного розподілу праці, є такими ж носіями товарних властивостей, як і будь-який інший продукт. Відстоюючи раціональність виділення духовних відносин, можна дати таке тлумачення їхньої специфіки.

Духовні відносини стосуються інтелектуальної складової у будь-якій діяльності людей. Ця складова, або просто – інтелектуальна діяльність, завжди здійснюється, будучи обмеженою (оформленою) чи то ідеологічними, чи то науковими нормами. Нормами можуть бути ідеї, принципи, закони науки, певні логічні й методологічні засоби. Отже, духовні відносини – це реальні відносини, які стосуються духовної діяльності людей з точки зору згаданих норм. Навіть якщо духовна діяльність якоюсь своєю частиною входить у економічну сферу, все ж, як чисто інтелектуальний творчий процес, вона визначається нормами ідейно-теоретичного, наукового порядку. Той же аспект, який говорить про товарність продукту духовної діяльності, вказує на сферу дії загальних законів виробництва.

Як можна було переконатись, структурування суспільства за сферами, комплексами окремих видів суспільних відносин і діяльності дає багатоаспектні аналітичні виміри, деяку анатомічну картину суспільного життя. Однак при цьому одні й ті ж суб'єкти (люди) різноманітних відносин і діяльності виглядають неначе розділеними на частини й закріпленими за окремими сферами. Отже, змальовану картину слід доповнити ще й синтетичним аспектом, щоб знайти шлях до розгляду функціонування суспільних відносин у їх реальному, живому взаємозв'язку. І та обставина, що суб'єкти з точки зору сукупності представлених через них відносин і видів діяльності є багатовимірними, відображується у поняттях соціальних відносин і соціальної структури суспільства. У своєму дійсному бутті суспільні відносини немов зібрані у пучки і виявляються через взаємодію класів, груп, індивідів. У теоретичному й практичному плані важливо знати як *реально*, «*практично*» сполучені види відносин і види діяльності в суб'єктах, як вони ними здійснюються, в тім числі і в просторово-часовому смислі, оскільки носіями відносин є люди, які вершать історію у соціальному просторі й часі. Важливо не просто прийняти до відома, що індивіди включені у систему різних відносин і діяльності, а й знати як, коли і де вони розгортають себе як соціальні суб'єкти. Індивіди й соціальні групи є центрами перетину, субстратними одиницями, зрештою, носіями всіх відносин у суспільстві і агентами численних видів діяльності.

Поняття соціальних відносин і соціальної структури суспільства допомагає не абсолютизувати «чистоту» окремих відносин і діяльностей, а усвідомити, що видове багатство суспільних відносин є не що інше, як численність аспектів оцінки єдиної життєдіяльності людей у їх універсальній взаємозалежності. Не можна дати вичерпний список суспільних відносин. Подальший розвиток соціального пізнання дозволить у майбутньому побачити, відокремити деякі інші відносини, які нині не відбиті у суспільній свідомості, не закріпились у соціальних інститутах. Це стосується й діяльності людей. Іноді вірніше було б говорити не про спеціалізовані види діяльності, а про певні аспекти людської життєдіяльності (політичні, правові, моральні, естетичні тощо). Кожний індивід цивілізованого суспільства повинен уміти вбачати це багатство аспектів як у власних діях, так і в діях інших індивідів і груп. В цьому виявляється рівень *соціальної культури* людини.

Наведені тут підходи до структури суспільства не вичерпують теми. Філософія як світогляд спонукує розглянути соціальну реальність як таку, що постає перед людиною у вигляді сукупності окремих «світів»: норми, влада, мова, культура тощо. Ці світи, кожний з яких є цілокупністю соціальних явищ певного роду, ми вважаємо важливими структурними елементами суспільства і частину з них розглянемо в подальшому.

Література:

1. Бусова Н. Проблема кризиса правового регулирования в свете теории социальных систем Н. Лумана // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2000, №1. – С. 52-61.
2. Бхаскар Рой. Общества // Социологос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 219–240.
3. Вебер М. Про деякі категорії соціології розуміння//Макс Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 104–156.
4. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
5. Дёмин М. В. Природа деятельности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 168 с.
6. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. – 121 с.
7. Каган М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. – С. 3–111.
8. Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности // Вопросы философии. – 1999. – №7. – С. 3–13.
9. Кизима В. В. Социум и Бытие. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 204 с.
10. Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной психологии: – СПб.: Алетейя, 2002. – 172 с.
11. Кривуля А. М. Диалектика общественных отношений и человеческой деятельности. – Х.: Вища школа, 1988. – С. 22–36; 55–90.
12. Луман Н. Дифференциация. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
13. Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
14. Луман Н. Самоописания. – М.: «Логос», ИТДГК «Гнозис», 2009. – 320 с.
15. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти томах. Т.4. – М., 1986. – С. 136–140.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. (Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений) //Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти томах. – М., 1985. Т.2С. 9–76.
17. Международный конгресс по теории деятельности // Вопросы философии. – 1996. – №5. – С. 52–79.
18. Момджян К. Х. Введение в социальную философию. – М.: Высшая школа, КД «Университет», 1997. С. 84–229.
19. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект Пресс, 1998. С. 15–45.

20. Парсонс Т. О социальных системах. – М.: Академический Проект, 2002. – 832 с.
21. Пигров К. С. Социальная философия: Учебник. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.
22. Теория общества. Сборник. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. – 416 с.
23. Штомпка П. Социология социальных изменений. Гл. 15. Социальное становление: сущность исторических изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 268–276.

Примітки

1. Сорокин П. А. Система социологии. Т.1. Социальная аналитика. – Пгр., 1920. – С.2.
2. Цит. за: Wallner Ernst. Soziologie. Einführung in Grundbegriffe und Probleme. – Heidelberg. 1974. – S. 11.
3. Dean J. Champion, Suzanne B. Kurth, Donald W. Hastings, Diane K. Harris. Sociology. – N.Y., 1984. – P. 2.
4. Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти томах. Т. 3. – М.: Политиздат, 1985. – С. 524.
5. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. – М.: Радуга, 1991. – С. 230–231.
6. Людвиг фон Берталанфи. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем. – М.: Прогресс, 1969. – С. 61.
7. Рассел Л. Акоф. Системы, организации и междисциплинарные исследования // Исследования по общей теории систем. – М., 1969. – С. 145.
8. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. – М.: Наука, 1973. – С. 61–64.
9. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Часть первая // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 46, Ч. 1. – М.: Политиздат, 1968. – С. 214.
10. Див.: Момджян К. Х. Введение в социальную философию: Учебное пособие. – М.: Высшая школа, КД «Университет», 1997. – С. 177.
11. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – М.: Мысль, 1974. – С. 301.
12. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Том 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 167.
13. Див., напр., Гоббс Т. Избр. произв. в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1964. С. 161–163; Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – С. 227–228.
14. Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // Гегель. Сочинения. Том IV. – М., 1959. – С. 10.
15. Див. работи Лумана: Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194-216.
16. Див.: Матурана У., Варела Ф. Древо познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 40-46.
17. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – С. 13.

4. СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ІСТОРІЯ

4.1. Історія. Філософія історії

Розгортання життя суспільства у просторі і часі постає як історія. Наявність історичної пам'яті та історичної свідомості є великим надбанням людства і значною цінністю. Завдяки їм спрацьовує механізм самоідентифікації народу, етносу, нації та й окремих індивідів. Історія, до того ж, завжди сприймається нами як самостійний світ, що приваблює нас подіями і в той же час навчає.

Слово «історія» у сучасному вжитку зустрічається в різних смислах: як наука про розвиток суспільства; як сама дійсність у її розвитку; як хода руху, розвитку чого-небудь; як минуле, що зберігається в пам'яті; як розповідь, оповідання; як подія з присмаком неприємності. Для давніх греків, які й винайшли це слово, історія значило «дослідження», «вивчення» і вживалось воно у смислі відтворення людських вчинків недавнього минулого, що залишилось у пам'яті ще живих свідків, або в переказах від свідків. Якщо термін *εἰσότης* (Епістема) позначав знання безперечно наукове, знання про незмінне, а *δόξα* (докса) значив гадку про плинне, то термін історія займав серединне місце зі значенням, наближеним до науковості. Принаймні вже для Геродота і Фукидіда історія безумовно мала наукову цінність. З точки зору класиків античної історичної думки, науковість історичного знання забезпечується тим, що за мінливими, плинними подіями (якими вони тільки й можуть бути в суспільстві) стоять тривкі типи людських характерів або незмінна сутність міста-держави (напр., Рим у Т. Лівія). У діяннях людей і держав пізнається людська природа, межі спроможності людей змінювати обставини, а все це корисно знати, бо ритми історичних подій, складених з людських вчинків, мають властивість повторюватись.

У добу Середньовіччя, в межах християнського світогляду, історія припускалась як розгортання у просторі й часі божественного задуму. Так, напр., як ми пам'ятаємо, за Августином Аврелієм історичність стосується тільки земного перебування людства. У земному житті всі люди, до якого б народу вони не належали, поділяються за двома типами спілкування, що їх Августин назвав двома Градами. Перший складають люди, які хочуть жити за вимогами гріховного тіла: «*Вчинки тіла явні,*

то є: перелюб, нечистість, розпуста, ідолослуження, чари, ворожнечі, сварка, заздрість, гнів, суперечки, незгоди, єреси, завидки, п'янство, гулянки й подібне до цього» (Гал. 5, 19–21.). «Град божий» представлений людьми, що бажають жити з плодами духу, тобто «по Богу»: *«А плід духа: любов, радість, мир, довготерпіння, добрість, милосердя, віра, здержливість, лагідність»* (Гал. 5, 22–23.). Нині два Гради переплетені й змішані, але панує «град земний». Громадяни «Граду божого» на цій землі мандрівники, пілігрими. Та кінець обом Градам наперед призначений, адже «утворені вони двома родами любові, – земний любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, і небесний любов'ю до Бога, доведеною до презирства до самого себе». [1] Земне випробування громадян «Граду божого» закінчиться з настанням Судного Дня. Час перебування людства на землі і є історією, вона обмежена двома катастрофічними подіями – гріхопадіння і Страшний Суд. Поза цими віхами – вічність. Відтоді Град божий буде вічним. У ньому ніхто не стане народжуватись, бо ніхто не помиратиме. В історичний час теж все твориться за божественним планом, мета якого – повернення до Бога. Шлях цей довгий. Протягом нього люди повинні навчитися жити так, як вони від створення були призначені жити, вони мають навчитися любити людину і ненавидіти пороки.

Перший філософ Нового часу Френсіс Бекон (1561–1626) впевнено відніс історію до складу наукового знання. Спирається вона на пам'ять як одну з властивостей «розумної душі, що зосереджує в собі знання». Всю історію він поділяв на природничу й громадянську, в останній розрізнявав церковну історію, історію наук і власне громадянську історію, значення й авторитет якої перевершує всі інші людські звершення. Поряд з цим Бекон вказує й на значні труднощі на шляху до істини в цій історії: *«Бо в усякому разі потребується величезна праця й мудрість для того, щоб при створенні історії зануритись думкою в минуле, проникнутись його духом, ретельно дослідити зміну епох, характер історичних особистостей, зміну задумів, шляхи здійснення діянь, справжній смисл вчинків, таємниці правління, а далі вільно й правдиво розповісти про це, немов поставивши його перед очима читача й освітити променями яскравого оповідання»*. [2] Бекон прагнув довести, що по-справжньому історичне знання не може відрізнятись від інших видів наукового знання, всіх їх поєднує об'єктивність, опора на істинні факти. Вимоги до якості знань, що їх задали

природничі науки у добу Нового часу, торкнулись і історії, хоча її справжній зоряний час настав дещо пізніше, у ХІХ ст., коли у Німеччині, Франції та деяких інших країнах сформувались великі історичні школи зі значними здобутками.

Філософська рефлексія щодо проблем історії розвивалась майже паралельно з розвитком історичного знання і посилювалась, у міру наростання густоти і глибини зв'язків між населенням різних регіонів Землі, аж до виникнення такої спеціальної галузі філософського знання як *філософія історії*. Сам термін «філософія історії» запровадив ще Вольтер, однак першим визнав філософію історії як самостійну дисципліну німецький філософ-просвітник Йоган Готфрід Гердер. У передмові до своєї книги «Ідеї до філософії історії людства» Гердер говорить про потребу у «філософії всієї історії людства», деякої комплексної науки, що будується навколо певного провідного принципу. Таким принципом (ідеєю), що надасть новій дисципліні ознаку філософічності є *принцип розвитку*. Гердера ще на початку його наукового шляху надихала думка: чому б не бути такій філософії, яка б трактувала всю історію людства в цілому. Адже люди повинні знати план, задум власної історії, бо не може так бути, що всі Божі створіння мають своє призначення, а людство позбавлене Божого догляду.

Велика роль у становленні філософії історії належить видатному італійському мислителю Дж. Віко, про якого йшла мова вище (див. Ч. 1, 7.5).

З кінця ХVІІІ і впродовж ХІХ ст. філософія історії утвердилась відносно окремою галуззю філософії з власною проблематикою та предметною визначеністю. Зупинимось тут тільки на деяких найважливіших питаннях, які частіш за все обговорюються у філософсько-історичних дослідженнях.

Що таке «історія» у філософії історії?

Часом складається враження, що широкі кола професійних істориків менше переймаються дискусіями відносно того, що є історія, аніж філософи. Для повсякденної дослідницької роботи з документами, пам'ятками, зі встановленням достовірності фактів, та ще й при відпрацьованих методах історичного аналізу й синтезу достатньо буває розуміння історії як спеціальної пізнавальної діяльності з відтворення минулих подій, або як готового результату такого пізнання. Однак те, що може бути інтуїтивно ясно для історика-початківця, вимальовується далеко не тривіальною проблемою для досвідченого вченого, який вдається до панорамного зображення історичної дійсності. Такий

учений рано чи пізно звертається до масштабних методологічних питань своєї науки і наближається до рівня філософії історії. Зустрічним напрямком рухається той філософ, якого професійно цікавлять усякі види пізнавальної діяльності людей, який, до того ж, сам намагається побудувати концептуальну модель соціальної реальності у її часовому вимірі. У точці сходження думок видатних істориків і філософів завжди виникає цікавий і обопільно корисний обмін ідеями щодо суті історії, поглиблюються філософсько-історичні знання. Щоб пересвідчитись у тому, як все виглядає не просто на шляху до узгодженого розуміння самого виразу «історія», звернемося до прикладів.

Відомий англійський історик і філософ історії Робін Коллінгвуд (1889–1943) вважав, що *історія* є специфічною формою думки, предмет якої – дії людей у минулому, а, якщо бути більш точним, історик, на відміну від природознавця, взагалі не займається подіями як такими, його цікавлять тільки ті події, що являють собою зовнішній вираз думки і лише до тої міри, до якої вони виражають думки. [3]

Історик ніколи не може прогнозувати майбутнє, він завжди закінчує теперішнім, оскільки має справу тільки з тим, що відбулося. З того, як Коллінгвуд розуміє історію, виходить, що історія і філософія в чомусь співпадають, бо теперішній стан думок (що завжди цікавить філософа) є кінцевим результатом руху попередніх за часом думок, які були основою людських діянь, що вже мали місце (а це завжди цікавить історика). Коллінгвуд у своїх висновках наближається до Гегеля, адже у нього, як і в Гегеля, історія щоразу завершується у теперішньому.

За позицією Коллінгвуда вгадується доволі переконлива аналогія. Скажімо, кожен з нас у будь-який час власного життя може замислитись над питанням «Хто є *Я*?». Йдеться про «*Я*» теперішнє, у такому-то віці, при такій-то професії, такому-то комплексі думок, знань, емоцій. Вочевидь «*Я*» теперішнє є результатом пережитого, продуманого й вивченого в минулому. Воно все в «*Мені*», всі «*Мої*» роки спресовані в моєму сучасному «*Я*», за кожним *моїм* минулим вчинком стояли *мої* раціональні цілі, розумно обґрунтовані прагнення. Як історик свого власного «*Я*», я виступаю автобіографом, автором свого життєпису, який відтворює моє життя – результат власного творення. Виходить, що іншої свідомості, крім історичної, ані в житті окремої людини, ані в житті суспільства й не буває. Безпам'ятний індивід є немислимим у якості розумної істоти, а пам'ять, що

є згустком минулого досвіду, в змістовному плані й складає моє «Я» теперішнє. Суспільство є історичним настільки, наскільки воно є свідомим відносно своєї минувшини. І в цьому місці доречно навести слова німецького філософа Карла Ясперса (1883–1969) про те, що *«ми живемо у великій традиції історичного знання»*. [4] З таким напрямком думок збігаються й міркування Х. Ортеги-і-Гассета, коли він говорить, що людина є те, що з нею відбулося, що вона зробила; минуле знаходиться не десь там, у своєму часі, а тут, в мені, минуле – це я, моє життя, а історія – це систематична наука про радикальну реальність, якою є моє (й суспільства, додамо ми вслід, – О. К.) життя. [5]

Однак, як і будь-яка аналогія, наша аналогія між індивідом і суспільством є обмеженою, особливо у прогностичному аспекті, тому що відносно власного життєвого шляху прогнози більш вірогідні, ніж стосовно розвитку суспільства. Онегінський (О. С. Пушкін) «дядя самых честных правил» у своєму маєтку «лет сорок с ключницей бранился, в окно смотрел и мух давил». За традиційного устрою не важко прогнозувати спосіб життя такого «дяді» аж до самого його смертного часу. З історією суспільства складніше: більше детермінант і більше невизначеності буде впродовж тих же сорока років.

Отже, якщо підсумовувати вищезгадане, то існує переконання, що *історія* є певною формою думки стосовно тих *думок* попередніх поколінь, які віднайшли зовнішній вираз у подіях, тобто опрідметнились. При цьому історія збагачує досвід людства і завжди залишається актуальною, живе в нас. *«Навіть не знаючи, ким ми збираємось бути, – зауважував Х. Ортега-і-Гассет, – ми знаємо, ким ми бути не збираємось. Ми живемо, озираючись на минуле»*. [6] За такої позиції, історія є не просто наукою й не стільки наукою, скільки формою самосвідомості людства в умовах перебування його в часі, а окремі люди (вчені-історики) можуть тільки більш-менш вдало допомагати людству відрефлектувати власну історичну самосвідомість.

Звичайно, вказаним не вичерпуються напрямки міркувань стосовно «історії» у філософії історії та й у філософії взагалі.¹

¹ Глибокі розвідки з приводу оповідального характеру історії, часу в історії і конструювання історичного часу дав у своїх творах сучасний французький філософ Поль Рікьор (1913-2005): [7]

Численні історичні й філософські школи висувають різні аргументи на користь своїх переконань. Змістовна сторона «історії» складена ними не тільки з загальновідомих або нових фактів, а й зі способу їх упорядкування та інтерпретації. Філософія історії більше цікавиться саме способами пізнання минулого, категорійними засобами зображення плинної соціальної реальності. Продуктивним шляхом до підвищення ефективності філософсько-історичних студій є узгодження їх з соціально-філософськими ідеями, що задають фундаментальні моделі аналізу суспільства. Виходячи з цієї думки, зауважимо, що *зміст історії складає лінія фактів, які стосуються зміни типів соціальності, зміни видів і форм (йдеться про суспільні відносини) діяльності людей, тобто субстанційних елементів соціальної реальності*. Без такого важливого методологічного принципу історична наука, говорячи словами німецького філософа й історика Ернста Трьольча (1865–1923), *«як знання про події минулого нікому не потрібна»*. [8]

4.2. Стабільність і мінливість у історії

Перебування соціальної реальності у часі ми називаємо історією в найбільш безпосередньому розумінні цього слова. Незважаючи на те, що сама категорія часу вказує на плинність, людство давно усвідомило: не все в нашому житті і в суспільстві плине однаковими темпами. Дещо періодично відтворюється і існує довгий час, інше більш скороминуче. Звичні форми життя мало впадають в очі не лише пересічним мешканцям людського світу, а й історикам, а те, що приходить раптово й суттєво змінює стан речей, відзначається у вигляді події, варті історичної пам'яті. Для вираження темпоральності суспільного життя вживаються різні поняття, які в цілому стосуються того, що є більш-менш стабільним, і того, що вказує на змінне. Одним з таких понять є «традиція». Мінливість в історії передається поняттями «еволюція», «революція», «прогрес», «трансформація», «модернізація» тощо. Розглянемо деякі з названих понять.

Традиції. Кожен народ має власну історію і впродовж неї відзначається своєю ідентичністю завдяки збереженню і відтворенню культурних, побутових, ментальних, психологічних структур. Усталені, традиційні форми життя певним чином взаємодіють з внутрішніми новаціями і динамікою зовнішнього середовища. Деякі з традицій відмирають майже повністю, інші

в пригашеному вигляді зберігаються у запасниках культури і активізуються при історичних потребах. Що ж таке традиції?

Латинське слово *tradio* (від *trado* – передавати) значить передача, переказ, здавна встановлена звичка. Як наукове поняття, *традиція* – це механізм відтворення соціальних інститутів, при якому їх підтримка узаконюється одним фактом існування в минулому. Інколи цим поняттям називають не тільки механізм відтворення інститутів, а й поширюють його на самі установлення. Як правило, суспільна свідомість не рефлектує відносно доцільності традицій, традиції просто механічно повторюються кожним новим поколінням за принципом «не ми встановили, не нам і скасовувати; так заведено». Певна сукупність традиційно відтворюваних елементів культури складає *звичаї*, тобто загальноприйнятий порядок, правила соціальної поведінки, що стихійно склалися. Існують два найдавніші шляхи трансляції традицій: фольклор і практичний зразок. І в першому, і в другому випадку діє вимога точної репродукції того чи іншого мовного звороту або зразка поведінки. Точність передачі забезпечується багаторазовим повторенням, системою діючих міфів, символами, прийнятими ритуальними формулами, одночасно діє і заборона на будь-яке нововведення.

В сучасних умовах сфера традицій набула суттєвого обмеження і можна було б прослідкувати безперечне звуження горизонту традицій, починаючи з Нового часу. Сьогодні творчість і новація стали загальнокультурною цінністю, вони всіляко заохочуються, в них вбачається ключ до прогресу, засіб до вирівнювання у змаганні з іншими народами. Справжніми сховищами світу традицій залишається сфера побуту, повсякденних міжлюдських стосунків та ментально-психічні структури особистості. При цьому не слід применшувати роль традицій, вони завжди відігравали й нині відіграють величезну роль у консолідації народів, націй. Щодо соціальної ролі традицій, то не можна не погодитись з їх оцінкою німецьким філософом Георгом Зіммелем (1858–1918): *«Традиції – явище вражаюче й таке, що, власне кажучи, створює всю культуру й духовне життя людства»*. [9] Карл Ясперс також надавав важливого значення традиції: *«Традиція сягає своїми коріннями глибин доісторії. Вона охоплює все те, що не є біологічно успадкованим, і складає історичну субстанцію людського буття»*. [10] Карл Манхейм (1893–1947) в свою чергу вказував на той факт, що моральне визрівання людської особистості може значно відставати від

розвитку інших сторін людини, наприклад, фізичного зростання, масштабу поінформованості, вміння володіти сучасною технікою тощо. Тому швидка плинність зовнішніх форм життя обов'язково повинна урівноважуватись усталеністю базових моральних норм, які гуртують людство в цілісність і гарантують взаєморозуміння та взаємодію як між поколіннями, так і між народами. [11]

Певно, кожен народ, який здобув політичну незалежність, особливо піклується про збереження (а часом і відродження) давніх традицій, всієї культурної спадщини. Стосується це й України. Йде пошук історичної платформи для нової доби життя нації, усвідомлюється духовна вкоріненість народу у власних традиціях, які або призабуті, або відхилені у затінок ідеологічними нашаруваннями недавнього минулого. Якщо не надавати особливого значення штучно відновлюваним «традиціям», таким, що мають характер театралізованого етнографічного видовиська, то значно більшої уваги дослідників варте виявлення усталених форм світосприйняття, котрі передаються механізмами традицій і визначають поведінку пересічного представника народу. І деякі результати досліджень у цьому напрямку можна навести.

Перш за все відзначається, що історичне «українське буття» впливає з феномену «пограниччя», «межовості». Пограничність виявляється у багатьох вимірах. З давніх-давен предки сучасних українців жили на межі стику землеробських і кочових цивілізацій, стику західного й східного християнства, християнства та ісламу. До цих форм межовості пізніше додався пограничний стан по осі «місто – село», коли з часів поневолення України її автохтонне населення відчувало ворожість міста до себе, у містах панували чужинці зі своєю мовою, звичаями, видами занять, своїм чиновництвом. Наслідки цієї вікової ворожості міста до себе корінний українець відчуває й досі. Село, земля – то не просто слова для українця, то його колиска, захисток і надія. У традиціях світосприйняття пересічного українця місто – щось чуже, вороже, царина розпусти і обману. Може тому, як вказують дослідники, місто у часи національного підйому другої половини ХІХ ст. не стало осередком становлення національної літератури, мистецтва, і такими осередками стали слободи та садиби заможних селян. Якщо до цього додати вікове «вимивання» української еліти за межі України, то це не могло не позначитись на національній самосвідомості народу.

Укорінена пограничність сформувала певний тип ментальності і тип поведінки українця, у яких теж можна вбачати

подвійну тенденцію – готовність до самозахисту, опору й готовність сховатись, відійти від світу, «втекти від політики». Можливо звідси й походить та риса, яку інколи називають роздвоєністю душі, що є наслідком постійної боротьби «на межі», боротьби за виживання.

Серед рис української ментальності (вдачі), що історично сформувалася і успадковується з покоління в покоління, є й інші. Дмитро Чижевський серед них називає такі як «емоціоналізм» і сентименталізм, чутливість та ліризм, індивідуалізм та прагнення до «свободи» у різних розуміннях цього слова, нахил до духовного усамітнення в певні періоди свого життя. [12]

Дехто додає до них також наявність анархічного начала, певну некерованість у діях. Звичайно, у різних груп людей якась корекція в той або інший бік від зазначених рис безумовно буде, будуть виявлені і якісь додаткові ознаки, та все ж більшість з них і досі має місце і ще довго буде визначенням «українця», оскільки має віковичне укорінення, спирається на віками випробуване пристосування до мінливої і часто загрозливої дійсності. Ці риси позначились на всіх культурних складових, ними просочені звичаї й ритуали, фольклорні джерела тощо. І мабуть не варто зайво наполягати на надмірному впливові на поведінку людей сучасних форм життя, вони часто йдуть від суто зовнішніх, цивілізаційних (в смислі технічних досягнень) здобутків і не зачіпають глибин народної психології.

Еволюція. Поряд з тим, що постійно відтворюється й повторюється в історії, люди помічали й змінне. Особливо чутливо реагували вони на швидкі зміни усталених форм життя, які відбувалися в годину значних соціальних потрясінь. Останні два століття були вкрай багатими на масштабні процеси, що значно прискорили темпи подій і збільшили обсяги зрушень. З кінця XVIII ст. ряд великих революцій вплинув на весь світ в цілому і значно стимулював обговорення питань про джерела, причини й напрямки змін. Загальна соціологія й філософія історії відреагували на зміни відповідними теоретичними моделями, в яких поняття *еволюції* (від лат. *ēvolūtio* – розгортання) та *прогресу* (від лат. *prōgressio* – рух уперед; успіх) стали ключовими.

Класичний еволюціонізм (О. Конт, Г. Спенсер, Л. Морган, Е. Дюркгейм, К. Маркс) вважав, що, не дивлячись на різний стан локальних суспільств і умовність виразів «людство», «світова історія», все ж має місце деяка загальна історична «логіка» змін.

Усі суспільства, на зразок організмів, трансформуються від примітивних, простих форм до складних, більш пристосованих до виживання, і траєкторія еволюції для всіх народів єдина. До критеріїв еволюції відносили зростаюче ускладнення будови соціального цілого, диференціацію суспільства за різними вимірами, зростання числа винаходів і технічних удосконалень, зростання розподілу праці тощо.

У ХХ ст. ідеї еволюціонізму, не без впливу культурної антропології, пережили фазу гострої критики і знецінення, а пізніше, починаючи з 60-х років, і фазу відновлення, що дало привід говорити про неоеволюціоністську хвилю. Якщо звернутись до ілюстрації, то американські культурантропологи Франц Боас (1858–1942) і Алфред Крьюбер (1876–1960) належали до тих, хто відкидав еволюціонізм, а їх співвітчизник Леслі Уайт (1900–1975) ідеї еволюціонізму утверджував на матеріалах тієї ж культурної антропології. А. Крьюбер у книзі «Конфігурації розвитку культури» [13] прагнув довести, що основу культур складають *паттерни* (схеми, шаблони, зразки), за якими відтворюються продукти діяльності людей і які можуть періодично флюктувати, мати певну траєкторію змін, свою конфігурацію. Якщо еволюцію (чи то у вигляді прогресу, чи то у вигляді сходження нанівець) культурних паттернів розуміти як внутрішньо детермінований процес, то для такого висновку, каже Крьюбер, польові дослідження матеріалу не дають. Припущення про прогрес, звичайно, часом може з'явитись, але «даних на його підтримку не більше, ніж на користь тієї думки, що культури природним чином старіють і помирають». [14]

Ф. Боас також вважав, що одноманітність стародавніх форм соціального життя, з яких послідовно виводились би сучасні форми, видається малоімовірною і такою, що не доводиться наявними фактами. «Більшість фактів, – додавав він, – підтверджують теорію, згідно якої 1) дві фундаментально різні форми, котрі фіксуються на різних ділянках периферії, контактують між собою; 2) жодна з них не виникає з іншої; 3) змішування двох форм започатковує до життя нові форми у проміжних областях». [15]

На відміну від своїх опонентів, Леслі Уайт запевняв [16], що еволюціонізм має ще античне коріння і відтоді ніколи не покидав теоретичну думку. Концепт «еволюція» і теорія еволюції були сформульовані й плідно використовувались впродовж століть у фізичних, біологічних науках і в науках про культуру.

Щодо антиеволюціоністської атаки з боку культурної антропології, то він її пояснював поширеною хибною думкою про два, нібито абсолютно протилежних, типи інтерпретації: один називається «історія», а другий – «наука». «Історія», згідно з цією думкою, досліджує хронологічну послідовність подій, «наука» ж узагальнює, однак узагальнення виходить за межі хронологічності, тому, коли хтось говорить про «еволюцію», то він просто плутаник, бо видає «історію» за «еволюцію». Л. Уайт доводить, що можна й слід виділяти навіть не два, а три способи інтерпретації: *історичний* (відслідковує події у часі), *функціональний* (досліджує структури, форми, функції явищ), *еволюційний* (дає явища у вигляді послідовності форм у часі). Еволюційний процес пов'язаний з прогресією форм через час, тому для еволюціоніста однаково важливо враховувати і час, і форму явища. На будь-якому рівні дійсності можна відрізнити всі ці три аспекти, і тут нема нічого від сваволі. Звернувшись до культурних явищ, ми завжди здатні відновити їх історію, зможемо ми встановити й форму (модель, структуру) явища, а можемо ще вивчати й змінність форми явища з часом, що і буде еволюційним підходом.

До неоеволюціоністів у галузі соціальної теорії слід віднести іншого американського вченого Толкотта Парсонса (1902–1979), який наприкінці своєї творчої діяльності доповнив структурно-функціональну концепцію суспільства думками про механізм еволюційної трансформації соціальних систем. На його думку, «прогресивну» еволюцію суспільств до більш високих системних рівнів забезпечує взаємодія чотирьох головних процесів структурних змін: *диференціація, підвищення адаптивної здібності, включення нових одиниць у нормативні рамки, генералізація цінностей*. [17] *Диференціація* уявляє собою поділ одиниці або структури у деякій соціальній системі на дві чи більше одиниць або структур, які відрізняються за своїми характеристиками і функціональною значущістю для системи. Прикладом тут може бути виникнення як домашнього господарства, так і сучасної, заснованої на наймі, організації, що призвело до зміни багатьох ролей, колективів і норм. *Підвищення адаптивної здібності* являє собою процес, внаслідок якого соціальні одиниці дістаються більшого вибору ресурсів, звільняючись у своєму функціонуванні від деяких обмежень, властивих їх попередникам. Наприклад, сучасні фабрики передбачають значно вищий рівень узагальнення обов'язків

відносно праці від тих, хто зайнятий у виробництві, порівняно з тим, як це вимагалось у селянських домашніх господарствах, але зате за цих умов може випускатися більше різноманіття товарів зі значно більшою економією. Система, що поглиблює внутрішню диференціацію й підвищує свої адаптивні здібності, тим самим ускладнюється й обов'язково стає перед проблемами інтеграції. Зазвичай вирішити ці проблеми можна лише шляхом *включення* нових одиниць, структур і механізмів у нормативні рамки «соціетального співтовариства».¹

Наприклад, коли засновані на найманні організації відокремились від сімейних домашніх господарств, то системи влади у обох типах колективів повинні були вписатися в структуру норм суспільства. Нарешті, коли переплетення соціально структурованих ситуацій стає більш складним, то для забезпечення соціальної стабільності необхідна *генералізація цінностей* (їх узагальнена форма вираження). Генералізуючу функцію стосовно цінностей може виконувати, скажімо, релігія або правова система.

Еволюція, в якій всі чотири процеси діють разом, проходить такі стадії: *примітивну, просунуту примітивну, проміжну, сучасну*. Те, що Парсонс називає «системою» сучасних суспільств, виникло у тій частині Заходу, яка стала спадкоємницею західної половини Римської імперії на північ від Середземного моря, тобто у країнах-суспільствах західного християнського світу. Системи сучасних суспільств сформувались завдяки трьом революціям, що пройшли послідовно на Заході – промислова, демократична (мається на увазі серія політичних революцій) і революція в галузі освіти (вона почалася на Заході ближче до середини ХІХ ст.). Головними рисами сучасності є повна диференціація підсистем; домінуюча роль економіки з її масовим виробництвом, бюрократією, розвинутим ринком і грошима; розвиток правової системи як основного механізму соціальної координації і контролю; соціальне розшарування; опосередкована сітка соціальних взаємозв'язків. За Парсонсом, у нинішніх Сполучених Штатах Америки еволюція досягла кульмінаційної точки, Західна Європа просувається шляхом «американізації»,

¹ «Соціетальним співтовариством» Парсонс називає інтегративну підсистему суспільства, функцією якої є поєднання системи норм з колективною організацією, котра має єдність і внутрішню логіку. Або в іншому місці: «Соціетальне співтовариство являє собою складну сітку взаємопроникнених колективів і колективних лояльностей, систему, для якої характерні диференціація і сегментація». [18]

перед іншими незахідними країнами стоїть перспектива «модернізації». Концепція Парсонса неодноразово була критикована за її відверто проамериканський і прозахідний характер, і все ж цей автор і надалі вважається одним із значних авторитетів сучасної західної думки.

Згадавши про «модернізацію», не можна обминути в зв'язку з цим такий напрямок сучасних теоретичних студій, в якому поєднується дещо від еволюціонізму і дещо, йому протилежне. Як і у еволюціоністському мисленні, тут визнається змінність, прогресистська спрямованість, але в той же час на відміну від стихійності у випадку «чистої» еволюції при модернізації передбачається й свідомо кероване впровадження у конкретні суспільства західних зразків соціального устрою.

4.3. Спрямованість історії

Теперішній глобальний характер взаємозв'язків держав і окремих суспільств особливо актуалізував проблему історії як світового історичного процесу, поставив питання про можливу спрямованість (вектор) суспільного розвитку. Це, однак, не означає, що про спрямованість історичного розвитку стали говорити лише віднедавна. Філософсько-історичні ідеї з цього приводу сягають глибин віків. За довгі часи склалися концепції, які або не визнають загальну спрямованість історії, або визнають.

До перших можна віднести концепції локальних культур і цивілізацій. Так, Освальд Шпенглер (1880–1936) у своїй роботі «Присмерк Європи» говорив, що нема ніякої однолінійної історії, а є тільки множина культур, кожна з яких має власну долю, і всі вони є закритими, непроникливими для інших. Тривалість життя культур близько тисячі років. Серед тих, що існували колись або існують зараз, він вказував на такі як єгипетська, індійська, вавілонська, китайська, грецько-римська, візантійсько-арабська, західноєвропейська, майя і російсько-сибірська. Характер кожної з цих культур визначається колективною душею. Зрозуміти душу культури можна лише зсередини, зовні вона не доступна. У житті кожної культури О. Шпенглер знаходив два етапи – творчий і етап цивілізації, на останній і припадає занепад і загибель культури.

Дещо схожої думки дотримувався і Арнольд Тойнбі (1889–1975) у своєму 12-томному «Дослідженні історії», тільки виділяв він уже 13 цивілізацій. Поняття цивілізації у нього має

те ж значення, що й «культура» у О. Шпенглера, і у обох вони вживаються у значенні суспільства певного типу, що перебуває в якомусь часі й просторі і характеризується специфічними релігійними віруваннями, стилем життя, світосприйняттям тощо. З виділених типів цивілізації А. Тойнбі особливу увагу приділяв 5-ти основним – китайській, індійській, ісламській, російській і західній. У житті кожної цивілізації цей автор помічав уже чотири стадії розвитку: виникнення, зростання, надлом, розпад.

Наведені приклади фактично примикають до більш широкого класу теоретичних побудов – до концепцій історичного круговороту, згідно з якими про розвиток можна говорити лише в межах локальних суспільств, а щодо якоїсь спрямованості людства в цілому, то її нема, кожне конкретне суспільство лише повторює в своїй історії одвічний цикл руху від якогось початкового стану до кінцевого. Корені такого світосприйняття можна віднайти ще у найдавніші часи. Хіба не таким скепсисом відносно творення нового були пройняті наступні рядки біблейського Еклезіяста: *«Що було, воно й буде, і що робилося, буде робитись воно, – і немає нічого нового під сонцем!... Буває таке, що про нього говорять: «Дивись, – це нове!» Та воно вже було від віків, що були перед нами! ... Я бачив усі справи, що чинились під сонцем: й ось усе це – марнота та ловлення вітру!»* (Екл.1.9,10,14)

Історія філософії має багато прикладів, які свідчать про поширеність скептичних висновків стосовно прокладання нових шляхів у історичному поступу. В епоху нового часу найбільш значним представником теорії історичного круговороту був раніше згадуваний Дж. Віко, який вважав, що кожний народ протягом своєї історії проходить три стадії – «вік богів», «вік героїв», «вік людей». Першій фазі відповідає патріархальна сім'я як специфічна форма соціальності, другій фазі – аристократична республіка, третій – монархія. Після цього в житті кожної нації, через зневагу монархів до закону і зіпсованість людей, трапляється черговий занепад і через часи поневірянь вона знов береться проходити одвічні стадії руху.

Та були і є поширеними й інші точки зору на хід історії. Їх можна об'єднати спільною думкою про визнання направленості загальної історії людства. Але ця думка розподілялась на таку, що визнає тільки регрес в історії, і на таку, яка утверджує прогресивність розвитку. Щодо першої, то вона має досить

давні корені. Ще Гесіод (кінець VIII – початок VII ст. до н. е.) вважав, що кращі часи людства – в минулому, і чим далі йде хід часу, тим більше віддаляються люди від епохи повного щастя, «золотого віку». За Гесіодом, людська історія уявляє собою послідовну зміну п'яти поколінь – золотого, срібного, мідного, героїв і залізного. Ця мінливість поколінь пов'язана з постійним погіршенням життя, з посилюванням зла; після тимчасового покращання у вік героїв, яких Гесіод називає «божественним родом» і яких згубила «страхітлива війна й жахлива битва», настає останній, п'ятий вік – залізний, вік насилля і неправди. Це вік, коли «правду замінить кулак... де сила, там буде і правда... зникне сором... людям у житті лиш одні найжорстокіші, тяжкії біди залишаться і від зла порятунку не буде». Незважаючи на песимістичну тональність багатьох висловлювань, Гесіод все ж знаходить опору для віри у високий ідеал Правди (Δίκη). Такою опорою стає головним чином праця, на яку приречені люди волею богів. Хоч щастя і нема серед людей в останньому столітті, але шлях до нього не перекритий: там, де панує наполеглива праця і здійснюється соціальна справедливість, там можливе повернення до щастя – така кінцева думка давньогрецького поета-мислителя.

Друга позиція найбільш виразно представлена Просвітництвом. Першим тут може бути названим Й. Г. Гердер, котрий безперечно визнавав закони розвитку історії, і вважав, що історія – це школа удосконалення на шляху прогресуючої гуманності.

Переконаність у прогресивній спрямованості історії супроводжується прагненням посилити її свідченнями про фази, ступені, якими людство сягає вершин прогресу. Гегель, який теж поділяв думку про спрямованість суспільного розвитку, вважав, що розум панує в світі, а отже й всесвітньо-історичний процес здійснювався до цього часу розумно. «Розумність історії» не стороння до людини, бо *«тільки через дослідження самої всесвітньої історії з'ясується, що її хід був розумним»*. [19] Він хоче довести, що всесвітня історія здійснюється, власне кажучи, в суто духовній сфері. Субстанцією, сутністю духу є свобода, і всесвітню історію складає поступове розгортання сутності духу аж до повного самоусвідомлення себе в своїй суті. Перипетії історії непохитно ведуть народи шляхом втілення в їх дії свободи духу. Ступенями історії Гегель вважав східний світ, античний світ і германський світ. Східні народи ще

не знають, що духу, або кожній людині як такій, властива свобода, вони знають, що тільки *один* (правитель) має свободу. Проте така свобода обертається свавіллям, дикістю, тупістю пристрасті. Греки й римляни просунулись далі, вони вже знали, що *деякі* мають свободу (але все ж ще не людина як така). І тільки германські народи через християнство дійшли свідомості того, що *людина як така* – вільна. Поступово, досить важко й суперечливо, ця свідомість здійснювалась на світській ниві, справа потребувала довгих і напружених культурних зусиль. Етап повного усвідомлення духу свободи досягає своєї завершеності, коли світське життя людей, його організація співпадає з досягненнями у сфері духовної роботи. Сама логіка думок Гегеля вимагала покласти край історичному прогресові. Досягнення третього ступеня свободи стає й завершенням історії, духу вже більше нічого робити на матеріалі людства. Звичайно, час буде йти, людство житиме, буде розгортати себе в просторі, технічно удосконалюватись, проте нічого *історично* нового в цій надто простій «історії» вже не має буде.

Гегелівське бачення історії фактично обмежує її хід: з одного боку, визнається закономірність прогресу, а з іншого, йдеться про завершення історії, її кінець. Думка про близьке вичерпання змісту історії теж досить давнього походження (згадаймо хоч би Аврелія Августина з його тезою про дві катастрофічні події у долі людей, поза якими історії не було і не буде). Ця думка притаманна всій християнській есхатології (від грец. *έσχατος* – останній, крайній; *λόγος* – вчення). З суто зовнішнього сприйняття у чомусь схожою є і позиція класичного марксизму. У передмові «До критики політичної економії» К. Маркс писав: *«У загальних рисах, азіатський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна позначити як прогресивні епохи економічної суспільної формації... Буржуазною суспільною формацією завершується передісторія людського суспільства»*. [20] Слово «передісторія» не повинно вводити нас в оману, фактично йдеться саме про кінець історії, зрозуміло, не про кінець людства і знищення суспільства, а про закінчення історії за ознакою зміни одних економічних суспільних формацій на інші, більш прогресивні.

Живучість ідеї кінця історії підтверджується позицією сучасного американського політичного філософа Френсіса Фукуями, викладеної у нашумілій статті 1989 р. «Кінець історії?» і у книзі «Кінець історії й остання людина» (1992).

Події, що пов'язані з закінченням холодної війни і марністю зусиль побудувати комуністичне суспільство, автор співставляє з завершенням ідеологічної еволюції людства і універсалізацією західної ліберальної демократії як остаточної форми правління. Це дає Ф. Фукуямі привід ставити питання про кінець історії. Нічого принципово нового у сфері ідей після перемоги лібералізму з'явитись не може, людство думкою вже дісталось вершини мислимої досконалості. В реальному, матеріальному світі, звичайно, ще далеко до кінця, але то річ не принципова, то справа часу, оскільки, як пише автор, «є серйозні підстави вважати, що саме цей, ідеальний світ і визначить *зрештою* світ матеріальний». [21] Ф. Фукуяма свідомий того, що він виходить з ідеалістичних засновків і тому йому достатньо відшукати тільки ті ідеологічні альтернативи лібералізові, які були апробовані історією і пережили крах. Таких спроб було дві – фашизм і комунізм, і поки їх носіями були значні світові держави (СРСР, Китай, Німеччина, Італія, Японія) історія мала місце. Поразка фашизму й комунізму, прогрес у втіленні ідей лібералізму вивів світові держави з історичної сцени. Конфлікти ще можуть залишитись, і перш за все на етнічній і націоналістичній основі, але для історично значущих конфліктів необхідні великі держави, які якраз вже й відійшли у «*постісторію*». Кінець історії, за Ф. Фукуямою, сумний. Злету надихаючих ідей місця не буде, будуть нудні повсякденні турботи навколо безконечних технічних удосконалень, навколо зберігання природи й задоволення запитів споживача; у «*постісторичний*» період не буде ані мистецтва, ані філософії, залишиться тільки музей людської історії, що буде ретельно охоронятись.

На проблеми, яких торкався Ф. Фукуяма, невдовзі відгукнувся інший відомий американський політолог і соціолог Семюел Хантінгтон. Резонанс отримала його стаття «Зіткнення цивілізацій?» (1993). Цивілізацію він визначає як найвище культурне утворення, що характеризується об'єктивними елементами (мова, спільна історія, релігія, звичаї, суспільні інститути) і суб'єктивною самоідентифікацією людей. Автор вважає, що цивілізаційна ідентичність буде відігравати все більш важливу роль у майбутньому й світ буде формуватись в значній мірі під впливом взаємодії 7-8 головних цивілізацій (західна, конфуціанська, японська, ісламська, індуська, слов'яно-православна і, можливо, африканська). Якщо Ф. Фукуяма вбачав кінець історії

у тенденції до припинення конфліктності на основі політичних і ідеологічних розбіжностей, то С. Хантінгтон попереджає, що рано говорити про кінець значних історичних зрушень, оскільки тепер на перший план можуть вийти конфлікти, які до часу жевріють у надрах більш глибинних протиріч, протиріч цивілізаційного порядку.

Тематично до згаданої статті відноситься й книга С. Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій і зміна світового порядку», яка була опублікована у 1996 р., а також витяг з цієї книги у вигляді журнальної статті в одному з відомих американських часописів. Автор вважає хибною тезу про те, що «сучасне суспільство з необхідністю наближається до одного типу, західного типу, тобто сучасна цивілізація – це західна цивілізація, а західна цивілізація – це сучасна цивілізація». [22] Західна цивілізація має ряд визначальних характеристик, які роблять її унікальною й тому неповторною. Незахідні суспільства запозичують в кращому випадку лише суто зовнішні ознаки сучасності (науку, техніку, технології) й не сприймають або свідомо відкидають глибинні атрибути «західності», до яких автор відносить нарізне існування світської та духовної влади, владу закону, соціальний плюралізм і громадянське суспільство, наявність представницьких органів, індивідуалізм і традицію індивідуальних прав та свобод тощо. Практика «модернізації» й економічного розвитку незахідних країн показує останнім часом, що вони аж ніяк не наближаються до Заходу, а часто-густо навпаки інтенсивно відроджують свої культурні традиції, так що *«потужні тенденції повернення до традицій підривають віру в те, що західна культура стане світовою культурою.., то ж для Заходу настав час відкинути ілюзії універсалізму і сприяти зміцненню, згуртованості та життєздатності своєї цивілізації у світі інших цивілізацій»*. [23]

Отже, з давніх часів відносно спрямованості історії мають місце суперечливі підходи: накопичуються аргументи як на користь визнання загальної «логіки» історичного процесу, так і на користь її спростування, додаються, співставляються й відповідно інтерпретуються численні факти з минулого й сучасного життя людства та окремих суспільств, адже багата подіями історія відкриває тут безмежні можливості. За таких обставин, виправданим було б зайняти виважену й помірковану позицію – уважно, й разом з тим критично, вивчити й оцінити кожний аргумент, усвідомити життєву значущість для людей самої

проблеми спрямованості їх історичної долі і ... тим поки що задовольнитись, бо тільки подальші події вималюють вектор руху історії на дещо більшу відповідність тому чи іншому підходу. Та і в цьому разі висновки можуть мати суто прогностичний, а значить проблематичний, характер. Проблема спрямованості історії відноситься до ряду вічних, трансцендентних проблем, коли йдеться про пошук шляхів від *сущого* в сьогоденні або в минулому до *належного* в майбутньому.

Література:

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
2. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. Пер с фр. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 200. – 543 с.
3. Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2004. – 528 с.
4. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1973. – 232 с.
5. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Москва-Киев: «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 656 с.
6. Габермас Ю. Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. С. 346–354.
7. Гобзов И. А. Введение в философию истории. – М.: ТЕИС, 1999. – 363 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
9. Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 88–97.
10. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
11. Зильберман Д. Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 72–105.
12. Зиммель Г. Проблема исторического времени. Проблемы философии истории. К вопросу о философии истории // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юристъ, 1996. – С. 517–537.
13. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.
14. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. – К.: Дух і Літера, 2006. – 436 с.
15. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 5–320.
16. Мегилл А. Историческая эпистемология. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.
17. Мудрагей Н. С. Философия истории Дж. Вико // Вопросы философии. – 1996. – №1. – С. 101–109.

18. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. – 1996. – №6. – С. 78–103.
19. Панарин А. С. Смысл истории // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С. 3–21.
20. Поппер К. Ницета историцизма // Вопросы философии. – 1992. – №8. – С. 49–79; – №9. – С. 22–48; – №10. – С. 29–58.
21. Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. Интрига и исторический рассказ. – М.; СПб. 1998. – 313 с.
22. Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. – С. 130–204.
23. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
24. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юристъ, 1994. – 719 с.
25. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – СПб., 1993. – С. 359–617.
26. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: Ермак, 2004. – 588 с.
27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
28. Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм // Філософська думка. – 1999. – №1-2. – С. 82–100.
29. Хвостова К. В. История: проблемы познания // Вопросы философии. – 1997. – №4. – С. 61–71.
30. Шпанн Отмар. Философия истории. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 485 с.
31. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.; 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
32. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
33. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286.

Примітки

1. Августин Блаженный. О граде божием // Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Часть 5. – Киев, 1907. – С. 63.
2. Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1971. – С. 168.
3. Див.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 207.
4. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 271.
5. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. – 1996. – №6. – С. 97–99.)
6. Там само. С. 97.
7. Див. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М., СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.; Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе. –

- М., СПб.: Университетская книга, 2000. – 224 с.; Рикёр, Поль. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
8. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – С. 620.
 9. Зиммель Г. К вопросу о философии истории // Зиммель Г. Избранное. Том первый. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 534.
 10. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 245.
 11. Див.: Манхейм К. Консервативная мысль // Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 593–600.)
 12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 15–18.)
 13. Див. уривки з неї: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 465–496.
 14. Крёбер Ф. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб., 1997. – С. 485.
 15. Боас Ф. Эволюция или диффузия? // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб., 1997. – С. 347.
 16. Див.: Уайт Л. Концепция эволюции в культурной антропологии. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб., 1997. – С. 536–590.
 17. Див.: Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998. – С. 43–45.
 18. Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998. – С. 23, 26.
 19. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 65.
 20. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-ти томах. Т.4. – М., 1986. – С. 138.
 21. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – №3. – С.135.
 22. Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм // Філософська думка. – 1999. – №1–2. – С. 84.
 23. Хантінгтон С. Там само. – С. 94, 96.

5. СВІТИ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Соціальна реальність ніколи не сприймається нами якоюсь окремою і особливою цілісністю, тому й ніякого її окремого чуттєвого образу наша уява створити не може. «Соціальна реальність» як теоретичний конструкт символізує численні суспільні явища, котрі протистоять індивідові у вигляді об'єктивної даності. Сукупність явищ, що складають соціальну реальність, кожен з нас застає готовою і залучається до її створення та подальшої еволюції у процесі соціалізації. Сталі однотипні феномени, з якими людина зустрічається, приходячи в світ людей, самі складають відносно окремі світи. Навчитись мешкати в світах соціальної реальності непросто, ніхто й ніщо не замінить власного досвіду. Але розширити цей досвід за рахунок здобутків інших поколінь та з теоретичних узагальнень провідних мислителів минулого й сучасності – вельми корисно. Ми тут зупинимось лише на деяких «світах» соціальної реальності, що входять у наше життя з дитинства і часом лякають або вражають своєю неосяжністю. З цими світами ми можемо співіснувати, враховуючи їх могутність, та можемо навчитись поводитися не як сусіди чи гості, а почуватись, як удома.

5.1. Влада

Влада є таким соціальним явищем, яке існує від виникнення суспільства, а щодо кожного з нас, то ми зіштовхуємось з ним з часу нашого народження. Немічний несвідомий малюк, з'явившись на світ, попри всі свої природні силкування зайняти звичне положення ембріона, вимушено підкоряється материнській силі, що піклується про нього і тягне його у напрямку еволюції до людства. Чи не тут ми здобуємо перший досвід владності, яка, модифікуючись, поширюється і ніколи не покидає нас протягом життя?

У соціальних науках відомо дуже багато визначень поняття влади. Можна віднайти й чимало спроб упорядкувати наявні визначення, провести їх класифікацію. Наведемо для прикладу дві такі спроби.

Французький філософ російського походження Олександр Кожев (1902-1968), поняттю влади присвятив спеціальну книгу, яка хоч і була написана ще у 1942 році, однак широкому колу читачів стала відома лише на початку ХХІ століття [1].

Дотримуючись феноменологічної методології, Кожев розрізняє чотири типи теорії влади:

а) теологічна або теократична теорія, яка приписує Богові початкову й абсолютну владу;

б) теорія Платона, яка вважає, що справжня влада спирається не на силу, а на «справедливість»;

в) теорія Арістотеля, у якій влада обґрунтовується мудрістю, знанням, можливістю передбачення;

г) теорія Гегеля, яка зводить владні стосунки до відношення типу «Пан і Раб».

Усі ці типи теорії влади заперечують одна одну, відкидаючи протилежні їм вчення з причини ототожнення влади та сили. Кожев пропонує для всебічної оцінки феномену влади використати трирівневий аналіз: з феноменологічної, метафізичної та онтологічної точки зору. Аналіз з першої точки зору дасть відповідь на питання «що то за явище – влада», розгляд з другої точки зору допоможе отримати відповідь на питання про зв'язок феномену влади з фундаментальною структурою реального світу, третій підхід, доповнюючи метафізичний, вивчає структуру буття і дає зрозуміти всі «чому» і «як» стосовно влади. Сам Кожев схиляється до ототожнення влади з авторитетом, коли одна людина підкорюється іншій не через чужу волю або силу, а через авторитет особи чи інституту.

Знаний польський учений Єжи Вятр, аналізуючи світову літературу, наводить шість різновидів найбільш загального визначення влади. [2] Це такі: 1) *біхевіористські* визначення, згідно з якими влада є певним типом поведінки, заснованим на можливості зміни поведінки інших людей;¹ 2) *телеологічні* (від грець. *τέλεω* – кінець, результат) визначення, за якими влада – це досягнення певних цілей, отримання запланованих результатів²; 3) *інструменталістські* визначення тлумачать владу як можливість використання певних засобів, зокрема насильства; 4) *структуралістські* – коли влада визначається як певного роду стосунки між керівником і підлеглим у ситуації управ-

¹ Біхевіоризм – від англ. *behavior* – поведінка. Як напрямок і методологічна установка, так і термін прийшли з психології. За цим вченням, психологічні теорії повинні базуватися на спостереженнях і експериментах. Тільки зовнішня поведінка людини, а не її заяви про власні думки й самосвідомість, може бути науково зафіксованою. [3]

² Тут прикладом може слугувати відоме визначення Т. Парсонса: «Влада – узагальнене право вимагати виконання обов'язків в ім'я досягнення колективних цілей». [4]

ління; 5) визначення влади як *впливу* одних на інших; 6) *конфліктне* визначення, коли влада зводиться до можливості приймати з чийогось боку рішення, що регулюють розподіл добра у конфліктних ситуаціях.

Але навряд чи можна прийняти за достатньо узагальнюючі більшість з наведених вище підходів до визначення влади. Можливо, вдалішими будуть такі спроби, в яких повсюдний і одвічний феномен влади фіксується у аспекті *панування* та *покори* у людських стосунках, коли одні люди, так би мовити, «володіють» («владарюють») поведінкою інших, примушують до певної поведінки і контролюють її. Таких спроб теж вистачає, та оскільки вони схожі, наведемо для прикладу тільки деякі з них: «А має владу над Б, якщо А впливає на Б способом, протилежним інтересам Б» [5]; «Іван має владу над Петром щоразу і тільки тоді, коли, згідно норм суспільства, до якого належать Іван і Петро, Іван має право віддавати накази Петру, а Петро зобов'язаний підкорятись наказам Івана». [6]

Де і в чому слід шукати коріння такого стану речей, коли одні люди змушені підкорятись волі й силі інших? Як би це не було сумно для всіх волелюбних особистостей, та слід визнати: він (цей стан) укорінений у природу людського буття, невід'ємний від нього. Німецький вчений Еліас Канетті (1905–1994), якого можна вважати одним з засновників політичної антропології, у своїй фундаментальній книзі «Маса і влада» віднайшов у людській природі та описав багато з того, що складає підґрунтя «владності». Взяти, наприклад, страх торкання, який сам, можливо, базується на природному потязі будь-якої істоти до захисту свого життя. Інстинктивно кожна людина понад усе боїться дотику чогось невідомого і прагне у будь-який спосіб уникати чужого торкання. У просторі навколо нас існує деяке невидиме коло безпеки, котре ревно оберігається нами, і ми хотіли б щоби ніхто чужий не порушував його меж. Ми «пересуваємось» по життю неначе у невидимому скафандрі з очищеного від чужинців пуста простору, складаємо різноманітні бар'єри, закладаємо пробоїни у захисних редурах своєї недоторканності. Чи-то їдуть люди у громадському транспорті, чи досягли престижного місця соціальної ієрархії, вони однаково хотіли б бути дистанційованими від інших, хотіли б ускладнити для решти доступ до сфери своєї безпеки й добробуту. Людина за допомогою звичаєвих і правових норм бажала б тримати на відстані всіх, хто до неї наближається,

і тому все своє життя, яке складається з дистанцій, вона б хотіла огородити нормативним бар'єром.

Захист від посягань на простір власної безпеки – це тільки уникнення влади іншого над собою. Але в природі живої істоти є й зворотній момент: для харчування і врешті-решт для виживання вона потребує влади як контролю над іншим. Ілюструючи свої думки стосовно влади та відмінності влади від насильства, Е. Канетті вдається до такого наочного прикладу. Кішка, що впіймала мишу, скоріш за все знищить її, здійснивши насильство. Але якщо насильство дозволить собі забаритися, воно стає владою. Бавлячись з мишею, кішка дає їй можливість пометушитися, відчувати надію на спасіння, однак зберігає *простір влади*, тобто сферу свого ретельного контролю над поведінкою жертви. **«Все це, – підсумовує автор, – простір, надію, контроль і намір знищення, – можна назвати справжнім тілом влади чи просто владою».** [7] Отже, *владна ситуація* за своїм походженням складається з таких базових елементів як дбання про особисту безпеку та про здобування засобів життя і їх споживання, а *влада є пануванням і контролем одних над свідомістю і поведінкою інших*.

Владу часто співвідносять з «силою», «насильством», «примусом», «пануванням». У спеціальній літературі і в мовній практиці різних народів склались свої традиції слововживання групи термінів, що відносяться до феномену влади¹. Не дивлячись на те, що «влада» сполучується з «силою», ці поняття не співпадають. З силою пов'язується застосування фізичного впливу, однак хоч у певному смислі влада завжди спирається на силу, вона може здійснюватись і без її застосування.

Виходячи з підстав, на яких ґрунтується влада, виділяють [8] такі її різновиди.

Примусова влада. Ця влада є найбільш значною та поширеною і спирається на загрозу застосування сили. Вона може бути як легітимною (від лат. *lēgitimus* – узгоджений з законом; законний; правомірний), так і нелегітимною. До першої слід відносити тільки таку владу, яка добровільно приймається більшістю підлеглих, без спонукання до послуху шляхом погроз,

¹ У німецькій мові слово «Macht» одночасно означає «влада» і «сила» і походить, як вказував Е. Канетті, від готського кореня «magen» (*vermigen*), що означає «мати змогу». Англійське «power» однимі зі значень теж має «владу» й «силу». Українською мовою ми інколи також вживаємо слово «сила» в значенні «змога», наприклад, «бути в силі».

утиску тощо. Індивіди сприймають таку владу виправданою, хоч шляхи й підстави виправдування і мотивація підкорення авторитету влади можуть бути різними. Саме таким критеріям відповідає державна влада, котра на підставі загально визнаної правомірності (законності) може принагідно застосовувати силу. До другої можна віднести владу озброєного грабіжника, що примушує жертву віддати свого гаманця. Примусовість і в першому і в другому випадках не означає, що люди завжди покірливо поведуть себе у напрямку тиску, насправді у них є можливість вибору: не підкоритись силі навіть з ризиком втрати свободи або й життя.

Психологічна влада. Вона зустрічається там, де людина вимушена діяти в заданому напрямку під психологічним впливом, часто неусвідомлюваним («влада навіювання»). Наприклад, «влада реклами», яка впливає на вибір товарів потенційними покупцями; «влада засобів масової інформації» при їх монополізації, що зумовлює запрограмовану поведінку електорату під час виборів, або одностайність схвалення політичної лінії правлячої групи, коли формується так звана «громадська думка». При ефективному функціонуванні «психологічної влади» індивіди підпадають під процедуру «промивання мозку» і частіш за все не мають ніякої можливості вибору своєї поведінки, як у випадку примусової влади. Звичайно, що психологічна влада не може супроводжуватись погрозами сили або підтекстом запровадження санкцій у разі непослуху.

Економічна влада. Її основою є обмін товарами й послугами за взаємною осмисленою згодою. Індивіди приймають умови взаємообміну, підкоряються їм з огляду на особисту вигоду. Абстрактна ринкова стихія задовольняє всіх своєю анонімністю, деперсоніфікованістю. Однак відомо, що при обміні вихідні позиції його учасників можуть бути далеко нерівними, і тоді одні групи або індивіди мають змогу диктувати умови обміну іншим, ставлячи їх у не вигідне становище і тим самим здобуваючи ту саму економічну владу. Звичайно, сучасні держави можуть суттєво впливати на економічні умови життя суспільства, і в такому разі вже не можна говорити про обмін як єдину підставу економічної влади. Продовжуючи цю думку далі, можна стверджувати, що в житті сьогоденних суспільств усі типи влади поєднані, але їх корисно виділити хоч би для того, щоб вміти враховувати вагомість того чи іншого компоненту у загальному владному механізмі.

У соціально-філософському плані найбільшу увагу завжди привертала *легітимна примусова влада*, яку видатний німецький теоретик соціології Макс Вебер (1864-1920) називав «пануванням» (Herrschaft). «*Поняття «панування»*, – писав він, – *не означає, що якась могутніша природна сила виявить себе тим чи іншим чином, а означає лише осмислену співвідносність дії одного («наказ») з дією іншого («виконання»), і, відповідно, зворотне, – внаслідок чого в середньому можна розраховувати на здійснення тих очікувань, на які орієнтовані дії обох сторін»*. [9] Давно вже стало класичним виділення тим же М. Вебером трьох типів легітимного панування [10]:

1. *Легальне* (від лат. *lēgālis* – правовий) *панування* існує завдяки встановленим правилам. Люди проявляють тут послух не якійсь окремій особистості у силу її власних прав, а встановленим *правилам*, котрі якраз і визначають, хто саме і якою мірою мусить ними керуватися. До цього типу панування Вебер відносить сучасні структури державного управління та місцевого самоврядування, управління на приватному капіталістичному підприємстві та у політичних об'єднаннях, і вказує на те, що з технічної точки зору найчистішим зразком легального панування є бюрократія, тобто система прийнятого на службу за контрактом і призначеного чиновництва. В ідеалі «керівник» (чиновник), чие право на панування легітимується встановленими правилами у межах його компетенції, діє «незважаючи на особи», суворо формально за раціональними правилами, а там, де їх немає, – керуючись міркуваннями ділової доцільності. Влада за цим типом панування може бути визначена як *раціональна*, бо в цьому разі довіра до неї базується на свідомому й осмисленому загальному визнанні правомірності установлених законів, і люди підкорюються не особі, хто б вона не була, а закону.

2. *Традиційне панування*. Воно ґрунтується на вірі у святість тих порядків і тих можновладців, які існують здавна. Найчистішим зразком тут може бути патріархальне панування (батька великої родини, голови клану, «батька нації»). Фактично домашня спільнота є основною клітинкою традиційного панування, хоч за цією моделлю складаються й інші об'єднання, у межах яких здійснюється таке панування: той, хто віддає розпорядження, належатиме до типу «пана», штаб управління складатимуть «слуги», а підлеглі будуть «підданими». Зміст наказів «пана» зумовлюється традицією, грубе порушення якої

з боку володаря завдало б шкоди легітимності його власного панування, що ґрунтується саме на вірі у святість традиції. Вебер розрізняє дві досить відмінні *форми традиційного панування: суто патріархальну структуру управління* (найчистіші її види – султанське панування й усі справжні деспотії, де на панування дивляться як на природне право володаря) *і станову* (влада тут поділена між вищим володарем та призначеним на посади і привілейованим управлінським штабом). Дворянське управління феодальної доби є яскравим прикладом станової форми традиційного типу панування.

3. *Харизматичне панування*. Це панування в силу відданості особі володаря та його ласці, інакше *харизмі* (від грець. *χάρις* – принадність, чарівність; благодать), насамперед внаслідок її магічних здатностей, об'явлення чи героїзму, сили духу та слова. Найчистішим видом такого панування Вебер називає панування пророка, військового героя, великого демагога. Типом того, хто віддає накази, буде *вождь*, типом підлеглого – *«послідовник»*. Панування вождя закінчується, як тільки його «небуденні якості» перестають підтверджуватись, вичерпуються, і харизма втрачається.

М. Вебер не дарма назвав виділені ним типи легітимного панування «чистими», маючи на увазі, що тут ідеться про теоретичну конструкцію, мислений образ дійсності з більшою або меншою відповідністю самій дійсності. Такого роду конструкції Вебер часто використовував у своїх роботах і позначав як «ідеальні типи». Відомі нам значущі риси якихось об'єктів дійсності відображуються, об'єднуються у комплекси й отримують понятійну оформленість, щоб ми могли більш чітко осягнути об'єкт і краще орієнтуватися у неоглядному морі емпіричних даних. Однак, зауважував М. Вебер, *«у реальній дійсності такий мислений образ у його поняттєвій чистоті ніде емпірично не виявляється, ... треба повністю відмовитись від думки, наче ці «ідеальні» у чисто логічному смислі мисленні утворення до якоїсь міри мають характер обов'язковості, «зразка»*. [11] То ж якщо з цієї точки зору оцінити виділені «чисті» типи легітимного панування, то вони являють собою саме «ідеально-типові» утворення нашої теоретичної думки і в емпіричній «чистоті», мабуть, не зустрічаються, проте такі утворення стають важливим методологічним засобом наближення до розуміння складних форм легітимного панування.

Одна з головних функцій влади як загальносуспільного явища – формування стану єдності групи, спільноти, суспільства в цілому. Розширення систематичних владних стосунків за межі приватної сфери і перехід їх у сферу публічного життя поступово призвело до виникнення такого соціального явища як політика. *Політика – це діяльність, спрямована на досягнення і реалізацію влади, яка розповсюджується на все суспільство.* І тому ясно, що, скажімо, батьківська влада у межах відносно замкненої патріархальної або сучасної сім'ї, звичайно, не була й не є політичною. До того ж слід зауважити, що сфера публічності, звичайно, не обмежується політичною діяльністю і не поглинається нею.

Виникнення і розвиток політики співпадає зі становленням держави. *Держава – політична організація, яка здійснює управління суспільством.* Прийнято виділяти такі ознаки держави: 1) наявність *публічної влади*, тобто такої, яка охоплює увесь простір суспільства та яка здійснюється професіоналами управління (політики, чиновники) та професіоналами примусу (поліція чи міліція, армія); 2) *оподаткування населення*; 3) *територіальні межі* владних спроможностей держави відносно своїх підлеглих; 4) *право* як офіційно приписана система норм поведінки, обов'язкових до виконання усіма громадянами. Державу можна вважати інституційним «уособленням» політичної влади як влади публічної. У межах своєї території кожна держава зберігає за собою монополію на насильство. У історії соціально-політичної і філософської думки влада частіш за все або ототожнювалась з насильством, або ж розглядалась як невід'ємно пов'язана з ним. Прикладом такого підходу є позиція того ж таки М. Вебера, який розумів владу як відношення панування, що спирається на насильство як засіб. З часом держава монополізувала цей засіб, оголосивши себе єдиним джерелом «права» на насильство. [12] Однак М. Вебер підкреслював, що насильство не є ані нормальним, ані єдиним засобом держави. В умовах стабільності певного державного ладу слухняність людей відносно влади забезпечується без звернення до відвертого застосування сили. Насильство стає відвертим в умовах кризи державної влади, коли вона втрачає легітимність.

Багатоаспектні питання функціонування політичної влади студенти вузів вивчають у курсі політології, і тут недоречно було б навіть перелічувати їх, і не стільки за браком місця, скільки тому, що більшість з цих питань не є суто філо-

софськими. Як уже видно з попереднього, з багатьох питань, що нині найчастіше порушуються власне політичними філософами і які стосуються влади, проблема її легітимації видається найбільш важливою й складною. Насправді, хто сьогодні є тією інстанцією, яка запроваджує авторитетні для більшості громадян правила панування? Як досягти громадського спокою й конструктивної злагоди правителів і підлеглих в умовах, коли традиційне суспільство зійшло з історичної сцени, харизматичні форми панування дискредитували себе, стали одіозними і реалізуються хіба що у якихось екзотичних релігійних об'єднаннях або в кримінальних угрупованнях, або, нарешті, у відірваних від усього сучасного світу анклагах історичного застою? Провідні мислителі XVII–XVIII ст. оперували категорією «народ», доводячи, що розум і воля народу повинні встановлювати норми організації влади, які відповідали б природі людини. Проте добре відомо, як часто за волевиявлення народу (або від імені народу) поставлялись сфабриковані соціальними демагогами або історичними авантюристами правила владних стосунків, що згодом не виправдовували сподівань більшості населення. Та все ж у XXI ст. світове співтовариство увійшло зі значними здобутками в справі легітимації влади. Серед апробованих шляхів і засад, які напрацювали сучасні демократичні правові держави, можна назвати: а) пріоритет прав людини; б) принцип суверенітету народу; в) принцип розподілу влади; г) розвинуте громадянське суспільство.

Перше й друге вказують на необхідність поєднання двох протилежностей: поважання індивіда як політично автономного суб'єкта і визнання суверенітету народу, що узаконює владу, джерелом права. Це поєднання повинно відбутися таким чином, щоб індивіди, які й складають народ, насправді брали участь у виробленні норм організації суспільного життя і сприймали їх за свої. Щодо принципу розподілу влади, то йдеться перш за все про закріплення за різними державними інститутами законодавчих і виконавчих функцій, бо інакше, скажімо, виконавча влада могла б сама фабрикувати закони, що вигідні перш за все їй, і нехтувала б інтересами більшості. Ще з XVII ст. цей принцип був добре обґрунтований європейськими філософами і в подальшому удосконалювався в напрямку відокремлення одна від одної й інших гілок влади (напр., судової). Принцип розподілу влади спрацьовує тільки в умовах панування верховенства закону. Ідея громадянського суспільства – надбан-

ня філософської й економічної думки XVIII–XIX ст.ст., коли в теоретичній свідомості відбулося відокремлення понять держави й суспільства. Громадянське суспільство є цариною приватних інтересів рядових громадян, це вся множина зв'язків і взаємодій людей у сфері їх діяльності по забезпеченню власного життя у повному спектрі його проявів.

Сучасний німецький філософ Юрген Габермас, виходячи з таких загальних підстав і спираючись на розроблену ним «теорію комунікативної дії» і концепцію комунікативної раціональності, у творі «Фактичність і значимість» [13] виклав модель досконалої демократичної процедури по досягненню легітимності влади. Модель Габермаса спирається на ідеал співдружності вільних і рівних індивідів, які у політичній комунікації визначають форми свого спільного життя і демократична самоорганізація громадян виглядає як нескінченний процес, постійна процедура формування думки й волі народу на засадах поєднання політичної автономії кожного індивіда і справжнього суверенітету народу.

В умовах панівного положення політичної влади психологи часто удаються до спроб віднайти корені політичних прагнень людей і стверджують, що прагнення до влади – одна з важливіших рис людської психіки, хоч розподілена вона серед людей по різному. Це й дало підставу розрізнити чотири типи людей, в залежності від схильності до панування: 1) люди, які схильні тільки панувати, командувати; 2) люди, що схильні тільки підкорятись; 3) люди, які мають здатність панувати або підкорятись залежно від ситуації; 4) незалежні, або такі, що не мають нахилу ані до панування, ані до покори. З тих пір як існує держава й політична влада, не вщухає їх критика й невдоволеність ними. Найбільш послідовний і невгамовний загін професійних критиків фабрикується, мабуть, з людей четвертого типу і існує він з часів писаної історії. Такого роду критиків американський дослідник Майкл Уолцер (1935 р. н.) назвав «спеціалістами у галузі незадоволеності».

Одним із відомих сучасних дослідників і критиків влади був французький філософ Мішель Фуко (1926–1984), який у серії книжок [14] мав на меті довести, що сучасне суспільство характеризується особливою системою влади, котра функціонує як механізм всеохоплюючого контролю, діє постійно й прагне до максимальної ефективності. Нові технології влади поступово складались у різних сферах суспільного життя і однією з важли-

вих технологій була «дисциплінарна влада», або дисципліна, яку Фуко докладно аналізує в роботі «Наглядати й карати». Влада дисциплінарного типу тяжіє до розкладання маси на індивідів, класифікації їх за різними ознаками, відведення їм свого певного місця в обмеженому просторі, де кожного завжди можна знайти й проконтролювати його поведінку. Видимими втіленнями такої влади є солдатська казарма, клініка, психіатрична лікарня, в'язниця для злочинців, класний принцип навчання дітей тощо. В усіх закладах такого типу людина не є вільною, навіть архітектура цих закладів відповідає потребі нагляду й контролю. Дисциплінарний характер влади звичайно не обмежується зазначеними специфічними закладами, стихія такої влади виходить за межі суто дисциплінарних інститутів і поступово охоплює все суспільство, всі види міжлюдських стосунків. *«Відбувається, – писав Фуко, – поширення дисциплінарних процедур, і не лише у формі зачинених закладів, а і як осередків контролю, що розкидані по всьому суспільству».* [15]

М. Фуко багато в чому відмовляється від традиційних уявлень про владу. В одному з своїх інтерв'ю він говорив: *«Визначаючи вплив влади як придушення, виходять з чисто юридичної концепції такої влади, ототожнюють владу з законом, який каже «ні»; влада розглядається, перш за все, як щось таке, що несе силу заборони. Нині я вважаю, що це цілком негативна, вузька, схематична концепція влади, котра, як не дивно, широко розповсюджена. Якби влада була тільки репресивною, якби вона не робила нічого іншого, а лише говорила «ні», невже ви дійсно вважаєте, що можна було б примусити їй підкорятися? Те, що дозволяє владі триматися, що примушує її приймати, є те, що вона не просто тисне на нас як сила, котра говорить «ні», а те, що вона є продуктивною, вона викликає задоволення, формує знання, продукує дискурс. Її необхідно розглядати скоріш продукуючою владою, що простягається через усе соціальне тіло, аніж як негативну інстанцію, чиєю функцією є придушення».* [16] В такому розумінні, нині влада не має єдиного центру, виглядає дисперсною, верховна влада існує лише тоді, коли існує реальний правитель (скажімо, монарх), а його в сучасних країнах нема («короля позбавлено голови»). Фуко обминає актуальне сьогодні серед політичних філософів питання про «кризу легітимацій», оскільки тепер, на його думку, здійснення влади, її прийняття або наділення нею здійснюється

десь у іншому місці. Влада застосовується і здійснюється через сітковидну організацію, індивіди рухаються між її нитками, одночасно підкорюючись владі й здійснюючи її, вони не тільки її інертні й слухняні об'єкти, а й елементи її артикуляції. Сітковидно організоване дисциплінарне суспільство ніхто спеціально не створював і ніхто ним не керує, воно склалося силою якоїсь «невидимої руки» та так, що його частини вдало підігнані одна до одної. Завдання науки – вивчення владних стосунків зблизька, у місцях реального здійснення влади, де реально потерпають від неї і чинять їй спротив. Що стосується результуючої політичної позиції Фуко у аспекті його критичного аналізу феномену влади, то вона залишилась невизначеною. *«Фуко, – вказує Майкл Уолцер, – не займає ніякої позиції і не знаходить ніяких підстав. Він сердито хитає решітку залізної клітини, однак у нього немає ніякого плану чи програми, як зробити цю клітину більш схожою на людське житло».* [17] І все ж широкі дослідження М. Фуко владних стосунків у сучасному суспільстві, їх генеалогії та специфічних проявів мають важливе значення для розуміння природи влади.

5.2. Норми

Слово «норма» сприймається не менш ніж у подвійному значенні. В одному з них воно говорить нам про деяку «нормальність» чого-небудь в речах або в поведінці людей, а відхилення від прийнятого стандарту сприймається як аномалія, «ненормальність». Здебільшого питання про «норму» та «нормальність» у такому смислі – суто ціннісне питання, яке має відносний характер щодо окремих індивідів, певних культур, різних епох і стосується оцінки вчинків, стану справ, стереотипів сприйняття навколишнього соціального середовища. Тут ми можемо спостерігати оцінки типу «так прийнято», «так личить», «як у людей». Коли знайомі при зустрічі вітають один одного – це норма, нормально дітям слухатись батьків, а батькам піклуватись про дітей, нормальною вважається та поведінка особи, яка адекватна її віку у межах прийнятих культурних стандартів. Не тільки спільноти, а навіть окремі індивіди мають на всі випадки життя свій набір такого роду норм і користуються ними не завжди усвідомлено й вербалізовано, чи ж то повністю відрефлектовано.

Однак, звернувшись до світу норм, ми більше зосередимось на дещо іншому смислі норми, а саме на нормі як *соціальній нормі*,

що стосується регуляції діяльності індивідів у соціумі. Як було раніше зазначено, суспільні відносини є формами, інакше кажучи, границями діяльності і взаємодії людей. *Засобом презентації, представленості людям суспільних відносин на рівні їх поведінки є соціальна норма.* Тобто перед людьми у їх повсякденному спілкуванні суспільні відносини постають як сукупність норм. У практиці свого буденного життя кожний індивід сприймає соціальні норми у вигляді правил, стандартів діяльності і поведінки, які приписують людині допустимі межі дії, за порушення котрих передбачаються санкції. Отже *соціальні норми – це приписи, вимоги суспільства до дій окремих суб'єктів в ім'я соціальної солідарності.*

У суспільстві існує досить складна і розгалужена система норм, в якій відбивається поділ на сфери суспільного життя, соціальна структура, історична динаміка. Все це ускладнює вивчення нормативної системи. До того ж багатомірність нормативних приписувань унеможливорює вичерпну класифікацію норм. І все ж наведемо деякі усталені підходи до такої класифікації. Так виділяють *норми «жорсткі» і «м'які»* в залежності від суворості вимог відносно їх дотримання і характеру санкцій. Жорсткі норми вимагають буквального виконання і за їх порушення передбачається суворе покарання. М'яка (або гнучка) норма передбачає допустимість тієї чи іншої свободи в розумінні її вимоги і кара за її порушення не є такою суворою. У чомусь схожим з цим є поділ норм на *«норми-правила» і «норми-очікування».* Перші найбільш важливі для суспільства, бо їх порушення підриває стабільність суспільного життя, призводить до соціальної дезінтеграції. Порушення норм-правил зазвичай спричиняє суворе покарання. З цієї точки зору, норми-очікування є менш значущими і тому вони не існують у вигляді писаних законів. Розділяють також *«норми-цілі» і «норми-рамки».* Перші мають орієнтуючий характер, вказують на цінності, прагнення до яких заохочується суспільством або групою. Другі вказують на граничні параметри діяльності, межі людської активності.

У відношенні до норм люди часто користуються уявленнями про *«належне»* і співвідносять його з *«суцим»*, реально існуючим. *Належне, або деонтичне,* включає в себе права і обов'язки, які *повинні* мати місце, хоч їх може й не бути. Деонтичні уявлення стихійно виробляються певними соціальними групами у відповідності з їх ціннісним горизонтом, ідеалами, зразками

справедливого, доброго. Тут можуть траплятися два випадки: а) коли суще і належне співпадають і б) коли вони є протилежними (наприклад, у разі двокультурності, коли людина вибирає у якості належних не ті норми, що відповідають пануючій культурі, а ті, що відповідають її культурній ідентичності). Отже, якщо взяти соціальні норми з точки зору їх деонтичного характеру, деонтичного приписування, то можна виділити норми саме таких двох видів. Зважаючи на ступінь фіксації і формалізації норм, виділяють також *явні* (чітко сформульовані) і *латентні* (приховані), тобто такі, що припускаються самі собою, або маються на увазі. З огляду на форму фіксації можна виділяти норми, котрі наведені у зводах, кодексах, статутах, правилах тощо.

У спеціальній літературі запропоновані й такі підходи до класифікації норм, які дають змогу поєднати різні площини їх виміру. До норм одного виду відносять такі, що мають вкрай формалізований характер, контролюються й підтримуються спеціальними органами й засобами. Це будуть юридичні закони, адміністративні та організаційні правила. До норм іншого виду можуть бути віднесені ті, що не є формалізованими (наприклад, загальноприйняті вимоги, правила, звичаї). Проміжне місце у різних класифікаціях можуть займати моральні норми, норми етикету, моди. Хоч вони й добре усвідомлені суспільною свідомістю, але не мають однозначного формулювання і однієї інстанції кодифікації.

Наявність норм дає змогу описувати поведінку людини відносно її ставлення до пануючої системи норм. Згідно з американським соціологом Робертом К. Мертоном (1910–2003) [18], може бути дана така типологія індивідуального пристосування з огляду на норми, цінності, цілі й засоби їх досягнення¹:

<i>Форми пристосування</i>	<i>Визначені культурою цілі</i>	<i>Інституціоналізовані засоби</i>
конформність	+	+
інновація	+	–
ритуалізм	–	+
ретритизм	–	–
бунт	+ –	+ –

¹ У наведеній таблиці «+» позначає «прийняття»; «–» – «відкидання»; «+ –» – «відкидання пануючих норм і заміна їх новими».

*Конформність*². До цього типу відносяться, як правило, люди добропорядні, законослухняні. Чим вище рівень стабільності суспільства, тим більш поширеним є цей тип пристосування. Та й взагалі: тим, що людство й суспільство досі існує, ми зобов'язані більшості людей саме такого ґатунку.

Інновація (від англ. innovation – нововведення.). Ця форма пристосування полягає у використанні інституційно заборонених, проте ефективних засобів досягнення певних цілей. «Інновація» виникає тоді, коли індивід добре засвоїв визначені культурою цінності й цілі, але не спромігся на такому ж рівні засвоїти прийняті норми, що регулюють шляхи й засоби досягнення цілей. Наприклад, шахрайство, різні способи незаконного добування грошей. Тобто, до «інноваційного» типу можна зарахувати людей, які поділяють соціально-позитивні цілі, але для їх досягнення використовують нові, часто не соціально-схвальні засоби (злочинні шляхи).

Ритуалізм (від лат. rītūālis – обрядовий, в свою чергу походить від rītus – церемонія богослужіння, встановлений порядок). До ритуалістського типу відносяться фанатики формалізму, затяті бюрократи. Вони залишаються осторонь занадто високих культурних цілей, або принижують їх значення і зосереджуються на майже безумовному дотримуванні інституційних норм. Мертон вважає, що цей тип пристосування може бути поширеним у суспільствах, де соціальний статус індивідів до значної міри визначається їх досягненнями. Безперервна конкурентна боротьба викликає занепокоєність людей відносно свого статусу, а одним із засобів зменшення такої занепокоєності є постійне пониження рівня домагань. Формули, за якими відбувається мислення людей такого типу, відомі: «краще синиця в руці, ніж журавель у небі», «високо не літай, не то боляче буде падати». Такі вислови несуть думку про те, що високі домагання приводять до розчарування й небезпеки.

Ретритизм (від лат. retrō – назад, зворотно). Навколо цього типу пристосування групуються ті, хто є «викинутим» з суспільства (бродяги, алкоголіки, наркомани, деякі з тих, хто хворіють на психози і зосередились на своєму хворобливому світі, далекому від реальності). «Ретритистами» часто стають ті, хто постійно зазнає поразки у прагненні досягти культурних

² Від лат. cōnfōrmis – схожий, подібний. У соціології поняття конформізму означає некритичне прийняття й дотримування панівних стандартів поведінки й діяльності.

цілей (навіть піднесених) законними засобами і не може удатися до незаконних засобів через свою внутрішню моральну заборону. Запеклі «ретритисти» майже не звертають уваги на встановлені порядки, характеризуються індивідуалізмом, звикли до своєї відторгненості і нечасто впадають у розпач від постійних розчарувань і невдач.

Бунт. Цей тип пристосування в чомусь схожий на попередній. «Бунтівники» теж не поділяють загальноприйняті соціальні цілі й позитивні засоби їх досягнення, вважають довільними прийняті стандарти, що не мають ніяких підстав вважатись законними. Але, на відміну від ретритистів, бунтівники висувають свої норми. Вони часто стають жертвами різних політичних інтриганів, з них можуть формуватися й лави заколотників або просто групи чи натовпи, які шокують своєю зухвалою поведінкою обивателів.

Типи адаптації від 2 до 5 прийнято називати *девіантними* (від лат. *dēviātio* – відхилення). Девіантність у поведінці й діяльності є наслідком розриву між цілями і соціально-схвальними засобами їх досягнення. Під девіацією американських соціолог Альберт Коен розуміє не тільки злочин і правопорушення, а й будь-яку поведінку, що порушує загальноприйняті норми. [19] Під таке визначення підпадають і численні різновиди незаконного застосування сили проти особи, і вчинки людей, що загрузли в розпусті, і «ділові операції» осіб, які обслуговують чужі пороки. Це й усі форми корупції й неправильної поведінки (протизаконної або тільки неетичної) державних службовців, або ухилення від сплати податків і навіть обман при складанні іспитів.

Взагалі-то девіація – явище, властиве періоду суспільної стабільності, періоду панування загальновизнаних норм поведінки. Час соціальної дезорганізації, коли один соціальний порядок розвалюється, а новий ще тільки-но формується, не може бути показовим при обговоренні питання про причини девіантних вчинків. І перш за все тому, що розчиняється система координат, відносно якої визначається девіантна поведінка. Але це так лише частково, оскільки в громадській свідомості, в історичній пам'яті народу навіть у кризові періоди все таки зберігаються уявлення про девіантність і конформність, що свідчить про збереження певних інваріантів поведінки відносно деяких базових норм, які торкаються самих основ суспільного й особистого життя. На які ж саме базові норми

спираються соціальні очікування в часи руйнування звичної схеми поведінки? Зважаючи на те, що такі часи можуть бути вельми затяжними, питання «На що спиратись?» звучить для кожної окремої людини далеко не риторично. Як здається, в кризові періоди, в часи руйнації для виживання суспільства особливого значення набуває консенсус відносно загальнолюдських цінностей і норм, що впливають з них. Апробовані історією загальнолюдські цінності дають індивідові опору для оцінки вчинків, для формування ієрархії особистих ціннісних уявлень, для вибору лінії поведінки у хаосі норм перехідної доби. Однак перетворення загальнолюдських цінностей і норм у справжню опору індивідуальної поведінки відбувається і довго, і складно.

Наприклад. У суспільствах з давніми традиціями ліберальної демократії багатство посідає одне з вищих місць на шкалі цінностей і при цьому культурно заохочуються тільки законні шляхи й засоби його досягнення. У часи ж «радянського суспільства» багатство не мало такого позитивного ціннісного навантаження, не існувало й ніяких інституційно окреслених форм поведінки для досягнення багатства як мети. Відповідно з цим негативна оцінка багатства асоціювалась з переконанням, що багатство досягається виключно незаконним, злочинним шляхом. Суспільство, яке прагне відійти від цього і має намір стати на шлях ліберально-демократичних засад, у складні трансформаційні часи ще містить протилежні ціннісні установки, а саме: позитивну оцінку особистого багатства як мети життєдіяльності зі збереженням громадської думки, що багатство здобувається тільки незаконними засобами.

Або ще один приклад, тепер навколо проблеми індивідуалізму й колективізму. Для ліберальної демократії характерним є визнання абсолютної цінності людини, пріоритет свободи й інтересів окремої особи по відношенню до суспільства. Однак тут індивідуалізм не ототожнюється з егоїзмом і готовність прийти на допомогу ближньому не скасовується індивідуалістичною установкою. В офіційній же «радянській» системі цінностей індивідуалізм негативно оцінювався, однозначно ототожнюючись з егоїзмом, і навпаки – колективізм нерозривно поєднувався з альтруїзмом. Відтак, у перехідний період є реальна загроза формування такої внутрішньо суперечливої ціннісної установки, коли віднині реабілітований індивідуалізм як і раніше ототожнюється з егоїзмом. Загальна небезпека внутрішньо

суперечливих ціннісних установок полягає в тому, що вони провокують поведінку, яка фактично відхиляється від загальнолюдських цінностей і в той же час дець виправдовується недозрілою громадською думкою як така лінія поведінки, що немов цілком відповідає прогресу й потребі часу.

Суспільство, в якому девіантна поведінка охоплює значну частину населення, може в певні періоди наближатись до стану *аномії* (від франц. *anomie* – беззаконня, безнормність). Згідно з концепцією аномії, яку висунув уже згадуваний нами французький соціолог Еміль Дюркгейм, це такий стан суспільства, коли значна частина його членів негативно або байдуже ставиться до норм, що звернені до них. *«У момент суспільної дезорганізації, – писав Дюркгейм, – буде вона відбуватись через хворобливу кризу, або, навпаки, у період сприятливих, але занадто раптових соціальних перетворень – суспільство тимчасово постає нездатним виявляти необхідний вплив на людину... Загальний стан дезорганізації, або аномії, посилюється тим фактом, що пристрасті менш за все підкорюються дисципліні саме в той момент, коли це найбільш потрібно».* [20] У вченні Дюркгейма про механічну й органічну солідарність суспільства аномія пов'язується з періодом переходу людства від традиційного до сучасного промислового суспільства. Попереднє суспільство виробило відповідну собі систему моральних норм, яка не спрацьовує в індустріальну епоху, а вироблення адекватних моральних норм помітно відстає від темпів прогресу. Вихід зі стану аномії Дюркгейм вбачав у пришвидшенні переходу до органічної солідарності людей через такі форми взаємного спілкування й діяльності, які найближчі до індивідів і здатні їх інтегрувати в нову колективність. Це не сім'я, оскільки чим далі, тим зменшується її економічна функція, це й не держава, бо вона надто віддалена від індивіда, і не релігія, що нині набуває абстрактного і інтелектуального вигляду. Дюркгейм покладається на провідну роль професійних груп, або корпорацій, які є єдиними суспільними групами, що можуть відтворити колективність на новій технічній основі. Залишимо історії ці конкретні думки великого французького соціолога, відзначимо для себе тільки загальну корисність ідеї про такі періоди, коли криза старої системи норм і забарність складання нової надовго дезорієнтує людей, накладає печатку мовчазного трагізму й терплячості на людей з високим сумлінням і легко розв'язує

питання про муки совісті у людей, які ніколи й не знали інших способів дотримування норм ніж відчуття страху чи догідливої холопської покори.

Зупинимось нарешті на деяких теоретичних можливостях, які несе в собі звернення філософії до нормативної тематики. Відомий уже нам американський вчений Т. Парсонс, послідовно розгортаючи свою загальну соціальну теорію, аналізує структуру соціальних систем і застосовує чотири типи незалежних змінних: цінності, норми, колективи й ролі. [21] Головна функція норм – інтеграція соціальних систем, хоч норми, як ми говорили раніше, мають і інші функції (наприклад, регулятивну). Нормативний аспект системи Парсонс, згідно з Вебером, називає легітимним порядком і включає сюди як право, так і мораль, пов'язуючи їх. Скажімо, якщо правові системи будуються на основі конституційних положень, то в основу конституції покладаються ті загальні моральні цінності й норми, відносно яких громадяни мають згоду. Отже інтеграція, згуртованість суспільства тим вища, чим більш легітимною є нормативна система. Але як людям досягти бажаної легітимності? Вочевидь, це питання має таку життєву важливість для сучасних суспільств і таку теоретичну силу, що його особливо варто обговорювати.

Зовні норми виглядають як певні висловлювання. Люди оцінюють висловлювання з самих різних точок зору: зважають на їх експресивну силу, емоційну забарвленість, взємоузгодженість елементів одного висловлювання і взємоузгодженість ряду висловлювань між собою тощо. Важливою характеристикою багатьох висловлювань є їх істинність. Однак, як підкреслює відомий фінський логік і філософ Георг Хенрик фон Врігт серед філософів поширена думка, згідно якої *«норми не мають істиннісного значення, не можуть бути ані істинними, ані хибними»*. [22] Якщо це так, а, напевно, воно так і є, то нема підстав стверджувати, що серед системи нормативних висловлювань можна віднайти деяке вихідне первісно істинне і з нього дедуктивно вивести всі інші норми, які будуть всіма визнаватись за законами розуму. Годі наївно сподіватись, що люди, навіть якби норми й мали істиннісний вимір, взяли б на озброєння їх приписи для своїх вчинків, як це вони роблять стосовно технологічних вимог і правил безпеки. Цього було б замало. Тому для основних моральних вимог, що лежать у підвалинах нормативної системи суспільства, є інші, неістиннісні характеристики, однак такі, що дають людям можливість їх визнавати,

і такі механізми й шляхи, які ведуть до легітимізації системи норм. Для з'ясування цього питання ще раз звернемося до міркувань Ю. Габермаса. [23]

Всі осмислені висловлювання орієнтовані на сприйняття людей і містять в собі претензію на значимість (відносно істинності, нормативної правильності, правдивості), яку оцінюють інтерпретатори, тобто ті, до кого звернені висловлювання. *«Інтерпретатори, – вказує Габермас, – розуміють значення тексту лише до тої міри, до якої їм вдається збагнути, чому автор мав право висловлювати (в якості істинних) певні твердження, визнавати (в якості правильних) певні цінності й норми, виражати (в якості правдивих) певні переживання, або приписувати їх іншим».* [24] Оскільки у нас ідеться про норми, і перш за все про моральні норми, то стосовно них ми можемо говорити про значимість нормативних висловлювань з позиції їх правильності (тут *правильно* значить *добре* в моральному сенсі, наприклад, у вислові «Збрехати комусь за таких-то обставин було б правильно»). Щоб примінити критерій правильності до нормативних висловлювань, ми повинні вдатися до спроб віднайти деякі загальні, універсальні (прийнятні для всіх учасників моральних стосунків) *підвалини* правильності. Хоч у повсякденному житті люди вважають себе здатними відрізнити правильні норми й приписи від неправильних, філософи з давніх часів вдавалися до спроб віднайти граничні підстави правильності загальних моральних суджень. Це були або властиві людській природі моральні почуття, або, як у Канта, закон практичного розуму. Критика таких підходів в історії філософії йшла в тому напрямку, що їх автори не враховували соціальний та історичний фактори, прагнули чисто умоглядно, з суб'єктивістських позицій обґрунтувати деякий абстрактний (а тому й утопічний) нормативний порядок або виправдати реально існуючий.

Габермас вважає, що утвердження норм і утворення деякої віри людей у їх легітимність може спиратись як на переконання, так і на санкції, або на переплетенні загрози зброєю і обіцянок матеріальних благ. Однак у сучасних суспільствах такими засобами не вдасться надовго забезпечити легітимність. Не можна сьогодні сподіватись і на те, що достатньо зверху, просто явочним порядком ввести норми в дію і після цього очікувати від громадян їх безумовного шанування. Стосовно сьогоденних суспільств можна сказати: якщо нема справжньої легітимності,

нема й лояльності мас. Згідно «етики дискурсу», яку розвиває Габермас, *«та чи інша норма тільки в тому випадку може претендувати на значимість, якщо всі, кого вона стосується досягають (або могли б досягти) згоди в тім, що ця норма має силу»*. [25] Потрібен не гіпотетичний, не уявний чи умовний дискурс, а таке реальне й широке обговорення всіх зацікавлених у нормі учасників, щоб у підсумку вона виявилась до рівної міри гарною для кожного з тих, кого торкається, і лише тоді вона може вважатись виправданою. Ми не будемо тут говорити про всі умови й принципи реального етичного дискурсу, у німецького філософа з цього приводу наведено достатньо аргументів і детально продуманих шляхів, з якими кожний може ознайомитись. Важливо підкреслити головний здобуток: в сучасних умовах у суспільстві можна досягти справжньої легітимності нормативного порядку і він буде ґрунтуватись на виправданості не тільки базових норм, а й усього нормативного ладу, що з них випливає.

5.3. Мова

Своє ставлення до світу, до інших людей кожен здійснює не лише практично, а й висловлює, тобто виражає мовними засобами. Та мова й сама постає перед нами як справжній і дуже значущий світ, вона безпосередньо пов'язана з повсякденним життям, вживається у буденному і діловому спілкуванні, «звучить» у нашій свідомості під час мовчазного міркування. Для кожного з людей мова є ще й дійсність, з якою слід поводитись з повагою, врахувати її правила, вимоги. Мова сприяє узагальненню й передачі досвіду груп, поколінь, народу. Завдячуючи мові, ми залучаємось до соціально-історичного досвіду людства, отримуємо через неї певні схеми підходу до світу, засвоюємо засоби упорядкування знань.

Найбільш широкі відомості про мову можна отримати з курсів мовознавства (лінгвістики), і тут філософія, як і в інших випадках, не претендує на підміну собою спеціальних наук. Однак мовна тематика здавна входила у коло філософських інтересів і багато хто з філософів доклав значних зусиль у розвиток мовознавства, починаючи, наприклад, з давньогрецького софіста Протагора, який першим почав звертати увагу на час дії у висловлюваннях і відкрив дієслово. Мова органічно ввійшла до сфери досліджень новоевропейських філософів разом з переміщенням їх інтересів у бік гносеології (так званий

«епістемологічний поворот»). Визначаючи велику роль мови у пізнанні, філософи ще з XVII ст. звернули увагу на труднощі, пов'язані з неправильним застосуванням слів («ідоли площі» у Ф. Бекона), на характеристику слова як знака (Т. Гоббс), на утворення понять (Д. Локк), на роль слова в теорії абстракцій (Д. Юм). Та справжній *«лінгвістичний поворот»* відбувся у філософії в XX ст. Оцінюючи його значення, американський філософ Ричард Рорті (1931–2007) вказував: *«Картина античної й середньовічної філософії, що займалась речами, картина філософії з XVII по XIX ст., що займалась ідеями, і картина сучасної філософії, що займається словами, цілком правдоподібна»*. [26]

Першою вказаний поворот зробила аналітична філософія, котра є домінуючою у англomовній філософії XX ст. і перш за все після другої світової війни [27], хоч корені традиції аналітичного стилю філософування губляться у давнині. Суть цього стилю полягає в особливій увазі до аналітичного методу з метою пошуку можливостей перетворення філософського знання в достатньо аргументоване, а значить «строге», у посиленій пильності до проблеми «значення» і в переведенні основних філософських проблем в область мови. *«Чим відрізняється аналітична філософія у своїх розмаїтих аспектах від інших філософських течій?»* – ставить питання британський філософ Майкл Дамміт (1925 р. н.) і відповідає: *«По-перше, переконаністю в тому, що філософський аналіз мови може привести до філософського прояснення думки, а, по-друге, переконаністю в тому, що це єдиний спосіб досягти глобального прояснення»*. [28]

Зважаючи на пріоритетну увагу до мови, аналітична філософія об'єднується з більш загальним філософсько-лінгвістичним рухом, який можна назвати філософією мови. У виданій на Заході антології з філософії мови [29], де зібрані твори найвідоміших нині філософів, логіків та лінгвістів, зокрема говориться, що філософи розрізняють три області вивчення мови, до яких вони й схиляються залежно від своїх наукових переваг: синтаксис, семантика, прагматика.¹ *Синтаксис* – це дослідження

¹ Вказаний поділ на три області вивчення мови бере початок у ідеях американського філософа Чарльза Морріса (1901-1979), який, створюючи в 30-ті роки семіотику як загальну науку про знакові системи (мова є одною з таких систем), виділив три семіотичні виміри: синтаксис, семантику й прагматику. Синтаксис вивчає відношення знаків між собою, семантика – відношення знака з означуваним, прагматика – відношення знака з його інтерпретатором. [30]

правил, які в суто формальних термінах описують гарно сформоване речення. Тут в описах ще спеціально не вживається поняття «значення», аби показати, що собою уявляє граматичне речення з точки зору значення. *Семантика* є дослідженням значень слів і речень, вона прагне пояснити що є так званим «значущим виразом», тобто таким, що має якесь значення. *Прагматика* є дослідженням того, що роблять з мовою ті, хто нею користується, оскільки вони часто не просто говорять, а, мовно опосередковуючись, щось обіцяють, з кимсь одружуються, когось звинувачують або ображають, перед кимсь вибачаються тощо.

У розвитку сучасної філософії мови виділяють три етапи. Був час, коли філософи займались переважно синтаксисом, вважаючи його єдино виправданим вивченням мови. Цей період продовжувався приблизно з 1921 року, часу публікації праці австрійського філософа Людвіга Вітгенштейна (1889–1951) «Логіко-філософський трактат», до 1935 року, часу виходу праці польсько-американського логіка й математика Альфреда Тарського (1902–1983) «Поняття істини у формалізованих мовах». Нині більшість філософів вже не цікавиться синтаксисом і роботу навколо нього залишили лінгвістам. Друга генерація філософів більше схилялась до прагматичного аспекту мови, а третя – до семантичного. До перших слід віднести представників неопозитивізму часів Віденського гуртка (кінець 20-х – середина 30-х років), які надавали перевагу логіці і менше переймались проблемами природної мови людей; до других – філософів Оксфордської школи, що склалась у Великобританії після 1951 року і приділяла увагу повсякденній мові; третіх найкраще представляє американський філософ і логік Віллард ван Орман Куайн (1908–2000), головний період творчості якого припадає на 50-80 роки.

Філософія мови, як і аналітична філософія в цілому, не може не взаємодіяти з іншими сучасними течіями, якими порушуються проблеми свідомості, розуміння, природи заблуджень, ролі мови в культурі. Серед них такі течії як герменевтика, структуралізм і постмодернізм, психоаналіз, прагматизм та інші. Багату історію мають і взаємовідносини філософії мови, лінгвістики і логіки. Зважаючи на масштаб, у якому ми тут розглядаємо мову, у подальшому зупинимось лише на творчих досягненнях трьох учених, котрі, на наш погляд, зробили найбільш значний внесок у вивчення мови та у філософське бачення її ролі.

Першим слід назвати швейцарського лінгвіста Фердинана де Сосюра. У «Курсі загальної лінгвістики» [31], якого вперше було видано у 1916 році за записами студентів, Ф. де Сосюром було висловлено ряд кардинальних ідей, що буквально реформували всі попередні підходи до мови і без яких не могла б відбутися й сучасна філософія мови.

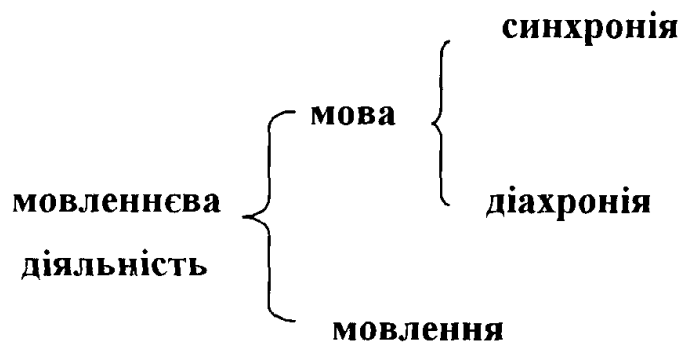
Спочатку Сосюр довів необхідність розрізнення *мови* й *мовлення*, виходячи з того, що у мовленнєвій діяльності є дві сторони: індивідуальна й соціальна; перша представлена мовленням, друга – мовою; саме так, бо виконання мовленнєвого акту ніколи не здійснюється колективом, а завжди індивідуально, і тому воно й може бути названо мовленням. Водночас мова не є діяльністю того, хто говорить, а є готовим соціальним продуктом, сукупністю необхідних умовностей, які прийняті спільнотою для забезпечення реалізації здатності до мовленнєвої діяльності, котра є у кожного носія мови. Мовну систему по відношенню до індивідуального мовлення можна порівняти з симфонією, реальність якої не залежить від способу її виконання; помилки, які можуть допустити музиканти-виконавці, аж ніяк не шкодять цій реальності. Однак розведення мови й мовлення не абсолютне, їх існування взаємно обумовлене: мова необхідна, аби мовлення було зрозумілим і тим самим ефективним, а мовлення в свою чергу необхідне для того, щоб мова склалась, тому факт мовлення історично завжди передує мові. Встановивши взаємозалежність між мовою й мовленням, Сосюр підсумовує, що мова є одночасно і знаряддя, і продукт мовлення.

Далі він формулює ще одне важливе положення: *мова є системою знаків, що виражають поняття*. Якщо уявити собі науку, яка вивчала б життя знаків у житті суспільства, то її можна було б назвати *семіологією* (від грець. *σημείον* – знак), тоді лінгвістика була б частиною цієї загальної науки. Мовний знак пов'язує не річ та її назву, а поняття та акустичний образ, які Сосюр ще відповідно називає – *означуване* (поняття) і *означувальне* (акустичний образ). Отже мовним знаком він вважає єдність *означуваного* й *означувального*. На базі цих засновків Сосюр формулює два принципи – *довільності знака* й *лінійного характеру означувального*. Мовний знак є довільним, але це не свідчить про те, немов *означувальне* може вільно обиратись суб'єктом мовлення, а свідчить лише про те, що акустичний образ є довільним відносно *означуваного*, з яким у нього немає

ніякого природного зв'язку. Принцип довільності дає змогу уточнити відмінності термінів «знак» і «символ». Символ характеризується тим, що він не завжди до кінця довільний, у ньому є залишок природного зв'язку між означуваним і означувальним. Наприклад, терези як символ справедливості не можна довільно замінити аби чим. Суть другого принципу Сосюр викладає так. *Означувальне*, будучи за своєю природою таким, що сприймається на слух, розгортається тільки в часі і характеризується двома ознаками: а) воно має протяжність; б) ця протяжність має один вимір – це лінія (звідси вихід на письмо).

Оскільки слова органічно вписані в мовну систему, то вони мають не тільки значення, а й *значимість*, яка залежить від словесного оточення. *«Входячи до складу системи, слово наділене не тільки значенням, а ще й головним чином значимістю, а це дещо зовсім інше»*, – зауважує Ф. де Сосюр. [32]

Життя мови у часі Сосюр визначає через другу дихотомію¹, яку він назвав *синхронія* і *діахронія*. У лінгвістиці ці терміни означають – співіснування мовних явищ в одну епоху (синхронія) і історичну послідовність розвитку мовних явищ (діахронія). Обидві дихотомії Сосюр зображує так:



Звідси йде розділення лінгвістики на дві частини – синхронічну й діахронічну. Перша виявляє принципи, що лежать у основі мови як системного утворення, а друга вивчає відносини між елементами мови у їх русі в часі.

Важливими є положення Сосюра про зв'язок мови й мислення. *«Мову, – говорить він, – можна порівняти з аркушем паперу. Думка – це її лицева сторона, а звук – зворотна; не можна розрізати лицеву сторону, не розрізавши й зворотну. Так*

¹ Термін «дихотомія» походить з давньогрецької і значить послідовний поділ чогось цілого на дві частини, а за тим кожної частини знову на дві і т. д. Перша дихотомія стосувалась поділу мовленнєвої діяльності на мову й мовлення.

і в мові не можна відокремити ні думку від звуку, ні звук від думки; цього можна досягти лише шляхом абстракції». [33]

Десь з середини ХХ ст. основні ідеї Ф. де Сосюра віднайшли свій час. Вони були ґрунтовно проінтерпретовані представниками структуралізму і пристосовані до вивчення багатьох культурних феноменів у міфології, літературознавстві, етнології, соціології тощо. Для цього треба було розширити сферу застосування понять «мова»//«мовлення», «означуване»//«означувальне», «значимість» та інших поза межі власне мовних явищ, або, навпаки, тлумачити «позамовні» відношення як «мовні».

Австрійського філософа Людвіга Вітгенштейна нині називають одним із найбільш значних, оригінальних та глибоких мислителів, нечисленні, але багаті думками, твори якого дуже вплинули на філософію другої половини ХХ століття. До мовних проблем він ішов не від лінгвістики, як Ф. де Сосюр, а філософським шляхом, міркуючи приблизно так. Усі наші знання про світ і своє відношення до світу ми виражаємо мовою. Можна припустити, що є однозначна відповідність між станом дійсності і якоюсь формою його вираження в мові. Тоді слід з'ясувати правила, за якими будуються осмислені речення, тобто такі, що відповідають дійсному стану речей. Філософ може логічними засобами немов просвітити мову і виділити в ній те, що несе в собі відповідність висловлювання й дійсності, і те, в чому такої прозорості відповідності нема. Уже в передмові до своєї першої книги «Логіко-філософський трактат» Вітгенштейн вказує: *«Те, що взагалі може бути сказано, може бути сказано ясно, про те ж, про що сказати неможливо, про те слід мовчати».* [34] Спочатку Вітгенштейн більше зосередився на першій частині цього висновку і досліджував умови логічного прояснення думки, вважаючи, що якраз у цьому полягає завдання філософії, і речення, як результат такої роботи, *«показує логічну форму дійсності».* У наступному своєму творі «Філософські дослідження» Вітгенштейн звертає увагу на те, що уявлення про відповідність правильного речення й дійсності надто ідеалізовані. Насправді має місце обмеженість нашої здатності здобути ясність виразу і тим самим перенести його на дійсність. Ця обмеженість впливає з набагато складнішої природи мови і різноманітних практик її використання. В той же час автор не відмовляється від дослідження мови, бо границя можливості вираження думки може бути проведена тільки у мові. На цьому етапі він вбачав завдання філософії у визначенні

границь мови, у межах яких взагалі можуть складатись осмислені висловлювання. Розуміти висловлювання – значить розуміти мову, а розуміти її – означає володіння деякою «технікою», правилами гри. Користування мовою Вітгенштейн відносить до різновиду гри. «Мовна гра» – це не якась забава, «мовною грою» він називає мову і досить серйозні життєві дії, з якими вона переплетена. **«Термін «мовна гра», – стверджує автор, – покликаний підкреслити, що говорити мовою є компонент діяльності або форма життя».** [35]

У мові має місце незчисленна множина типів речень. І ця множина не є чимось усталеним, раз і назавжди даним, навпаки, виникають нові типи мови, а ще можна сказати, нові мовні ігри, в той час як інші застарівають і забуваються. Формально одні й ті ж слова в різні часи і в різних ситуаціях набувають різного значення, а значення слова – це його вживання у мові, це увесь той життєвий контекст, який відомий користувачам мови в певний період і в певній ситуації. Візьміть, скажімо вираз «я боюся». Що значить «я боюся»? У якому контексті зустрічаються ці слова? З'ясовуючи його ми могли б довго уточнювати смисл: чи є вираз криком від переляку; чи є він повідомленням про нинішній душевний стан, чи про загальний життєвий фон; а може тут ідеться про позування якогось манірки. Ніщо й ніхто не дасть нам єдино вірних уроків користування мови й розуміння значень слів. Філософія аж ніяк не може зазіхати на дійсне уживання мови, вона може її тільки описувати і залишає все так, як воно є. Що може філософія дати людині – це прояснити деякі правила, за якими ведуться «мовні ігри», бо вони утворюють цілі комплекси за типом «сімейної схожості». Що ж стосується власне філософських фраз, то насправді вони є «невисловлюваннями» (або «псевдовисловлюваннями»), але усунути їх з мови неможливо, бо в роботі людського інтелекту час від часу з'являється потреба зробити філософську заяву, виказати щось значне.

Англійський філософ Джон Остін (1911–1960) був представником оксфордської школи філософії повсякденної мови і одним з творців теорії мовленнєвих актів. [36] Як і інші представники зазначеної школи, він теж виступав за поглиблення наших уявлень про смисл і значення мовних виразів, про границі між осмисленими й безглуздими виразами. Об'єктом дослідження у теорії мовленнєвих актів є акт мови, коли промовець виступає зі своїми реченнями в ситуації безпосереднього спілкування зі слухачем. Саме тут часто з'являються випадки, коли речення

є не *deskриптивним* (таким, що дещо описує, констатує), а *перформативним* (від англ. perform – виконувати, здійснювати, робити). До висловлювань першого типу ми сміливо можемо примінити критерій істинності, до других – ні. Хоч вони з цієї точки зору здаються безглуздими, але мають надзвичайно важливе значення в житті людей. Перформативні висловлювання одночасно з простим промовлянням *виконують* і якусь дію, наприклад: «Нарікаю тебе ...», «Обіцяю, що ...», «Призначаю вас ...», «Оголошую збори відкритими (закритими)», і після такого роду промовляння дійсно з нами й навколо нас щось змінюється. До таких виразів ми можемо примінити не критерій *істинності*, а критерії *дійсності* (недійсності), *відвертості* (нещирості), *здійсненності* (нездійсненності) тощо.

Остіна цікавило вивчення відносин між користувачем мови і лінгвістичним виразом. Для кращого розуміння специфіки таких відносин він розрізнявав локутивні, іллокутивні та перлокутивні мовленнєві акти. Акт «говоріння» (як такий, сам по собі) пропонується називати здійсненням *локутивного акту* (від лат. locutio – розмова, мова; вимовляння). Здійснюючи локутивний акт, ми найперше мову просто використовуємо. Але як у даному конкретному випадку ми нею користуємось? Є велика кількість функцій або способів використання мови. Так ми можемо запитувати й давати відповіді; інформувати, запевняти й попереджати; оголошувати рішення чи намір; оголошувати вирок; призначати, благодіяти, критикувати. Для нас важливо чи йдеться у мовному спілкуванні про пораду, про просту пропозицію, чи про прямий наказ; для нас суттєво чи мала місце тверда обіцянка, чи тільки проголошення невизначеного наміру. Той аспект, який стосується здійснення якогось акту під час «говоріння», пропонується називати *іллокутивним актом*. Однак є й ще один аспект, на якому наполягає Остін. Вимовляння якихось слів часто, і навіть звичайно, спричиняє наступний вплив на відчуття, думки або дії аудиторії, і це може бути розрахований, навмисний, цілеспрямований ефект. Здійснення акту цього типу можна назвати *перлокутивним актом*, або перлокуцією. Наступні приклади показують специфіку кожного акту у процесі промовляння і його сприйняття:

1. «Він сказав мені «Допоможи їй!» – *локуція*.
2. «Він наполог (чи порадив, наказав тощо), щоб я допоміг їй.» – *іллокуція*.
3. «Він умовив мене допомогти їй.» – *перлокуція*.

Отже, Остін доводить, що коли ми в процесі мовного спілкування щось говоримо, то одночасно здійснюємо групу дій: по-перше, просто промовляємо якесь речення з певним смислом (локутивний акт); по-друге, про щось інформуємо, наказуємо, попереджаємо, щось розпочинаємо (іллокутивний акт); по-третє, ми здатні щось викликати або чогось досягти, скажімо переконати, вимусити, залякати, здивувати, ввести в оману (перлокутивний акт). Останній акт відрізняється від попереднього за ознакою успішності, наявності наслідків.

Теорію мовленнєвих актів розвивали далі інші представники Оксфордської школи, такі як Пол Грайс (1913–1988), Пітер Стросон (1919–2006) та американський філософ Джон Сьорль (1932 р. н.), поглиблюючи розуміння природи іллокутивних актів аж до визнання їх основними одиницями мовного спілкування та проводячи пошук правил успішності мовленнєвих актів.

Підсумовуючи, можна сказати, що філософський інтерес до мови був викликаний не лише усвідомленням того, що мова є вирішальним знаряддям осягнення дійсності і головним засобом людського спілкування, а й рухом від упевненості в прихованості за структурами мови структури дійсності до дещо скептичного ставлення до традиції пошуку через мову фундаментальної онтології і піднесення вагомості повсякденної мови як самоцінності.

Мовознавчі теми й мовні проблеми, які є в суспільстві звичайно не вичерпуються наведеними тут філософськими аспектами. У певні часи суперечки навколо мови набувають політичного забарвлення, навіть загострення. Якщо взяти до уваги, що нині на Землі налічується понад 2000 етнічних угруповань зі своїми мовами, а держав близько двох сотень, то більшість країн є багатонаціональними, а значить і багатомовними. У ті часи, коли в суспільстві за будь-яких обставин зростає політичне напруження, особливо на тлі економічних негараздів, мовні аспекти життя різних етносів можуть використовуватись певними силами у політичній боротьбі. Хтось може говорити про переваги й достоїнства однієї мови перед іншою і цинічно нехтувати тим, що материнська мова, скільки б носіїв вона не мала, входить у плоть і кров кожної живої людської істоти, однак з загальної гуманістичної й демократичної позиції ясно, що слід всіляко дбати про умови розвитку всіх мов, пам'ятаючи, що можливість повсякденного користування рідною мовою несе відчуття повноти і радості

життя, дає психічне здоров'я людині, нормалізує її світовідчуття, до того ж кожна мова є великою цінністю, входить у загальний культурний генофонд людства.

5.4. Культура

Слово *культура* походить від латинського *cultūra*, що колись значило «обробка» і перш за все стосувалось землі у її сільськогосподарському використанні. Але досить рано це слово почало вживатись і в іншому, переносному смислі. Так класик латинської філософської прози, знаменитий римський оратор Марк Тулій Цицерон (106–43 до н. е.) використав «культуру» в смислі обробки людського розуму через навчання й виховання. У XVII–XIX ст. ним уже позначають удосконалення людських якостей, протиставляючи *cultura* і *natura*, тобто те, що створено людьми, протиставляється тому, що зростає саме собою, виступає як природна даність. Сьогодні з поняттям культури пов'язані великі складнощі, немає загальноприйнятого тлумачення цього поняття (у спеціальній літературі налічують декілька сот різних визначень культури). Та що вже говорити про наш час, коли ще Й. Г. Гердер наприкінці XVIII ст. ремствував: *«Нема нічого менш визначеного, ніж оце слово – «культура», і нема нічого більш обманливого, ніж прикладати його до цілих віків і народів. Як мало культурних людей у культурному народі! І в яких рисах слід вбачати культурність? І чи сприяє культура щастю людей?»* [37]

Вибираючи серед численних визначень поняття культури більш придатне або ж наводячи власне після критичного аналізу інших, слід враховувати його функціональну роль у цілісному соціально-філософському знанні, звертати увагу на ті прогалини в знанні про суспільство і людину, які не покриваються іншими поняттями. Тоді можна, мабуть, погодитись з таким визначенням: *культура – це соціальна програма діяльності людей.* Цим визначенням, хоч і досить абстрактним, ми фіксуємо принаймні те, що тварини, на відміну від людей, мають в основному генетично успадковану програму поведінки. Якщо ж ми хочемо репрезентувати «культуру» в змістовному плані, тобто визначити її через перелік складових, то *культура – це сукупність цінностей, уявлень про світ і правил поведінки, спільних для великих груп людей.*

Культура, як програма діяльності, є специфічним інформаційним кодом для передачі досвіду спілкування та суто

людських проявів активності і виступає знаковою системою, прозорою в усіх її смислах для членів конкретної соціальної спільноти. Перші, найбільш архаїчні, форми соціального життя ґрунтувались на наслідуванні зразків поведінки у такий спосіб, коли досвід і навички старших копіювалися під час безпосереднього спілкування. Від початку важливим і до того ж наочним осередком кодової системи було людське тіло з його позами, рухами, жестами й мімікою, з перебуванням у стадії виробничої активності, відпочинку, ритуальної діяльності, бойових походів і навіть сну. Все це можна було б умовно назвати *техніками тіла*, під котрими французький соціальний антрополог Марсель Мосс (1872–1950) розумів способи користування людей своїм тілом, які у різних культурних системах і в різні часи відрізняються і їм спеціально навчаються, бо вони не є даними від природи. [38] М. Мосс запропонував декілька підходів до класифікації технік тіла: розподіл їх за статевою ознакою; мінливість технік тіла у відповідності з віком; в залежності від продуктивності; за перебігом біографії людини (від немовляти через дитинство, юність до стадії дорослості і далі – старості).

Розвиток мови склав нову знакову систему кодування культурних здобутків і їх наслідування. Розмовна мова слугувала накопиченню й фіксації досвіду, знань, була засобом комунікації людей для співробітництва у виробничій діяльності, інтегрувала первісні колективи у деяку цілісність. Приблизно з середини 2-го тисячоліття до н. е. було створене літерне письмо (до цього довгий час для повідомлень використовувались малюнки й різні знаки для складів), а алфавіт з'явився близько 800 р. до н. е. Письмо сприяло удосконаленню колективної пам'яті, виключало небезпеку втрати добутих знань, сприяло поширенню торгівлі, задовольняло потреби економічного розвитку й державного управління. У середині XV ст. у Європі з'явилися друковані книжки. Хоч у Китаї друкарство було винайдено ще XI ст., однак ці досягнення східного народу, як і багато інших, довгий час не були відомі європейцям. Книгодрукування значно прискорило розповсюдження знань, розвиток науки, зробило більш ефективним навчання у закладах освіти. Все це свідчить про прискорення інформаційного розвитку людства аж до створення інформаційних систем на комп'ютерній базі. Нині інформаційні ресурси людства досягли гігантських розмірів, а засоби збереження й передачі пові-

домлень і знань скоро зможуть у планетарному масштабі забезпечити доступність інформації майже кожному бажаючому.

До культури ми віднесемо не тільки програми діяльності у вигляді системи функціонуючих знань, а й утілення знань в *артефакти* (від лат. *arte* – штучний + *factus* – зроблений) і наочну демонстрацію знань у вигляді навичок та вміння вести виробничу діяльність. І тут перед нами відкривається культурна еволюція людства від примітивних форм збирання готових продуктів природи й полювання до аграрної культури і далі – до сучасної науково-технічної культури. Культурними явищами слід вважати також *цінності, правила й норми*, які в засвоєному вигляді визначають напрямки й параметри діяльності індивідів.

З огляду на визначення культури соціальною програмою діяльності людей можна дійти згоди й щодо смислу того, що прийнято називати культурністю. *Культурність* виражає міру засвоєння індивідом культури свого часу й своєї спільноти, про що обов'язково має свідчити спрямованість його діяльності й поведінки.

Щоб завершити з'ясування прийнятого нами змісту поняття культури, слід згадати про одне споріднене з ним поняття. У сучасній філософській літературі та в інших творах гуманітарного ґатунку поряд з поняттям культури широко вживається термін «цивілізація». У тому випадку, коли *цивілізація* є синонімом *культури*, проблем немає. Але часто терміну «цивілізація» надається дещо інший смисл і його слід враховувати в нашій розмові про культуру аби розвести ці поняття. Дослідники історії слів «цивілізація» й «культура» [39] стверджують, що вперше іменник *цивілізація* з'явився у французькій мові в 1757 р., в англійській – у 1772 р., а з кінця XVIII та з початку XIX ст. це слово вживається в багатьох європейських мовах. У той час під ним розуміється певний стан суспільного розвитку і терміном *цивілізація* сукупно позначають все, що зроблено «руками й душами людей» (Франсуа Гізо, французький історик, 1787–1874). *Цивілізацію*, зазвичай, відносили до цілих народів, до великих епох, а *культура* стосувалась чогось менш узагальненого. Протягом решти XIX ст. більш уживаним стало поняття культури, воно охоплювало собою всі масштаби створеного людьми. У XX ст. обидва поняття стають однаково вживаними і часто синонімічними. Нині ж складається тенденція до набуття *цивілізацією* спеціального семантичного відтінку: цей термін скоріш відображає

«технічну» сторону досягнень людства, успіхи у справі зростання індустріальної могутності разом з усіма її складовими (наука, інженерія, система освіти, заводи-гіганти, урбанізація, системи зв'язку й транспорту тощо), хоч інколи несе в собі й морально-правовий аспект (напр., у виразах «цивілізована поведінка», «цивілізовані стосунки»). Хоч ця тенденція й переважає, та час від часу поновлюються спроби співставити «культуру» й «цивілізацію» чи то як аспекти, чи то як частини одного або іншого. Напр.: «Цивілізація є деяким *функціональним підрозділом* культури. Якщо культура є всією системою смислів людського буття, як ідеальних, так і упредметнених, то цивілізація може розумітися як частина цієї системи, котра пов'язана саме з *предметним ресурсом культури*. Світ упредметнених і відповідно, напевно функціональних феноменів складає *предметне тіло культури, або цивілізацію*». [40] Зважаючи на давню традицію вбачати в *культурі* і *цивілізації* близькість, а то навіть і спорідненість, є резон зберегти їх, особливо в зв'язку з не менш давньою традицією розрізнення в єдиній культурі *культури матеріальної й духовної*. Предметний світ, створений людьми (*артефакти*), як носіями знань, умінь та навичок, котрі дають змогу пристосовувати зовнішні явища й процеси для задоволення власних матеріальних потреб, може бути названий матеріальною культурою. Саме вона й характеризує цивілізаційну сторону культури, складає те, що визначається як *цивілізація*. Етичні, естетичні, релігійні тощо духовні цінності теж здебільшого упредметнюються, але символічний характер їх втілень краще включити до складу духовної культури. У випадках же, коли *культуру* й *цивілізацію* вживають все ще як синоніми, то ми не бачимо тут іншого смислу, окрім стилістичного урізноманітнення тексту.

Філософська рефлексія відносно культури має багату палітру проблем, якими спеціально переймається *філософія культури*. У вузах, де викладається курс культурології або курс історії й теорії вітчизняної та світової культури, студенти більш докладно знайомляться з філософськими аспектами культури. Зазначимо тут, додатково до викладеного вище, лише деякі з них.

Довгий шлях подолання європоцентристського бачення культури привів до розуміння культури людства як багатоманітного явища, до переконання, що немає й не було на Землі некультурних народів, просто різні народи світу мають свою, притаманну їм культуру. Багатоманітність культури у етнічно-

му й регіональному відношенні виявляється у таких її типах як *європейський та північноамериканський, далекосхідний, індійський, арабо-мусульманський, тропічно-африканський, латиноамериканський*. Зберігає своє значення й поділ культур на культуру Заходу і Сходу, які відрізняються особливостями взаємовідносин індивіда й групи, відношенням до традицій і новаторства тощо. У межах однієї національної культури також можна вбачати відносно окремі форми. Напр., *висока й народна культура*. До першої завжди відносили витончене мистецтво, класичну музику, та й все те, що створювалось професіоналами і споживалось так званою елітою. Народна культура була більш укорінена в умови повсякденного буття простих людей, вони ж були її творцями й споживачами: міфи, казки, пісні, прислів'я, обряди. В сучасних умовах, коли надзвичайно розвилися засоби масової інформації й комунікації, склалась так звана *масова культура*, яка характеризується розмиванням кордонів між високою й народною культурою, між регіональними та національними культурами. З одного боку масова культура зробила кращі культурні досягнення доступними для більшості людей, але, з іншого боку, в умовах комерціалізації й стандартизації культурного виробництва вимоги ринку часто ведуть до потурання низькому смаку публіки.

Багатоманітність культур можна проілюструвати також багатством інших субкультур у межах однієї й тієї ж культури. *Субкультурами* називають сукупність норм, цінностей та зразків поведінки, які відрізняють ту чи іншу групу від більш широкої спільноти. Це можуть бути регіональні, релігійні, класові, вікові, етнічні субкультури. Серед субкультур є й такі, що знаходяться у конфлікті з пануючою культурою. Такі явища називають контркультурою (напр., «богема» як стиль життя певних груп художньої інтелігенції), а інколи деякі з них і «катакомбною культурою». [41]

Фіксація багатоманітності культур – це лише одна сторона їх характеристики. З не меншою очевидністю можна переконатись і в культурній єдності людства. Її можна відзначати у двох напрямках. По-перше, в культурах різних народів і країн є певні загальні риси, схожі елементи, які уможливають культурні контакти і взаємодію. Такі елементи й риси часто називають *культурними універсаліями*. Автори, котрі досліджують їх, часто мають розбіжності щодо них. Одні вбачають ці універсалії в категоріях, через які люди оцінюють, осмислюють і пережи-

вають світ, зводять у цілісність всі явища дійсності (напр., «простір», «час», «причина», «добро», «красота», «віра», «обов'язок», «свобода»). [42]

Інші до культурних універсалій відносять такі явища як мистецтво, освіта, наукове дослідження, філософія тощо і при цьому висувають такий критерій: універсалією може бути назване тільки те, що в тій чи іншій формі властиве всім суспільствам в усі часи. [43] Американський дослідник проблем культури Джордж Мьордок (1897–1985) виділив понад 60 культурних універсалій, до яких відніс мову, виготовлення знарядь праці, спільну працю, гостинність, релігійні обряди, освіту й багато інших. [44] Хоч вони за своїми конкретними формами й варіюються у різних народів, але за функціональним змістом є тотожними і це відкриває шлях до міжкультурних контактів і взаєморозуміння.

По-друге, єдність культур і зростання ступеня універсальності культури людства як цілого забезпечується в наш час розвитком економічних зв'язків, розвитком засобів масової інформації й комунікації, універсальністю науки й техніки, зростанням ролі вимог міжнародного права.

Література

До теми «Влада»

1. Баландье Ж. Політична антропологія. – К.: Альтерпрес, 2002. – 252 с.
2. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. – М.: Прогресс-Традиция; Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 464 с.
3. Бурдые П. Социология политики. – М.: Социо-Логос, 1993. – 335 с.
4. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
5. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
6. Влада і насильство. Збірка наукових статей / за ред. Кривулі О.М. – Х.: Ун-т внутр. справ, 1997. – 198 с.
7. Вятр Е. Социология политических отношений. – М.: Прогресс, 1979. – 462 с.
8. Канетти Э. Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997. – 527 с.
9. Кожев А. Понятие власти. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
10. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. – К., 1996.
11. Короткий оксфордський політичний словник. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005. – 790 с.
12. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001 – 256 с.
13. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму. – К.: Дух і літера, 2005. – 216 с.

14. Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. – М.: Европа, 2007. – 152 с.
15. Рікер П. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – 334 с.
16. Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 248 с.
17. Сучасна політична філософія. Антологія. – К.: Основи, 1998. – 575 с.
18. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці. – К.: Основи, 1998. – 392 с.
19. Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360 с.

До теми «Норми»

1. Вригт Г. Х. фон. Нормы, истина и логика // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избр. труды. – М.: Прогресс, 1986. – С. 290-410.
2. Дюркгайм Е. Самоубство. Соціологічне дослідження. — К.: Основи, 1998. – 519 с.
3. Мертон Р. К. Социальная структура и аномия // Социология преступности (Современные буржуазные теории). – М.: Прогресс, 1966. – С. 299–313.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с.

До теми «Мова»

1. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
3. Грязнов А. Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 37–47.
4. Метафизические исследования. Выпуск 11. Язык. – СПб.: Алетея, 1999. – 362 с.
5. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 37–90.
6. Новое в зарубежной лингвистике. Вып.17. Теория речевых актов. Сборник. – М.: Прогресс, 1986. – 423 с.
7. Остин Д. Три способа пролить чернила: Философские работы. – СПб.: Алетейя, 2006. – 335 с.
8. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама сучасної науки. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
9. Соссюр, Фердинанд де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
10. Философия, логика, язык. – М.: Прогресс, 1987. – 336 с.

До теми «Культура»

1. Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
2. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990. – 413 с.

3. Культурологія. ХХ век: Антологія. – М.: Юристъ, 1995. – 703 с.
4. Малиновский Б. Научная теория культуры (фрагменты) // Вопросы философии. – 1983. – №2. – С. 116-124.
5. Михед П. Слово'янське відродження і формування нової парадигми української культури // Сучасність. – 1999. – №1. – С. 110-114.
6. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система // Человек. – 1997. – № 5,6.
7. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
8. Символы в культуре. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1992. – 145 с.
9. Стёпин В. С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 61-71.
10. Сторі Д. Теорія культури та масова культура. Вступний курс. – К.: Акта. – 357 с.
11. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Полииздат, 1989. – 573 с.
12. Фрейд З. Недовольство в культуре // Философские науки. – 1989. – №1. – С. 92-101.
13. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.; 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.

Примітки

1. Кожев А. Понятие Власти. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
2. Див.: Вятр Е. Социология политических отношений. – М.: Прогресс, 1979. – С. 158.
3. Див.: Райл Гилберт. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 316–319.
4. Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 374.
5. Визначення Стівена Лукеса. Цит. за Norman P. Barry. An Introduction to Modern Political Theory. Second Edition. – London: 1989. – P. 84.
6. Вятр Е. Социология политических отношений. – М.: Прогресс, 1979. – С. 158.
7. Канетти Э. Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 304–305.
8. Див.: Norman P. Barry. An Introduction to Modern Political Theory. Second Edition. – London, 1989. – P. 97–101.
9. Вебер М. Про деякі категорії соціології розуміння // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 136.
10. Вебер М. Три чисті типи легітимного панування // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998. – С. 157–172.
11. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 390 – 391.
12. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 645.
13. Habermas J. Faktitität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. – Fr. a. M.: Suhrkamp Verlag, 1992.

14. Фуко М. История сексуальности. Т. 1. – Х.: ОЖО, 1998. Фуко М. История сексуальности. ТТ. 2, 3. – Х.: ОЖО, 1999. Фуко М. Наглядати і карати. – К.: Основи, 1998. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997; Фуко М. Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998.
15. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 310.
16. Foucault M. Power/Knowledge: selected interviews and other writings. 1972–1977. – Brighton: 1980. – P. 119.
17. Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 301.
18. Мертон Р. К. Социальная структура и аномия // Социологические исследования. – М., 1992, № 2-4.
19. Коэн Альберт К. Отклоняющееся поведение и контроль над ним // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 289-290.
20. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994. – С. 237–239.
21. Див.: Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 15–45; Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 93–153; 415–562.
22. Вригт Г. Х. фон. Нормы, истина и логика // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избр. тр. – М.: Прогресс, 1986. – С. 290.
23. Див.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000.
24. Хабермас, Юрген. Вказаний твір. – С. 49–50.
25. Хабермас Ю. Там само. С. 104.)
26. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. – С.194.
27. Див.: Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии, 1996, №4. – С. 37.
28. Цит. за: Рюс, Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама сучасної науки. – К.: Основи, 1998. – С. 448.
29. The Philosophy of Language (edited by A. P. Martinich). Third edition. – New York. Oxford. 1996.
30. Див.: Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. – М., 1983. – С. 37–39.
31. Соссюр, Фердинанд де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31–285.
32. Соссюр, Фердинанд де. Там само. С. 148.
33. Соссюр, Фердинанд де. Там само. С. 145.
34. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С. 3.
35. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С. 90.

36. Див. Остин Дж.Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып.17. Теория речевых актов. Сборник. – М.: Прогресс, 1986. – С. 22–129.
37. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С.6.
38. Мосс М. Техники тела // Человек. 1993. – №2. – С. 64–79.
39. Див.: Будагов Р. А. История слов в истории общества. –М.: Просвещение, 1971. – С. 108–133; Лисюткин О. М. К вопросу о становлении категории «культура» (XVIII-XIX вв.) // Философские науки. – 1982. – №3. – С. 98–105.
40. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система // Человек. 1997. – №5. – С. 83.
41. Див.: Неизвестный Э. Катакомбная культура и власть // Вопросы философии. – 1991. – № 10.
42. Див.: Стёпин В. С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 61–71.
43. Див.: Пассмор Дж. Культурные универсалии // Философские науки. – 1990. – № 11. – С. 110–114.
44. Див. у кн.: Смелзер Н. Социология. – М.: Феникс, 1998. – С. 45–46.

6. СВІТ ПРАВА У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

6.1. Про «право» філософії торкатися права

Філософія і право... Кажуть, що давні греки дали людям філософію, а римляни – право. І хоча інші народи світу (напр., Китаю та Індії) ще й до контактів з європейцями знали філософію й право, а все ж частка істини в цьому виразі є. Дійсно, філософія як перший вид систематизованого раціонального знання пішла від греків, а перша раціонально упорядкована система права з'явилась у Римі. Може сьогодні й не кожному є очевидними глибокі зв'язки цих двох найдавніших форм людських міркувань, однак такі зв'язки були колись і залишаються донині, хоч побачити це заважає нинішня поглиблена професіоналізація і розподіл сфери інтелектуальних зусиль філософів і правознавців. Щоб виправдати місце обраної теми в структурі нашого курсу перед тими, хто висловить скепсис відносно доцільності або «права» філософії втручатись у професійні справи юристів, слід ще раз нагадати специфіку філософії та її роль. Філософія є системою світоглядного знання, що раціональними засобами обґрунтовує принципові позиції щодо відношення людини до світу, а зв'язок людини й світу вона висвітлює крізь призму інтересів і потреб людини, беручи останню як цілісність, в єдності емоційного і раціонального, духовного й тілесного, психічного й фізіологічного, соціального та індивідуального. Інша сторона філософії визначається її взаємовідносинами з рештою наук. Так уже склалась історична доля філософії, що на неї немов лежить прокляття «первородного гріха»: відокремившись від філософії, різні науки зберігають первісне щеплення від неї. Десь у методологічних підвалинах і філософія, і окремі науки збігаються в своїх інтересах. Це знайшло вираз у розвитку таких специфічних галузей філософського знання, як філософія фізики, філософія техніки, філософія мови, філософія історії тощо. Серед них є й *філософія права*. Сам вираз «філософія права» може нести подвійний смисл залежно від того, що мати на увазі під «правом»: чи то деякий зріз соціальної дійсності, чи то науку про нього. У першому випадку «філософія права» буде досліджувати філософськими засобами правову реальність, здійснювати рефлексію відносно права як соціального явища. У другому, коли під «правом» (у скороченому написанні) буде розумітись певна галузь науки, тобто правознавство, – філосо-

фія зосередиться на методологічних питаннях правової науки. Сучасний стан філософії права є таким, що вона поєднує в собі обидва аспекти, хоч окремі філософсько-правові вчення можуть схилитись більше в той чи інший бік.

Яке ж відношення між філософією і правознавством відносно права? Тут є суттєва проблема. До деякої міри філософські ідеї представлені в так званій загальній частині правових законів. У ній визначаються ключові поняття стосовно того, про що йдеться в особливій частині. Ясна річ, що не всі базові юридичні терміни завжди проходять етап попередньої філософської фільтрації, в цьому, частіш за все, немає ніякої нагальної потреби. Але буває й так, що інтереси філософії і права можуть збігатися у суті і визначенні фундаментальних понять. Наприклад, досі у вітчизняному правознавстві поширена думка, що найбільш загальним об'єктом злочинів є суспільні відносини. Однак невизначеність поняття суспільних відносин у самій юридичній науці (раніше вона запозичувала його у надто заідеологізованому «історичному матеріалізмі» часів існування Радянського Союзу) дає простір для домислів, відкриває можливість підняти оцінку будь-якої кримінальної дії до такої висоти, з якої вона, буцімто, складає безпосередню загрозу основам суспільства. В той же час, якщо згадати наведений раніше філософський рівень аналізу поняття суспільних відносин, стає зрозумілим, що смисл цієї категорії має дуже віддалене відношення до безпосередньої практики юриста, оскільки ні прямо, ні побічно нікому з його «клієнтів» не дано усунути об'єктивні засади тих «материкових» відносин, що визначають фундамент соціальності. Вони можуть бути зовсім невідомі навіть і законодавцю. У своїй практиці звичайний правник не працює з таким рівнем абстракції. Він має справи з питаннями юридичного захисту власності, життя, здоров'я людей, захисту політичної системи, але може іноді страждати на хворобу бачення у випадках цілком конкретних злочинів не менше як вселенські масштаби наслідків, як замах на суспільні відносини в цілому. Здається, що в злочинних діях окремих людей немає загрози суспільним відносинам, хоч як абстрактна можливість така постановка питання може набути смисл, але лише в тому випадку, коли зростання кількості протиправних дій досягне критичної маси, коли непоко́ра охопить абсолютну більшість населення. Але й тоді це означатиме, що йдеться про тотальну зміну самих підвалин суспільних відносин і функція

багатьох статей кримінального права просто втратить своє підґрунтя і свій смисл. Таку абстрактну можливість може передбачити конституція, в якій на державу покладається обов'язок зберігати засади соціальності, тобто фундаментальні суспільні відносини, і то лише до тої міри, до якої люди взагалі здатні об'єктивно відобразити їх у своїй свідомості.

Отже, заглиблення у природу явищ, які стоять за фундаментальними юридичними поняттями, неодмінно веде до філософії. І можна сказати врешті-решт, що *філософія права є спробою філософської рефлексії відносно права й теорії права*. Призначення філософії права можна вбачати в тому, щоб прояснити (з'ясувати смисли) поняття теорії права через філософські або загальнокультурні категорії.

Підстави спорідненості філософії й права можна пошукати і в історичній площині. Такі підстави лежать у традиціях практичної філософії. Здавна, починаючи з античної класики, предметом філософії вважались також вчинки людей, тобто сфера, де події визначаються людською волею. Традиційно все, що детерміновано волею людини, включалося до праксису (практики) і воно досліджувалося практичною філософією. Мова йде про мораль, право, політику, господарську діяльність. Мораль і право здавна попадали у поле зору філософів і мали спільну назву – звичаї. У звичаях шукали філософи корені природного права, до звичаїв звертались і у випадку необхідності критики позитивного права. Філософсько-правова тематика довго досліджувалась під поняттями «природної справедливості», «природного закону», «метафізики звичаїв» і лише наприкінці XVIII ст. уперше почав вживатися термін «філософія права». Як бачимо, немає нічого неправомірного в претензіях філософії звертатись до будь-якого зрізу реальності, в тім числі й до права, оскільки кожний її вимір стосується світу людей, що емоційно проживається людьми й осмислюється думкою.

6.2. Сутність права

Концентрований вираз сутності права філософія вбачає у визначенні поняття права, зробити яке непросто. Право є тою реальністю, що стосується всіх і кожного. Жити в суспільстві і знаходитись тим самим у силовому полі права є одне й те ж, бо сучасний соціальний світ завжди постає у правовій оболонці. Та чи достатньо одного факту повсюдності права, щоб кожен мешканець світу права міг би автоматично дати відповідь на

питання про його сутність? Тут ми опинимось у ситуації, про яку говорив Августин Аврелій (Блаженний) стосовно часу: коли мене ніхто про це не питає, я знаю, що таке час; якби я хотів пояснити тому, хто питає – ні, не знаю. Кожна людина користується мовою, п'є воду, дихає повітрям, та не кожна скаже, що таке мова, яка формула води чи структура повітря. Якщо при цьому згадати, що природні речі (та ж таки вода й повітря) не залежать за своїм походженням від людей і тому можна дати точну наукову відповідь про їх сутність, то походження соціальних явищ губиться в давнині, а з плином часу вони дивно трансформуються внаслідок людської життєдіяльності, що неймовірно ускладнює відповідь. Коли ж одним поняттям хочуть охопити древні й сучасні, «правоподібні» й власне «правові» реалії, які стосуються регуляції міжлюдських стосунків, їх упорядкування, то з цього нічого конструктивного не виходить. І може доречно зауважує авторитетний американський теоретик права Лон Фуллер: *«У сучасному слововжитку «право» починає так тісно пов'язуватися зі «встановленим»¹ правом», що будь-яке інше використання цього терміна, мабуть, буде затавровано як зловживання»*. [1]

Слід прислухатись до цього зауваження. Воно орієнтує на те, щоб ми надто не пильнували навколо модернізації прадавніх і давніх форм упорядкування суспільного життя, прагнучи будь-що звести їх в одне поняття разом із сучасним розвинутим правом.

Упродовж ХІХ та ХХ ст. лавиноподібно зростали спроби дістатися сутності права й лапідарно виразити його у понятті. Оглянути всю літературу з цього питання, мабуть, вже не під силу нікому. Фахівцям вдалося хіба що виявити типові напрямки теоретичних підходів, згрупувати їх у класи і навчитись відрізняти нові повороти й нюанси думки, котрі, чим далі, то не такі вже й часті.² З різних причин, але різноманітних концепцій права дуже багато, і яку з них прийняти – часто залежить від сили аргументації автора і від нашого критичного вибору, з наданням переваг тій чи іншій концепції. Типове утруднення складає й сама поняттєва форма вираження сутності права,

¹ «Встановленим» автор називає право, яке є результатом свідомого законодавчого встановлення, на відміну від, напр., «звичаєвого права».

² Для студентів можуть бути корисними у цьому відношенні популярний у Великобританії навчальний посібник, який видано у російськомовному перекладі: *Синха Сурия Пракаш*. Юриспруденція. Філософія права. Краткий курс. – М., Издательский центр "Академия", 1996. – 284 с., а також американський підручник: *Познер Р*. Проблеми юриспруденції. – Харків: Акта, 2004. – 488 с.

адже будь-яка дефініція приречена на обмеженість і носить тимчасовий характер. І все ж не слід ухилятися від спроб виразити в понятті сутність явищ, бо іншого шляху теоретичного осягнення дійсності немає. Отже, не претендуючи на вичерпний огляд, звернемося все ж до найбільш поширених точок зору на сутність права з тим, щоб потім дістатися більш-менш прийняттого її розуміння в межах нашого посібника.

Спочатку вдамося до вихідних міркувань навколо таких простих питань: які явища соціальної дійсності ми звично пов'язуємо з правом? де право твориться й існує? Простота цих питань підступна, вона нагадує простоту питань Сократа: людина з вулиці, вживаючи слова «мужність», «красота», «благо», «справедливість», переконана в знанні їх смислів, оскільки навчилася підставляти під них деякі емпіричні факти власного досвіду; та в яку ж плутанину потрапляє така собі самовпевнена звичайна людина, коли її просять встановити значення цих слів як понять. Хоч і без такої показної самовпевненості, але філософи права, поважні вчені теж починають з аналогічних простих питань, щоб крок за кроком пройти шлях до побудови несуперечливих знань про сутність права. Отже, одні з них вважають, що право твориться в судах, де проголошуються рішення; інші зводять право до встановлених (або даних якимось інакше) законів, які в судах тільки застосовуються; треті правом називають нормативно врегульовану поведінку людей, коли норми приймаються добровільно або нав'язуються зовнішнім по відношенню до індивідів чином. Дехто у пошуках свідчень про наявність права звертається до того факту, що людина в суспільстві змушена вгамовувати властиву їй за природою свободу волі під зовнішнім примусом, який розвивається від первісних звичаїв родової общини до системи організованого примушування з допомогою спеціальних соціальних інститутів.

Наведені вихідні міркування так чи інакше відбиваються у багатьох філософсько-правових концепціях. Так, нормативізм зводить право до норм, а всю правову систему тлумачить як низку підпорядкованих одна одній норм. Відомий австрійський теоретик і філософ права Ганс Кельзен (1881–1973) вважав, що правова система складається з ієрархії норм, де кожна наступна норма впливає з більш високої по відношенню до неї норми. Початкова, найвища норма (Кельзен називає її «основною

нормою»¹), з якої виводяться усі правові норми, сама ні з чого не виводиться, а приймається як вихідне допущення, без обговорення підстав. *«Батько, – наводить приклад Г. Кельзен, – велить своїй дитині ходити до школи. На запитання свого чада, навіщо йому ходити до тієї школи, може прозвучати така відповідь: тому, що батько так звелів, а діти повинні слухатися батьківських наказів. Коли ж дитя ще запитає: «А навіщо мені слухатися батьківських наказів?», воно може почути таку відповідь: бо Бог повелів дітям слухатися батьків своїх, а Божих повелінь належить слухатися. А як дитя ще запитає, навіщо ж слухатися повелінь Божих, себто коли поставить під сумнів чинність цієї норми, то почує відповідь, такого плану, що не годиться ставити цю норму під сумнів, себто не слід дошукуватися основи її чинності, бо цю норму можна тільки поставити умовою».* [3] З точки зору Кельзена, немає значення, яка конкретна норма приймається в тому чи іншому суспільстві за базисну. Головне, щоб вона забезпечувала мінімум покірності, слухняності людей, решту зробить правова система, і в цьому – запорука ефективності правової системи, адже всі інші норми спираються на авторитет базисної норми й виводяться з неї.

Англійський філософ Герберт Харт (1907–1992) у своїй концепції права надає перевагу поняттю «правило» замість більш розпливчастого поняття норми, бо правило має властивість процедурно прописувати вимоги до вчинків людей. Харт виділяє два типи правил – первинні й вторинні. [4] Первинні правила вимагають від людей виконання або утримування від виконання певних дій незалежно від їхнього бажання. Вторинні правила (вони є вторинними стосовно правил першого типу) виражають повноваження якихось груп людей або інститутів вводити нові правила первинного типу, анулювати або змінювати старі. Слід взяти до уваги, що, за автором, правові правила (у формі законів, наказів, команд) відрізняються від будь-яких інших постійністю або тривалістю дії і тим, що джерелом їх надходження є офіційна легітимна інстанція. У суспільстві, яке ще не дійшло до впровадження вторинних правил, надто виразно виявляються деякі дефекти структури первинних правил: 1) невизначеність правил, тобто не все гаразд з єдиним тлумаченням змісту та зі сферою їх

¹ Не виключено, що поняття «основної норми» могло бути запозичене Кельзеном у Е. Гуссерля. [2]

застосування; 2) статичний характер правил, тобто немає засобів пристосування правил до мінливих обставин; 3) неефективність розпорошеного соціального тиску для підтримування правил. Якраз уведення вторинних правил і виконує роль засобів проти кожної з вказаних вад і стає, за Хартом, кроком суспільства з доправового у правовий світ. Проти дефекту невизначеності вводиться «правило визнання», яким вказується, до чого слід звертатися для визнання первинних норм. «Правила змін» слугують засобом проти статичності, вони уповноважують когось уводити нові первинні правила або скасовувати старі. «Правило винесення вироку» виправляє дефект неефективності, воно визначає людей, що виносять вирок і належну до цього процедуру. Харт вважав, що коли немає в структурі суспільства вторинних правил, то в ньому ще відсутня справжня правова система, а є тільки зародки права.

Традиції вітчизняної філософсько-правової думки теж багаті на різноманіття підходів до сутності права. Видатний український мислитель Богдан Кістяківський (1868–1920) виходив з того, що право як складний феномен може мати в науках про нього багато визначень (соціологічне, психологічне, нормативне, державно-організаційне), та це не відкидає пошуку якогось синтетичного визначення, такого, яке б поєднувало суб'єктивну й об'єктивну сторону складної правової реальності. Б. Кістяківський пішов шляхом розуміння права як єдності правових норм і правових відносин. [5]

Російський філософ І. О. Ільїн (1883–1954), який багато й плідно працював над проблемами права, також дотримувався нормативного підходу: *«Право є норма або сукупність норм... Під нормою я розумію судження, що встановлює певний порядок як належний»*. [6] Зосередившись пізніше на дослідженні правосвідомості, Ільїн все ж залишився при початковій думці, що *«праву у його дозрілому й розвинутому вигляді властиво мати вигляд норми»*. [7]

Сучасний російський філософ Еріх Соловйов у визначенні права також звертається до нормативного виміру: *«Право – це система встановлених або санкціонованих державою загальнообов'язкових норм, які забезпечують сумісне громадянсько-політичне існування людей на засадах особистої свободи при мінімумі карального насилля»*. [8]

Тут право пов'язується з державою, тобто норми поведінки у випадку права задаються державою, а мінімум карального

насилля, про який ідеться, визначається конституцією для стримування можливих надмірних репресивних дій держави, аби остання не порушувала юридичний статус особи з її основними свободами.

Обмежимося наведеними прикладами, їх достатньо, щоб скласти уявлення про напрямок думок видатних дослідників права і мати базу для деяких узагальнюючих висновків.

На наш погляд, мав рацію Б. Кістяківський, коли говорив, що навіть у природничих науках відносно одного й того ж явища природи є різні поняття, оскільки кожна з наук розглядає його у певному аспекті, і наводив простий приклад з водою. [9] Так, фізика складає своє поняття води як рідини, що має певну питому вагу, кипить і замерзає при певній температурі; хімія оперує іншим поняттям води – як тіла, що складається з двох хімічних елементів; географія має на увазі поняття води як поверхні океанів, морів, озер і річок. Не забуваймо, що усі ці й інші науки виробляють свої погляди на одне й те ж явище природи – воду, хоч і в різних її станах і з різних сторін. А якщо додамо до цього гігієнічний аспект використання води як засобу чистоти, медичний – з точки зору мінералогічного змісту води для лікування, або естетичний, маючи на увазі красоту пейзажу у вигляді річок, водоспадів тощо, то таких аспектів води можна віднайти дуже багато. Звичайно, більшість дисциплін не доходять до завершальної логічної операції визначення своїх понять води, але вони б мусили при нагоді це зробити, якби їх попросили. Скориставшись наведеним прикладом як аналогією, можна стверджувати, що право, як деяка соціальна реальність, входить у життя людей і в предмет дослідження багатьох наук різними сторонами. Яким видається право спеціалісту з правознавства – це одне; яким його бачить соціолог – це щось інше; культурний антрополог описує правові стосунки якимось інакше, ніж перші двоє; соціальний психолог найперше звернув би увагу на переживання «правого» й «неправого», «справедливого» й «несправедливого» у людських душах, а людина, яка дісталась до суду в середні віки, мала на увазі під правом щось інше, ніж античний Сократ або дехто з наших сучасників.

Із сказаного запрошується питання: чи слід філософу (чи то філософу права, чи то соціальному філософу, чи якомусь іншому), та й будь-якій культурній, освіченій людині звертати свій погляд *тільки й виключно* на правознавство, щоб отримати відповідь на питання «що таке право»? Мабуть, що ні, адже

уявлення про «закон» і «право» існували набагато раніше, ніж народився перший учений-правознавець. Тому філософія виконала б свою роль, якби їй вдалося запропонувати якесь синтетичне (загальнокультурне) поняття права. Однак і в самій філософії, на жаль, досі не вщухають багатолітні дискусії відносно сутності права. Залишаючи десь в кінцевому рахунку поставлене нами питання відкритим, все ж запропонуємо, враховуючи наведені вище підходи, таке визначення права: *право є формою свідомого упорядкування суспільного життя шляхом надходження від легітимної і єдиної для всього суспільства інстанції (держави) норм і приписів імперативного¹ характеру, їх повсюдного систематичного примусового впровадження нею й контролю за їх дотриманням усіма без винятку членами суспільства.*

6.3. Мораль і право. Право природне й позитивне

Усі, хто коли-небудь замислювався над походженням права, його сутністю і межами, неодмінно заглиблювався у проблеми співвідношення моралі й права. Звернемось і ми до взаємин моралі й права, обмежившись тільки питаннями про витoki права, про перспективу моральної критики права в аспекті проблеми свободи, рівності та справедливості, та деякими іншими.

І мораль, і право мають спільне коріння – звичаї. Звичаї, як стихійно складена система поведінки, були першою і довгий час єдиною формою відтворення соціального порядку. Протягом тривалого часу давні люди не розрізняли суще й належне і звичай «вганявся» в свідомість і пам'ять індивідів всією практикою сумісного життя, беззастережно відтворювався в індивідуальних і колективних діях. В архаїчних звичаєвих системах ще важко відрізнити суто моральні аспекти, грані релігійно-ритуального ґатунку й зародки правових норм, це був деякий загальний субстрат майбутньої нормативної диференціації. Автономізація моралі починається теж давно, ще до часів писаної історії, коли частішали випадки неспівпадання суцього й належного, зростали суперечки між тим, як фактично вчиняли люди, і тим, як їм слід поводитись згідно з давніми традиціями. У моральній свідомості, що поступово народжується, такий конфлікт виявляється як вимога повернутись до «правди» предків, до норми, від якої люди

¹ Від лат. *impero* – наказувати, *imperātīvus* – наказовий. Тут імператив значить веління, безумовна вимога.

відійшли. Поступово реальний практичний зміст того старого правила забувався, а залишалася тільки оболонка у вигляді формальної вимоги рухатися до належної «справедливості», «правди», «рівності» тощо.

Одночасно впроваджувались, часто шляхом санкціонування звичаєвих правил, і правові приписи. Ще до появи перших правових кодексів із звичаїв відокремлювалися і отримували самостійне правове визначення деякі норми-заборони, такі, як заборона вбивства свого одноплемінника, заборона пограбування й крадіжки та інші. Для більшості членів суспільства первісні правові норми не суперечили обов'язкам совісті, котрі диктувала започаткована моральна свідомість, бо можна припустити, що механізм дії зовнішнього (правового) авторитету аналогічний дії внутрішньої контролюючої інстанції (совісті). Спостереження за поведінкою людей дають підстави твердити про наявність у багатьох із них певних глибоко вкорінених структур слухняності, які, можливо, закладаються ще змалку й закріплюються батьківським авторитетом періоду виховання. Водночас слід підкреслити, що синхронно з виникненням права мораль резервувала в приватному житті індивіда значно більшу зону свободи, ніж це було раніше і ніж це було б у випадку заміни всього звичаєвого комплексу одним тільки правом, адже право є безальтернативною нормативною вимогою на адресу індивіда.

Спільне коріння права й моралі сприяло формуванню доктрини *природного права*, котра використовувалась як для обґрунтування легітимності права, так і для моральної критики *встановленого права*. Природне й узаконене (встановлене) право розрізнявав ще Арістотель. «*Державне право, – писав він, – є почасти природне, почасти узаконене; воно природне, коли повсюди має однакову силу й не залежить від визнання і невизнання його людьми*». [10] Значно пізніше, ближче до наших часів встановлені людьми закони (право) стали називати *позитивним правом*.¹

Уже згадуваний нами Г. Харт вважав, що доктрина природного права була частиною більш старої натурфілософської концепції, а саме *телеологічної*, згідно з якою люди і всі природні речі прямують до якогось встановленого їм природою оптимального стану або мети (грец. – *τέλος*). Особливості людини,

¹ Тут слово «позитивний» походить від одного із значень латинського *positivus* – умовний, довільний. Оскільки людський закон встановлюється *довільно*, то він не є таким фундаментальним, як природний

які виражені в здатності мислити, відчувати, мати характер та бажання, нічого не змінюють, бо людина бажає й прагне до чогось тому, що все це вже наперед є її метою. [11] Тут Харт мав на увазі і Арістотеля, коли той говорив про форму як про мету, до якої прагне все суще, і мислителів античної Старшої Стої, які вважали, що все суще приречене природою до блага, і римських стоїків², від яких ідея природного права увійшла у римське право і далі в усю європейську традицію.

Сучасний німецький дослідник Отфрід Гьофе (1943) виділяє три основних різновиди доктрини природного права – космологічне природне право, антропологічне і раціональне або розумне. [13]

Проти такого поділу важко заперечувати, бо він є очевидним і легко простежується в історії ідей, тому розглянемо ці доктрини уважніше.

Перше, космологічне природне право, – найбільш давнє. У надрах людської свідомості живе ідея про існування правових обов'язків, які не вкорінені в людському авторитеті, котрі вільні від будь-яких установлень або домовленостей. Сукупність таких допозитивних або надпозитивних обов'язків греки називали «право (або справедливе) за природою», латинським еквівалентом чого були *jus naturae*, *lex naturae*. У греків слово «закон» (νόμος) було відоме дуже давно і в спектр його значень входили, крім власне «закону», ще й «порядок», «необхідність», «доля», що виражались також хоч і окремими, проте майже синонімічними словами: «λόγος», «κόσμος», «δίκη». Всім встановленим людьми законам передував *Закон* як одвічний порядок всього сущого («божественний» у цьому смислі). Ще у Геракліта Ефеського (VI ст. до н. е.) ми знаходимо: *«Адже всі людські закони залежать від єдиного божественного: він простирає свою владу, як забажає, над всім панує, і усе перевершує»*. [14] Згадується про нього і у Софокла (497-405 до н.е.) в «Антигоні»:

«Неписаний, незыблемый закон
Богов бессмертных. Этот не сегодня
Был ими к жизни призван, не вчера:
Живёт он вечно и никто не знает,
С каких он пор явился меж людей». [15]

² «З людьми, як істотами розумними, поведься як з рівними... Ніхто не може завадити тобі жити згідно розуму твоєї природи і ніщо не діється всупереч розуму загальної природи!» [12]

Антропологічне природне право веде своє походження від античних софістів. Якби одному з них Протагору сказали б про «божественне (= природне) право», то він, мабуть, міг би у відповідь використати свій знаменитий вислів про «темноту» питання щодо богів і додав би не менш знаменитий вислів про людину як міру усім речам. Наслідком такого міркування могло стати переконання, що однакових для всіх часів і суспільств моралі й права, виведених з єдиного Закону, немає. За таким переконанням, людина, оцінюючи морально-правові судження, повинна була б керуватись тільки одним критерієм – особистою думкою, власним вибором.

Фактично софісти були першими, хто надзвичайно загострив проблему обґрунтування моральних і правових норм. Хоч не в усьому вони були єдині щодо шляхів її вирішення, але їх поєднувала думка про виправдану відносність звичаїв і встановлених законів у різних грецьких полісах. На більш широкому матеріалі цю думку ілюстрував і Геродот, який, напр., повідомляв у одному з епізодів про обговорення при дворі східного царя прийнятих похоронних обрядів. Кожна з делегацій від різних народів здригалась від жаху, дізнавшись, що одні своїх небіжчиків з'їдають, а інші – спалюють. Усім здавалось, що звичаї другого народу були дивовижними, якщо не потворними й жахливими. Софісти привчали своїх слухачів не дивуватись, а спокійно прийняти факт відносності нормативної бази автономних спільнот. За деякими ознаками софістів можна було б назвати першими правовими позитивістами, але в той же час вони не відмовлялись у своїх аргументах користуватись поширеними поняттями природного права (το φυσει δίκαιον) й встановленого (τα νομιζόμενα) та протиставляти інколи одне одному на користь першого. «Природне право» вказує на рівність людей за їх природою (напр., розумність), воно й повинно бути опорою в суспільному житті, в той час як встановлені закони можуть бути хибними з точки зору людської природи. **«Люди, що зібрались тут!»** – проголошує софіст Гіппій у Платонівському діалозі «Протагор», – **«Я вважаю, що всі ви тут родичі, свояки й співгромадяни – за природою, а не за законом; адже схоже споріднене схожому за природою, закон же, пануючи над людьми, приневолює багато в чому до такого, що суперечить природі»**. [16] Вочевидь можна вважати, що софісти припускали й виправдовували різноманіття звичаїв і законів, за якими живуть різні суспільства, але в межах

кожного з них встановлені закони повинні бути схваленими громадянами й відповідати якійсь (багато в чому ще не з'ясованій) природі людини.

Космологічна й антропологічна доктрина природного права, які започатковані були ще в античності, час від часу відроджувались пізніше і в певній формі живуть і донині, особливо коли обговорюється питання про межі правового регулювання, про допустимість мінімальної складової «природного права» в сучасних правових системах.

Головним чином в епоху Нового часу до космологічної й антропологічної концепції природного права додається раціоналістична, яка має щільний зв'язок з розробкою проблем індивідуальної свободи, з вірою в могутню силу розуму, притаманного людині. До певної міри ця нова концепція примикає до антропологічної, оскільки зосередженням розумності вважає ту ж таки людину, однак може бути прийнята й за відносно самостійну, бо здатна апелювати не тільки до розуму кожної окремої людини, а й до розумності як такої, до розуму в будь-якій іншій формі, безвідносно до людей. Починаючи з XVII ст., через Просвітництво XVIII та філософські системи XIX ст., скрізь проходить ідея такого упорядкування суспільного життя, щоб встановлене право, цінності якого ніхто не відкидав, відповідало засадам розумної поведінки, котрі є в кожній людині за її природою. Прихильник такого ладу мислення І. Кант, обґрунтував право у відповідності з поняттям природного права Просвітництва, тобто на принципах розуму. Кант вважав, що є апіорні постулати практичного розуму, предмет якого – свобода, і що ці постулати виступають загальними імперативами, вищими нормами-вимогами самого розуму. Позитивне законодавство повинно будуватися на знанні принципів природного права.

Незважаючи на велику роль ідеї природного права впродовж усієї історії осмислення правової проблематики, нині, як ніколи раніше, багато хто з дослідників схиляється до того, що у філософсько-правових теоріях сьогодення апеляція до природного права була б анахронізмом. *«Сьогодні, – вказує, напр., О. Гьофе, – природне право здається настільки вичерпаним у своїх можливостях, що воно взагалі вже не гідне будь-якої уваги, навіть у формі гострої критики».* [17]

Не будемо безапеляційно відкидати думку авторитетного фахівця, але водночас і безоглядно піддаватись чарам його гострого вислову. Трохи поміркуємо самі.

Дійсно сьогодні не йдеться про те, що в природі в цілому, або в природі людини закладені (приховані) певні принципи, норми, правила вищої Правди, Рівності, Справедливості, Порядку, з якими слід узгоджувати людські закони. Мало хто здатен повірити нині в існування Абсолютного Добра, Блага, в моральний зміст Всесвіту, Космосу. Будувати позитивне право на таких маревах тепер ніхто не збирається. Та не будемо й необачно нехтувати багатовіковою традицією оперування концептом природного права. Принаймні у двох напрямках можна використати цей концепт, зауваживши заздалегідь, що «право» у сполученні «природне право» вживається скоріш у метафоричному плані, бо немає й ніколи не було ніяких правових приписів з боку природи. Перший напрямок стосується підстав і обмежень, які накладаються природною реальністю на зміст позитивних правових норм, а другий – перспективи моральної критики права, бо правовий позитивізм у своїх крайніх позиціях саме її й виключає. Розглянемо ці напрямки.

Природні й антропологічні реалії встановлюють і обмежують дії правових норм. [18] Законодавець не може не враховувати вимоги, які накладаються самою природою: зміна дня і ночі, сезонність у природі, незалежність дії сил природи від людей тощо. Є умови й обмеження, що йдуть від біологічної природи людини: базові потреби, які слід брати до уваги (потреби у їжі, одягові, помешканні, довгому опікуванні потомства, статеві потреби, потреби у свободі дії, безпеці і недоторканості через людську тендітність, потреби у задоволенні владного й агресивного інстинкту тощо), людські природні вади та недоліки (люди фізично дуже вразливі, а часу й зусиль на їх виховання витрачається багато; люди у масі далеко не янголи, хоч загалом і не відчайдушні дияволи; вони не мають безмежного почуття приязні й любові до всіх, як би до цього не закликали християнські настанови; не виносять примусового співтовариства). Реалією є й те, що всі люди антропологічно рівні, потребують однакових правових вимог і однакового правового захисту. Усвідомлення цього простого факту потребувало чималого часу, бо спочатку законодавцям треба було виключити зі сфери правового регулювання неживі предмети і тварин (ще в середні віки суди брали до розгляду справи про неналежну

поведінку тварин), а потім зрівняти всіх людей як суб'єктів правових свобод і відповідальності, тобто виключити всі без винятку категорії людей із класу «тварин». Отже, «природне право» у цьому аспекті можна витлумачити як вимоги й обмеження, що накладаються самою об'єктивною реальністю, і в залежності від прогресу у пізнанні природних закономірностей сфера таких обмежень, слід сподіватись, буде зростати.

Другий напрямок використання концепту природного права, як було заявлено, стосується перспектив критики позитивного права та його легітимації. Справа в тім, що більш-менш об'єктивна оцінка правової системи можлива тільки поза її межами. Треба зайняти якусь таку позицію, щоб вона й була пов'язана з правом, і в той же час давала можливість незалежної експертної оцінки правових приписів і правової практики. Здається, якраз мораль і ідея природного права таку можливість відкривають, а категорією, що концентрує в собі і моральну, і природно-правову компоненту, є *справедливість*. У категорії справедливості злились уявлення про все, що впливає як із зовнішньої природи, так і з природи самої людини, а сама вона стала головним критерієм цивілізованого примусу до соціального порядку. Ще Августин Аврелій писав з цього приводу: «*При відсутності справедливості, що таке держави, як не великі зграї розбійників*». [19]

Про *справедливість* люди говорять, коли порівнюють стан справ у суспільному житті з деякими ідеалами, або з відповідними відчуттями у своїх серцях і душах. Спочатку всім нам зрозуміло, що коли, напр., ми оцінюємо накази адміністрації, то, аби ті були справедливими, вони повинні відповідати галузевому законодавству, останнє – якомусь більш загальному, те – конституції. Ну а конституція? Тут уже починається щось малозрозуміле. Мабуть, деяким цінностям, що поділяються більшістю людей. Часто такі цінності виступають чимось на зразок абсолютів, які можуть бути і недосяжними, трансцендентними, однак вони виконують роль регулятивів суспільного життя і сприяють утвердженню елементів реальної справедливості. Люди схильні відносити вищу інстанцію справедливості до Природи, або до Бога, хоч ми загалом знаємо, що справжнє джерело уявлень про справедливість – саме життя людей. Ще в глибині тисячоліть сформувались такі найдавніші формули справедливості як «кожному за його вчинками», «кожному своє», «кожному за його заслугами». За цими абстрактними формулами вгадується прагнення осмислити справедливість як

рівність у відплаті. У спектр такого розуміння справедливості потрапляв і принцип *таліону* (від лат. *taliōnis* – відплата, помста), як симетричної, еквівалентної відплати за злочин, про що згадується в Законах XII таблиць Стародавнього Риму (450 рік до н. е.) та у Біблії («*А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опарення за опарення, синяка за синяка*». – 2М., 21:23-25). Може й справедлива, з точки зору давньої людини, але руйнівна, з огляду на перспективи прогресу людства, сила таліону, урівноважувалась Золотим правилом («Не роби другим того, чого не хотів би, щоб робили тобі»), яке теж стосувалось справедливості, однак ще у фазі наміру.

Як і в багатьох інших філософських питаннях, першими вчителями людей у справах справедливості були древні мислителі. Арістотель у межах права, примиреного зі справедливістю на основі рівності, розрізнив дві форми справедливості: ретрибутивну й дистрибутивну. Дистрибутивна (пізніша назва від лат. *distribūtio* – розділення, розподіл), або розподільна справедливість стосується, за Арістотелем, «*розподілу почесностей, майна й усього іншого, що може бути поділене між співвітчизниками*» [20], а ретрибутивна (від лат. *retribūtio* – відплата, відшкодування) – зрівнювальна справедливість, яка відноситься до обмінних процесів у сфері економічних стосунків на еквівалентній, пропорційній основі.

Давньоримські автори теж приділяли постійну увагу оцінці права з позиції справедливості. [21] За Цицероном, право повинно бути рівним і справедливим, а таким його роблять істинні закони, що спираються на закон природи, інакше – на закон, який впливає з природного співтовариства людей (*naturalis societas*). Неістинний закон можна скасувати, з істинним законом цього зробити не можна. Початком права була природа, оскільки поняття права є природженим, так само як релігія, істина, шанування кращих. З природжених уявлень виник звичай, а потім звичай був утверджений законом. Цицерон розрізнявав засноване на природі, загальне для всіх народів право (*jus gentium*) та право (*jus civile*), що стосується якогось конкретного народу, одної певної спільноти (*ivitas*). Тому цивільне право (*jus civile*) займає у загальному праві незначне місце, і те, що міститься у цивільному праві, може не бути у праві народів (*jus gentium*), однак те, що є в останньому, обов'язково повинно бути і в цивільному праві. Безумовно

справедливим і добрим вважався *jus gentium* і до нього часто апелювали. Повідомляють, що існувало правило, згідно з яким звинувачуваний міг просити не застосовувати до нього закон з усією строгістю, з тим, щоб можливості *jus civile* не суперечили природній справедливості (*aequitas naturale*) і звинувачуваний не постраждав від несправедливості обвинувача. І той же Цицерон разом з іншими виступав проти надто буквального дотримання закону, додавав як аргумент старовинне прислів'я «*summum jus – summa injuria*» («вища законність – вища несправедливість»), маючи на увазі, що в судах не слід нехтувати й іншими міркуваннями, бо не все, що записано в законі, відповідає звичаям, природі, справедливості й добру. Справедливий той, хто знає все це.

Отже, категорія справедливості, яка вміщувала в собі елементи моралі й уявлень про природне право, здавна використовувалась для легітимації й критики позитивного права. У наш час спалах теоретичного інтересу до проблеми справедливості був спровокований американським соціальним і політичним філософом Джоном Ролзом (1921–2003).

Книга Джона Ролза «*Теорія справедливості*» вперше була опублікована в США у 1971 році і досі вважається класичним твором, оскільки всі наступні розвідки стосовно справедливості завжди враховують викладену там концепцію, або ж відштовхуються від неї. Вже на першій сторінці автор зауважує, що *«справедливість це перша добродетель суспільних інститутів, так точно як істина є першою добродетеллю систем думки»* [22] І далі говорить, що закони і інститути, якщо вони несправедливі, повинні бути реформованими або зліквідованими. Кожна особистість користується недоторканністю, заснованою на справедливості, і вона не може бути порушена навіть у процвітаючому суспільстві. З цієї причини справедливість не припускає, щоб втрата свободи одних була б виправдана більшими благами інших. Неприпустимо, щоб нестатки, які вимушено випадають меншості, переважувались більшою сумою переваг, якими насолоджується більшість. Несправедливість терпима тільки тоді, коли необхідно уникнути ще більшої несправедливості.

Мета, до якої прагнув Д. Ролз, полягала в узагальненні до більш високого рівня абстракції теорії суспільного договору, що представлена ще в працях Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо і І. Канта. Щоб цього досягти, попереджає автор, ми не повинні думати про вихідний контракт як про договір у якомусь конкретному

суспільстві, де люди домовляються про якусь конкретну форму правління. Йдеться тут про гіпотетичне припущення, що немов принципи справедливості для базисної структури суспільства є об'єктами вихідної угоди. Базисна структура, про котру говориться, то є головний суб'єкт справедливості, і ототожнюється вона зі способами, якими основні соціальні інститути розподіляють фундаментальні права та обов'язки і визначають розподіл переваг соціальної кооперації. Під основними інститутами автор розуміє конституцію і головні економічні та соціальні устрої; всі разом вони визначають права та обов'язки людей і впливають на їх життєві перспективи – ким вони мають надію бути і як вони мають цю надію здійснити. Наприклад, захист законом свободи думки і свободи совісті, вільний ринок, приватна власність на засоби виробництва, моногамна сім'я – то все приклади основних соціальних інститутів.

Ключовими для розуміння Д. Ролзом суспільного договору є дві ідеї: ідея вихідної позиції і ідея «завіси невідання». Вихідна позиція моделює ситуацію вибору, яка забезпечує свободу і рівність кожного учасника, оскільки принципи справедливості повинні і можуть бути визначені лише в умовах свободи й рівності. Для реалізації цієї умови на кожного у вихідній позиції немов накинута «завіса невідання» відносно певних фактів про нього самого і про суспільство, в якому він живе. За ідеєю «завіси невідання» мається на увазі те просте міркування, що людина, котра не знає, яке місце вона займе у майбутньому суспільстві, спробує обрати такі принципи соціального устрою, які забезпечували б справедливі й сприятливі умови для кожного. Вихідну позицію можна тлумачити як процес складання угоди, при якому кожна людина, діючи раціонально у власних інтересах, прагне до найбільш вигідного результату для себе. Якби люди знали, як розподілені між ними, скажімо, соціальні позиції і природні здібності, то угода відображала б певні нерівності і вона була б вигідна для найбільш щасливих, удачливих. Саме тому для справедливої угоди є необхідною «завіса невідання». На думку Д. Ролза, ця «завіса» повинна бути накинута і на уявлення людей відносно блага.

Які ж принципи справедливості будуть обрані людьми у вихідній позиції? Ролз вважає, що це буде принцип рівних свобод і принцип, що складається з двох частин: принцип диференціації і принцип рівних можливостей. Згідно з першим, індивід вибере суспільство, що забезпечує максимальну індиві-

дуальну свободу, оскільки така свобода є основним джерелом його соціальних сподівань. Другий принцип справедливості формулюється так: соціальні й економічні нерівності повинні бути згладжені таким чином, щоб вони вели до найбільшої вигоди найменше процвітаючих (принцип диференціації) і щоб пости та посади, які пов'язані з ними, були відкриті для всіх за умови чесного дотримання рівності можливостей (принцип рівних можливостей). Вказані принципи складають сувору систему пріоритетів: перший принцип має пріоритет над другим, а принцип диференціації має пріоритет над принципом рівних можливостей.

Д. Ролз назвав свій твір про справедливість «теорією», що саме по собі може викликати подив з точки зору методології наукового пізнання: хіба може бути створена теорія чогось ефемерного, трансцендентного, морально навантаженого? Ствердно відповісти можна тільки в одному випадку, а саме, якщо це буде теорія якогось вже реалізованого варіанту справедливості. Дійсно, концепція Ролза є спробою теоретично відтворити стан справ зі справедливістю у сучасному американському суспільстві.

Право зачіпає досить багато й інших категорій загальнокультурного і філософського ґатунку, серед яких деякі стрижневі, такі, навколо яких завжди точились філософські й правознавчі дискусії. Сюди можна віднести проблему свободи, що також має моральний і правовий вимір. У філософії категорія «свобода» *виражає можливість і спроможність людини мислити і діяти у відповідності з своїми переконаннями і бажаннями, у звільненні від внутрішнього і зовнішнього примусу.* У загальнофілософському смислі можна вести розмову про абсолютні й відносні обрії людської свободи, вибудовувати різні моделі взаємовідносин людини і суспільства з питань свободи. Наприклад, такі: боротьба за свою свободу через конфлікт; утеча від світу (ескапізм), що може виражатись відходом, скажімо, у монастир або мовчазне занурення в самого себе (аутизм); пристосування до світу, коли індивід чимось із сфери свободи жертвує заради більшої свободи у іншому. При пов'язуванні свободи з правом виникають такі типові, хоч у чомусь по-дитячому й наївні, питання: Чи маю я право робити те, що хочу? Чи є в мене простір для свободи вибору того, що я хочу? На перший погляд здається, що норми права своєю вимогливістю обмежують свободу і тим самим суперечать їй. Але це не так. Право як таке слугує свободі всіх людей, воно є кращим шляхом до свободи

кожного при наявності маси інших людей. Але не забуваймо при цьому й того, як відрізняються правові системи окремих епох і окремих країн з точки зору основних людських свобод – їх надання й забезпечення.

6.4. Моральний і правовий порядок у дзеркалі практичної філософії

За зауваженням відомого економіста й філософа австрійського походження Фрідріха Хайека (1899–1992), поняття порядку, так само як і найближчих його еквівалентів – системи, структури й моделі – осягаються важко. Щоб не загрузнути в проблемі дефініцій і зрушити з місця задачу обговорення заявленого питання, можна на початковому етапі обмежитися словниковим значенням «порядку», розуміючи під ним певну регулярність, усталену просторово-часову координацію й субординацію елементів світу або його частини.

Соціальний світ разом із частиною природного середовища, яка залучена людьми у їх життєдіяльність, складає область соціального порядку. Це означає, що в даному зрізі дійсності основним упорядковуючим агентом є самі люди. Звідси випливає, що будь-яке ослаблення або припинення людської діяльності по підтримці або видозмінюванні порядку призводить до розладу соціального життя. Обсяг поняття «соціальний порядок» можна звужити, вилучивши з нього артефакти, а також природні явища й процеси. Тоді під соціальним порядком можна розуміти усталені типи узгоджених взаємодій людей, урегульованих стихійно сформованими або свідомо встановленими правилами. Оскільки зрізів або сфер соціального життя може бути виділено багато, то кожна з них також містить у собі риси упорядкованості. Є такі явища соціального життя, що не існують просто поруч з іншими, а немов роблять вертикальний перетин всього суспільного, оскільки беруть участь у формуванні порядку в будь-якому виді діяльності. До них відносяться мораль і право.

З часів античності мораль, право, політика (а насамперед мораль) зв'язувалися з комплексом вчинків і дій, що одержали назву «*праксіс*». Арістотель розрізняв *створення* і *виконання*, інакше *ποίησις* (пойєсіс) і *πρᾶξις* (*праксіс*). Пойєсіс (створення) – це творення чогось і його кінцевий продукт (напр., будинок), а праксіс – це просто сама активність, без продуктивності, чисте виконання (напр., гра на музичному інструменті). Дії в сфері моралі, політики, права близькі до такої активності, тут людина

керується власною волею і свідомим вибором, у її волі щось чинити або утримуватися. Праксису відповідає така якість, як *поміркованість* (φρονησις – *фронесіс*), вона стосується справ людських, пов'язана з тим, відносно чого можна розумно приймати рішення. Поміркованість не є наукою, яку можна віднайти в книгах, вона набувається через індивідуальний досвід.

Таким чином, та сфера, що стосується дій, учинків людей стосовно один одного зв'язується з часів античності з «праксісом» або, як говорив англійський філософ Джордж Мур (1873–1958), із «життєвою практикою». Терміном же «практична філософія» прийнято називати філософську рефлексію щодо цієї сфери. У новий час ця традиція була підтверджена Д. Юмом, котрий теж поділяв філософію на умоглядну й практичну, і особливо І. Кантом, що відносив теоретичну філософію до прагнення віднайти апіорні принципи пізнавальної здібності душі, а практичну – до пошуків апіорних принципів здібності бажання або воління.

Зробивши ці уточнення, перейдемо до співвідношення морального і правового порядку, маючи на увазі, що моральне начало забезпечує моральну форму соціального порядку, а правове – його правову форму, і виходячи з того, що ці дві універсальні форми людського співіснування знаходяться у взаємозв'язку і взаємодоповненні. Доречність проблематизації цього напрямку міркувань посилюється тим, що часом відчувається певне забуття такого зв'язку, про який класики практичної філософії завжди пам'ятали. Звернемося з цього приводу до деяких прикладів.

У структурі чинників, що визначають дорогу до щастя, Арістотель, як уже було сказано, звертається до праксису, тобто до активної діяльності в спільноті рівних. Порядок у суспільстві досягається шляхом збігу двох гілок порядку: етоса (набору етичних чеснот індивіда) і державного права. Вищою точкою розвитку моральних якостей є *καλοκαγαθία* (*калокагатія*) або моральна краса, що сяє такими чеснотами, як *поміркованість*, *справедливість*, *мужність* і формується в досвіді. Але це тільки початок, джерело вчинків людей. Для блага в суспільстві, державі людям необхідне також державне право, що складається з природного й узаконеного права. Тільки при поєднанні й взаємодії вказаних двох необхідностей (етоса й права) суспільне життя людей буде упорядкованим, у ньому будуть справедливо розподілятися обов'язки, блага і тяготи. Крім того, Арістотеля можна віднести до першого з тих, хто сформулював

ідею правової держави. Так, у «Нікомаховій етиці» він писав: *«Ми дозволяємо начальствувати не людині, а слову закону...»* У такій державі *«начальник – страж правосуддя, а раз правосуддя, то і рівності по справедливості»*. [23]

Новий час, як відомо, актуалізує роль розуму в комплексі чинників, що визначають у цілому соціальний порядок, і покладає більшу відповідальність на індивідуального суб'єкта, носія розуму, за його вчинки в суспільній сфері і у виборі життєвої позиції. Своєрідно, але цілком у дусі свого часу, вирішував проблему зв'язку моралі, права і політики Б. Спіноза, про що вже йшлося у першій частині. Нагадаємо, що Спіноза звертав увагу на співвідношення природного права, права верховної влади і свободи. Природне право ґрунтується на законах природи людини і тому всі люди мають його за будь-яких обставин. Безумовно суспільне буття накладає певні обмеження людських діянь, але й зобов'язуючі обмеження мають межі: верховна влада не може підносити на рівень закону такі несумісні з природою людини вимоги. У випадку порушення цієї вимоги до держави теж може бути застосовано поняття злочину. Однак держава за власним інстинктом самозбереження, спираючись на розум, контролює свої діяння теж по праву природному. Соціальний порядок забезпечено там, вважає Спіноза, де шануються права, де розвинутий культ закону, де затвердився такий засіб здійснення влади, коли людям здається, що ними не керують, а вони живуть за своїм вільним рішенням.

Не зупиняючись детально на морально-правовому вченні І. Канта, відзначимо тільки, що ґрунтовно розроблена ним етика обов'язку до певної міри спрямована на дослідження умов, що запобігають скочуванню до «війни всіх проти всіх». За Кантом, основа людських учинків – у волі, на яку може впливати розум у його практичній іпостасі. Справжнє призначення такого розуму в тому, щоб затвердити волю як розумну і добру. Кант переконаний, що доброю є воля, яка пов'язана з обов'язком. Взаємна кореляція моралі і права ґрунтується на тому, що вони є двома видами законодавства в сфері моральності: у тому випадку, коли закони стосуються головним чином зовнішнього примусу, вони називаються юридичними, якщо ж закони моральності мають характер внутрішнього примусу, вони іменуються етичними. Категоричний імператив практичного розуму служить засобом легітимації всієї нормативної системи суспільства і може стати гарантом громадянського миру і порядку. Право повинно знахо-

дитися в згоді з етикою обов'язку, тобто юридичні і моральні обов'язки мали б збігатися, і, хоча зберігається їх деякий паралелізм, в ідеалі вчинки не тільки закономірні, але й моральні.

У Гегеля, як і в Канта, воля є вихідним пунктом морально-правової концепції. Право народжується з утілення волі в зовнішні речі, що призводить до присвоєння їй до власності. Але воля особистості втілюється і у внутрішньому світі людини. Це – мораль. Моральна воля виявляється у вчинках. Оскільки праву не вистачає суб'єктивності, а моралі об'єктивності, то обое вони зливаються в моральності. Моральне, що синтезувало право і мораль, реалізується в таких спільнотах як сім'я, громадянське суспільство й держава.

Наведені приклади показують, що багато видатних мислителів відстоювали взаємозв'язок моралі й права як форм репрезентування соціального порядку. Коли тут ідеться про співвідношення морального і правового порядку, ми теж припускаємо наявність такого зв'язку. Зрештою в будь-якій правовій системі можна знайти опорну для неї моральну підставу, яка може бути у будь-який час актуалізованою, проблематизованою і може активно обговорюватися в переломні періоди розвитку суспільства і в періоди кризи. У такі часи моральні підвалини політико-правового режиму просто оголюються. Зв'язок моралі і права вбачається й у тому, що будь-яка правова норма має більший авторитет, якщо отримує підтримку в моральній свідомості більшості людей і відповідає сформованому ладу повсякденного народного життя, що називається звичаєм.

Але якщо ми наполягаємо на наявності тісного зв'язку і взаємопроникненні права і моралі, то чи є сенс розводити поняття правового і морального порядку і чи не краще говорити про єдиний морально-правовий порядок? Здається, що такий сенс є і він передбачається або навіть проговорюється в сучасній практичній філософії. Коли ми прагнемо автономізувати правовий або моральний порядок, то спираємося на показаний багатьма авторами принцип автономності права і моралі. Поняття морального порядку переважно характеризує взаємодії людей у сфері приватного життя, у сфері життєвого світу, світу повсякденності. Неможливо навіть уявити собі масштаби спустошливих для соціуму наслідків, якби коли-небудь комусь вдалося накинути правове покривало на увесь простір нашого життя. Тотальна правова регламентація при режимі всюдисущого контролю і невідворотного покарання зробила б соціальне

життя нестерпним. Місце правової регуляції – суспільна сфера, «дальне» від повсякденності перехрестя інтересів індивідів як суб'єктів соціально значимої діяльності. Але тут варто взяти до уваги, що при нерозвиненому праві і відсутності традиції шанування права має місце перенесення у суспільну сферу навичок спілкування, що склалися в приватній сфері. Чи не в цьому одна з причин труднощів у справі правового впливу на корупцію в деяких суспільствах?

Розподіляючи моральний і правовий порядок за переважними сферами, можна підкреслити і їхнє розходження у механізмі складання. Перший формується стихійно, але правила (принципи) моралі, хоча і не можна, як справедливо помічає згаданий уже нами Ф. Хайек, навмисно сконструювати і впровадити, проте їх можна відкрити, сформулювати спеціалізованою мовою і тим самим дати людям моральну освіту, що, безсумнівно, зміцнить моральний порядок. Правовий порядок на базі позитивного права, як відомо, формується при активному впливі свідомого начала.

Поділ морального і правового порядку є присутнім у філософських дискусіях з приводу пріоритету моралі або права в питанні про принципи, на яких повинно бути улаштоване суспільне життя. Сучасний лібералізм, наприклад, указує на пріоритет права перед благом (Д. Ролз). Заперечуючи цій позиції, американський політичний філософ Майкл Сендел (1953 р. н.) говорить про те, що будь-який політичний лад є ціннісно навантаженим. Але чиї це цінності? Не існує ніякої привілейованої точки зору, ніякого трансцендентального суб'єкта, спроможного зайняти позицію поза суспільством і поза досвідом. Тому: чиї уявлення про право ми покладемо в основу принципів улаштування суспільства? Критики лібералізму схильні вважати, що демократичне товариство повинно мати деякі загальноприйняті визначення добродесного життя, як вважає, напр., канадський філософ Чарлз Тейлор (1931 р. н.).

Напрямок дискусії схиляє до висновку, що, коли виходити з взаємозв'язку моралі і права, але будувати теорію організації суспільного життя на приматі моралі, то ми будемо мати скоріше *моральний порядок*, що одержав правове оформлення, а в зворотному випадку будемо мати справу з чистим *правовим порядком*, прикрашеним моральними міркуваннями. Можливо правильний підхід до оцінки співвідношення правових і моральних начал лежить, як завжди буває у випадку двох крайнощів, посередині.

Література

1. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 592 с.
2. Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М.: Ad Marginem, 1999. – 431 с.
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Дворкін Р. Серйозний погляд на права. – К.: Основи, 2000.
5. Ідея справедливості на схилі ХХ століття. Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1999.
6. Кельзен Г. Чисте Правознавство: З додатком: Проблема справедливості. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
7. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – СПб.: РХГИ, 1998. – 800 с.
8. Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 122–149.
9. Нерсисянц В. С. Философия права: Учебник для вузов. – М.: Норма, 2005. – 656 с.
10. Оноре Т. Про право. Короткий вступ. – К.: Сфера, 1997. – 124 с.
11. Познер Р. Проблеми юриспруденції. – Харків: Акта, 2004. – 488 с.
12. Практична філософія та правовий порядок. Збірка наукових статей. – Харків: Центр Освітніх Ініціатив, 2000. – 342 с.
13. Радбрух Г. Философия права. – М.: Международные отношения, 2004. – 240 с.
14. Рикёр П. Справедливое. – М.: Гнозис, Логос, 2005. – 304 с.
15. Ролз Дж. Теорія справедливості. — К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – 822 с.
16. Синха С. П. Юриспруденція. Философия права. Краткий курс. – М.: Издательский центр "Академия", 1996. – 284 с.
17. Філософія права. Навчальний посібник. / О. О. Бандура, С. А. Бублик, М. Л. Заінчковський та ін.; за загальною ред. М. В. Костецького, Б. Ф. Чміля. – К., 2000.
18. Філософія права. Навчальний посібник. / За ред. О. Г. Данільяна. – К.: Юрінком Інтер, 2002. – 270 с.
19. Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. – М.: Праксис, 2005. – С. 40–177.
20. Фуллер Л. Анатомія права. – К.: Сфера, 1999. – 144 с.
21. Фуллер Л. Мораль права. – К.: Сфера, 1999. – 232 с.
22. Хайек Ф. А. Право, законодавство та свобода: Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії: В 3 т. Т. 1. Правила та порядок. – К.: Сфера, 1999. – 196 с. Т. 2. Міраж соціальної справедливості. – К.: Сфера, 1999. – 200 с. Т. 3. Політичний устрій вільного народу. – К.: Сфера, 2000. – 252 с.
23. Харт Х. Л. А. Концепція права. – К.: Сфера, 1998. – 231 с.
24. Хёффе О. Справедливость: Философское введение. – М.: Праксис, 2007. – 192 с.

25. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994.
26. Циппелиус Р. Філософія права: Підручник. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
27. Шкода В. В. Вступ до правової філософії. – Харків, 1997.
28. Штраус Л. Естественное право и история. – М.: Водолей Publishers, 2007. – 312 с.

Примітки

1. Лон Л. Фуллер. Анатомія права. – К.: Сфера, 1999. – С. 60.
2. Див.; Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 207.
3. Кельзен Г. Чисте Правознавство: з додатком: Проблема справедливості. – К.: Юніверс, 2004. – С. 218.
4. Див.: Харт Х. Л. А. Концепція права. – К.: Сфера, 1998. – С. 83–101.
5. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – СПб.: РХГИ, 1998. – С.196.
6. Ильин И. А. Понятия права и силы // Ильин И. А. Сочинения в двух томах. Том 1. Философия права. Нравственная философия. – М.: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1993. – С. 19.
7. Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Сочинения в двух томах. Том 1. Философия права. Нравственная философия. – М., 1993. – С. 85.)
8. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. – М.: Политиздат, 1991. – С. 416.
9. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – СПб., 1998. – С. 190.
10. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 160.
11. Див.: Харт Х. Л. А. Концепція права. – К., 1998. – С. 186–187.
12. Марк Аврелий. Наедине с собой // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 308, 313.
13. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М.: Гнозис, 1994. – С. 50.
14. Тихолаз А. Г. Геракліт. Навчальний посібник з давньогрецької філософії. – К., 1995. – С. 129.
15. Софокл. Драмы. – М.: Наука, 1990. – С. 138.
16. Платон. Сочинения в трех томах. Том 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 223.
17. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994. – С. 52.
18. Див.: Циппелиус Р. Філософія права. – К.: Тандем, 2000. – С. 49–75.
19. Творения блаженного Августина еп. Иппонийского. Часть 3. О граде божием. Книги 1–7. – К., 1907. – С. 183.
20. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т.4. – М., 1983. – С. 150.
21. Див.: Штаерман Е. М. Римское право // Культура древнего Рима. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Наука, 1985. – С. 210–248.
22. Ролз Д. Теория справедливости. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. – С. 19.
23. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4. – М., 1983. – С. 159.

7. ЛЮДИНА

7.1. Особливості філософського підходу до проблеми людини

Раніш наведені міркування про суспільство і його історію не можуть вплинути на нас так, аби ми забули, що всі структури й сфери суспільства існують доти, доки існують люди. Живі, діючі людські істоти є творцями складних соціальних інституцій, всіх історичних реалій. Без наявності людей ні про що говорити, бо нема ні суспільства, ні історії. Врешті-решт кожний розуміє досить банальну істину: поглянувши навкруги, ми бачимо, що нас оточують люди, а не структури; люди для нас видаються безперечно більшою реальністю, ніж абстрактні розумові конструкції щодо устрою суспільства, якими б вони не були вірогідними. Безпосередньо ми реагуємо на дії і вчинки живих індивідів, а не на якісь узагальнені в теоретичних конструкціях обставини. Навколишній соціальний світ з самого початку з'являється перед кожним з нас як світ людей. І рано чи пізно постає вже перед малою дитиною просте, і водночас неймовірно складне питання: що таке людина, хто такі люди? Про складність цього питання може свідчити твір французького письменника Веркора (псевдонім Жана Брюллера, 1902–1991) «Люди чи тварини?», написаний понад півстоліття тому. У ньому йдеться про вигадану ситуацію, коли комісія Британського парламенту вирішувала задачу визначення поняття людини у зв'язку зі смертю істоти, що нагадувала людину. Якщо ця істота («тропі») людина, то винні в її смерті несуть кримінальну відповідальність за це, якщо ж вона – тварина, то провинність може бути на рівні морального осуду, чи то адміністративного засудження, як у разі завдання шкоди природі. Парламентська комісія виробила визначення людини, яке складалось із трьох статей:

«Стаття I. Людину відрізняє від тварини наявність релігійного духу.

Стаття II. Основними ознаками релігійного духу є (у спадному порядку): Віра в Бога, Наука, Мистецтво в усіх його проявах; різні релігії, філософські школи в усіх їх проявах; фетишизм, тотеми і табу, магія, чаклунство в усіх його проявах; ритуальне людодство в його проявах.

Стаття III. Будь-яка істота, яка має хоч би одну ознаку з тих, що перелічені у Ст. II, визнається членом людського суспільства і її особа гарантується на всій території Сполученого Королівства всіма законами, що записані в останній декларації прав людини». [1]

Книга Веркора написана, за словами автора, як «не дуже серйозний роман», проте в ній порушена важлива філософська проблема, актуальність якої набувала і може набувати й далі досить несподіваних проявів. Скажімо, в найдавніші часи тільки представники свого роду-племені вважались людьми. У мовах багатьох народів світу їх етнічна самоназва в перекладі на нашу мову означає просто «люди». За цим вбачається те, що інших схожих на них істот вони вважали за «не людей» або за «несправжніх людей». Стародавні удмурти, ненці, американські ескімоси звали самі себе однаково, якщо кожного разу перекладати ці назви якоюсь одною мовою. Вони – просто «люди». Німці самі себе називають Deutsch, словом, яке в свою чергу походить від стародавнього слова, що значило «люди, народ»; «тюрк» походить від слова, яке давньотюркською мовою означало «людина»; «нівх» – «людина» нівхською мовою. Дехто з учених вважає, що закінчення «ар» у назвах багатьох народів (згадаймо болгар, татар, хазар, авар) значить «людина». [2] З історії ми знаємо, який тернистий шлях пройшла культура, щоб люди звикли визнавати теж за людей жінок, дітей, підлеглих, бідних, мешканців інших континентів. Одним з прогресивних впливів християнської релігії на суспільну свідомість, і мораль зокрема, було утвердження думки про єдність людей незалежно від роду, суспільного і матеріального стану, фізичного вигляду. Так у одному з послань св. апостола Павла говориться: *«Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, – бо всі ви один у Христі Ісусі!»* (Гал., 3:28). Звернувшись до сучасності, можна досі знайти в психології невихованих людей рецидиви зневажливого ставлення до інших, що межує з примітивним поділом людського роду на «людей» і «не людей». Слід взяти до уваги й таке: сьогодні творці комп'ютерних технологій серйозно замислюються над можливістю створення штучного інтелекту, а також роботів, здатних до емоційних переживань, що будуть нагадувати людські. У такому разі, як ставитись до таких створінь? Або як бути у разі можливого (нехай хоч і дуже гіпотетичного)

контакту з представниками неземних цивілізацій? Хто ми такі по відношенню до них і навпаки?

Визначення сутності людини має важливе значення і поза такими екзотичними прогнозами. Очевидне піднесення ролі людського фактора в усьому природному процесі актуалізує відповідальність людини за всі живі істоти, ставить людину на чолі цього процесу, а значить вимагає додаткової оцінки сутності людини і її призначення в світі. Треба зважити і на зростання кількості наук, які вивчають людину: антропологія, фізіологія вищої нервової діяльності, психологія, медицина, соціологія, педагогіка тощо. Кожна з них досягла безперечних успіхів, однак чим далі вони розвиваються, тим більше усвідомлюється потреба у вищому синтезі наук про людину. Ще Клод Адріан Гельвецій говорив: *«Людина є модель, що виставлена для оглядання її різними митцями: кожний розглядає деякі боки її, та ніхто ще не охопив її в цілому»*. [3] За таких обставин, як колись, так і тепер зростає роль філософії як інтегруючого начала, такого начала, що виробляє загальні орієнтири для подальшого наукового пошуку. До таких орієнтирів входять одвічні питання про сутність і призначення людини, про її походження й майбутнє, про життя, смерть і безсмертя, про співвідношення природного й суспільного в людині. В сучасних умовах саме ця проблематика висуває філософію на одне з помітних місць в усьому комплексі людських знань, і філософія може надати характер комплексності всьому людинознавству.

З широкого кола питань, що порушуються філософією, є одне з найдавніших, а саме – «В чому сутність людини?», відповідь на яке формується у вигляді визначення поняття людини. То які ж на сьогодні здобутки філософії відносно цього? Якщо під результативністю розуміти щось загально визнане, то тут результати будуть виглядати досить сумними: визначень людської суті безліч. Наведемо для прикладу деякі з них.

«Ми – це душа, безсмертна істота, що замкнена у в'язницю, яка приречена на загибель» (Платон).

«Що таке людина? Слабка душа з тілом – пересувним трупом» (Епіктет).

«Я – це мисляча річ» (Р. Декарт), що перегукується з визначенням Б. Паскаля «Людина – це мисляча тростина».

«Людина – це істота, яка перевищує саму себе й світ» (М. Шелер).

Яскравих, дотепних, афористичних висловів відносно сутності людини можна було б навести сотні. Багато з них таких, що свідчать скоріше про здатність людства або іронічно підсміюватись над собою, або сумувати з приводу власного досвіду спілкування з представниками роду людського.¹ Тому чи не буде конструктивнішим, аби ми спочатку співставили (або протиставили) людину і тварину, так як би це робилось відносно суспільства і природи.

Досвідна очевидність і наукові результати свідчать про те, що люди в біологічному відношенні – це один з видів заgonу приматів. Сучасна наука визначає людину, збоку зоологічної класифікації так: вона відноситься до заgonу приматів, до сімейства гомінідів, роду *Homo*, виду *Homo sapiens*, підвиду *Homo sapiens sapiens*, що означає *людина*, що *розуміє й розуміє*, тобто усвідомлює сам факт свого розуміння, на відміну від неандертальця (одного з викопних істот, що був витіснений або поглинутий сучасними людьми), який теж відносився до *Homo sapiens*.

Як жива істота людина підкоряється загальним законам існування тварин, які потребують їжі, відповідних зовнішніх умов, відтворення собі подібних, тобто продовження роду природним шляхом. І в той же час людина суттєво відрізняється навіть від найбільш високорозвинених представників тваринного світу. На відміну від них людська поведінка переважно спричиняється не інстинктами, а культурою. *Людину виділяє наявність у неї культури, яка успадковується не генетично, а транслюється і розвивається за рахунок мови, навчання й наслідування на базі перетворюючої діяльності.* Тому нині багато хто з філософів тяжіє до визначення сутності людини через поняття культури.

Для людських дій характерним є те, що вони цілеспрямовані і культурно або «ціннісно-орієнтовані». [5] Жодна тварина не усвідомлює цілей власної поведінки і не оцінює своїх вчинків та результатів дій з точки зору належного. Важливо й суттєво підкреслити, що всі ці специфічні якості людської природи формуються і підтримуються завдяки суспільному життю, життю людської істоти в світі людей.

Прагнучи філософськи осмислити проблему людини, часто вживають два паралельних терміни: природа й сутність. Інколи їх розмежовують, говорячи, що за своєю природою людина

¹ Згадаймо хоч би відомі слова О. С. Пушкіна: «О люди! жалкий род, достойный слез и смеха!» [4]

є біосоціальною істотою, а за суттю – соціальною. А інколи ці поняття наближують за змістом, розрізняючи їх тільки в акцентах. Тоді про природу людини можна говорити у подвійному смислі: маючи на увазі її натуру, тобто біологічну фактуру, а також розуміючи під цим сутність людини, як щось головне, визначальне у цій натурі. Схоже подвійне трактування «природи» чого-небудь має місце у філософії ще з часів Арістотеля. Вочевидь, інколи є сенс зберегти обидва наближені один до одного смисли, адже коли ми говоримо про природу людини, то маємо на увазі деяку константу, яка йде від природи і одночасно виражає сутнісну глибину людини в її природному вимірі. Що це за константа, які її параметри? Такі конкретизуючі питання скоріш стосуються спеціальних наук, аніж філософії. Їй сьогодні не до лиця обтяжувати себе, може, й не зайвими, але здебільшого спекулятивними міркуваннями щодо конкретних складових того, що можна назвати, використовуючи кібернетичну термінологію, «чорною скринькою». І все ж така пересторога не може цілком завадити філософам, та й не тільки їм, висловлювати здогадки про існування якоїсь константи, коли вони впродовж багатьох століть постійно фіксують деякі усталені форми проявів «материкових» утворень людської природи. Так, у певні часи суспільна свідомість стає особливо чутливою до негативних проявів природи людини. Сьогодні, завдяки засобам масової інформації, розвитку транспортних комунікацій та іншим вимірам взаємопов'язаного світу, такі прояви швидко стають загальновідомими і складають враження пошесті – вже не сенсаційності, а якоїсь буденної, звичної, досить поширеної дикості. Сучасний «телевізійний малюнок» людської природи часто має відверто кримінологічне забарвлення (тероризм, насилля, вандалізм, неконтрольована дика поведінка, емоційна тупість). Деякі дослідники прогнозують тотальну криміналізацію людства.

Що це? Прояв сили дійсної природи людей та квалітети культури? Чи не може це свідчити про перманентну кризу сучасного людства? І, може, не дарма вживають сьогодні поняття «антропологічної кризи», яке наштотує декого на думку про вірогідність «антропологічної катастрофи», що проявиться у культурній деградації, «вторинному здичавінні», зникненні культурного прошарку, після чого зримо покаже себе страхітлива натура своєрідного примата. Наскільки такі припущення емпірично обґрунтовані – то справа часу та досліджень,

але їх достатньо для провокування проблеми: якщо погодитись, що є якась відносно стійка природа людини, то як вона веде себе в умовах мінливого культурного середовища, який напрямок має рух соціокультурного середовища: чи спрямований він на пригноблення людської природи з наступним її бунтом, чи на відповідність їй?

Є підстави схилитись до думки про несуперечність людської натури і загального соціокультурного поступу людства, про взаємозв'язок нових нашарувань у царині культури і підйому по ступенях того, що ми звемо природою людини, наближаючи це поняття до поняття *соціокультурної сутності людини*, аж до їх смислового взаємопоєднання. Тобто йдеться про те, що стосовно людини не слід розривати поняття «природа» і «сутність» так, аби перше стосувалось тільки біології людини, а друге – тільки її соціального виміру. Ця принципова думка може бути розгорнута в таку гіпотезу.

У суто антропологічному смислі людська природа окремого індивіда від початку є культурно оформленою, оскільки поза межами культури немовля навіть не виростає. Тобто зоологічно *Homo sapiens sapiens* реалізується лише в полі культури, поза культурою новонароджений не тільки не стає *sapiens*, але й *homo*. Таким чином, впродовж тривалого доведення людської особи до її антропологічної завершеності (як у онтогенезі, так і у філогенезі) культура органічно вростає в природну тілесність людини, упредметнюється в ній і входить в її натуру. Тут індивід є здебільшого об'єктом творення і трансформації. У чистому вигляді у людини нема нічого неокультуреного, починаючи з тілесності й закінчуючи ментально-емоційним змістом, і сформований індивід постає перед нами готовим до суспільного життя.

Наступний культурний шар – це деяке «*super-ego*» («над-Я») людства, світ культурних форм (мистецтво, різні види знання, соціальні норми, цінності, засоби спілкування і суспільної діяльності), в яких індивід є суб'єктом творення і споживання. Цей шар своєрідно взаємодіє з першим: відшліфовані впродовж довгого часу культурні здобутки переходять з другого шару у виховні механізми антропологічного розвитку осіб, а інші надбання культури підтримують досягнутий рівень соціальності. Разом вони до певної міри характеризують природу (вже й як «*соціальну сутність*») людини. У кризових суспільних умовах другий культурний шар стає найбільш вразливим, менш захи-

щеним, і тоді на «поверхні» фіксується прояв людської природи першого, нижчого ступеня, яка, втім, не є чимось цілком первісним, «невинно» природним і обов'язково «злим». Якщо хто схиляється до думки про одвічне чисто природне «зле начало» в людині, то чи не слід було б йому спочатку замислитись: а може не треба упереджено й надто емоційно жалітися на «злиденну» природу людини, і чи не пошукати корені її вад, якщо вони вже такі помітні, найперше у «вивихах» культури і у стані сучасної цивілізації. Варте уваги й те, що при визначенні соціальної політики слід уникати ризику випробовувати на міцність культурні шари людської природи, пускаючи маси людей шляхами крайніх поневірянь.

Якщо погодитися з цією гіпотезою, то слід зробити висновок про недоречність посилань на існування якоїсь чистої, відокремленої від культури природи людини на кшталт абсолютно первинної біологічної інстанції, що лише випадково взаємодіє з культурою. Коли філософія (чи то філософська антропологія, чи якась нова форма «наукової» філософії) буде й надалі заклопотана пошуками такої єдино адекватної людської сутності (природи) безвідносно до розвитку культури, то таке заняття все більше буде виглядати анахронізмом, а будь-які філософські дефініції людини в цьому напрямку приречені на обмеженість і в змістовному, і в історичному аспекті. Філософія віднайде своє місце і роль у вивченні людини при поєднанні її раціонально-критичної вільної думки зі спеціально-науковими дослідженнями. Що ж стосується наукового пошуку «природи людини» в її зв'язку з культурою, то тут прикладом можуть бути дослідження французького автора Едгара Морена. [6] Він переконаний, що виникнення культури зумовлене біологією людини і ключем до природи людини є культура, і навпаки – існування культури передбачає не тільки один розвинутий мозок, але і всю «еволюційно високорозвинену біологічну істоту». Цей же напрямок мають і думки сучасного англійського історика науки Роджера Сміта, який вказує: *«Здається, суперечки між біологією (або спадкоємністю) і культурою (або середовищем) у своїй основі хибні. Наша конкретна «природа» формується у результаті розвитку людини в специфічній історичній культурі»*. [7]

Звертаючись ще раз до можливого питання «То яка все ж таки природа (чи то сутність людини)?», наголосимо: *людина є соціально-культурною формою буття біологічної істоти виду Homo sapiens.*

Підкреслена попереднім викладом єдність біологічного й соціального в людині не знімає з обговорення проблеми співвідношення між собою цих сторін єдиного комплексу. Її можна обговорювати з різних боків, напр., з боку наявності біологічних резервів людини для забезпечення тенденцій соціального розвитку і тих вимог, що ставляться в цьому відношенні перед людиною. Склалась думка, що для соціального вдосконалення людини нема значних біологічних перешкод, а є тільки біологічні параметри (пороги) можливого, які пов'язані з небезпекою для життя й здоров'я і які тільки частково знімаються технічними засобами для запобігання втрати життя або здоров'я. Інший бік вказаної проблеми стосується наявності в людині генетично успадкованого в аспекті норми й патології та його відношення до соціально-культурних умов людського життя.

Коллективними зусиллями вчених ряду країн нарешті вдалося завершити розшифровку *генома*, тобто всього генетичного апарата людської клітини, який відповідає за синтез білків і багато в чому визначає біологічні ознаки людини. З'ясувалось, що геном людини складається з 32 тис. генів, і це співставно з кількістю генів навіть у таких далеких від людей істот як муха чи черв'як. Генетична інформація в основному зберігається у хромосомах клітинних ядер. У хромосомних ДНК, по їх довжині, виділяють функціональні одиниці або *цистри*, що складені з *нуклеотидів*. Якщо генетичну структуру звести до всієї сукупності нуклеотидів, з яких зрештою й комплектуються гени, то геном людини налічує сотні мільйонів одиниць. Серед набору генів є домінантні й рецесивні, активні й приглушені в дії, є такі, що призводять до успадкованих хвороб або вад, котрі роблять індивіда нежиттєздатним цілком чи обмежено, або ж суттєво впливають на можливості його соціального життя. Медична генетика налічує багато генетично спадкових хвороб, напр., анонісія, ахондроплазія, усталена куряча сліпота, еліптоцитоз, хорея Гентінгтона, брахідактілія, альбінізм, алкаптонурія, фенілкетонурія, природжена глухонімота та низка інших, з не менш дивовижними для необізнаних назвами. Число спадкових хвороб складає 4–7 на 100 народжених, а всього їх відомо понад 2000, і ця цифра весь час зростає в результаті подальших досліджень. Приблизно половина спадкових хвороб спричиняється порушенням кількості або будовою хромосом, а трохи менше половини – пошкодженням одного чи декількох генів. Частина генетичних патологій компенсується тим, що

суспільний прогрес поступово знімає природні перешкоди для функціонування людини з генетичними вадами, дає їй місце в сукупній життєдіяльності. Відкривається й перспектива щодо можливості виправляти генетичні недоліки методами генної інженерії.

Серед природних факторів генного рівня мають суттєві наслідки (особливо для потомства) і мутації генів. Генні мутації може викликати вплив на клітину різних випромінювань (рентгенівських, ультрафіолетових, гамма-променів), дія інших факторів природного й соціогенного походження, які можуть мати місце в зовнішньому середовищі (вільні радикали, хімічно-активні продукти обміну речовин, коливання температури, ті ж випромінювання техногенного походження). За деякими підрахунками, загальна частота мутацій у людини складає одну мутацію на кожного індивіда у кожному поколінні.

Взаємодію природного й соціального можна проілюструвати на прикладах реалізації генетично успадкованого й прижиттєвого у людини. Так, дехто вважає, що видова тривалість життя у людей перебуває у межах 100–130 років, однак ми знаємо, наскільки рідкісні люди, котрі досягають такого віку, адже загальне природне й соціальне середовище суттєво впливає на фактичну тривалість життя. В ідеальному варіанті життєвий шлях людини мав би завершуватись смертю внаслідок запрограмованої старості, однак тільки дві особи з 100 помирає від чисто фізіологічної старості. На життєздатність потомства впливає й вік батьків, бо з віком генетичні структури в статевих клітинах набувають пошкоджень через зовнішнє середовище. Можна звернутись і до прикладів з психічними явищами. Як уже йшлося, культура не успадковується генетично, але здатність оволодіти мовою й культурною спадщиною людства залежить від особливостей мозку, хоч іще залишається багато невідомого у неврологічних основах навчання й пам'яті. Гени визначають розвиток і функціональну діяльність структур мозку, про що свідчать випадки розумової відсталості. Серед факторів, що збільшують частоту психічних генетично успадкованих хвороб можуть бути й соціальні, напр., шлюби між близькими родичами внаслідок релігійних вимог чи династійних міркувань, шлюбні зв'язки у замкнених людських популяціях. [8]

До теми співвідношення природного і суспільного належить і питання щодо дієвості так званих природних *інстинктів* (лат. *instinctus* – спонука). У сучасній науковій літературі термін

«інстинкт» використовується мало, оскільки є більш диференційований термінологічний апарат для визначення механізмів поведінки, які колись об'єднували словом «інстинкт». Говорять, напр., про програми поведінки, що закладені в організації самої нервової системи, для яких специфічні подразники слугують тільки пусковими сигналами для включення програми в дію. І все ж у тих випадках, коли вживають поняття інстинкту, то мають на увазі природжену, не пов'язану з навчанням, модель поведінки, котра властива всім представникам певного виду. [9]

Людину вважають за істоту, позбавлену потужного масиву інстинктів, а нестача у неї інстинктів компенсується культурою. Серед інстинктів, на які найчастіше звертали увагу філософи й вчені, є *агресія*. К.Лоренц вказував: *«Більше ніж вірогідно, що згубна агресивність, котра сьогодні як злий спадок сидить в крові у нас, у людей, є результатом внутрішньовидового відбору, який впливав на наших предків десятки тисяч років протягом всього палеоліту»*. [10] Згубний вплив агресії блокувався виробленням ритуалів, заміною тваринних форм реалізації агресивності культурними. Дехто з учених вважає, що ідея про те, неначе агресія є інстинктом, зазнала краху, коли вона увійшла до переліку можливих людських інстинктів, які охоплюють фактично всю мислиму поведінку людини. У огляді 1924 книг з соціальних наук було налічено близько 6000 можливих інстинктів, а це свідчить про слабкість пояснень поведінки людей через невизначеність самого концепту «інстинкт», і тому його пояснююча роль видається малоефективною. [11] Те ж саме можна сказати й про теорію природних потягів З. Фрейда.

У пошуках сутності людини через співставлення природного й соціального час від часу зустрічаються крайнощі: перебільшення ролі того чи іншого компонента. Одні схиляються до «біологізаторства», а інші до зайвого «соціологізаторства». Прикладом останнього може бути традиція у вітчизняній літературі, яка йде від надто прямолінійної інтерпретації одного з висловлень К.Маркса. У «Тезах про Фейєрбаха» той писав: *«Фейєрбах зводить релігійну сутність до людської сутності. Однак сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупністю всіх суспільних відносин»*. [12] Короткий тезовий запис Маркса давав широкий простір для довільних інтерпретацій, в тому числі й вкрай соціологізаторських, неначе в людині все соціально обумовлене, визначене виключно умовами суспільного життя й виховання.

Хоч можна було б і менш радикально трактувати це знамените положення Маркса. Принаймні з нього випливає й те, що Маркс переводить розмову про «людську сутність» від окремо взятого індивіда до «людської сутності» *роду*, яка історична, пов'язана з еволюцією системи суспільних відносин, отже, всієї соціальної реальності. З огляду на інші твори Маркса, не скажеш, що він не брав до уваги природні (біологічні) передумови людського існування. Варто для цього звернутись хоч би до «Німецької ідеології»: *«Перша передумова будь-якої людської історії – це, звичайно, існування живих людських індивідів. Тому перший конкретний факт, який підлягає констатуванню, – тілесна організація цих індивідів і обумовлені нею їх стосунки з усією природою»*. [13] Підсумовуючи, можна сказати, що сучасний філософський підхід до проблеми людини зберігає традицію комплексності, одночасно більше враховує нинішні значні наукові здобутки і менше вдається до спекулятивних міркувань, у тому числі і у визначенні сутності людини, яку ми запропонували вбачати у соціокультурній формі існування виду *Homo sapiens*.

7.2. Антропосоціогенез: наукові й світоглядні аспекти

Тема походження людини і суспільства (*антропосоціогенез*) неосяжна і є предметом як філософії, так і низки спеціальних наук. Тут вона нас цікавить головним чином з суто світоглядного боку. Далеко не завжди й не всіх мислителів минулого ця тема надто бентежила. Як не дивно, а навіть у епоху Просвітництва, коли світоглядні питання загострювались протиставленням релігії й науки, проблема походження людини була периферійним питанням. Жан-Жак Руссо взагалі відмовлявся обговорювати гіпотези про походження людини на тій підставі, що *«порівняльна анатомія зробила ще надто мало успіхів, спостереження природознавців ще надто невизначені, щоб можна було б на такій основі будувати переконливе міркування»*. [14]

А сучасник Руссо Поль Анрі Гольбах говорив тим, хто міг би клопотатися з приводу невизначеності походження людини, ще більш заспокійливо: що стосується походження людини, вічності її й таке інше, то оскільки досвід нам нічого не говорить про це, то й не слід журитися. [15]

У такому настрої вбачається не стільки прагнення спиратись на факти заради наукової добросовісності, скільки певна

байдужість до світоглядного значення питання про походження людини, хоч при цьому той же Руссо буде досить довільні припущення стосовно «походження нерівності між людьми».

Та між іншим тема власного походження чомусь завжди непокоїла людство, що відбилося в усіх історичних типах світогляду. У міфах і первісних релігіях кожного народу світу є уявлення про виникнення людей. Ось як, напр., розповідається про їх походження у одному з міфів племені аранда з центральної Австралії. [16] Колись у далекому минулому, у західній частині неба жили два великих чоловіки. Це були брати Нумбакулли. Одного разу брати помітили під великими каменями на березі солоного озера купку безпомічних склеєних істот – інапатуа. Контури їх не можна було відрізнити, настільки вони були притиснуті один до одного. Інапатуа не мали ні рук, ні ніг, ні очей, ні вух, не мали здатності бачити й чути, самотійно пересувались і розмовляли. Брати вирішили зійти на землю, щоб перетворити інапатуа в людей – чоловіків і жінок. Вони роз'єднали безформні тіла цих істот, з допомогою кам'яних ножів надали їм людського вигляду, зробили руки, ноги, пальці, прорізали очі й роти, зліпили носи й вуха. Після цього інапатуа стали справжніми людьми – чоловіками та жінками.

У розвинутому релігійному світогляді (у формі світових релігій) теж неодмінно зберігається тема походження людей. У християнстві вона висвітлюється так: «І сказав Бог: *«Створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усією землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі»*. І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» (1М, 1: 26-27).

Отже, філософія й наука просто продовжили одвічне прагнення людини знати себе. І в цьому відношенні безумовно правий був американський генетик українського походження Феодосій Добжанський (1900–1975) коли писав: *«Людина зіштовхнулася з проблемою «пізнай себе» з тих пір, як стала людиною, і буде займатись її розробкою до тих пір, доки залишається людиною»*. [17] Філософський світоглядний підхід був одразу орієнтованим не на віру, а на раціонально обґрунтовану думку і з моменту виникнення сучасної науки прагнув спиратися на об'єктивні дані наукових досліджень.

Наукові ж здобутки з проблеми походження людей з'явилися не раніше, ніж в науку проникла ідея розвитку, прогресу, послідовної якісної зміни рослинного й тваринного світу на Землі. Підготовча робота до наукової постановки питання про антропогенез була проведена англійським біологом Ч. Дарвіном (1809–1882), який довів, що біологічна еволюція на основі природного відбору поступово підвела ще тваринних предків людей до виникнення праці як способу взаємодії з природним середовищем, і це стало надалі головним фактором подальшої еволюції. Пізніше на цій ідеї досить виразно наголосив Ф. Енгельс, робота якого «Роль праці у процесі перетворення мавпи в людину» була вперше опублікована у 1896 році, тобто вже після смерті автора. В ній Енгельс стверджував таке: *«Спочатку праця, а далі і разом з нею членороздільна мова стали двома найголовнішими стимулами, під впливом яких мозок мавпи поступово перетворився в людський мозок...»*. [18]

З тих пір, як були оприлюднені ці думки, «трудова» гіпотеза антропосоціогенезу стала найбільш поширеною й краще обґрунтованою за інші. Численні відомі на сьогодні знахідки викопних істот і супроводжуючих їх знарядь, які вони використовували, дали змогу приблизно відтворити процес еволюції від найдавніших предків людини до людини сучасного типу (див. таблицю). [19]

Викопні істоти	Час появи та існування (у роках)	Розмір мозку (в см ³)
Australopithecus (австралопітек)	5 млн. – 1 млн.	450
Homo habilis (людина уміла; дехто з учених відносить його до австралопітекових)	2,5 млн. – 1,5 млн.	800
Homo erectus (людина, що ходить прямо)	1,6 млн. – 200 тис.	880 – 1100
Homo sapiens neanderthalensis (неандерталець)	200 тис. – 30 тис.	1500
Homo sapiens sapiens (людина сучасного типу)	100 тис.	1350 – 1600

Звичайно, появи перших гомінідів (австралопітек) передували інші тваринні предки, що стояли на більш низькому рівні розвитку. На безпосередньо долюдській фазі, яка почалася приблизно 25 млн. років тому (епоха міоцену), відбулося виділення двох стовбурів еволюції, один з яких вів до появи гомінідів, а другий до сучасних людиноподібних мавп. Тобто, як стверджує більшість учених, мавпи, котрі поступово еволюціонували у сучасну людину, зовсім не ті, з яких ми маємо знайомих нам сьогодні горил, шимпанзе, гібонів і орангутангів.¹

Прибічники «трудової» гіпотези вважають, що подальші фізіологічні зміни гомінідів відбувались переважно під впливом пристосування не до зовнішніх природних умов, а до трудового процесу.

Поряд з становленням людини ішов і процес формування соціального життя, якому теж передували ще чисто тваринні форми «соціальної» організації. Етологи, тобто ті, що вивчають поведінку тварин, дають багатий матеріал, особливо стосовно приматів, для висновків щодо загальних поведінкових елементів, з яких могли розвинутись, переформувавшись на основі культури, найбільш давні способи уже власне людського суспільного життя. [21] Використавши за модель стосунків між членами спільноти у ранніх гомінідів спільноту шимпанзе, можна виділити таку важливу особливість, як тенденцію до створення квазізамкнених груп, заснованих на взаємному антагонізмі дорослих самців і при повній свободі пересування дорослих самок з групи в групу, що корелює з такою ознакою стародавніх людських спільнот, як обмін жінками між групами. Можливо, що давня людина не винайшла цей обмін, а лише продовжила вже готову практику, перетворивши обмін у систему й підкоривши її певним правилам, схожим на різні заборони інцесту (кровозмішування) та узаконені системи родинних зв'язків. Що стосується виникнення систем комунікації з допомогою мови, яка суттєво переформувала зв'язки тваринного типу в людські, то сучасні вищі примати мову не використовують, однак експерименти показують, що шимпанзе здатні робити символічні знаки руками, маніпулювати схожими предметами різної форми й кольору, а це може свідчити про наявність деякої, хоч і

¹ Дехто з генетиків вважає, що не двоногі форми пішли від четвероногих, а навпаки, людиноподібні мавпи – предки шимпанзе й горили – були нащадками двоногих гомінідів, зокрема афарського (Ефіопія) австралопітека, від якого веде свій рід і людина. [20]

слабкої, здатності до комунікації з допомогою символів. Найбільш вірогідно, що мовна система зв'язку вперше з'явилась у *Homo erectus*, обсяг мозку якого значно перевищував мозок австралопітека. Які були здатності такої системи – ще не відомо, може й не дуже значні, бо навіть у неандертальця, як дехто доводить, голосовий тракт ще не був пристосований до проголошення всієї гамми мовних звуків.

В яких би деталях все те не відбувалося, ясно одне – на зміну тваринній спільноті прийшла певна перехідна форма, яку в свою чергу змінив уже власне суспільний родовий устрій. З'явилися норми, що обмежували й гасили природні інстинкти. Перші норми мали суто негативний характер (заборони, табу). Основні заборони стосувались статевих відносин, утвердженню *екзогамії* – звичаю, що забороняє шлюби між чоловіками і жінками однієї кровної групи. Інша норма стосувалась заборони вбивства свого співплемінника, вимагала підтримка життя родичів, а суворість, крайня жорсткість перших заборон перешкоджала поверненню первісної людини до тваринного стану.

Трудова концепція походження людини не є єдиною серед учених і філософів. Наведемо для прикладу ще два підходи до вирішення проблеми, котрі хоч і не заперечують саму еволюційність (замість неї слід було б визнати в такому разі якесь раптове творення), однак звертають увагу на дещо інші витoki й фактори еволюції. Один підхід належить французькому філософу й науковцю П'єру Тейяру де Шардену. [22] Виникнення людини він розглядає в контексті загальнокосмічного еволюційного процесу від стадії «дожиття», через стадію «життя» і до «феномена людини». Людина, як носій свідомості, є лише концентрованим втіленням духовності, котра іманентна космосу одвічно. У «тканині універсуму» є дві рівноправні сторони: фізичне й духовне. Отже, духовне є скрізь у всесвіті, однак тільки в людині воно отримує психічну форму. В ході еволюції, від клітини до мислячої тварини, так само як до того від атома до клітини, безперервно продовжується один і той же процес психічної концентрації, котрий потім стрибкоподібно завершується перетворенням суб'єкта. У природу, у світ, каже Тейяр де Шарден, людина увійшла безшумно, непомітно, завдяки універсальній і довгочасній підготовці, і тому так важко було науці зафіксувати появу «феномена людини».

Другий підхід належить американському філософу й соціологу Льюїсу Мемфорду (1895-1990). [23] Автор вважає, що

визначення людини як тварини, котра використовує знаряддя праці, фіксує тільки нинішній зв'язок людей з технікою і перекидає цей факт також і у давнину, щоб показати роль знарядь праці у антропогенезі. Однак прості знахідки скам'янілих залишків черепів гомінідів разом з примітивно обробленим камінням ще не є переконливим доказом, неначе саме від виготовлення й вживання того каміння йшла еволюція в напрямку людини. Адже є фактом і те, що впродовж наступного мільйона років помітного удосконалення технології обтесування каменю не відбулося, а здатність виготовляти таке знаряддя не потребувала й не створювала розвинутого черепно-мозкового апарату стародавніх людей. Мемфорд вважає, що не було нічого унікально людського в стародавній технології до тої пори, доки вона не була видозмінена лінгвістичними символами, соціальною організацією й естетичними задумами. На цій стадії виробництво символів значно обігнало виробництво знарядь і в свою чергу сприяло розвитку більш яскраво вираженої технології. Завдяки надзвичайно розвиненому, постійно активному мозку людина мала більшу розумову енергію, ніж їй потрібно було для виживання на чисто тваринному рівні. То ж вона була вимушена давати вихід цій енергії не тільки під час добування їжі й розмножування, а й у тих способах життєдіяльності, які перетворювали цю енергію безпосередньо і творчо у відповідні культурні, тобто символічні, форми. Така культурна «робота» мала більш важливе значення для видозміни всього тілесного й психофізіологічного строю предків сучасної людини. Людина є головним чином тварина, що використовує розум, виробляє символи, самоудосконалює себе, а основний акцент її діяльності – власний організм. Поки людина не зробила щось із самої себе, вона мало що могла зробити і в довкіллі. Мемфорд робить висновок: створення важливих типів символічного вираження, а не більш ефективних знарядь, з самого початку було основою подальшого розвитку *Homo sapiens*.

Отже, ці автори також не заперечують поступової еволюції в антропогенезі, вони розходяться з прихильниками трудової концепції у витоках і факторах, що склали основу й механізм еволюції.

Чи продовжується сьогодні біологічна еволюція людини? Ще донедавна серед вітчизняних філософів і науковців домінувала думка, що зі становленням людини й суспільства, коли наші предки від пристосування своєї тілесної природи до

кожної суттєвої зміни довкілля перейшли до перетворення навколишнього світу шляхом застосування засобів виробництва, їх біологічна еволюція припинилась. [24] Нині такі висновки вже не настільки категоричні. Скоріш за все в якихось формах біологічна природа людини змінюється. Вчені вбачають еволюцію людини в таких напрямках [25]:

– удосконалення мозку (зростання стресостійкості, збільшення швидкості реакцій);

– брахікефалізація, або розширення голови (збільшення випадків появи людей з сферичним черепом, що однак не стосується зміни лиця);

– граціалізація (стоншення черепної коробки).

Ці напрямки еволюції стосуються мозку й безпосередньо залежать від зростання інформаційного потенціалу суспільства, а значить і його тиску на людину. Вказують також на швидку еволюцію морфології зубної системи, починаючи від тої, яка й так склалась досить пізно, десь 10–8 тис. років тому. З'ясується особлива роль у сучасній еволюції людини бактеріально-вірусної та іншої флори у внутрішніх середовищах організму, в клітинах, генетичних структурах, змінюються адаптивні механізми. [26]

Можливо йдуть і інші змінні процеси, особливо за рахунок мутацій, за рахунок екологічних факторів, що впливають на здоров'я людей (забруднення ґрунту й атмосфери, погіршення стану рослинного й тваринного світу, теплове й радіаційне забруднення, електромагнітне випромінювання, шум, вібрація тощо). Однак повну панораму еволюції сучасної людини можна скласти після довготривалих, масштабних і ретельних досліджень.

7.3. Категорії людського існування

Досвід перебування людей у світі знайшов відображення у низці понять, які можна назвати категоріями людського існування. Вони здебільшого не придумані філософією спеціально, а склалися в культурі всіх народів стихійно як форми осмислення різних фаз, етапів і станів існування людини, її життєдіяльності. Яким би різним не був зміст цих категорій, їх поєднує одне спільне: через них людство з покоління в покоління усвідомлює своє відношення до світу, переживання цього відношення. Розглянемо деякі з них.

7.3.1. Смысл життя. Життя, смерть і безсмертя в контексті призначення людини в світі

Часто специфіку людини вбачають у здатності замислюватись над сенсом свого буття, над неминучістю смертного кінця. Дійсно, людина, на відміну від інших живих істот, не просто живе, а *знає*, що вона живе, *знає*, що й інші особи людського роду також усвідомлюють факт її і свого існування, а всі вони *знають*, що їх життю настане кінець. Це дає змогу обмінюватись думками відносно нашого земного співіснування, корегувати відношення до власного життя й життя інших.

У категорії «смысл життя» відображується змістовна наповненість життя, розуміння свого призначення в світі (перш за все в соціальному світі), цільова спрямованість, ціннісна орієнтованість, *те, ради чого варто проживати власне життя*. Поява смисложиттєвої, або, як інколи пишуть у таких випадках, екзистенційної проблематики в історії людської духовності свідчить про зростання свободи людини, якщо під свободою розуміти можливість вибору. Значення питання про «смысл життя» зростає на фоні розуміння його конечності, бо якщо перебування в світі конечне, обмежене в часі, то чи варті наші витрати на життя того, щоб його проживати. Тобто чи перевищують цінності життя надто сумний його кінець?

Не в усі часи і далеко не всі люди приділяють постійну увагу таким питанням. У сиву давнину і в часи традиційного суспільства життя переважної більшості людей відбувалось у стихії усталених форм існування і, напевно, мало хто з тих людей часто вдавався до думок про смысл життя. Тільки у міру зростання індивідуальної свободи, відособлення індивіда від первинної зроченості з общиною, все більш помітною стає увага людства до смисложиттєвих проблем, більш широко розкривається внутрішній світ тієї людини, яка заклопотана роздумами про життя, смерть, своє призначення. Така занепокоєність особливо зростає в періоди суспільних криз, коли бідування набувають масового характеру, або в період криз, які застають людей в їх індивідуальному житті. Все це відбивається в мистецтві, фольклорі, філософії, релігії, у відповідній тематичній завантаженості повсякденного спілкування.

Релігія і філософія завжди прагнули надати загальнолюдське значення таким темам, підготувати відповіді, які мали б більш-менш завершений характер, аж до вказівок рецептурної форми: як кажуть, на всяк час і випадок. Усі світові релігії в цілому

принижують значення земного життя – ристалища для протистояння добра і зла, грішних і праведних, де останні гонимі та скривджені. Справжнє життя для праведних – у безтурботному спостереганні Бога в райських умовах, як плата за віддану віру і попереднє страждання за неї. Торкаючись релігійних поглядів, ми частіше звертались за прикладами до Біблії. А ось як Коран, священна книга прибічників ісламу, описує рай: *«Образ саду, що обіцяний тим, хто боїться Бога: там ріки з води, що не псується, і ріки з молока, якого смак не змінюється, і ріки з вина, приємного для всіх, хто п'є, і ріки з меду очищеного. І для них там всілякі плоди й прощення від їх Господа...»* (47: 16, 17); життя в раю – *«краса і радість»* (76: 11). Близьке до цього можна віднайти і у християнстві. Смысл земного життя – то є підготовка до того, щоб зайняти місце біля Бога. Там буде воскресіння всіх померлих і наступне вічне життя.

На відміну від відомих світових релігій філософія за свою довгу історію дала багату палітру відповідей, серед яких є оптимістичні й песимістичні, конструктивні й деструктивні, такі, що принижують або возвеличують людину. Ми не маємо змоги навіть вичерпати список провідних мислителів, які розмірковували відносно смисложиттєвих проблем. Практично всі вони залишили у спадщину свої обґрунтовані думки з цих питань. Вибирати є з чого. Та все ж варто застерегти від спокуси знайти смысл власного життя в чужих рецептах. Кожна людина повинна особисто пережити пошуки свого смислу. При цьому йдеться про стратегічний вибір життєвого шляху, або принаймні про вироблення загальної установки на життя. Майже щодня ми зустрічаємось з вибором: є чи нема смислу робити те або інше, чи є сенс іти туди або зустрічатись з тим, хто нам не до вподоби. Такі вибори не зачіпають глибинних цінностей, таких як, скажімо, варто чи не варто жити взагалі. Люди звертаються до подібних альтернатив у кризові періоди перебігу своєї біографії (так звані нормативні життєві кризи).

Як варіант найбільш загального, так би мовити, глибинного підходу до знаходження смислу життя можна навести такий, що пов'язаний з визначенням сутності людини. Відомо, що родова сутність будь-якої іншої живої істоти майже повністю реалізується в її індивідуальному житті. До того ж ця сутність є завершеною. Будь-яка свійська або дика тварина, якщо стороннє лихо не зашкодить її здоров'ю й життю, обов'язково відтворить в індивідуальному бутті все те загальне, що властиве

виду, до якого вона належить. Між іншим родова сутність людини є відкритою, незавершеною, тобто такою, що знаходиться весь час у становленні, вона розгортається в історії роду людського. Людська індивідуальність за час свого існування не вичерпує життя роду. Тому індивід, який хоче визначити смисл свого життя, може поставити собі за мету дбати про те, аби за час свого життя найповніше реалізувати в ньому родові досягнення людства: в науці, мистецтві, громадському житті, спілкуванні, політичних процесах. Смисл знаходиться в русі шляхом кращих здобутків людства і їх помножуванні власними досягненнями, у прагненні до того, щоб набути власного досвіду по повному циклу перебування в світі (вирости фізично й морально здоровим, набути широких знань і здобути улюблену професію, пережити закоханість і одружитись, виховати дітей і порадіти внукам, дійти мудрості й прощення людям їх недоліків тощо).

Наведений варіант навряд чи згодиться для будь-якої пересічної людини, людини з вулиці, бо не кожний має всі природні дані й відповідні соціальні умови для цього, та й не кожного доля направляє в таку далеку й надто чітко спрямовану дорогу. Тому одна мудра й мужня людина, що мала власний досвід страшних поневірянь у фашистських концтаборах, а саме австрійський психолог і психіатр Віктор Еміль Франкл (1905–1997) проаналізував смисложиттєву проблему і вказав, хоч і не легкий, та більш демократичний шлях до наповнення життя смислом. [27] По-перше, В. Франкл відмовляється говорити про якийсь вичерпний, всеохоплюючий смисл, такий смисл був би чимось трансцендентним для людини. Безконечний смисл лежить за границями обмежених можливостей людського пізнання й діяння. По-друге, смисл людині не можна дати зовні, його треба віднайти кожному особисто. Надання сторонньою людиною смислу іншій людині було б голим моралізаторством. По-третє, смисл є для кожного і для кожного існує свій окремий смисл.

Франкл переконує нас, що все наше життя має смисл і воно зберігає цей смисл у будь-яких умовах і за будь-яких обставин. Навіть така трагічна тріада, як страждання, вина і смерть, може бути перетворена на щось позитивне. Далі автор використовує ціннісний підхід для визначення шляхів віднайдення людиною смислу життя. Є три групи цінностей: цінності *творчості*, *переживань* і *відношення*. Перші реалізуються у продуктивних творчих діях і кожна людина може вбачати смисл у діяльності, у створенні чого-небудь.

Виконуй свої професійні обов'язки чесно, вдосконалюй навички творення і твоє життя буде наповнене смыслом. До цієї групи цінностей ми б зарахували й виконання повсякденних обов'язків з підтримання власного життя і життєзабезпеченню своїх близьких. Стався відповідально до всіх маленьких справ, які утверджують твою людську гідність: тримай у чистоті своє житло й тіло, будь завжди охайним. Тримати себе на рівні вимог побутової культури – то великий, хоч і непомітний труд, ніхто за нього не дає нагород. Пройдіть сільською вулицею, гляньте на двори або городи, подивіться на під'їзди міських будинків і ви одразу наповнитесь соромом за одних і повагою до інших. Не треба великих мрій про наповнений героїкою смысл, якщо ви не спромоглися робити необхідний догляд за собою, заросли сміттям і не здатні старанно робити свої професійні справи. Нікчемний політик, навіть якщо він не сходить з теле-екрану, стоїть нижче професійно досконалого й відповідального пічника за своїми людськими достоїнствами. Виробляйте з малих літ звичку творити навколо себе порядок¹, незначне послаблення в цьому неодмінно веде до хаосу, звужує поле культури, гідної людини. Хотілось би посилити цю думку співзвучним віршем сучасної української поетеси Ліни Костенко, в якому героїня звертається до своїх нехлюїв-родичів:

«Ой ти ж роде мій, роде, родоньку!
 Чом бур'ян пішов по городоньку?
 Роботящий мій з діда-прадіда!
 Двір занедбаний, Боже праведний!
 Дев'ять день душа ще пручається,
 А тепер вже десь призвичаїться.
 Ту морквиночку, тую ж квітоньку
 Не прополеш із того світоньку...»

Друга група цінностей – *цінності переживання*, вони виявляються в нашій чутливості до явищ зовнішнього світу: щось переживати (зачарованість красою, величчю моменту) або когось любити. Є в нашому житті миті піднесеного світовідчуття, згадуючи які ми переконуємось у виправданості власного існування, хоч такі миті навідуються до нас не так уже й часто, не були й не можуть бути буденністю. Коли хто був закоханий чи з любов'ю турбувався про ближнього, той ніколи не забуде

¹ «Пізнаємо самих себе: нехай при цьому ми не досягнемо істини, зате наведемо порядок у власному житті, а це для нас найбільш нагальна справа». – писав французький філософ і учений Блез Паскаль (1623–1662) – [28]

його довірливості й мовчазної вдячності за дарований спокій і ласку, за розділену радість і печаль.

Третю групою цінностей Франкл називає *цінностями відношення*. Йдеться про відношення до факторів, які обмежують життя людини (напр., різні страждання, поневіряння, біль, смерть): *«Те, як вона приймає тягар життя, як несе свій хрест, та мужність, яку вона виявляє в стражданнях, достоїнство, яке виказує, будучи присудженою і приреченою, – все це є мірою того, наскільки вона склалась як людина. Як тільки список категорій цінностей поповнився цінностями відношення, стає очевидним, що людське існування за своєю суттю ніколи не може бути безсмысленим. Життя людини повне смислу до самого кінця – до самого останнього подиху. І поки свідомість не покинула людину, вона повинна постійно реалізовувати цінності й нести відповідальність. Вона відповідальна за реалізацію цінностей до останньої миті свого існування»*. [29]

Міркування В. Франкла належать до життєстверджуючих концепцій, вчать мужності дивитися правді в очі, спрямовані на формування поваги до людини, до її гідності. У історії філософії багато й оптимістичних, і песимістичних роздумів стосовно смислу життя. Та ми умисно орієнтуємо молоду людину на аргументи оптимістів, бо сама сила юного життя протестує проти занепаду духу. Хотілось би тільки допомогти підсилити дух посиленнями на авторитетну думку мислителів світового рівня, адже молоді люди повинні знати своїх мудрих помічників у наступній життєвій дорозі.

Один з класиків філософії ХХ ст. Еріх Фромм (1900–1980) теж багато уваги приділяв екзистенційним питанням і розглядав їх у дихотомічному вимірі. Одна з основних екзистенційних дихотомій, на його думку, це є дихотомія життя й смерті. Усвідомлення людиною факту своєї смертності глибоко впливає на її життя. Люди вигадували багато ідеологічних вивертів, щоб уникнути безумовного прийняття вказаної дихотомії: напр., приписування душі безсмертя.¹ Смертність людини веде до другої

¹ Широкий ідеологічний наступ громадської думки на переконаність у остаточній смертності людей набуває іноді такої сили, що може породжувати навіть у того, хто має таке переконання, утаємничений сумнів. Видатний іспанський філософ і поет Мігель де Унамуно (1864–1936) писав про це так: *«Той, хто думає, що він упевнений у тому, неначе смерть навіки припинить існування його особистої свідомості, його пам'яті, мабуть і сам не знає про те, що в найпотемнішій схованці душі у нього залишається тінь, легка тінь тіні невпевненості, і в той час як він говорить собі: «То ж давай, живи це коротке життя, адже іншого не буде!», мовчання цієї схованки говорить йому: «Хто знає!..»* – [30]

дихотомії: хоч кожна людська істота має багато можливостей розвитку, однак обмежений час нашого земного існування ніколи не дозволить взяти участь у розвитку людства в повному обсязі. Людина може по-різному реагувати на першу й другу дихотомії: закрити на них очі, підкоритись обставинам, трагічно переживати безвихідь. А може без паніки й страху глянути правді в очі й зрозуміти, *«що в житті немає іншого смислу, окрім того, який людина додає йому, розкриваючи свої сили, живучи плідотворно, досягти щастя шляхом повної реалізації обдаровання, що складає її особистість – обдаровання розумом, любов'ю й плідотворною працею.»* [31]

У зв'язку зі згаданим Фроммом поняттям щастя хотілось би зауважити наступне. У суспільній свідомості існує досить поширена думка, що смисл життя слід пов'язувати з націленістю на щастя, радість, насолоду тощо, а також, що постійним супутником і водночас критерієм відсутності смислу є нудьга. Але абстрактне щастя, непевна радість, або насолода не можуть стати справжнім, дієвим смислом, що суцільно наповнює життя, адже вони є скоріш вторинним, похідним від якоїсь справи, емоційним переживанням підйому від звершеної конкретної дії. Туманні марення суцільною радістю і щастям в житті ґрунтуються на бажанні позбавитись сьогоденних нестатків і страждань, пригорнутися до надійного прихистку. Все це зрозуміло й простимо, якщо не забувати, що будь-яка досягнута на сьогодні купель щастя й насолоди також може девальвуватись і привести до стану нудьги. Нас виводить із нудного стану наповненість часу справами, коли немає ніякої щілини між тим, що вже зробили, що робимо, що маємо зробити ближчим часом і у перспективі. Культурній людині ніколи не буває нудно, ні на самоті, ні в натовпі; і власне життя не здається їй ні надто довгим, ні замалим. І тут можна нагадати мудрі думки з цих питань римського філософа-стоїка Луція Аннея Сенеки: *«Турбуватися слід не про те, щоб жити довго, а про те, щоб прожити вдоволено... Чи багато радості прожити вісімдесят літ у бездіяльності? Така людина й не жила, і забарилася серед живих, і не пізно померла, а довго помирала... А для зайнятого справами, клянусь, день не буває надто довгим. Продовжимо собі життя! Адже смисл і головна ознака його – діяльність».* [32]

Питання про смисл життя зачіпає і проблему відношення до смерті, а при наявності смислу життя, то і питання про

можливість безсмертя. Колись на тему смерті було накладено табу мовчання. Непристойним вважалось зачіпати таємницю смерті. Тепер ця тема широко обговорюється і розгалузилась на багато питань, література з яких, за деякими даними, налічує десятки тисяч видань, що свідчить про марність зусиль охопити її навіть у спеціальному дослідженні. Тому тут ми обмежимося тільки короткими штрихами.

У різні епохи ставлення до смерті було різним. Французький історик Філіп Арієс (1914–1984) у своєму дослідженні «Людина перед обличчям смерті» [33] виділив у тисячолітній європейській історії зміну моделей відношення до смерті: «приручена смерть», «смерть своя», «смерть далека й близька», «смерть твоя», «смерть перевернута». В усіх цих моделях спільним є те, що в них варіюються, зберігаючи збалансованість, чотири постійні психологічні елементи: самосвідомість окремого індивіда, захист суспільства від дикої природи, віра людей у продовження існування після смерті, віра в існування зла. Так, скажімо, модель «прирученої смерті» (раннє середньовіччя), з точки зору першого психологічного елемента, відображує почуття солідарності індивіда з общиною, з усім людським родом, і той, хто помирає, відчуває важливість свого місця у сім'ї, йому передається тривога за послаблення спільноти через його втрату. Ритуалами й траурною церемонією община прагне ще більше згуртуватись. Другий елемент виявляється в тому, що смерть родича немов послаблює споруди в системі захисту від дикої природи. Людям тієї епохи здавалось, що найбільш слабкі ланки в цій системі – секс і смерть, і тому вони потребують особливої уваги й контролю. Третій елемент був пов'язаний з вірою у те, що мрець не покидає нас цілком, він знаходиться поруч (навіть після поховання) в очікуванні другого пришествя і воскресіння для нового вічного життя, він просто перейшов у фазу затяжного сну, якщо жив праведно, або став привидом, якщо був нечестивим або зазнав дії якихось темних сил. Четвертий елемент виражався в тому, що смерть ніколи не сприймалась нейтрально, вона входить у сукупність всього недоброго, злого, що веде свій родовід з первородного гріха, а значить, смерть, як один з проявів зла, визнавалась невід'ємною від сутності людини. Ф. Арієс докладно розкриває, як під впливом загальнокультурних змін змінюється той чи інший психологічний параметр, а разом з тим змінюються й моделі сприйняття смерті.

Сьогодні дослідники переконані, що відношення людей до смерті обумовлене культурно і дехто вказує, зокрема, на зв'язок цього відношення з історично мінливим сприйняттям часу. Нині час надто абстрагований від реальних подій у природі, суспільстві, особистому житті, він відірваний від ритму життя і його переживання. Для людей нашої епохи реальним є тільки сьогочасне, але не минуле чи майбутнє. Вчорашні події, а навіть часто і люди, швидко зникають з емоційної пам'яті. Це створює враження нетривкості часу, його одномоментності, і тому смерть здається завжди недоречною, несвоечасною, прикро недоладною.

Чимало уваги темі смерті присвятив і французький філософ постмодерністського напрямку Жан Бодрійяр (1929–2007). У творчості Бодрійяра головне місце займає аналіз соціального світу, переповненого символами, що часто несуть в собі помилкові, несправжні смисли. Ці символи можуть не мати референтів у дійсності або здатні отримувати певну самостійність, незалежність від них. Символ смерті Бодрійяр розглядає як один з провідних у сьогоденній культурі і далеко не обмежує його роль тільки по відношенню до біологічної смерті. Та ми тут наведемо думки автора про ставлення в культурі саме до біологічної смерті. [34]

Історія, на його думку, є історія витискування смерті. Від первісних суспільств і до сучасних іде незворотна еволюція: мало-помалу мертві перестають існувати. Вони вже не є повноцінними істотами, з якими люди ще в XVI ст. вважали за належне «спілкуватись» як з партнерами, їх виселяють за межі, у збірні пункти (кладовища). Залишається нелокалізованою одна лиш функція смерті, з якою вже не знають що й робити. Адаже сьогодні бути мертвим – ненормально. Нині стає так, що мертвим навіть не відводять взагалі ніякого місця – розвіюють у дим. А коли утверджуються такі ненаходимі для мертвих місця, значить ці місця стали повсюдними. Раз нема більше кладовищ, значить їх функцію виконують міста в цілому – це мертві міста й міста смерті, а вся наша культура є просто культурою смерті. Головна мета такої культури – це суцільне прагнення відокремити життя від смерті. Повним зрадництвом проти тих, хто знаходиться у полі життя, видається передчасна смерть, вона взагалі сприймається як скандальний непорядок.

Нехай читач далі вибачить за довгу цитату, але вона варта того, щоб її навести, бо в ній Бодрійяр підводить ризику підступенем того падіння по відношенню до смерті й покійних, яке

й ми спостерігаємо: *«Шанування мертвих іде на спад. Про мертвих говорять все менше й менше, все більш коротко, все частіш зовсім замовчують – смерть втрачає повагу. Не стало більше урочистої смерті в колі сім'ї, тепер люди помирають в лікарнях – смерть зробилась екстериторіальною. Умираючий втрачає свої права, включно з правом знати, що він помирає. Смерть непристойна й незручна, таким же стає й траур – вважається пристойним його приховувати, адже це може образити інших людей у їх убагодійненості. Пристойність забороняє будь-які згадування про смерть... Смерть більше не викликає запаморочення – вона усунута... Нам більше не доводиться переживати чужу смерть... У більшості людей ніколи в житті не буває нагоди побачити, як хтось помирає. У будь-якому іншому суспільстві це щось нечуване. Все беруть під свою опіку лікарня й медицина; всі інші передсмертні обряди замінило останнє причастя до техніки. Людина зникає від своїх близьких ще раніше, ніж помирає. Власне від цього вона й помирає».* [35]

Такий аналіз може когось шокувати, кого примусить просто почервоніти, але він нікого не лишає байдужим. Хочеться самого себе запитати: «Невже ми й справді стали такими, і чи все в нашій культурі до ладу?». Звинувачувати культуру як таку, мабуть, нерозумно, бо за нею немає відповідальної особи. А ось переважаючі в культурі форми поведінки не виправдовують автоматично вчинків конкретного індивіда, який іде у фарватері культурної стихії. Тривожить те, що у світосприйнятті більшості людей вибудовується стіна між зоною життя і зоною смерті з повною відразою до останньої. Культура фактично залишає людину перед лицем смерті сам на сам, а ще живих провокує до тієї невимовної думки, про яку нагадував Л.М.Толстой: *«...Сам факт смерті близького знайомого викликав у всіх, хто довідався про неї, як завжди, відчуття радості від того, що помер він, а не я».* [36]

Отой черв'ячок несумлінності – «помри ти сьогодні, а я завтра» – результат відокремлення в культурі життя від смерті, але остання чекає нас на помсту на потім, пізніше, коли ми залишимося з нею наодинці.

В культуру слід повернути збалансованість відношення «життя – смерть», і філософія в змозі й повинна мобілізувати увесь свій багатотисячолетній досвід для виправлення культурних аномалій. Правильно кажуть, що жодна філософська система не

може вважатись завершеною, якщо вона не дає чесних і об'єктивних відповідей на питання, які пов'язані зі смертю, і в цьому смислі можна сказати, що *«філософувати – значить учитись тому, як слід помирати»*. [37]

Не можна не згадати в зв'язку з цим великого знавця давніх філософських текстів Мішеля Монтеня (1533–1592), який зауважував: *«Мудрість і всі міркування в нашому світі зводяться врешті-решт до того, щоб навчити нас не боятися смерті»* і додавав, що слід жити так, аби *«чоботи були завжди на тобі»*, бути постійно готовим до походу в небуття і остерігатися, коли прийде час виступати, опинитися у полоні інших клопотів, окрім як про себе. [38]

Наша епоха надала темі смерті видів, з якими були мало знайомі минулі часи. Напр., все частіше стали говорити про право людини на смерть. Нерідко воно обговорюється у контексті проблеми **евтаназії**, яку зазвичай пов'язують зі спокійною й легкою смертю у випадках, коли представники медицини удаються до дій по досягненню такої смерті у невиліковно хворих людей з метою припинення страждань. Не стільки практика, якої не так уже й багато, скільки сама можливість широкого застосування евтаназії, породила жваву дискусію стосовно її філософсько-моральних і правових аспектів. Тонкий аналіз цієї делікатної теми провела англійська дослідниця Філіпа Фут [39] Вона звертає увагу на важливість поняттєвого розмежування власне евтаназії від можливих злочинних дій по позбавленню життя, коли виконується умова безболісності і відсутності спротиву або вольового заперечення з боку жертви. Напр., декретом від 1 вересня 1939 р. в Німеччині було відправлено до газових камер 275 тис. людей, що не могли працювати і вважались баластом для суспільства. Спочатку туди попадали розумово відсталі, хворі на психіку, німечні старики, а пізніше в такий же спосіб знищувались сотні тисяч цілком нормальних здорових людей. Спосіб їх смерті міг би вважатись за відносно легкий і спокійний, але він не має нічого спільного з сучасним поняттям евтаназії. Можна собі уявити й таке, коли хтось забезпечив комусь безболісну смерть з метою пограбування або помсти. Ф. Фут вважає, що легалізація евтаназії була б можлива за дуже обмежених умов, напр., у разі наявності прижиттєвого заповіту хворого, або контракту з лікарями, аби вони застосували акт евтаназії у випадку, коли пацієнт не має жодного шансу

вижити, потерпає від страждань та ще й втратив здатність до усвідомленого волевиявлення. І сама Ф. Фут, і багато інших дослідників цієї проблеми висловлюють занепокоєння щодо можливих помилок і зловживань у разі легалізації евтаназії, та вже одне обговорення питання посилило увагу громадськості до моральних і правових аспектів проблеми життя і смерті, взаємозв'язку права на життя і права на смерть, до додаткової оцінки життя та смерті як блага.

Якщо проблема евтаназії відноситься до права на безболісну смерть замість мук життя, пов'язаних з тілесними стражданнями, то проблема скасування смертної кари, навпаки, стосується утвердження права на життя при всіх мислимих злочинних конфліктах людини з суспільством. У світі шириться заклик до повного виключення смертної кари з практики покарань, а похід проти цього вже давно вели видатні гуманісти світу. Їх аргументи мали як суто релігійні джерела, так і мотивувалися чисто моральними міркуваннями, оскільки непристойно державі уподібнюватись вбивці і множити тим самим зло. Наводились і приклади помилок або упередженості суду й слідства, коли страчували людей, які пізніше визнавалися абсолютно невинними. Законодавство більшості європейських держав пішло якраз таким шляхом і наполягло, щоб країни колишнього СРСР, якщо вони хочуть жити разом з європейським співтовариством, приєдналися до його стандартів. 22 лютого 2000 р. Україною був прийнятий Закон про внесення змін до Кримінального, Кримінально-процесуального і Виправно-трудоного кодексів, згідно з якими введено довічне позбавлення волі замість смертної кари. Це було непросте рішення, бо, з одного боку, громадська думка не була переконана в справедливості залишати життя якомусь черговому серійному убивцеві¹, а, з іншого боку, введення довічного ув'язнення вимагало додаткових значних матеріальних витрат на утримання й охорону засуджених. Однак є переконаність у кінцевій моральній виправданості цього заходу.

На завершення розгляду питання звернемося до згаданого ще на початку цього викладу «безсмертя», яке ми хотіли пов'язати зі смислом життя. Безсмертя люди частіш за все відносили до

¹ За 10 років, які минули з часу прийняття вказаного закону, досі 42,7% громадян нашої країни бажають відновлення страти за тяжкі злочини проти особистості (у 2007 прибічників смертної кари було 58,7%). До речі, за даними того ж опитування категорично проти легалізації евтаназії виступають 40,1% громадян (у 2007 р. таких було 52,3%). [40]

прерогативи богів, духів, душі, але не залишали й сподівань досягти коли-небудь власного тілесно-душевного безсмертя. Якщо відкинути трактування безсмертя як соціального безсмертя людського роду за рахунок нескінченної низки поколінь нащадків, що мало кого персонально втішає, то залишається поговорити тільки про можливість індивідуального біологічного безсмертя. Ми не можемо безапеляційно стверджувати, що ніколи і ні за яких обставин людство не подолає смерть, не віднайде засобів продовження життя до бажаних рубежів. Залишмо це науці. З позиції філософії важливо інше: а заради чого людина хотіла б жити вічно, чого їй треба досягати? Чи не наскучить нам довічне життя, як про це вже неодноразово описувалось у художній літературі¹, коли старезні, хворі, немічні але приречені на мандри по вічності люди, більш за все жаждали смерті? В культурі уявлення про безсмертя постійно корелюють з еволюцією відношення до смерті. Секуляризація культури, що йде на заміну релігійним догмам про втішну для людей вічність душі, не веде до зниження напруги навколо теми безсмертя, а звертає погляди на науку. Від науки очікують прогресу у розробці засобів максимально довгого відтягування смерті (чудо-ліки, еліксири, пересадки органів, добутих різними шляхами, втім числі завдяки розвитку техніки клонування й тиражування «двійників» тощо) або перенесення життя на потім шляхом тимчасового заморожування (тут сподіваються на успіхи кріобіології), або ж забезпечення здорового й довгого життя за рахунок науково обґрунтованих стандартів харчування, гігієни, фізичної культури тощо. Привертають увагу громадськості й так звані «наукові» підтвердження життя після смерті. [41] Здається, що різноманітні марення безсмертям є функцією від кризи смисложиттєвості, від зміни в суспільстві відношення до смерті, про що вже йшлося. Будемо сподіватися, що культура, як це було завжди, успішно подолає ажіотажні прояви страху перед приреченістю людського життя на кінець і гарячкові пошуки засобів до безсмертя, і в той же час залишить за собою функцію допомагати кожній людині у достойному проживанні відміряного земного шляху.

¹ Напр., у Дж. Свіфта у «Мандрах Лемюеля Гулівера», де йдеться про подорож до Лапути, Бальнібарбі, Глабдабрібу та Японії описана зустріч героя з нещасними безсмертними струльдбругами. Після того, як Гулівер їх побачив, його бажання бути безсмертним згасло.

7.3.2. Віки життя. Покоління

Людське життя вимірюється літами, літа групуються у вікові фази, кожній фазі відповідає набір соціальних ролей, що їх відіграють індивіди, ролям відповідають певні очікування, стандарти поведінки. Групу людей одного віку прийнято називати поколінням. Підходи до виділення вікових фаз численні і залежать від культури, що склалась у відповідний час. Так у середні віки виділяли сім фаз людського життя і їх було прийнято пов'язувати з сімома відомими тоді планетами. Мала місце періодизація за знаками Зодіаку, або міряли 4 рази по 20 років. І все це якось відповідало біологічним ритмам людського життя.¹ Нині існує низка наук, які включають у коло своїх питань вікову періодизацію життєвого циклу людини: антропологія, психофізіологія, педіатрія, педагогіка, геронтологія, соціологія. У всіх них практикуються дещо відмінні підходи й методології поділу життєвого шляху людини. Тому досить умовно можна виділити такі вікові фази: дитячий вік (до 15 років), вік зрілості (від 16–18 до 30–35 років), літній вік (від 30–35 до 45–50 років), похилий вік (від 45–50 до 60–65 років), старий вік (60–75), старечий вік (75–90), довгожителі (понад 90 років). Сучасний американський дослідник Ерік Гомбургер Еріксон (1902–1994) виділив вісім фаз життя людини [42], з асиметрією у бік раннього віку, оскільки там закладаються значимі для подальшого життя психологічні характеристики особи: період немовляти, раннє дитинство, ігровий вік (від 5 до 7 років), шкільний вік, юність, молодість, дорослість, вік зрілості й старість. Класифікація Еріксона набула популярності й цікава тим, що показує, як при нормальному поетапному розвитку індивід може своєчасно набувати якостей, необхідних для психосоціальної адаптації до щораз більш широкого соціального середовища і взаємодії з ним. Коли розвиток складається більш-менш нормально, то людина поетапно набуває таких якостей: переважання *базисної довіри* до людей і оточення над *недовірою* до них (1 фаза), *автономії* над *соромом і сумнівом* (2 фаза), *ініціативи* над *почуттям провини* (3 фаза), *працьовитості* над *почуттям неповноцінності* (4 фаза), *ідентичності* над *зміщенням ролей* (5 фаза), *близькості* над *ізоляцією* (6 фаза), *генеративності* над *стагнацією* (7 фаза), *цілісності* над *відчаєм* (8 фаза). Кожна з нормально прожитих

¹ На біологічні підстави періодизації натякає навіть саме слово покоління. Нова генерація, що входить в суспільне життя, коли починає ходити, то сягає попередній по коліна.

фаз відкриває можливість формування базисних чеснот, які не втрачаються, а складаються, накопичуючись одна за одною: *Надія, Сила волі, Цілеспрямованість, Компетентність, Вірність, Любов, Турбота, Мудрість*. Усі виділені чесноти Еріксон називає базисними тому, що *«без їх відновлення від покоління до покоління всі інші, більш мінливі системи людських цінностей, втрачають смисл і релевантність (тут у смислі «актуальність» – О.К.)»*. [43]

Скільки ж років продовжується кожна фаза? Це питання можна залишити відкритим, оскільки мають місце коливання в залежності від біологічних і соціальних відмінностей. Тим більше що, як вказував французький історик Марк Блок (1886–1944), *«межі між поколіннями то звужуються, то розширюються, в залежності від більш або менш швидкого темпу соціального руху»*. [44] Варто підкреслити головне: реалізувати себе як живу людську істоту – це значить пройти всі фази життя. Кожна з них має свою цінність. З іншого боку, всі вони можуть бути уявлені певними етапними майданчиками, на яких, до речі, можливі затримки або дострокові сходження. Можна зустріти дорослих людей, що своєю поведінкою, низьким рівнем відповідальності нагадують підлітка, вони застрягли на півдорозі до соціальної дорослості. Є й такі, що до старості зберегли багато чого з юнацтва. В народі часто вживають до кого-небудь з дітей іронічний вираз – «старикує», а до когось із старих – «змалився», коли один поводить себе як старий, а інший – як мала дитина.

Приділяв увагу питанню поколінь і іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет [45] Він вважав, що у будь-який момент історії діють представники трьох поколінь (молоді, зрілі й старі), які охоплюють віки від 16–18 до 60–65 років. Громадське життя кожного покоління продовжується близько 30 років. Цей період можна поділити на дві частини. Протягом приблизно 15 років нове покоління прагне до поширення своїх ідей, прихильностей, думок. Їх стандарти починають переважати в наступні 15 років. Якщо трапляється, що ідеї старшого покоління мають екстремістський характер, то нового – антиекстремістський (він виявляється як прагнення до реставрації минулого). Ортега-і-Гассет порівнював покоління з караваном, у якому ми добровільно рухаємось уперед. Кризи у суспільстві трапляються тоді, коли надто швидко зростає дистанція між поколіннями. Але й тут доречно зауважити, що низка соціальних криз, які можуть

зрушити природну ритміку зміни поколінь, має свою межу: частота соціальних змін повинна десь наближатись до частоти природної зміни поколінь.

Американська дослідниця Маргарет Мід (1901–1978) звернула увагу на те, що типи культур можна виділяти в залежності від зв'язків між поколіннями. Спираючись на цю ідею, вона виділила такі культури:

1) *постфігуративні* – коли діти вчаться перш за все у своїх попередників;

2) *кофігуративні* – коли діти і дорослі вчаться у своїх однолітків;

3) *префігуративні* – коли дорослі вчаться також і в своїх дітей.

До постфігуративних культур М. Мід віднесла так звані примітивні суспільства, а також релігійні або ідеологічні анклавви. В них старі подають молодим зразки життя. Кофігуративні культури, на її думку, нетривкі, епізодичні, вони складаються в часи соціально-економічних криз. Маючи на увазі динамізм сучасного життя і можливі з цього факту дискусії відносно переваг того чи іншого покоління, М. Мід моделює такий діалог поколінь: *«Ще зовсім недавно старші могли говорити: «Послухай, я був молодим, а ти ніколи не був старим». Але сьогодні їм можуть відповісти: «Ти ніколи не був молодим у світі, в якому молодий я, і ніколи ним не будеш».* [46]

Генераційний вимір суспільного життя має багатий спектр. Звернемо увагу хоч би на деякі його сторони.

А) Покоління і право. У суспільстві може скластися певний диктат одного покоління над іншим (напр., геронтократія, тобто влада старих). Великий польський педагог Януш Корчак (1878–194?), котрий загинув у фашистському концтаборі, відмовившись покинути своїх вихованців-дітей, яких туди відправляли, сформулював «Велику хартію вольностей» для дітей, де проголошував право дитини на сьогоднішній день, право дитини бути тим, чим вона є.¹ У зв'язку з цим тут може бути розвинута думка про правову рівність поколінь, про правовий захист усіх тих поколінь, які прийнято відрізняти в даному суспільстві. Слушною є й думка про співставлення права покоління і права

¹ Хоч і з запізненням, але ідеї Я. Корчака були підтримані міжнародною спільнотою. У 1959 р. Генеральна Асамблея ООН прийняла Декларацію прав дитини, а у 1989 р. нею була прийнята Конвенція про права дитини, яка визначила повний спектр громадянських, економічних, соціальних і політичних прав дітей і яка була ратифікована Україною у 1991 р.

народу як трансчасову спільноту. Право нині існуючого покоління вочевидь повинно бути вторинним відносно права народу (де маються на увазі й прийдешні покоління, оскільки «народ» – вічна категорія людей).

Б) Покоління і культура. Досить евристичною може бути й проєкція проблеми поколінь на сферу культури. Так, новації в культурі частіше здійснюються молодим поколінням, як найбільш рухливою частиною народу. Дослідники фольклору вказують, що значна частина народної духовної культури створена поколінням 16–20–річних. Крім того, кожне покоління творить свою субкультуру, і людина, рухаючись ступенями поколінь, послідовно перебуває в різних культурних шарах. Відбувається у суспільному житті й певна зміна домінуючих орієнтирів на те чи інше покоління. Вже згадуваний Ф. Арієс писав: *«Справа виглядає так, немов кожна епоха має свій привілейований вік і свою періодизацію людського життя: молодість – привілейований вік XVII століття, дитинство – XIX, юність – XX століття»*. [47] Привілейоване покоління спонтанно поширює властиву йому моду, манери, стиль життя далеко за свої межі. Його експансія руйнує звичні генераційні кордони: молодші підтягуються до привілейованого покоління раніше, а старші прагнуть затриматись у ньому.

В) Покоління і соціальна диференціація. Тривалий час у соціальних науках переважав чи то класовий, чи то етнічний підхід при аналізі соціальної структури. Генераційний же підхід майже не враховувався. Проте прагнення багатьох країн здійснити перехід до політики ліберальної демократії вимагає урахування інтересів і потреб абсолютно всіх прошарків суспільства, отже і поколінь. Політика повинна зважувати на зростання кількості пенсіонерів, падіння народжуваності, безробіття серед молоді. Стабільність суспільства залежить від збалансованого задоволення інтересів усіх поколінь. І в безпосередньо економічному аспекті ця проблема також важлива: споживчий ринок суспільства ліберальної демократії – то є урахування потреб усіх споживачів.

Г) Особистість і покоління. У цьому аспекті взагалі виникає надзвичайно багата палітра думок і емоцій. Нормальне світосприйняття у людини складається тоді, коли вона йде дорогою поколінь разом зі своїми ровесниками. Їх разом веде культурне братство, єдність долі. Доля індивіду немов вмонтована в долю покоління. Втрата свого покоління сприймається досить

трагічно. Відсутність ровесників, спілкування з якими робило наше життя наповненим, печалю відбивається в свідомості індивіда: «Иных уж нет, а те далече.» (Пушкін); «И многих нет теперь в живых, тогда весёлых, молодых!...» (слова з пісні). Проте і тут слід уникати крайнощів: можна ставити питання і про свободу від «тиранії поколінь». Традиційно вважалось, що кожному поколінню (межі якого історичні) личить робити одне й не личить інше, і покоління ревно слідкувало, аби хтось з ровесників не вибився з ряду, не удавав з себе надто «старого» чи надто «молодого», ніж є насправді. Ще недавно громадська думка, особливо на селі, критично ставилась до навчання в похилому віці, до занять фізичною культурою й спортом, до крутих змін у особистому житті. Інший бік справи полягає в проблемі підготовки до входження індивіда в нове, наступне покоління. Кожний вік вимагає від своєї жертви нової порції соціалізації. Опинитись зненацька в новому поколінні – велика драма для особи. Тільки юність пишається нарешті досягнутою дорослістю, а далі крокування по віках далеко не всіма сприймається з радістю. Розумно поступає той, хто в стратегії свого життя врахував матеріальні, емоційні й інші витрати на адаптаційні потреби вступу в чергове покоління і безболісного виходу з попереднього.

Розглянуті нами категорії людського існування далеко не вичерпали їх довгого списку. Варті аналізу є такі, як людське спілкування й взаєморозуміння, щастя й свобода, любов й дружба, самотність, творчість та інші. Філософія не обходить їх своєю увагою і література з цих питань численна. Сподіваємось, що викладені тут приклади посприяють самостійній інтелектуальній подорожі серед категорій, які виробило окультурене людство

Література

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989, №2. – С. 24–34.
2. Андреев И. Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988. – 415 с.
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Веркор. Люди или животные? – М.: Издат-во иностр. литературы, 1957. – 227 с.
6. Жизнь земная и последующая. – М.: Политиздат, 1991. – 415 с.

7. Зильбер А.П. Трактат об эйтаназии. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ 1998. – 464 с.
8. Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы. Глава III. Смерть и бессмертие // Георг Зиммель Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С. 77–116.
9. Лакс Дж. О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. – 1992, №10. – С. 103–111.
10. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.
11. Мемфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. С. 225-239.
12. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека. – К.: КАРМЭ – СИНТО, 1995. – 222 с.
13. Нагель Т. Очень краткое введение в философию. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 84 с.
14. Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
15. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии, 1989, №2. – С. 41–50
16. Розин В. М. Новая концепция происхождения человека и сознания // Социально-политический журнал. – 1993, №5-6.
17. Сержантов В. Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – Л.: ЛГУ, 1990. – 359 с.
18. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Главная редакция изданий для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. – 240 с.
19. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С.147–216.
20. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.

Примітки

1. Веркор. Люди или животные? – М.: Изд-во иностр. литературы, 1957. – С. 204.
2. Див.: Бромлей Ю. В., Подольный Р. Г. Человечество – это народы. – М.: Мысль, 1990. – С. 98–101.
3. Гельвеций. О человеке // Гельвеций. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1974. – С. 11.
4. Пушкин А.С. Сочинения в трёх томах. Т.1. – М., 1985. – С. 565.
5. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989, №2. – С. 27.
6. Див.: Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека. – К.: КАРМЭ – СИНТО, 1995. – 222 с.
7. Смит, Роджер. Человек между биологией и культурой // Человек. – 2000. – №1. – С. 25.
8. Спеціально-наукові дані наведені за виданнями: Бердышев Г. Д., Криворучко И. Ф. Генетика человека с основами медицинской генетики. – К.: Вища школа, 1979. – 447 с.; Вилли К., Детье В.

- Биология (Биологические процессы и законы). – М.: Мир, 1975. – 824 с.; Харрисон Дж., Уайнер Дж., Тэннер Дж., Рейнолдс В. Биология человека. – М.: Мир, 1979. – 616 с.; Бочков Н. П. Клиническая генетика: Учебник. – М.: Медицина, 1997. – 288 с.
9. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 92; Майерс Д. Социальная психология. – СПб.: Питер Ком, 1998. – С. 486.
 10. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). – М., 1994. – С. 49.
 11. Майерс Д. Вказ. твір. – С. 486–487.
 12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах. Т. 2. – М., 1985. – С. 2.
 13. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах. Т. 2. – М., 1985. – С. 14.
 14. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Жан-Жак Руссо. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 47.
 15. Гольбах П. А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Поль Анри Гольбах. Избр. произв. в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – С. 123.
 16. Первый бумеранг. Мифы и легенды Австралии. – М.: Наука, 1980. – С. 11–12.
 17. Добжанский Ф. Г. Мифы о генетическом предопределении и о *tabula rasa* // Человек. – 2000. – №1. – С. 18.
 18. Ф. Энгельс. Диалектика природы // К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные сочинения в 9 томах. Том 5. – М., 1986. – С. 508.
 19. Складена на основі видань: Кууси П. Этот человеческий мир. – М.: Прогресс, 1978. – С. 53; Ламберт Д. Доисторический человек. Кембриджский путеводитель. – Л.: Недра, 1991; Харрисон Дж., Уайнер Дж., Тэннер Дж., Рейнолдс В. Биология человека. – М.: Мир, 1979. – С. 79–106.
 20. Див.: Зубов А. А. Дискуссионные вопросы антропогенеза // Человек. – 1997, №1. – С. 6.
 21. Див.: Р. Хайнд. Поведение животных. – М.: Мир, 1975; Харрисон Дж., Уайнер Дж., Тэннер Дж., Рейнолдс В. Биология человека. – М., 1979. – С. 79–106.
 22. Див.: П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.
 23. Див.: Л. Мэмфорд. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 225–239.
 24. Див., напр., Яблоков А. В., Юсуфов А. Г. Эволюционное учение. – М.: Высшая школа, 1981. – С. 290–293.
 25. Див.: Эволюция *homo sapiens*. Традиционные механизмы и новые факторы // Человек. – 1997, №6. – С. 86–97.
 26. Див. Казначеев В.П., Спириин Е.А. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств // Вопросы философии. – 1988. №7. – С. 29–45.
 27. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
 28. Паскаль Б. Мысли // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 42. – М., 1974. – С. 121.

29. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 174.
30. Унамуно, Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1996. – С. 126.
31. Див.: Фромм, Эрих. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. – Минск: Коллегиум, 1992. – С. 50.
32. Сенека. Нравственные письма к Луцилию // Мыслители Рима. Наедине с собой: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1998. – С. 552, 612.
33. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
34. Див.: Бодрийяр, Жан. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
35. Бодрийяр, Жан. Вказ. твір. – С.317–318.
36. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 10. – М., 1975. – С. 128.
37. Див.: Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма // Вопросы философии. – 1983, №2. – С.62.
38. Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 1. – М.: Голос, 1992. – С. 85, 93.
39. Див.: Фут Ф. Эвтаназия // Философские науки. – 1990, №6. – С. 62–80.
40. Интернет-видання «Українська правда. Життя» за 14.08.2009.
41. Див., напр., збірку: Жизнь земная и последующая. Сборник. – М.: Политиздат, 1991. – 415 с.
42. Див.: Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Ленато; АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – С. 346–386.
43. Эриксон Э. Вказ. твір. – С. 386.
44. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1973. – С. 100.
45. Див.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 3–12, 62–65.
46. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 360.
47. Ариес Ф. Возрасты жизни // Философия и методология истории. Сборник статей. – М.: Прогресс, 1977. – С. 238.

8. ДУХОВНЕ В ЛЮДИНІ Й СУСПІЛЬСТВІ

8.1. Метафізичні нотатки до проблеми душі, духу й духовного

Тут ми ступаємо ще на одну площину давніх філософських студій – у царство духу, або в світ духовних явищ. У історії культури і філософії представлена нескінченна множина уявлень про душу і дух, багато з яких дійшли до нас з глибини віків і в певний спосіб досі володіють нами. Так, у мовах різних народів можна зустріти найрізноманітніші звороти і словосполучення, в яких вживається слово «дух». В українській, зокрема, ми говоримо про «душевні муки», «біль в душі», про «святий дух», або «злий (нечистий) дух», вживаємо вирази «звести дух», «за один дух». У книжковій мові зустрічаються такі вирази, як «науки про дух», «дух народу», «дух часу» тощо. Більшість нинішніх людей вже не дадуть і ради щодо початкового смислу таких зворотів, як і самих їх винуватців – «духу» й «душі», однак наші давні предки добре розумілися на них. У ранні філософські вчення тема «душі» й «духу» не просто перейшла з початкових релігійних вірувань та міфології, а буквально увірвалася в них і більше ніколи не втрачалась, залишалась предметом постійної уваги й роздумів, бо надто тремтливою була тема, яку філософія взяла собі у спадок. Коли хтось знайомиться з положеннями перших філософських шкіл щодо духовних явищ і вже буде готовий сприйняти й засвоїти їх без урахування попередніх дофілософських уявлень, то тут треба його застерегти, бо може здатися, що древні мудреці були цілковитими пророками в цих питаннях, праотцями всякої наступної людської думки навколо проблем душі й духу. Насправді ж не вони були абсолютно першими і на початку просто раціоналізували й узагальнили прадавні знання й вірування. Так сталося, що філософія поступово забула своє первородство з міфологією і подальша філософська робота вже майже не поверталась до власних витоків, або згорда ставилась до них як до надто примітивних, і до того ж відгородилась частокором розгалужених спеціальних термінів-понять. Очевидно, в учбових цілях буде доречно дещо нагадати з історії дофілософських поглядів, тим більше, що зараз у культурі народів, паралельно з науковими й філософськими знаннями, все ще живуть і прадавні уявлення про духовні явища. І лиш після цього ми

обмежимося далі тільки тою формою трактування цих явищ, якою вона стала у ближчій до сучасності філософії.

Етнологами й істориками культури доведено, що всі народи світу сприймали сукупність навколишніх речей як світ живих істот, приписували природі одухотвореність. Англійський етнолог і культуролог Едуард Бернет Тайлор (1832–1917) назвав нахил до такого приписування анімізмом і в книзі «Первісна культура» прагнув «прослідкувати під іменем анімізму властиве людині вчення про духовні істоти», виходячи з того, що *«анімізм у його повному розвитку включає вірування у правлячі божества і підвладних їм духів, у душу і в майбутнє життя, вірування, які переходять на практиці в дійсне поклоніння»*. [1] Тайлор був, мабуть, першим, хто систематизував відомості про еволюційний розвиток анімістичних уявлень і показав, що спочатку в людей склалось уявлення про особисту душу, або дух, з якого поступово розвивались вчення про більш абстрактних духів. Він дає таке розгорнуте бачення первісною людиною душі: *«Душа є тонкий, не речовий людський образ, за своєю природою щось на зразок пару, повітря чи тіні. Вона складає причину життя й думки в тій істоті, яку вона одушевляє. Вона незалежно й нероздільно володіє свідомістю й волею свого тілесного носія в минулому й сучасному. Вона здатна полишати тіло й швидко пересуватися з місця на місце. Здебільшого непомітна й незрима, вона виявляє також фізичну силу й з'являється тим, хто спить і не спить, частіше як фантасм, як привид, що відокремлений від тіла, однак схожий з ним. Вона здатна входити в тіла інших людей, тварин і навіть речей, оволодівати ними і впливати на них»*. [2]

Ще один англійський дослідник Джеймс Джордж Фрезер (1854–1941) встановив, що первісна людина пояснювала всі явища життя наявністю в тварині й людині душі у вигляді маленької людинки чи звірятка. Активність людини викликала присутністю душі в тілі, а сон чи смерть – тимчасовою або постійною її відсутністю. Душа здатна вільно покидати тіло через отвори, частіш за все через рот або ніздрі, і жити окремим життям: подорожувати, полювати, спілкуватися зі знайомими, родичами. Цим люди пояснювали свої сни і явлення власника душі у снах його близьких. Відсутність душі під час сну пов'язувалась з ризиком, адже душа могла б з тих чи інших причин і не потрапити до тіла знову. Досі у звичаях деяких наших сучасників живе повір'я, згідно з яким сплячу людину (особливо

малу дитину) не слід будити зненацька, бо душа, яка невідомо де в цей час подорожує, не встигне зайняти своє місце в тілі. Душа здатна покинути тіло не тільки під час сну, і якщо таке трапляється, то людину переслідують хвороби, божевілля, а може спіткати й смерть. Викликати душу з тіла спроможна не лише її власна воля, а й різні злі духи, люди-чаклуни. Є й ще одна небезпека. Часто первісна людина вбачала свою душу у власній тіні, в дзеркальному відображенні або в портреті, і таке існування душі надзвичайно загрозливе, оскільки тінь може бути розтопаною, її можна вколоти, розсікти, а після цього власник душі помре. Портрет теж може стати об'єктом маніпуляції з боку злого чаклуна. [3]

У дохристиянську добу вважалось, що у людини є не одна, а декілька душ, в усякому разі не менше двох: одна душа відповідає за життя тіла, а друга – душа особистого «Я», людини як особи духовної. Коли людина помирає, то разом з тілом (після його поховання) помирає й перша душа, а друга живе. Отже, фізична смерть ще не означала остаточного зникнення людини. У давніх слов'ян перша «душа» (як життя) асоціювалась з серцем, а друга душа (як дух, дихання) асоціювалась з «утробою», нутрощами. [4] Народи різних континентів і навіть віддалених, ізольованих островів мали багато чого разюче спільного. Так, всі вони вважали, що душами було наповнене все – люди, тварини, рослини; майже однаково розрізнявали душі живих і душі померлих. Ця остання душа могла перетворюватися у дух померлого або народжуватися у момент смерті. Досить давнього походження й поширені ідеї про реінкарнацію та метемпсихоз, які були альтернативою перебуванню душі у загробному світі після покидання смертного тіла.¹ Доречним буде додати, що давня людина не просто вірила в усе це, вона була в ньому переконана, знала, що так воно є насправді. Така людина просто здивувалась би, якби ми заявили, що наші органи чуття і аналітичний розум не дають ніяких свідчень про душі й духів. Вона б подумала, що ми просто граємося з нею, заперечуючи очевидні, відомі кожній дитині, речі.

Що стосується духів, то не всі й не завжди різко відокремлювали їх від «поняття» душі, а коли відокремлювали, то вважали

¹ Реінкарнація – перевтілення, від лат. re – префікс, що виражає відновлення + incarnatio – втілення; метемпсихоз – від грец. μετεμψόχως – трансміграція душі через різні тіла, включно з нелюдськими.

духів за істот, котрі стоять за рангом дещо нижче богів і частіше за них взаємодіють з людьми. Одні з духів – добрі, вони наші помічники й охоронці, а є й злі, ті, що шкодять людині. У Греції всі такі духи називались *демонами* (δαίμων – якась божественна сила, злий чи благодійний дух, що часто визначає життєву долю людини), у Римі *геніями* (genius дух, властивий окремій людині, сім'ї, місцевості). Серед духів були й досить абстрактні, що не гинули разом з речами і охоплювали значну кількість явищ. У античній традиції для позначення духу (духовного) використовувались і інші терміни, наприклад, «*нус*» (νοῦς – розум). У Анаксагора нус – та сила, завдяки якій з хаотичної суміші незчисленних елементів (гомеомерій) створився упорядкований світ, тобто космос. У цього давньогрецького мислителя активний нус мав матеріальну, речову природу. Іншими термінами для вираження духовного у часи античності були «*логос*», «*пневма*» (πνεῦμα – дихання, подув, повів), останньому слову у римлян відповідав spiritus. Таким чином, для зображення духу існував цілий термінологічний ряд (напр.: *демон* – *нус* – *логос* – *пневма*) і він однаково вживався при поясненні буття, всього космосу і кожної окремої речі.

Як згадувалось, уявлення давніх людей про душу й дух не відкидалось першими філософами, а в раціоналізованій формі з додатковими поясненнями входило в систему їхньої думки. Так, Піфагор сприйняв ідею метемпсихозу. Атомістичне вчення Демокріта містило в собі елементи давньої віри в душу як подорожуючого двійника тіла, бо коли він пояснював процес пізнання, то вважав, що зір сприймає образи, «ідоли» (εἰδωλα), що відходять від видимих предметів і схожі на них. У свою чергу Платон теж багато чого засвоїв від своїх філософських попередників і ґрунтовно виклав власне вчення про душу у ряді діалогів, зокрема в таких, як «Держава», «Тімей», «Федр», «Федон». Оскільки подальша трансформація цього вчення через неоплатоніків і філософів патристики дісталась середньовіччя і посприяла складенню християнських релігійних уявлень, то ми трохи затримаємось на особливостях платонівського бачення проблеми душі.

У діалогах «Тімей» і «Федр» йдеться зокрема про те, що, створюючи світ, Бог (Деміург) раніш за тіла створив світову душу, котра була невидимою. Після цього з тієї ж суміші, що й світова душа, були створені (всі одночасно) окремі душі у кількості, яка дорівнювала числу зірок. Бог розподілив душі

по одній між зірками, помістив їх туди, немов на колісниці, але тільки для того, щоб вони перенеслись на матеріальних носіїв і стали живими істотами. Після того, як душі укорінюються в тіла, вони через посередництво тіл починають спізнавати пристрасті. Якщо душі будуть володарювати над цими пристрастями, то їхнє життя буде справедливим, якщо ж опиняться під владою пристрастей, то воно стане несправедливим. Платон доводить, що душі безсмертні, однак їх життя водночас і небезтурботне, вони проходять складний шлях у різних сферах створеного Деміургом світу. Несправедливе життя душі у людському тілі веде до того, що вона протягом тисячі років несе покарання за свої гріхи, за рабське служіння тілу. Коли ж душа жила справедливим життям, то після трьох добродійних земних життів вона повертається у небесну сферу, звідки через десять тисяч років фатум знову направить її на землю.

Вчення про безсмертя й переселення душ, яке Платон виклав у «Федоні» й «Федрі», мало велике значення для пояснення ним процесу пізнання, для визначення шляхів морального вдосконалення, створення моделі ідеальної держави. Всім цим потребам підпорядковані й його погляди на склад душі. Душа розділена на дві частини: духовну (вічну) й тілесну (смертну). Божественна духовна частина була поміщена в голову, а в груди (тулуб) – смертна частина. Тілесна в свою чергу має кращу й гіршу частку: краща розташувалась ближче до голови (щоб слухала накази розсудку), а гірша частка зайняла місце під діафрагмою, ближче до пупа. *«Туди вони (творці – О. К.) й посадили цю частину душі на ланцюжок, як дикого звіра, котрого не можна приборкати, однак доводиться годувати заради його зв'язку з цілим, оскільки вже було дано виникнути смертному роду. Вони влаштували так, щоб цей звір вічно стояв біля своєї годівниці й мешкав подалі від розумної душі, якнайменше дошкуляючи їй своїм галасом і ревінням, щоб та могла без завад приймати свої рішення для блага всім частинам тіла разом і окремо кожній з них»,* – так кучеряво подає Платон особливості цієї частки душі. [5]

Отже, можна підсумувати, що, за Платоном, людська душа має три частини: 1) божественна, яка складає загальну сутність душі, міститься в голові і є розумом ($\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$); 2) афективна, тобто така, що живиться благородними пристрастями, причетна мужньому духу і любить перемоги ($\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$); 3) пожадлива, така, що захоплена похиттю, чуттєвими вабленнями ($\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$).

Інший потужний філософський авторитет, а саме – Арістотель, не даремно був названий універсальною головою античності. Присвятивши вченню про душу спеціальний трактат, він спочатку дає ґрунтовний аналіз думок своїх попередників, і тому, завдячуючи його фундаментальній ерудиції, дослідники мають змогу відтворювати системи поглядів інших давніх філософів. Сам же Арістотель будує своє вчення про душу у відповідності з базовими положеннями власної метафізики. Живе, як і все суще, є поєднанням матерії й форми. Матерія живого – тіло, а форма – душа. Матерія, якщо її взяти саму по собі, це – тільки можливість, потенція, а душа (як форма) – ентелехія (εντελεχεια), дійсність, тобто фактична даність, здійсненість сущого. Визначаючи душу стосовно живого тіла, Арістотель вказує, що *«душа є перша ентелехія природного тіла, яке має органи...»*, і далі додає, що *«те, завдяки чому ми перш за все живемо, відчуваємо й розмірковуємо, – це душа, так що вона є певний смисл і форма, а не матерія чи субстрат»*. [6] Філософ прагне пояснити свою думку прикладами. Якщо ми кажемо, що душа є формою, то це значить, що вона є суттю буття певного тіла. Нехай перед нами буде сокира. Її сутністю було б буття якраз у якості сокири і це й було б її душею. Так як, якби й око було окремою живою істотою, то його душею був би зір, адже зір і є сутністю ока як його форма (саме ж по собі око є лиш матерією зору); з утратою зору око вже не є оком, хіба що тільки за назвою, так само як і око, котре було б вироблено з каменю або намальоване. Отже, для Арістотеля душа невід’ємна від тіла. *«Тому й не слід, – каже він, – запитувати, чи є душа й тіло щось єдине, як не слід так ставити питання ні відносно воску й відбитку на ньому, ні відносно взагалі будь-якої матерії й того, матерією чого вона є»*. [7]

Приписуючи наявність душі тільки живому, Арістотель зауважує, що ним є суще, котре має хоч би одну з таких ознак: розум, відчуття, рух або спокій у просторі, а також рух у смислі живлення, зростання й занепаду. Душа й є началом згаданих властивостей і характеризується рослинною здатністю, здатністю відчуття, здатністю мислення й руху. Одним живим істотам властиві всі названі властивості (це будуть люди), другим – тільки росту, руху й відчуття (тварини), третім – тільки живлення й росту (рослини). Арістотель відкидає висновки своїх попередників про безсмертя душі, вона й починається разом з тілом, і закінчує своє існування разом з ним. Однак

є в його вченні про душу один момент, який стосується розуму ($\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$) і який давав підстави для наступних тривалих дискусій у філософії. Крім розуму, як властивості людської душі, Арістотель визнає ще й розум, котрий все продукує. Цей розум трактується ним як певна базова якість, що схожа, скажімо, зі світлом: *«Адже певним чином світло робить дійсними кольори, які існують у можливості. І цей розум існує окремо, і не підвладний нічому, він ні з чим не змішаний, будучи діяльністю за своєю суттю. Цей розум не такий, що то він мислить, то не мислить. Тільки існуючи окремо, він є те, що він є, і тільки це – безсмертне й вічне»*. [8] Цей розум неначе зовні надходить до людини і надається їй. Здатність відчувати неможлива без тіла, розум же, про який хоче нам сказати Арістотель, існує незалежно від нього, і нема, каже він, резонних підстав вважати, що вказаний розум є пов'язаним з тілом. Ясно, що тут він втрачає послідовність міркування й робить поступку у бік визнання безсмертя якщо й не душі, то однієї її властивості божественного походження – розуму.

У неоплатоніка Плотіна обґрунтовується метафізика, в якій ми зустрічаємо вже щось схоже на християнську трійцю. Те, що передує буттю, Плотін називає Єдиним ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\varsigma$, $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$) у значенні деякої реальності як потенції будь-якого конкретного буття. Другим елементом трійці є Розум, або Дух ($\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$), не розум якоїсь конкретної особи, а особлива іпостась Єдиного, його інтелектуальне самоусвідомлення. Фахівці, що займались тлумаченням і перекладом плотінівського $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$, схилились до того, щоб перекладати це поняття словом Дух (у інтелектуальному, а не в якомусь містичному значенні). Третій елемент – Душа. Вона двоїста за своєю природою: своїм одним кінцем (як світова Душа) вона є ще іншою іпостассю Єдиного, а другим кінцем пов'язана з тілесними творіннями: *«Вочевидь, що найкраща, розумна частина Душі – глибоко духовна; але також має існувати і друга її частина, оскільки в зворотному випадку Душа не відрізнялась би від Духу. До властивості бути розумною й духовною додається друга якість, яка робить її існування особливим і індивідуальним... Душа прагне до вищого і має розум і дух, та при цьому віддає накази, керує, панує над іншим»*. [9] Не повторюючи тут ще раз деталей складної системи думок Плотіна, відзначимо лише, що цей філософ пізньої античності відновлює ідею безсмертя душі, вводить поняття Розуму як Духу й іпостасі

Єдиного, а останнє вже прямо наближається за своїм смислом до християнського Бога.

У середньовічній релігійній філософії «дух» звільняється від матеріальної обтяженості, осмислюється як чиста творча енергія, що уособлюється в Богові. Дух постає надсвітловим началом, що породжує все. Епоха Відродження дає їй дещо інші зразки трактування «духу», згідно з якими людина уподібнюється Богу, тобто духу, як творчій потенції. Це свідчило про піднесення ролі особистого індивідуального начала в суспільному житті. Від релігійно-філософської метафізики середніх віків склалась традиція вважати душу окремою субстанцією, спорідненою з духовним Божественним Абсолютом.

Радикальний поворот у розумінні душі й духовного, як і в багатьох інших питаннях, почався в період Нового часу. Зростання ролі науки привернуло увагу філософії до вивчення умов набуття істинного й практично-корисного знання і врешті-решт привело до актуалізації питань пізнавальної діяльності. У цьому відношенні інтелектуальний доробок, котрий успадкували перші філософи й науковці Нового часу, містив у собі такий неодмінний елемент, як поняття душі та її властивостей. Використовуючи цей концепт, вони поставили перед собою першочергове завдання докладно дослідити пізнавальні здібності душі, не відкидаючи поки що тезу про душу як особливу духовну субстанцію, що певним способом пов'язана з тілом. Тому в текстах усіх філософів XVII–XVIII ст. часто-густо й фігурує тема душі, і вона залишається неодмінною прикметою метафізики цього періоду. Навіть у творах Рене Декарта, котрий революціонізував застарілі уявлення про духовні властивості людини, «душа» все ще займає поважне місце. *«Наша душа, – пише він, – оскільки вона є субстанцією, що відмінна від тіла, відома нам тільки завдяки тому, що вона мислить, тобто розуміє, бажає, уявляє, пригадує, відчуває, оскільки ці функції душі є різними видами мислення».* [10] Ми надалі ще будемо звертатись до Декарта з приводу проблеми свідомості, а тут тільки вдаємось до ілюстрації того, наскільки широко вживалось поняття душі. А коли вже йдеться про ілюстрацію, то не можна не згадати й Г. Лейбніца, який теоретично будував Всесвіт з безлічі монад (таких собі простих субстанцій), частина яких були або монади-душі, або монади-духи. До речі, твори Декарта ще теж пересипані терміном дух (і духи), під яким він, однак, розуміє не те, що протилежне тілесному, а деяку найтоншу матеріальну речовину,

котра утворена з найбільш рухливих і легких частин крові і котра збуджує органи чуття, вільно пересувається по тілу, наповнює мозок, концентрується у точках збудження.

Мабуть, вперше найбільш критично до поняття душі поставився І. Кант разом з його підозрою стосовно можливості метафізики мати статус науки і стосовно емпіричних референтів деяких категорій класичної метафізики, серед яких була й «душа». [11] Поступово, під впливом філософської критики й розвитку психології, поняття душі втрачає наукове навантаження і в кращому випадку слугує метафоричним засобом для скороченого позначення сукупності людських психічних якостей.

«Дух» тримався довше і не в останню чергу тому, що був постійним предметом розгляду в авторитетних системах німецького ідеалізму. У Гегеля поняття свідомості включало в себе усі духовні прояви в людині, починаючи від почуттів, вольових здібностей і до вищих інтелектуальних проявів, або, як він говорив, до «розумної свідомості». Занурена в конкретну предметність повсякденна свідомість людей побічно й паралельно вирішенню буденних задач продукує специфічні свідомісні форми другого плану, які можна назвати «феноменами духу» і які складаються закономірним та історичним порядком. Кожному етапові історичного просування свідомості властивий свій «дух», однак він до часу не усвідомлюється людьми, як не усвідомлюється й загальний зв'язок усіх окремих етапів, тобто «план» всього (Абсолютного) Духу. Знання духу про себе – це теж свідомість, але свідомість уже другого порядку, оскільки початкова, предметна свідомість може бути названа свідомістю першого порядку. Людство повинно було ще дорости до здатності усвідомити загальний поступ фігур Духу, і Гегель, мабуть, вважав, що саме йому люди повинні бути вдячні за таку титанічну роботу, час вершити яку саме при ньому вже й настав.

Молодший сучасник Гегеля Артур Шопенгауер (1788–1860) аж ніяк не сприймав гегелівську філософію, з повною відразою ставився майже до всіх класиків німецького ідеалізму і тому скептично відгукувався й про категорію духу. *«Взагалі цей «дух», – писав він, – що повсюди вештається у теперішній німецькій літературі, – надзвичайно підозрілий тип, у якого через це слід при зустрічі вимагати його паспорт»*. [12] «Підозрілість» духу (як колись і «підозрілість» душі) поступово зростала, і не тільки в науках, що досліджували психічні явища, а й у метафізичних розділах філософського знання. Якось

більш-менш толерантно можна було сприймати розмови про дух тільки в межах релігійної філософської традиції. [13]

У пізній період розвитку західної філософії більше уваги приділяється окремим духовним явищам, аніж цілісній категорії «дух», і остання майже зникла з філософського обр'ю. Поступово поняття духу втратило й науковий характер. Однак така інфляція не позбавила його значення у вигляді загальнокультурного концепту: дух, духовність, духовне нині часто зустрічаються у вітчизняній літературі, особливо там, де обговорюють проблеми національного відродження, виховання на національних культурних традиціях, покращання морального стану суспільства шляхом поширення релігії. На такі публікації буває відгукуються й філософи, а деякі з них навіть прагнуть удмухнути у ці старі терміни якусь нову змістовність категорійного гатунку.

Підведемо тепер підсумки з тим, щоб визначитись, як нам далі бути з поняттями дух, духовне, душа. Чи зберігають вони певний евристичний смисл у філософії й культурі в цілому і чи не слід їм взагалі відмовити у «паспорті» й «прописці»? Вважаємо, що з останнім поспішати не варто. Вказані поняття зберігають свій смисл і евристичну цінність тим, що дають можливість узагальнено маркувати певну сукупність явищ людської психіки та її якісний стан, можливість відокремити той клас властивостей людини, який є протилежним тілесним (фізичним) властивостям, дати загальну назву тому, що кожен з людей знає про себе: в нас є (нехай і точно невідомо де та як) внутрішній світ, світ знань, емоцій, образів, сприйнять. Чому б і не називати його загальним словом *дух* чи *духовність*? Ми живемо, несучи в собі цей особливий, багатий і дуже цінний для нас світ, і тільки те й робимо, що витрачаємо зусилля аби розібратись з ним та навести в ньому порядок, якось оприлюднити його, обмінятись чимось із нього з іншими. Нам він настільки дорогий, що ми й наш внутрішній світ здаються нам більш тотожними між собою, аніж ми й наше власне тіло. Виключно у контексті даного тут і далі викладу під словом «духовне» будемо розуміти *явища людської психіки, такі як думки, відчуття, емоції тощо і які частково охоплюються поняттям свідомості*. Ми не будемо тут вживати слово «духовне» в піднесеному, патетичному наголошенні, коли хочуть (часом презирливо) відокремити людей з «поважним» ціннісним горизонтом від банально-брутальної, міщанської маси, якою здається

самозваній «еліті» решта людства. У сучасній англomовній філософській літературі еквівалентом взятого нами значення «духовне» є термін «ментальне» й похідний від нього – «ментальність».¹ Оксфордський філософський словник дає, зокрема, таке визначення останнього поняття: *«Ментальність – атрибут розуму. Однак що таке розум? «Розум» часто вживається для позначення апарату, або механізму, котрий пояснює, як чи яким чином люди мають здатність до дій, раціональності, емоцій, сприйняття або уяви»*. [14] Специфіку, природу духовного можна далі з'ясовувати через дослідження його конкретних прикладів.

Що стосується «душі» як можливого нині для вжитку поняття, то тут зазначимо таке. Маючи цілісний духовний комплекс, людина відчуває цю цілісність в періоди емоційної захопленості, і саме в такі моменти ми потребуємо якогось терміна для вираження всього свого психічного стану у його єдності. Таким терміном і може бути «душа». Сама наша мова вимагає цього терміна, адже коли поет каже: *«Душе моя, чого ти сумуєш? Душе моя убогая, чого марне плачеш, чого тобі шкода?»* (Т. Г. Шевченко), то хочеться, щоб відповідне слово для назви того, що сумує, плаче й болить, обов'язково було, якщо його, припустімо, ще й немає. Так нехай же цим словом і залишається душа!

8.2. Духовне як свідомість

Одного разу, у далекому 1982 році, виступаючи з доповіддю з проблем свідомості перед молодими науковцями, відомий радянський філософ Мераб Мамардашвілі (1930–1990) почав її несподіваним оригінальним попередженням: *«З самого початку ми повинні домовитись, що свідомість є дещо таке, про що ми як люди знаємо все, а як вчені не знаємо нічого»*. [15] За добрий десяток років до цього, тоді ще молодий американський дослідник Деніел Деннет (1942 р. н.) висловився аналогічно: *«Ті, хто впевнений у даремності філософії, люблять посилатися на її історію і заявляють, що в ній не можна помітити ніякого прогресу. В жодній галузі філософії цю заяву неможливо легше підтвердити, аніж у філософії свідомості...»*. [16] Як нам ставитись до таких заяв авто-

¹ Від латинського *mēns, mentis*, яке має дуже широкий спектр значень – розум, мислення; склад думок, характер, душевний склад; свідомість, совість; думка, уява; намір, план тощо.

ритетних професіоналів з питань філософії свідомості? Чи нема в них елементів лукавства з арсеналу педагогічних прийомів або чогось на зразок іронії сократівського типу? Такі думки можуть промайнути в залежності від того, кому адресовані висловлювання. Оскільки і Мамардашвілі, і Деннет звертались до колег, то вони з повною відповідальністю усвідомлювали труднощі, які очікують кожного, хто хотів би додати щось кардинально нове й переконливе стосовно сутності свідомості і тим покласти край суперечкам і невизначеності, позаяк ця тема постійно перебуває в центрі уваги філософів вже близько 400 років. А які тільки титани думки не присвячували їй все своє творче життя! Мимоволі зніяковієш перед ними. У той же час не можна повірити, щоб наші автори не могли сказати початківцю у філософії щось виразне щодо свідомості, принаймні хоч би те, як багатовіковий досвід навчив коректно ставити питання про свідомість і як сьогодні говорити про неї не слід. Десь ближче до такого напрямку ми й рушимо. Але перш за все слід домовитись відносно термінів, оскільки в зарубіжних і вітчизняних наукових творах склалась певні відмінності в спеціальному слововживанні.

Вживане в англомовних виданнях слово «mind» прийнято перекладати українською як «свідомість», хоч воно скоріше має значення «розум», «мислення» (у широкому смислі, в якому вживав його ще Декарт) і традиційно саме це мали на увазі класики зарубіжної філософії. Інший англійський термін «consciousness» теж перекладається у нас «свідомістю», однак тут мається на увазі стан психіки, коли людина контролює свою поведінку, тобто той смисл, який несуть у собі вирази «бути в свідомості», «втратити свідомість». Вітчизняна традиція однакового вживання терміна «свідомість» там, де англомовні автори вживають «розум», «мислення» (mind), і там, де вони мають на увазі саме той стан психіки людини, який вона інколи втрачає (consciousness), може часом породжувати плутанину. На вітчизняний слововжиток скоріше, мабуть, вплинула німецька філософія. Німецьке слово «Bewußtsein» (свідомість) містить у корені натяк на дієслово wissen (знати)¹, так само як російське «сознание» нагадує про дієслово «знать», а українське «свідомість» підказує старослов'янське «ведать», тобто також – «знати». Про яке знання йдеться? Мається на увазі те,

¹ Таке значення воно має, зокрема, у Канта: «Свідомість є знання про наші уявлення.» [17]

що тільки людина відносить притаманні їй відчуття, сприйняття та інші образи до себе як певного центру, носія цих психічних образів, і в такому смислі вона знає про них як про свої образи, усвідомлює їх, а значить, врешті-решт, тільки людина має свідомість. Ці зауваження слід враховувати, аби коректно зіставляти погляди філософів різних країн і традицій.

Якщо ж говорити в цілому про нашу традицію, то поняття свідомості вживається у вітчизняних текстах в двох смислах: у широкому й вузькому. У широкому – воно співпадає з усіма властивими людині психічними процесами (англомовні автори вживають тут термін «ментальний»), і тому можна стверджувати, що духовне здійснюється в людині як свідомість. У вузькому значенні *свідомість означає тільки вищу форму духовного осягнення людиною себе і навколишнього світу, тобто розум і мислення* (англомовна література тут дає термін «mind»).

Отже, сказаним ми й окреслили об'єкт нашого дослідження. Ним буде свідомість як духовне, що властиве тільки людині. Ми можемо сміливо наполягати на цьому з тих підстав, що кожна людина знає про свій внутрішній духовний світ і може повідомити про власні переживання іншим людям. Сам факт мовного спілкування свідчить про наявність духовного і у других представників роду людського, мова дає доступ до нього. А зважаючи на сутність і роль мови в суспільстві, про що йшлося в спеціальному розділі, можна стверджувати, що функціонування живої мови свідчить, у певному смислі, також про інтерсуб'єктивність духовного, його трансіндивідуальність. Чи є духовне у тварин, ми не знаємо, бо в нас немає з ними мовного контакту. Можливий внутрішній світ тварин для нас закритий і більше з цієї причини, щоб не бути необґрунтовано категоричним і виявити обережність у судженні, ми говоримо, що тварини не мають свідомості як форми духовного.

Окреслений об'єкт дослідження означає, що питання структури свідомості і її змістовної наповненості перебувають поза межами нашої уваги, як другорядні у філософському відношенні, вони більше стосуються психології й деяких інших наук. Зосередимось на головній темі багатовікових філософських пошуків: чим за своєю природою є думки (як духовне, як свідомість) про світ і яке вони мають відношення до нього; яким чином ми можемо переконатись у тому, що взагалі існує ще щось, крім наших думок; у чому особливість філософського підходу до сві-

домості. Частіш за все філософи використовували для розв'язання цих питань про свідомість метод інтроспекції (від лат. *intrōspectus* – глядіння всередину), тобто самоспостереження, бо кожна людина носить лабораторію для дослідження свідомості завжди з собою, – це її голова.¹

Багато відомих філософських шкіл, які переймалися сутністю свідомості, апелювали саме до здорового глузду й уважного самоспостереження кожного носія власного розуму. То ж поглянемо коротко на перебіг дискусії.

Один з перших філософів доби Нового часу Рене Декарт виходив з дуалістичної (від лат. *duālis* – подвійний) позиції про паралельне існування тілесного й духовного світу. Будучи вченим, що звик раціоналістично й систематично міркувати, Декарт зосередився на мисленні як основній властивості душі і досить скоро дійшов висновку, що центром, який мислить свої думки, є Я, тобто моя (і кожного з нас) особа. Для того, щоб мислити, не обов'язково мати наявним зовнішній світ, бо людина має, напр., образи й у сні. Однак для мислення необхідна наявність Я, як речі, що мислить. *«Я – субстанція, – пише Декарт, – вся сутність, або природа якої полягає у мисленні і яка для свого буття не потребує ніякого місця і не залежить від будь-якої матеріальної речі. Таким чином, моє Я, душа, що робить мене тим, чим я є, цілком відмінна від тіла і її легше пізнати, ніж тіло; і якби його навіть зовсім не було, вона не перестала б бути тим, чим вона є»*. [19] Ментальне й фізичне відрізняються тим, що думки відбуваються у часі і не мають просторових характеристик. За Декартом, ми не можемо стверджувати, що наш мозок і є наша свідомість, або що ми мислимо з допомогою мозку. Декарта більше влаштувала б така відповідь: ми мислимо через свідомість, а вона є нематеріальною субстанцією.

Дуалізм обов'язково очікує з боку критики питання про можливу взаємодію двох рядів явищ – ментальних і фізичних, очікував їх і Декарт і докладав багато зусиль, аби побудувати несуперечливу відповідь. Говорячи про не залежне від тіла мислення нашого душевного Я, Декарт не заперечував наявності зв'язку душі й тіла (оскільки вони приречені творцем існувати разом) у різних інших вимірах, навіть обов'язково припускав

¹ «...Я маю справу тільки з самим розумом і його чистим мислення, за ґрунтовним знанням яких мені нічого далеко ходити, оскільки я знаходжу розум у самому собі...» [18]

такий зв'язок і не вбачав у цьому ніяких суперечностей зі своєю дуалістичною позицією. У роботі «Пристрасті душі» він так пояснював зв'язок душі й тіла: *«Отже, будемо вважати, що душа має своє місцезнаходження переважно у маленькій залозі, розміщеній у центрі мозку, звідки вона випромінюється (підкреслено мною – О. К.) у решту тіла через посередництво духів, нервів і навіть крові, яка, беручи участь у дії духів, може рознести їх по артеріях в усі члени... Додамо тут іще, що маленька залоза – головне місцезнаходження душі – так розташована між порожнинами, які містять ці духи, що вони можуть рухати її стількома різними способами, скільки є відчутних відмінностей у предметах. Однак і душа може викликати в ній різні рухи; природа душі така, що вона отримує стільки різних вражень, тобто в неї буває стільки різних сприйнять, що вона продукує різні рухи в цій залозі. І відповідно машина нашого тіла влаштована так, що залежно від різних рухів цієї залози, викликаних душею чи якоюсь іншою причиною, вона діє на духів, що оточують її, і спрямовує їх у пори мозку, через які вони по нервах проходять у м'язи; таким чином залоза приводить у рух частини тіла».* [20]

Хоч і справедливо прийнято віддавати належне Декартові за відкриття Я як свідомісного центру, однак сам він ще не завжди послідовний і щодо обмеження Я тільки мисленням, і щодо проведення свого дуалізму, адже незалежне від тіла мисляче Я доповнюється сукупністю прямо таки численних душевних пристрастей, які йдуть від тіла, і розширюють моє Я до переживання всього тілесного комплексу, з яким Я виявляюсь злитим нероздільно. Непослідовності Декарта частково виправлялись його прибічниками. Так, Ніколя Мальбранш (1638–1715) вважав, що Бог все влаштував таким чином, щоб модальності душі супроводжували модальності фізичного світу. Ця думка, до якої наближався й Готфрід Лейбніц, отримала назву концепції психофізичного паралелізму, бо йдеться про те, що паралельно з фізичним рядом подій відбувається ряд психічних подій і ці два ряди подій суто випадково збігаються, не маючи абсолютно ніякої взаємозалежності. Спроби провести дуалістичну позицію продовжуються і досі. Нинішній англійський дослідник теорій свідомості Стівен Пріст вказує, зокрема, на погляди Карла Поппера та деяких інших як на безумовно дуалістичні. [21]

Молодший сучасник Декарта голландський філософ Бенедикт Спіноза теж вбачав докорінну людську відмінність у здатності до раціонального мислення, але він рішуче відкинув дуалістичне пояснення природи людини. Для нього людина є конкретною модифікацією деяких фундаментальних атрибутів (нагадаємо, що слово походить від лат. *attributio* – властивість) єдиної субстанції. Атрибути – істотні властивості вічної й безкінечної субстанції, самостійні один відносно одного, але невід’ємні від субстанції. Таких властивостей у неї безліч, однак Спіноза говорить тільки про два: протяжність і мислення. За атрибутом мислення тягнеться довгий шлейф модусів – усі емоції, пристрасті, відчуття, думки, ідеї. Людина, яка являє собою єдність протяжного тіла й мислячої душі, – теж модус атрибутів субстанції. Спіноза вважав, що під яким би атрибутом ми не подавали субстанцію, усі вони відносно неї рівноцінні, оскільки є атрибутами одного й того ж. Звідси й випливає його знамените твердження про збіг порядку і зв’язку ідей з порядком і зв’язком речей, з якого стає зрозумілим шлях долання Спінозою дуалізму Декарта. Річ у тім, що тепер не треба було вдаватися до вивертів, аби пояснити наявність думок паралельно фізичному ряду явищ, просто думки й протяжні фізичні явища виражають у властивий кожному атрибуту спосіб і в будь-який час всю повноту існування субстанції.

Якщо ми звернемося до деяких праць з проблем свідомості сучасного англійського філософа Бертрана Рассела (1872–1970), то в них можна знайти дещо таке, що нагадує позицію Спінози, а саме віднесення до якоїсь одної реальності протилежних властивостей: ментального й фізичного. Слід, правда, зауважити, що Спінозу серед своїх попередників Рассел не називає, а вказує, між іншим, на австрійського фізика й філософа Ернста Маха (1838–1916), який у ряді робіт, зокрема у книгах «Аналіз відчуттів і відношення фізичного до психічного» та «Пізнання і помилка», проводить лінію на умовність поділу явищ на фізичні й психічні: *«Усе фізичне, яке я знаходжу, я можу розкласти на елементи, що в даний час є далі не розкладними: кольори, тони, тиски, теплоту, запахи, простори, часи тощо. Ці елементи виявляються залежно від умов, які лежать поза і в середині I (просторова обмеженість нашого тіла). Остільки, і тільки остільки, оскільки ці елементи залежать від умов, що лежать у середині I, ми називаємо їх також відчуттями. Остільки відчуття моїх сусідів так же мало дані мені безпосередньо, як і їм мої, то я маю підстави ті*

желементи, на які я розклав фізичне, розглядати і як елементи психічного. Отже, фізичне й психічне містять спільні елементи і, значить, між ними зовсім немає тієї різкої протилежності, яку звичайно визнають». [22] Мах доводить нам свої думки ще й так. Позначимо, говорить він, деяке тіло комплексом ABC, моє тіло – комплексом KLM, а комплекс «я» – $\alpha\beta\gamma$. Здається, що ABC незалежне від «я». Однак ця незалежність є тільки відносною і при посиленні уважності зникає. Виявляється, що комплекс ABC завжди визначається, між іншим, і комплексом KLM. Отже, робить висновок Мах, нічого протиставляти комплекси $\alpha\beta\gamma$, KLM у якості «я» комплексу ABC. Межі нашого «я» можуть бути настільки розширеними, що вони врешті-решт включають у себе весь світ. Протилежність між «я» і світом, відчуттям або явищем і річчю тоді зникає і вся справа зводиться тільки до зв'язку елементів $\alpha\beta\gamma$, ABC, KLM. [23] Мабуть, кожний, хто прочитає ці думки Маха, скаже, що їх автор стоїть на позиції умовності в судженні про природу духовного (свідомості), оскільки все, з чим людина має справи, стосується одного й того ж, тих же самих вихідних елементів. Якщо ми правильно розуміємо Маха, то чим його позиція відрізняється від спінозівської? Послухаємо знову Спінозу: *«Так, наприклад, коло, яке існує в природі, і ідея цього кола, яка знаходиться також у Богові, є однією й тією ж річчю, що виражена різними атрибутами.»*. [24] Ми не бачимо великої різниці між поглядами Маха й Спінози. А тепер порівняємо їх думки з тим, що говорить Рассел стосовно психічного й фізичного. [25]

Повсякденний здоровий глузд вірить, каже Рассел, що ми дещо знаємо про дух і дещо про матерію; він (тобто цей самий здоровий глузд) вважає також, що й цього «дечого» достатньо, аби показати, що дух і матерія є абсолютно протилежні речі. Рассел же має інше переконання: в нас немає достатньо аргументів, щоб довести чи відрізняється фізичний світ від світу духовного, чи ні. Весь час апелюючи до здорового глузду читача, Рассел пропонує виходити з наявності деякої просторово-часової «реальності» (облишимо осторонь питання про природу цієї реальності як принципово не розв'язуване), складеної з подій. Коли люди вживають вирази «фізичний світ», «психічний світ», то не завжди віддають належне умовності цих виразів і невизначеності їх смислів. Чи є у нас які-небудь підстави припускати, що фізичні події якісно відрізняються від психічних подій? Рассел схиляється до думки, що події можуть бути описані як у термінах фізики,

так і в термінах психології, і що колись нам вдасться уникнути фатальної приреченості, вдасться забути звичку рухатись у невизначеній дилемі «психічне – фізичне», «свідомість – матерія», а говорити просто про події у певних каузальних відношеннях.

Як бачимо, від часів Спінози й до кінця минулого століття в різних варіаціях живе ідея про можливість принаймні двохвимірної інтерпретації деякої базової реальності, презентації її то як фізичного світу, то як психічного. Можна впевнено сказати, що така відповідь щодо природи свідомості не могла задовольнити філософів, які прагнули до визначеності, які переконані, що ліве завжди буває тільки лівим, а праве – правим. Таких мислителів виявилось багато і їх поєднали у дві основні групи – ідеалісти та матеріалісти, між якими розмістилися скептики. Говорити щось спільне про представників кожної з названих груп дуже важко, бо, напр., ще І. Кант розрізнявав не менше як 7–8 видів ідеалізму, виділяють і декілька видів матеріалізму. Традиція поділу філософів на прихильників матеріалізму і ідеалізму склалась у епоху Нового часу і безпосередньо не йде, як інколи вважають, від визнання за «первинне» в устрої світу чи то матерії, чи то свідомості, а пов'язана з обґрунтуванням вихідних начал або припущень для побудови наукового (і філософського також) знання. Скажімо, коли Ф. Енгельс говорить, що принципи не можуть бути вихідним пунктом дослідження, вони – його заключний результат, що принципи не прикладаються до природи й людської історії, а абстрагуються з них, що не природа й людство узгоджуються з принципами, а навпаки, принципи істинні лиш остільки, оскільки вони відповідають природі й історії, то така позиція називається матеріалізмом. [26] Коли ж філософ вважає, що люди ніколи не стають на шлях пізнання з якогось початкового нульового рівня, отримуючи лише наприкінці абстраговані «з природи й людської історії» принципи, а мають і певне попереднє знання, яке тільки слід прояснити в собі, упорядкувати, що людям належить тільки привести у форму логічно несуперечливого понятійного каркасу свої попередні інтуїції, то такого філософа можна назвати ідеалістом. Отже, коли ми з'ясовуємо погляди філософів матеріалістичного чи ідеалістичного спрямування на природу свідомості, то повинні пам'ятати, що для них головне – пошук начал науки, а не пошук відповіді на питання про сутність свідомості, це останнє – для них справа вторинна. І все ж, що вони говорять про свідомість, коли спеціально торкаються цього предмета?

Класичним прикладом ідеалістичної точки зору є концепція Джорджа Берклі, про яку у нас йшлося в першому розділі. Як пам'ятаємо, Берклі вважав, що про існування речей можна говорити тільки в тому смислі, що вони сприймаються чи то кожним з нас, чи то Богом, і поза сприйняттями говорити про речі просто абсурдно. Отже, у побудові системи знань слід виходити з того, що для нас існують тільки комплекси відчуттів, а говорити про якісь там фізичні, позасвідомісні речі нема сенсу взагалі. Стосовно такої екстравагантної точки зору, а її висловлюють явно не божевільні люди, можна сказати словами вже згаданого нами Е. Маха, який говорив, що позиція ідеаліста-соліпсиста не дискредитує точку зору простої людини, котра безумовно відрізняє існування зовнішнього світу і свого внутрішнього, духовного. Задача тут інша, а саме: *«Показати, чому і для якої мети ми стаємо на цю точку зору протягом більшої частини нашого життя і чому, заради якої мети і у якому напрямку ми буваємо вимушені тимчасово її залишати. Професор Х., теоретично вважаючи себе соліпсистом, практично, безсумнівно, не є таким, коли він дякує міністра за отриманий орден або коли читає лекцію у своїй аудиторії»*. [27] Мета у Берклі була одна – дискредитувати не точку зору наївного реалізму простих людей, а точку зору атеїзму, який черпав ідейне натхнення в матеріалізмі.

Матеріалізм, у його найбільш послідовному вигляді, завжди схилявся до думки, що якщо щось існує, то воно існує у фізичному вигляді і тому явища свідомості ближче за своєю суттю до явищ фізичного ряду. *«Розум або думка, – писав, напр., німецький філософ-матеріаліст Людвіг Бюхнер (1824–1899), – не сама матерія; вони матеріальні лише в тому смислі, що є виявом матеріального субстрату, від котрого так само невід'ємні, як сила від матерії; інакше кажучи, цей своєрідний вияв так само невід'ємний від свого своєрідного матеріального субстрату, як теплота, світло, електрика невід'ємні від своїх субстратів»*. [28]

Скептична позиція може бути проілюстрована посиланням на Д. Юма. Піддавши спочатку сумніву поняття субстанції як окремої основи фізичних явищ, Юм робить висновок, що й питання про субстанцію душі як основи наших сприйнять теж абсолютно незбагненне для розуму. Юм передбачав звернення якого-небудь можливого опонента до аргументу від наявності Я (того самого декартівського свідомісного центру) і тому захо-

дився критикувати це Я. Він заперечує, що людина щохвилини і самим безпосереднім чином усвідомлює те, що називає своїм Я. Насправді ж, каже Юм, у нас немає жодного такого сприйняття, з якого ми отримали б ідею Я. Послухаємо уважно цього пильного шотландського філософа: *«Що стосується мене, то, коли я найінтимнішим чином придивляюсь до того, що я називаю своїм Я, я завжди наштвхуюсь на те чи інше одиничне сприйняття тепла або холоду, світла або тіні, любові або ненависті, страждання або насолоди. Я ніяк не можу вловити своє Я як щось таке, що існує поза сприйняттями і ніяк не можу підмітити нічого, окрім якого-небудь сприйняття.»* То ж насправді ми є *«не що інше, як в'язка або пучок різних сприйнять, що проходять один за другим з неймовірною швидкістю і перебувають у постійному плині, в постійному русі»*. [29] Для деяких сучасних філософів Юм фактично виявився духовним батьком у їх спробах по-новому глянути на проблему свідомості, позбувшись залежності мислити у руслі протиставлення «фізичного» й «ментального». С. Пріст називає серед них представників біхевіоризму, функціоналізму, а ми додамо сюди ще й позицію американського філософа Р. Рорті. Зокрема англійський філософ біхевіористського напрямку Гілберт Райл (1900–1976) використав юмівську критику Я для спростування дуалістичного «міфу Декарта», тобто ще повсюдно поширеного уявлення про те, що все, що існує або трапляється, має статус чи то фізичного існування, чи то існування ментального. Так само, як монети появляються перед нами або орлом, або решкою, і так, як серед живих створінь існують або самці, або самки, так само передбачається, що одне існування є існування фізичне, а інше – ментальне. Вважається, що матеріальні об'єкти існують у загальному для них полі, під яким розуміється простір, і те, що відбувається з одним тілом у одній частині простору, пов'язано механічно з тим, що твориться з іншими тілами у його інших частинах. На відміну від цього, ментальні події мають місце тільки у ізолюваних областях, кожна з яких називається свідомістю, і не існує прямого причинного зв'язку між тим, що відбувається у одній свідомості, і тим, що є в другій. Люди, каже Райл, можуть бачити, слухати, штвхати тіла один одного, але вони невиліковно сліпі й глухі щодо роботи іншої свідомості і не в змозі впливати на неї. Люди знають про свій внутрішній ментальний світ завдяки «власному привілейованому доступу»

до нього. Так ось, усю цю установку Райл вважає принципово помилковою і називає «догмою приви́ду в машині», адже коли думають, що свідомість знаходиться усередині тіл, то ясно, що цього не може бути ні в якому смислі слова «усередині», бо свідомість не є просторовою. Догма про привид у машині передбачає, що існують душі й тіла, що відбуваються фізичні й ментальні процеси, що є механічні і ментальні причини тілесних рухів. Райл вважає, що кон'юнкції, які об'єднують два різних ряди, абсурдні, як абсурдна, напр., кон'юнкція у жартівливому виразі «Вона приїхала додому в машині і в сльозах». Або як у нас колись жартували: «Ішов дощ і два студенти; один студент був у пригніченому стані, а другий у калошах».

Автор не заперечує існування ментальних процесів, він хоче тільки переконати нас, що фраза «ментальні процеси існують» належить до іншого типу, аніж фраза «існують фізичні процеси» і тому нема ніякого смислу поєднувати ці фрази. Райл робить висновок, що ідеалізм і матеріалізм – це відповіді на неправильно поставлене питання: «Редукція» матеріального світу до ментальних станів і процесів, так само як «редукція» ментальних станів і процесів до станів і процесів фізичних, передбачає законність диз'юнкції *«існують або свідомості, або тіла (але не те й інше одразу)»*. [30] Він говорить, що квантор існування не є родовою ознакою для фізичних тіл і ментальних станів, «існування» по відношенню до фізичних тіл і до ментальних станів вживається в різних смислах. Це так само, коли ми розуміємо, що «зростання цін», «зростання надій» і «зростання середнього рівня злочинності» не можна об'єднати так: зараз у нас зростають три речі – ціни, надії і середній рівень злочинності. Уся подібна плутанина виникає внаслідок онтологічних, «категорійних помилок», внаслідок неправильного використання нашої мови і Райл ставить завдання показати, як можна вилікувати в собі схильність до таких помилок.

У випадку зі свідомістю, некоректне використання родових або абстрактних понять веде до постулювання існування сутностей, яких насправді немає. Слово «свідомість» не є іменем якоїсь особливої, нефізичної сутності, а використовується для позначення деяких людських умінь і здатностей, котрі Райл детально розглядає: воля, емоції, відчуття, сприйняття, уява, пам'ять, інтелектуальні операції тощо. Всім цим умінням й здатностям не можна приписувати властивість існування

в тому смислі, в якому говорять про існування фізичних тіл. Та істина, що люди постійно щось бачать своїм мисленним оком, щось чують своїм внутрішнім слухом, не доводить те, що дійсно існують ті речі, які вони бачать і чують, як і те, що вони при цьому щось дійсно бачать і чують. Напр., мелодії можуть дійсно крутитися у моїй голові, однак не існують мелодії, які можна слухати в той час, коли вони у моїй голові крутяться. Врешті-решт головним для Райла було переконати в наступному: *«Говорити про свідомість – значить говорити про людські здатності, обов'язки й нахили щось робити або зазнавати, причому робити або зазнавати у світі повсякденності. Насправді, нема сенсу говорити, немов існують два чи одинадцять світів. Манера йменувати світи за родами специфічної діяльності ні до чого не веде, окрім плутанини»*. [31]

Представником функціоналізму є американський філософ Хіларі Патнем (1926 р.н.). Як ми вже говорили, функціоналізм теж належить до спроб взагалі обминути проблему свідомості в плані співвідношення фізичного й ментального. *«Функціоналізм, – вказує С. Пріст, – являє собою теорію, згідно з якою ментальний стан є, по суті, наслідком деяких перцептивних даних на вході і причина певної поведінки на виході. Ментальні стани, крім того, є причинами й наслідками один одного»*. [32] Х. Патнем з належним розумінням ставиться до давньої занепокоєності як простих людей, так і філософів щодо того, складаємося ми з «матерії», чи з «духовної субстанції», і хоче довести, що у основі цього питання лежить помилковий засновок. Він визнає автономність людського ментального життя, але переконаний, що це ніяк не слід пов'язувати з вельми поширеним та давнім питанням про матерію й духовну субстанцію. *«Ми могли б, – зауважує Патнем, – бути зробленими й з швейцарського сиру, але це не мало б ніякого значення»*. [33] Зацикленість на співвідношенні «матеріальне-духовне» заважає, на його думку, наблизитись до вирішення таємниць у філософії свідомості. Основним поняттям, яке допоможе розкрити ці таємниці, є поняття функціонального ізоморфізму. Дві системи, напр., два комп'ютери, можуть мати різну побудову й складатися з різних деталей (скажімо, на базі електротехніки й простої механіки), але бути в той же час функціонально ізоморфними, коли кожному стану у першому комп'ютері відповідає певний стан у другому. Звідси випливає теоретична припустимість того, що якою б не була програма мозку, можна створити систему, яка мала б таку

саму програму, але на іншій фізичній і хімічній основі. *«Отже, – проблематизує свої міркування Патнем, – якщо я правий, і питання про матерію й духовну субстанцію дійсно не має філософської й релігійної значимості, то чому йому приділяється стільки уваги, чому воно так хвилює людей?»* [34] Не це, говорить він, повинно хвилювати людей, не те, як ми можемо з конкретного виду реалізації програми й структури мозку вивести спроможність щось вивчити або полюбити, а те, як, усвідомивши зв'язок проблем ментального життя з описом автономного рівня ментального життя, відкрити цей рівень, бо ми віримо, що він є і не має значення на якій базі він існує.

І нарешті коротко подамо міркуваннями іншого американського філософа Річарда Рорті (1931–2007) щодо проблеми свідомості. Цей завжди бунтівний сучасний мислитель у книзі *«Філософія і дзеркало природи»* переглядає фундаментальні питання теорії пізнання і разом з ними піддає критичній оцінці ті трактування свідомості, які своїм корінням сягають Декарта й Канта. Однією з задач своєї книги Рорті вважав підрип довір'я до «розуму», як до чогось такого, стосовно чого необхідно мати «філософський» погляд. Розглядаючи зокрема перипетії вирішення проблеми співвідношення розуму й тіла (the mind-body problem), він не пропонує ще один варіант рішення, а прагне показати, що це взагалі не є проблемою. Всім здається само собою зрозумілим поділ явищ на ментальні й фізичні, бо за ним стоїть деяка глибинна інтуїція, за якою кожен з нас безпомилково відрізняє, з одного боку, біль, сни, настрої, бажання й наміри як щось ментальне, а з іншого боку, напр., кишкові спазми і супроводжуючі їх нервові процеси як тілесне, фізичне, і ця інтуїція постійно живить дуалізм картезіанського типу та складає основу специфічної філософської мовної гри (у смислі, заданому Л. Вітгенштейном), яка абсолютно непотрібна за межами філософських текстів. Рорті покладає на XVII ст. вину за втрату аристотелевського розуміння субстанції, коли субстанціям (або сутностям) відповідали конкретні речі і коли говорили, що має розум, тобто думає й пізнає, людина як єдина сутність. Декарт же винен в тому, що тепер ментальні операції приписуються Я, душі як окремій, відмінній від тіла субстанції. *«Було б непогано, – підкреслює Рорті в кінці книги, – позбавитись розрізнення духу й матерії, яке сприймається як розрізнення людських істот і інших речей, або як двох частин людських істот...»* [35]

Підіб'ємо підсумки нашої зтяжної подорожі. До яких же наслідків ми прийшли, подавшись на пошуки відповіді на питання: чим є за природою свідомість як форма людської духовності, у чому специфіка філософського підходу до свідомості? Свідомість, феноменами якої вважаються всі властиві людині ментальні процеси, з XVII ст. і до наших днів була проблематизована у філософії майже цілковито в аспекті співвідношення психічного й фізичного. Послідовний дуалізм привів до утвердження концепції психофізичного паралелізму (Декарт, Мальбранш, Лейбніц); ідеалізм і матеріалізм, долаючи дуалізм, прагнули звести або наблизити чи фізичне до психічного, чи навпаки (Берклі, Бюхнер); варіантом пом'якшеної «ідеалістично-матеріалістичної» опозиції виступила концепція двоаспектної оцінки явищ, котрі відносяться до якоїсь одної реальності, але можуть оцінюватись то як психічні, то як фізичні в залежності від зручності й поставленої мети (Спіноза, Мах, Рассел); у XX ст., не без впливу аналітичної філософії, поширюється тенденція взагалі зняти проблему свідомості в традиції співставлення й протиставлення психічного й фізичного (біхевіоризм Райла, функціоналізм Патнема, антикартезіанство Рорті) і залишити проблемне поле свідомості як нефілософське. Остання позиція, позиція наших сучасників, імponує новизною, спирається на багатий історико-філософський матеріал, враховує те наукове багатство, яке надбала за добру сотню років психологія. Психологія, до речі, відібрала у філософів традиційного напрямку право на марні спекуляції навколо психічних процесів. Значною мірою протверезив деякі філософські традиції і розвиток кібернетики та нових інформаційних технологій. Враховуючи це, можна сказати, що стосовно проблеми свідомості філософія сьогодні стоїть на роздоріжжі: вона очікує або прориву на новий рівень узагальнення, пошуку собі нової дослідницької ніші, або повного переведення у план історико-філософського інтересу всіх перипетій вирішення питання про природу свідомості.

8.3. Пізнання як духовна діяльність. Наукове пізнання

8.3.1. Про пізнаванність світу. Види пізнавальної діяльності

Зі змістовного боку свідомість можна представити як знання, а процес набування знань є пізнанням. Розділ філософії, що досліджує пізнавальне відношення людини до світу, умови, види

і форми пізнання прийнято називати **гносеологією** (від грець. γνῶσις – пізнання + λόγος – вчення). Основні підходи до висвітлення пізнавального процесу визначаються направленістю відповідей на деякі фундаментальні питання:

1. Чи здатні ми пізнати світ, тобто чи спроможні ми адекватно відтворити реальний світ у нашій свідомості?

2. Що лежить у основі пізнання, або інакше, що є спонукальною причиною пізнання?

3. Який характер має пізнавальний процес?

Розглянемо у такій послідовності варіанти відповідей на ці питання.

На перше питання більшість філософів відповідали ствердно, тобто вважали, що людина здатна пізнати світ, її знання можуть правильно відтворити світ навколишніх речей і процесів. Проте були й такі, що віднайшли аргументи, які дали їм змогу поставити під сумнів людську самовпевненість відносно пізнаваності світу. Так, Д. Юм вважав, що ніякими доказами не можна довести, чим викликаються сприйняття у нашому розумі: може статися так, що й існуючими поза нами предметами, а може й власною енергією нашого розуму, або ще якоюсь причиною. Так зване пізнання стосується тільки дослідження відносин між нашими враженнями і за їх межі ми ніяк не можемо вискочити. Покладаючись на свій інстинкт, людина просто вірить у реальність зовнішнього світу і керується цією вірою в своїй життєдіяльності. Тому, що саме ми пізнаємо (зовнішній світ чи свої, невідомо чим викликані, враження) – з'ясувати не можна.

Як відомо, І. Кант дотримувався тієї думки, що речі даються людині тільки в почуттях. Завдяки апріорним формам чуттєвості і розсудку людина конструює собі світ з почуттєвого матеріалу, але нашому розуму не дано пізнати деякі суттєві сторони речей через природну обмеженість того ж таки розуму. Речі приховують від нас свою сутність, залишаються немов «речами самими по собі». *«...Які речі самі по собі (безвідносно до уявлень, через котрі вони впливають на нас), – писав І. Кант, – це цілком знаходиться за межами нашого пізнання».* [36] І все ж юмівський скептицизм і кантівський агностицизм надовго загострили гносеологічні проблеми, поставили питання про межі людського пізнання, до того ж Кант, як і вся німецька філософія після нього, підкреслив активність суб'єкта пізнання.

Як уже йшлося, все ж таки більшість філософів була впевнена у спроможності людини розкривати через пізнання

таємниці світу. У той же час треба було аргументовано відреагувати на сумніви скептично налаштованих мислителів. Досить сильний аргумент висунув у 1845 р. К. Маркс, хоч уперше він був опублікований лише у 1888 р. Маркс писав: *«Питання про те, чи властива людському мисленню предметна істинність, – то зовсім не питання теорії, а практичне питання. На практиці повинна доводити людина істинність, тобто дійсність і могутність, поцейбічність свого мислення. Суперечка про дійсність чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є суто схоластичним питанням»*. [37] Маркс слушно звернув увагу на те, що в межах самої гносеології і виключно її засобами не можна остаточно спростувати аргументи агностицизму і довести пізнаваність світу. Кінцевим аргументом на користь позитивної відповіді може бути тільки практичне переконання в відповідності наших знань дійсності.

Другим фундаментальним питанням гносеології є таке: що лежить у основі пізнання? Мова йде про мотиви пізнавальної діяльності, про спонукальну причину пізнання. З цього приводу Арістотель писав: *«Всі люди від природи прагнуть до знання. Доказ тому – потяг до чуттєвих сприйнять: адже незалежно від того, чи є від них користь, чи ні, їх цінують ради них самих...»*. [38] Серед усіх видів знань Арістотель більш за все цінував філософію. До філософії людей спонукує подив. І до знання, продовжував далі античний філософ, люди почали прагнути заради розуміння, а не заради якоїсь користі. Ці вислови не значать, що Арістотель не вбачав цінності в інших знаннях, але все ж філософське, як цілком безкорисливе знання, він вважав найблагороднішим.

З різними нюансами такий підхід до основи пізнання зустрічається й донині. І дійсно, можна знайти багато свідчень таких безкорисливих потягів до знань. Але коли ми вирішуємо питання про спонукальну основу пізнання стосовно всього людства, яке йде на все більші й більші витрати на наукові дослідження, то треба, мабуть, пошукати більш приземлену причину, а саме звернутись до тієї ж таки практики. Стимулом до пізнання ставали і стають реальні проблеми, які виникають з реальної взаємодії людини зі світом. І, мабуть, знову таки правий був Маркс, який говорив, що спочатку пізнання було органічно вмонтованим у повсякденну практичну діяльність, і лише пізніше, завдяки розподілові праці, з'явилися категорії людей, для яких пізнавальна діяльність стала окремою професією.

Третє питання гносеології – який характер має пізнавальний процес? Включно до XVIII ст. пізнання розумілось як пасивний процес відображення реальності у людському мозку, пізнання як споглядання. «*Образ, – зауважує Р. Рорті, – полоненим якого є традиційна філософія, уявляє розум у вигляді величезного дзеркала, що містить різні репрезентації, одні з яких точні, а інші – ні*». [39] Сучасна гносеологія відкидає таке розуміння. Пізнання є творчим актом взаємодії суб'єкта і об'єкта. Людина відтворює не тільки те, що є, але реалізує й нові потреби, інтереси, цілі, що виростають з життєдіяльності, з практики (не з простої цікавості, не з голої жадоби до знань), і виявляє активність у вибиранні предмета й засобів пізнання, у певній спрямованості пізнавальної діяльності, її проєктивності.

Пізнавальна діяльність здійснюється в декількох напрямках, які можна називати видами пізнання. При виділенні видів враховується ряд ознак: предметна спрямованість пізнання, форма знання та інші.

1. *Повсякденне (буденне) пізнання.* Теорії стосовно навколишнього світу створюють одиниці людей, а пізнання стосується всіх, і всі люди безпосередньо і повсякденно причетні до пізнання. Повсякденне пізнання – це добування знання у світі і про світ буденного життя, це знання, що визначає поведінку кожного у повсякденному житті, яке для нього – найближча реальність. Завдяки перебуванню в світі людей з моменту народження, індивід через виховання, засвоєння мови сприймає соціальну навколишність упорядкованою. Засвоюючи мову, виражені через неї норми, правила, рецепти діяльності, людина осягає порядок світу, зіставляє засвоєний досвід інших зі своїм власним і навчається жити в соціумі. Люди у процесі буденного пізнання і відповідній життєдіяльності користуються схемами типізації й об'єктивації (ними являються знаки, системи знаків), рецептами. Далі йде хабітуалізація (перетворення в звичаї) напрацьованого, його поступова інституціоналізація і, нарешті, легітимація. [40]

2. *Наукове пізнання.* Результатом пізнавальної діяльності в сфері науки є наукове знання. Тому питання про специфіку наукового пізнання пов'язане з питанням про сутність і виникнення науки. Спеціалісти з історії науки по-різному відповідають на ці питання. Розглянемо деякі варіанти відповідей.

За одним з них, наукове знання – це знання, на основі якого можна перетворювати природу, світ. У такому разі наука виникла б близько 10 тисяч років тому, в часи «неолітичної

революції», в період переходу від економіки, заснованої на присвоюванні готових продуктів природи, до економіки, що виробляє продукти (землеробство, скотарство), оскільки тут вже необхідні були елементи наукових знань. Але цьому є заперечення, яке полягає в тім, що ремісництвом і сільськогосподарським виробництвом можна займатись і на основі буденного, стихійно складеного знання.

За другим варіантом, наукове знання, на відміну від буденного, – теоретичне. Останнє значить, що це є знання систематизоване (у ньому одне положення пов'язане з іншим) і логічно обґрунтоване, доведене, в ньому судження спираються не на авторитет, традицію, а на логічний висновок. Така форма знання вперше виникла у Греції античної доби, і це є перш за все математика, становленню якої посприяла філософія, котра теж була формою раціонального, упорядкованого знання. Якщо погодитись з таким варіантом, то синонімом науки стосовно античності буде математика. А філософія? Була вона в цьому смислі наукою, чи ні? Виходячи з визначення науковості, математика і філософія будуть двома варіантами науки для часів античності. Однак, якщо глянути на відношення античної математики й філософії до дійсності, то філософія була ближчою до життя. Знавець історії науки російсько-французький філософ Олександр Койре (1892–1964) так писав про хід античного мислення з приводу математики: *«Повсякденна дійсність, в якій ми живемо й діємо, не є ані математичною, ані такою, що математизується. Це сфера рухливого, неточного, де панують «більш-менш», «майже», «близько того» і «приблизно»... Звідси випливає, що бажання застосувати математику до вивчення природи є помилковим і суперечить здоровому глузду. У природі немає ні кіл, ні еліпсів чи прямих ліній»*. [41]

За третім варіантом, наукове знання є не просто теоретичне, а й таке, яке математизовано й спирається, що головне, на експеримент. У такому разі наука в сучасному смислі виникає не раніше XVII ст. і її батьком вважається Галілео Галілей.

За четвертим варіантом, наука виникає в середині XIX ст. У даному випадку як головна ознака науки береться не специфіка наукового знання, а зміни в організації діяльності вчених: наука стає професією (за заняття нею отримують заробітну плату, організується підготовка наукових кадрів у вищих навчальних закладах) і безпосередньою виробничою силою.

З чотирьох наведених варіантів відповідей щодо сутності і часу виникнення науки третій варіант найбільш поширений і прийнятний. У сучасному наукознавстві *наука розуміється в єдності двох характеристик: як систематизоване, теоретичне знання, що розвивається; і як певний вид інтелектуальної діяльності, орієнтованої на здобуття нових знань*. Вироблені наукою теоретичні знання стають основою будь-якої іншої людської діяльності.

3. *Релігійне пізнання*. У суспільній свідомості склався стійкий стереотип протиставляти релігію й науку та вважати, що опорою релігії є віра, а наука ґрунтується на знанні. Популярно і в жартівливому вигляді це протиставлення А. П. Чехов виразив так у одному з своїх записників: *«Коли хочеться пити, здається, що вип'єш ціле море – це віра; а коли почнеш пити, то вип'єш всього зо дві склянки – це наука»*. [42] Однак чи можна настільки однозначно стверджувати відмінність релігії й науки за принципом «або віра, або знання»? Якщо так ставиться питання, то релігії взагалі слід відмовити у її приналежності до системи людських знань, а говорити про якесь там особливе релігійне пізнання і не приходиться. Поглянемо наскільки таке міркування є правильним.

Релігійний світогляд склався раніше за філософський, і тим більше є давнішим за наукове пізнання. Релігія й сьогодні надзвичайно поширена в світі і всі прогнози давніх і недавніх політиків від атеїзму щодо скорого подолання релігійно забарвленої свідомості, схоже, були абсолютно примарними. Тому, виходячи з факту стійкості релігії, багато хто з дослідників звернувся до вивчення причин її укоріненості, а заразом, оскільки у людей є релігійне знання, і до з'ясування специфіки релігійного пізнання.

У свідомості релігійних людей суттєве місце займає переконаність в існуванні особливої надприродної реальності, вищої сутності, знання про яку здобувається відмінно від знань про фізичний світ. Це буде або одкровення Господа, зафіксоване у спеціальних (священних) текстах, або «чуттєві» свідчення про особисті контакти з надприродними силами. Американський філософ і психолог Вільям Джеймс, досліджуючи природу релігійного мислення, зібрав багато даних про психологічні джерела початкових релігійних переживань людей. Ось один з наведених ним прикладів про переживання людиною контакту з «духом»: *«Одного разу я раптом прокинувся, немов розбуджений*

кимсь. Мені здалося, що мене навмисне розбудили, і першою думкою моєю було те, що в дім увірвались злочинці. Потім, повернувшись на другий бік і прагнучи заснути, я раптом відчув чийось присутність у кімнаті. І, дивна річ, я неначе знав, що це не була жива особа, а скоріше дух». [43] Часто схожі чуттєві переживання спіткають людей, які зустрічаються зі складнощами в житті, емоційно переживають їх і для відповідної інтерпретації своїх видінь вже мають попередні знання про надприродні сили з релігійних книг або розповідей. Якщо ми запитаємо, яким чином попала в ті книги інформація про божественне і які є гарантії істинності того книжкового знання, то нам скажуть, що слід приймати тексти за пряму й безпосередню істину, слід просто вірити. Отже ми й прийшли до віри як бази на котрій ґрунтується релігійне знання й пізнання.

Термін «віра» люди звично пов'язують з релігією, але, як філософське поняття, «віра» характеризує деякі загальні риси людської свідомості як релігійного, так і нерелігійного ґатунку. Феномен віри корелює з переконаннями, які формуються або стихійно, або свідомо. Перші складаються на основі віри, а другі спираються на обґрунтовані знання. Тут віра і знання протиставляються один одному. Здається, праві ті, хто підкреслює, що віра – це внутрішнє приймання чогось за істинне, згода з ним, коли знання і аргументація, якими б вони не були стосовно істинності, відіграють другорядну роль. Кажуть, що переконати в чомусь можна лише того, хто вже має в ньому певну міру попередньої переконаності. Те ж саме стосується й віри. З широкого погляду на віру слід враховувати її різні аспекти: світовідчуття, уявлення про смисл життя, ціннісні орієнтації, ідеали. Віра є виразом конкретного унікального духовного «Я» особистості, складова частина структури суб'єктивності людини. Спираючись на розроблені в спеціальній літературі питання віри [44], можна вказати на такі її загальні ознаки: віра завжди є вірою в щось, тобто має місце зміст, об'єкт віри; віра має ціннісний вимір, часто вона усвідомлюється як вища цінність; віра несе в собі направленість активності, пов'язана з цілеспрямованістю. Якщо йдеться власне про релігійну віру високої міри напруження, то її, слідом за Л.Вітгенштейном, можна було б назвати непохитною вірою. *«І це показує себе, – додавав він, – не через міркування чи звернення до звичайних засад віри, а скоріше через те, що він (носій віри – О.К.) визначає все своє життя, спираючись на це».* [45] Скажімо, хтось скаже, що він вірить

у Страшний Суд, покладається при цьому на відповідні тексти Біблії, і, будучи широко обізнаним, посилається додатково ще й на аргументацію проповідників. Однак це ще не значить, що ця людина виведе зі своєї віри принципи поведінки на все життя, підкорить себе їм. Ясно, що далеко не всі так звані віруючі мають в собі непохитну віру, та може за нормальних умов життя вона від усіх і не вимагається, однак ясно й те, що попит саме на таку міру віри особливо зростає у певні періоди суспільного й індивідуального життя, а може мати й більш глибокі підстави. Так, досліджуючи джерела релігії, французький філософ Анрі Бергсон схилився до думки, що релігія виконує в житті людей захисну функцію по відношенню до небезпеки, яка надходить від інтелекту, егоїстичного за своєю суттю. Релігія, вказував він, *«це захисна реакція природи проти того, що може бути пригноблюючим для індивіда і розкладаючим для суспільства у діяльності розуму»*. [46]

Безумовно, у коротких зауваженнях стосовно специфіки релігійного пізнання не можна торкнутися всіх сторін цієї об'ємної теми, але ще одну суттєву сторону ніяк не хотілось би обминути. Йдеться про те, що в розвинутих релігіях уособлюються уявлення про всебічно досконале, належне, про першопричину всього суцього і це вище (Бог, Абсолют тощо) є трансцендентним, тобто таким, що не досягається у своїй суті науково-теоретичним розумом. І в той же час воно, це трансцендентне, є, так би мовити, окуляри, скрізь які релігійна людина сприймає явища, пізнає, інтерпретує їх у такий спосіб, згідно якому вища сутність немов дійсно існує.

4. **Художньо-естетичне пізнання** спрямовано на викриття міри, гармонії й краси у стосунках людини зі світом. Якщо наука прагне досягнути світ у формі законів, максимально виключаючи домішку суб'єктивного у результати пізнання, то мистецтво досягає світ у формі художнього образу, який чуттєво сприймається й вимірюється через естетичні категорії (піднесене, трагічне й комічне, прекрасне й потворне тощо). Художніми творами, естетично сформованими і оздобленими речами та помешканнями людина теж відкриває «закони», за якими світ їй здається сьогодні красивим, гармонійним і придатним до життя.

8.3.2. Проблема істини у філософії і науці

Істина – центральна категорія гносеології. До неї як до певного фокусу сходяться врешті-решт усі проблеми гносеології.

До того ж істина має й ціннісний аспект, тому правий був Гегель, коли писав: *«Для неупередженої людини «істина» завжди залишиться великим словом, яке примушує серце битись сильніше»*. [47] Що ж таке істина? Як можливе досягнення істинного знання? Відповісти на ці питання прагнули філософи з найдавніших часів і за довгий період розвитку філософії склалось декілька концепцій істини.

Класична (або кореспондентська) концепція була сформульована ще в античності і її в різних формулюваннях можна віднайти у Платона і Арістотеля. Так у діалозі «Кратіл» Платон словами Сократа запитує: *«Той, хто говорить про речі у відповідності з тим, які вони є, говорить істину, той же, хто говорить про них інакше, помиляється?»* «Так.» – погоджується співбесідник Сократа Гермоген. [48] Можна сказати те ж саме в редакції англійського філософа і логіка Пітера Стросона: *«Той, хто висловлює якесь припущення, висловлює істинне припущення тоді й тільки тоді, коли речі є такими, як про них говориться в припущенні»*. [49] І тут, і там істина – відповідність думок дійсності. Під дійсністю слід розуміти не тільки зовнішній світ, його речі, властивості й процеси, а й будь-що дійсно існуюче, або таке, що дійсно мало місце, нехай ним буде й психічний процес. Кореспондентська концепція істини на перший погляд здається цілком прийнятною, однак з таким розумінням істини пов'язані й певні проблеми: у практиці життя люди завжди знаходяться у оточенні елементів знань і майже не мають справ з чисто об'єктивним світом, «світ» їхнього сприйняття вже дещо спотворений складом попередніх учень і окультурених почуттів. Вказують також і на деякі логічні суперечності, до яких приводить таке поняття істини, а саме – коли мають справу з самореферентними висловлюваннями. Одним з прикладів такої суперечності є «парадокс брехуна», відомий ще з VI ст. до н. е. У передачі Арістотеля він має такий вигляд «Чи бреше той, хто говорить, що він бреше?». Якщо ми віднесемо вислів брехуна «Я брешу» до фіксованого проміжку часу, в який цей вислів промовляється, то ми й отримаємо парадокс. Для цього нам достатньо задати питання про істинність вислову брехуна «Я брешу».

Когерентна концепція, засновником якої вважається І. Кант, зводить питання про істину до проблеми когерентності (від лат. *cohaerentia* – взаємна сплетеність), тобто узгодженості, несупе-

речності знань. Вважається, що в усіх конкретних науках одні висловлювання порівнюються з іншими і приводяться до взаємної узгодженості один з одним, а загальні питання їх відношення до дійсності вирішують не спеціальні науки, а метафізика (тобто філософія). У ХХ ст. когерентна концепція була відроджена неопозитивізмом у зв'язку з необхідністю подолання труднощів, з якими зустрілась класична концепція під час бурхливого розвитку наук і загострення проблеми критерію (від грець. κριτέριον – відмітна ознака, мірило) істини.

Прагматична концепція теж склалась у минулому столітті. Один з засновників прагматизму В. Джеймс так пояснював своє бачення істини. [50] Спочатку він говорить, що прагматизм формально приймає кореспондентську концепцію істини як відповідності знань дійсності. Відмінності починають простежуватись тоді, коли порушується питання: що, власне кажучи, значать слова «відповідність» та «дійсність», якщо під дійсністю розуміють те, чому повинні відповідати наші уявлення? Традиційне бачення істини Джеймс засуджує за те, що в ньому істина виглядає пасивним, статичним відношенням. Насправді дійсність не статична, процеси й події змінюють один одного, ведуть до нових станів у майбутньому. Людина завжди включена в ці події та стани і знання повинні служити нам. Це означає, що ідеї й теорії повинні стати посередниками між усіма попередніми істинами і деяким новим досвідом. *«Істинні ідеї, – пише Джеймс, – це ті, які ми можемо засвоїти, підтвердити, підкріпити і перевірити. Помилкові ж ідеї – це ті, з якими ми не можемо цього зробити. У цьому й полягає практична різниця між істинними й помилковими уявленнями. Отже в цьому й полягає смисл істини, адже це й є все те, за що ми визнаємо істину».* [51] Роз'яснюючи це визначення, Джеймс звертає особливу увагу на процес перевірки знань з точки зору оцінки їх як знарядь практичної дії. Ми живемо, каже він, у світі реальностей, котрі можуть бути як безмежно корисними, так і безмежно шкідливими. Ідеї, які відкривають нам, що ми можемо очікувати від цих реальностей, оцінюються на першому ступені перевірки як істинні. Але це ще не кінець і не самоціль, це тільки попередній засіб для інших потреб і цілей. Скажімо, коли я заблукав у лісі й помираю з голоду, і тут натрапляю на дещо, що своїм виглядом нагадує доріжку, то дуже важливо, щоб я уявив собі житло у її кінці. Адже коли я так зроблю і піду доріжкою, то я врятуюсь. Істинна думка тут корисна, бо

корисним є її об'єкт – житло в кінці доріжки. З цього прикладу видно, що в потрібний час із запасників численних абстрактних істин ми вибираємо одну і користуємось нею при певних обставинах. Ми можемо тоді сказати про неї, що «вона корисна, бо істинна», чи що вона «істинна, бо корисна», і ці вирази будуть тотожні. Джеймс додає, що слова «відповідати дійсності» можуть означати тільки те, що ми зі своїми знаннями підведені до такого активного зіткнення з дійсністю, при якому можемо впливати на неї краще, ніж тоді, коли б такої відповідності не було.

Прагматизм у тому вигляді, в якому він був започаткований його творцями, вже відійшов у минуле, але досвід прагматистської інтерпретації істини ще довго зберігав своє значення. Особливо в тих випадках, коли у розвитку науки основну увагу вчені приділяють не стільки питанню відповідності терміна якомусь референту (речі чи її властивості), скільки ефективності його використання у певних пізнавальних ситуаціях.

Семантична концепція була запропонована американським логіком польського походження Альфредом Тарським теж для удосконалення класичної. [52]

Щоб дати адекватне й коректне визначення поняття істини, Тарський спочатку радить проводити розрізнення між реченням, яке дещо стверджує, і самим «дещо», котре виражене у цьому реченні. Якщо ми застосуємо класичне визначення істини до конкретного випадку, наприклад, такого – «Речення «Сніг білий» істинне тоді і тільки тоді, коли сніг білий», то ми побачимо, що в лівій частині виразу фраза «Сніг білий» вживається в лапках, а у правій – без лапок. У правій частині ми маємо саме речення, а у лівій його ім'я.

Поняття істини Тарський відносить до розряду семантичних понять, маючи на увазі, що семантика досліджує відносини між мовними висловлюваннями і об'єктами (або «станом справ»), яких стосуються ці висловлювання. Типовими прикладами семантичних понять є поняття позначення, виконуваності й визначення. У той час, як слова «позначає», «виконує» і «визначає» виражають відношення, слово «істинно» має іншу логічну природу, воно виражає властивість певних виразів, а саме речень. Слід пам'ятати, що висловлювання у формі речень говорять не тільки власне про речення, а одночасно й про об'єкти (або стан речей), про які йдеться в цих реченнях. Тарський вважає, що кращим способом побудови точного визначення

істини є той, що спирається на використання семантичних понять, зокрема на поняття виконуваності (це поняття мається на увазі, коли, наприклад, ми кажемо, що якесь слово виконує деяку функцію у певному реченні).

Узагальнюючи всі процедури визначення поняття істини, Тарський приходять до висновку, що удосконалення класичної концепції істини і, тим самим, уникнення можливих парадоксів може відбутися шляхом переходу від природної до формалізованої мови, яка не містить в собі у змішаному вигляді (на відміну від природної мови) лінгвістичних об'єктів для позначення предметів, імен цих лінгвістичних об'єктів, семантичних відношень, включно з терміном «істина». Коли така формалізована мова вже створена, далі переходять до використання особливої мета-мови. Відношення між формалізованою мовою і метамовою Тарський описує так: *«Перша з них є мова, котра «про щось говорить»... Друга – та, якою ми «говоримо про» першу мову і в термінах якої ми хочемо, зокрема, скласти визначення істини для першої мови. Першу мову ми будемо називати «об'єктною мовою», а другу – «метамовою».* [53] Завдяки метамові, яку Тарський називає семантичною метамовою, може бути сформульовано поняття істини для об'єктної мови. Отже, проблема істини може бути коректно поставлена й вирішена тільки засобами метамови.

Запропонована Тарським семантична концепція істини широко обговорювалась філософами й логіками і багатьма вважалась за таку, що суттєво удосконалює класичну концепцію, хоча були й такі, які не вважали її універсальною та відмічали певні недоліки й обмеженість.

Після викладеного стає очевидним, що когерентна, прагматична і семантична концепції істини формально не суперечать кореспондентській (класичній) у її найабстрактнішому формулюванні, вони враховували її і завжди прагнули удосконалити. Ці прагнення спонукувались труднощами її застосування (відкритими логічними парадоксами й антиноміями), бажанням більше врахувати активність суб'єкта пізнання і практичну орієнтованість людського знання, врахувати вимоги наукової точності й суворості у висловлюваннях.

8.3.3. *Форми і методи наукового пізнання*

Оскільки наука є не тільки готовим знанням, а й діяльністю з його здобування, то вона потребує методології, а результати

наукового пізнання втілюються в певні форми. Варто нагадати, що *метод* (грець. μέθοδος) – це спосіб дії, сукупність заходів для досягнення певної мети, вирішення проблем або задач. *Методологією* називають або множину методів, або, в іншому разі, науку про методи пізнання як спеціальний розділ гносеології. Для кращого висвітлення взаємозв'язку різних методів і форм наукового пізнання, зв'язку способів дослідження і способів організації отриманого знання доцільно виділити два рівня наукового пізнання – емпіричний і теоретичний. До емпіричного рівня відносяться такі форми і методи, які безпосередньо пов'язані з науковою практикою, з тими видами діяльності в науці, завдяки яким накопичується, групується й узагальнюється науковий матеріал. Серед них – наукове спостереження, експеримент, наукові факти та способи їх обробки. До теоретичного рівня відносяться такі методи пізнавальної діяльності, а також способи організації знання та всі форми його втілення, які пов'язані зі створенням наукової теорії. Тут слід вказати на саму теорію, наукові закони, ідеї, гіпотези, логічні засоби тощо. У реальному житті науки обидва рівні, безперечно, взаємопов'язані. Розглянемо деякі основні методи і форми наукового пізнання обох рівнів.

Спостереження. Це важливий пізнавальний процес емпіричного рівня. Спостереження – цілеспрямоване сприйняття об'єкта, що здійснюється безпосередньо, або за допомогою приладів. Не слід переносити наші буденні уявлення про спостереження на наукові. За наукове спостереження вважається тільки таке, що підпорядковане вирішенню *наукової* проблеми, воно дає фактичний матеріал, який дозволяє підкріпити або спростувати яку-небудь гіпотезу та зібрати дані для нових теоретичних узагальнень. Цілеспрямованість спостереження, його організованість та планомірність свідчать про активність суб'єкта пізнання. Специфікою наукового спостереження є те, що суб'єкт фактично не втручається в сам хід об'єктивного процесу, а в деяких науках навіть прагне бути непомітним (етологія, соціальна психологія, соціологія). Оскільки спостереження є нашою чуттєвою діяльністю, то воно має природно обмежені можливості. Так, людина може сприймати електромагнітні коливання у якості зорових відчуттів тільки у діапазоні 390–750 мілімікронів, а механічні коливання у якості звуку тільки в частотному діапазоні від 20 до 20 тисяч герців. Частина цих труднощів знімається приладами й інструментами. Існують

прилади-підсилювачі (мікроскоп, телескоп) і прилади-замісники (магнітометр). У зв'язку з застосуванням приладів і подальшим їх широким використанням у сучасній науці деякі дослідники поставили під сумнів результати наукових спостережень, боцїмто прилад, взаємодїючи з об'єктом, дає суб'єктові спотворену картину дійсного стану речей. Такі побоювання безумовно мають об'єктивні підстави, та вчені враховують їх у кінцевих висновках шляхом введення певних поправок, корекцій та практичних перевірок.

Експеримент, на відміну від спостереження, є активним втручанням суб'єкта у процеси зовнішнього світу з метою пізнання. Він є цілеспрямованим впливом на об'єкт шляхом його вилучення, ізоляції від випадкових обставин і таких, що приховують його власну природу. Під час експерименту досягаються такі цілі: об'єкт пізнання ізолюється, багаторазово відтворюється хід процесу у строго фіксованих умовах, плано-мірно варіюються умови з метою отримання певного результату. Класифікують експерименти за видами наук (фізичний, біологічний, соціальний тощо), виділяють також польовий і лабораторний, прямий і модельний. У сучасній науці набув надзвичайного поширення модельний експеримент. Для розуміння його суті важливе значення має поняття моделі. У спеціальній літературі дається таке визначення моделі: *модель* (від фр. *modele* – зразок) *це існуюча реально або в думці система, яка, відтворюючи об'єкт дослідження, здатна замінити його так, що її вивчення дає дослідникові нову інформацію про цей об'єкт.* [54] *Побудова моделі і наступне її дослідження думкою або шляхом реального експерименту називається моделюванням.*

Безпосередньою метою наукового спостереження і експерименту є накопичення наукових фактів. Термін «факт» (від лат. *factum* – зроблене, дія, вчинок) вживається у двох значеннях: або як певна подія, явище; або як емпіричне висловлювання чи речення для опису події, що стала результатом пізнання. Маючи на увазі скоріше перше значення, але враховуючи й друге, можна сказати, що *факт – це такі події, явища, процеси, які попали до сфери наукового пізнання і зафіксовані шляхом спостереження або експерименту.* У науці факти оформляються з допомогою мови. Наукові теорії спираються не на окремі факти, а на їх систему, тому факти потребують обробки, вивчення. До методів дослідження і обробки фактів належать аналіз, синтез, систематизація (як процес їх групування,

класифікації), математичні методи. Отже, «на виході» емпіричного рівня наукового дослідження мають факти і їх опис. Умовно кажучи, емпіричний рівень завершується відповіддю на питання «як?», тобто: як об'єктивно виглядає стан справ.

До емпіричного рівня відносять процедуру опису. *Під описом розуміється вся система фіксування даних спостережень або експериментів за допомогою прийнятих у науці позначень.* Для опису використовується природна і штучна мова зі спеціальними термінами, правилами, символами, графіками тощо. Описом дослідження завершеним бути не може. Факти ще треба пояснити, визначити каузальні (причинно-наслідкові) зв'язки між явищами, відповісти на питання «чому?», тобто: чому, з яких причин стан справ складається саме так.

Перехід від емпіричного до теоретичного рівня – це перехід від фактів до теорії. На цьому шляху широко використовуються методи індукції і дедукції. *Індукція* – перехід від знання окремих фактів до знання загального, коли висновки про загальні властивості предметів якогось класу робляться на основі дослідження окремих фактів. До класу індуктивних висновків відноситься також міркування за аналогією. Але якщо індукція – перехід від знання про окреме до загального знання, то *аналогія* – перехід від знання одного об'єкта (системи) до знання іншого об'єкта (системи). До індуктивного методу відноситься і метод модельної екстраполяції, тобто перенесення знань, отриманих при вивченні моделі, на сам об'єкт з використанням коефіцієнта схожості моделі й об'єкта за різними параметрами. *Дедукція* – метод переходу від загальних положень до часткових, або інакше – це виведення за правилами логіки нових істин з істин вже відомих. Скажімо, якщо з висловлювання **A** випливає висловлювання **B**, і при цьому **A** істинне, то і **B** теж істинне. Відмінність індукції і дедукції в тім, що у першому випадку ми маємо ймовірне щодо істини знання, а в другому – безумовно істинне.

На шляху між емпіричним і теоретичним знанням важливу роль відіграє гіпотеза. *Гіпотеза* (від грець. *ὑπόθεσις* – припущення) – *деяке імовірнісне припущення про суттєвий зв'язок між явищами.* Це таке висловлювання, істинність чи хибність якого ще не доведена. Висунення гіпотез повинно відповідати певним вимогам, оскільки не будь-яке припущення можна вважати науковою гіпотезою. Вважається, що нове припущення, яке претендує на звання справжньої гіпотези, не повинно

суперечити вже відомим і перевіреним фактам; повинно пояснювати ті факти, заради яких воно (припущення) висувається і передбачати нові факти; не повинно суперечити іншим теоріям, в істинності яких сумніву вже немає; повинно задовольняти вимозі доступності для досвідної перевірки; бути здатним до дедуктивного розгортання у серію наслідкових висловлювань. Якщо висунута гіпотеза пройшла через ці та деякі інші випробування, то вона вважається науково обґрунтованою і далі, після практичної перевірки, або перетворюється на теорію, або відкидається. *Теорія* (від грець. θεωρία – споглядання) – це достовірне, істинне знання, що існує як деяка система логічно пов'язаних висловлювань відносно суттєвих зв'язків тих чи інших сторін дійсності. У теорії є основні поняття, твердження (закони, ідеї). До теоретичного блоку можна віднести й концепцію, яка означає або певний спосіб розуміння якогось явища, або провідний ідейний задум. Основні функції теорії – пояснення каузальних зв'язків між подіями і передбачення нових явищ і процесів.

Схематично загальний рух наукового пізнання виглядає таким: спочатку усвідомлюється і формулюється *проблема, яка є протиріччям між новими фактами і пояснювальними можливостями старої теорії*; для пояснення нових фактів висувається гіпотеза, котра після перевірки перетворюється на нову теорію.

8.3.4. Концепції розвитку науки

Традиційно розвиток науки уявлявся поступовим нарощуванням нових знань, послідовним зростанням масиву пізнаного. Такий підхід визнавав тільки кількісне збагачення науки істинними знаннями, він відкидав або не враховував її розвиток у якісному відношенні, вважалось, що з плином часу наукова картина світу суттєво не змінюється, а тільки розширюється. Подібне трактування ходу розвитку науки отримало назву *кумулятивістського* (від лат. cumulo – накопичувати, помножувати). Панівною тут є ідея про абсолютні і незмінні засади наукового знання. Основні риси кумулятивістської моделі можна звести до таких: існують незмінні, остаточні істини, накопичення яких складає суть розвитку науки; помилки не входять до складу наукового знання і не мають відношення до історії науки (ідеалом тут може слугувати підручник як зібрання дистильованого через фільтр істинності знання); у особливий спосіб розуміється проблема демаркації науки

і ненауки (з науки вилучаються «ненаукові» форми); образ науки виглядає статичним, оскільки вважається, що накопичення знань ніяк не може підірвати її основ.

Альтернативою такому розумінню розвитку науки є, на сьогодні найбільш поширений і прийнятний, *некумулятивістський*, або по-справжньому історичний підхід, згідно з яким істина є процес, а не готовий результат; в ньому проводиться ідея про відносність поділу знань на абсолютно істинні й абсолютно помилкові, що змінює підхід до проблеми демаркації наукового і ненаукового знання; існує спадкоємність у наукових знаннях; має місце соціально-культурна залежність науки від розвитку суспільства. Цей підхід започатковується у 20-х роках минулого століття. У 1927 р. французький філософ Гастон Башляр (1884–1962) висловив ідею розглядати науку як історичне явище, що на кожному етапі розвитку є якісно своєрідним і не зводиться до своїх витоків. О. Койре виходив з ідеї єдності людської думки, що має прояв у єдності науки з іншими компонентами культури, перш за все з філософією і релігією. Так, історія фізики показує низку стрибкоподібних змін метафізичних (філософських) типів мислення. Їх виникнення він називав «мутаціями» інтелекту (злам категорійних структур). Британський філософ і історик науки Імре Лакатос (1922–1974) висунув ідею зміни наукових дослідницьких програм, кожна з яких визначається рядом теорій, зв'язаних послідовністю. У кожній з програм є «тверде ядро», тобто деякі непорушні фундаментальні припущення. Кількісне зростання знань постійно супроводжується переглядом «захисного поясу» при збереженні «твердого ядра» програми. Науковці (у наслідку конвенції) зобов'язані зберігати ядро за рахунок модифікації захисного поясу.

За останній час найбільш впливовою концепцією некумулятивного розвитку науки стала концепція американського філософа Томаса Куна (1922–1996), яка була викладена ним ще в 1962 р. в книзі «Структура наукових революцій» (з наступними доповненнями 1969 р.). За Куном, розвиток науки відбувається шляхом періодичних докорінних трансформацій і змін провідних уявлень (*парадигм*), тобто шляхом періодичних наукових революцій. Такі революції зводяться до зміни парадигм. *«Під парадигмами, – пише Т. Кун, – я розумію визнані всіма наукові досягнення, які протягом певного часу дають науковій спільноті модель постановки проблем і їх*

вирішення». [55] У історичному розвитку науки Т. Кун першим виділяв допарадигмальний період. Це ранній період у розвитку наукових дисциплін, коли вони ще як слід не сформувались: серед учених нема одностайності щодо вихідних, фундаментальних принципів дослідження, вони не дійшли згоди про предмет вивчення, про його загальну природу, про методи дослідження. Так у розвитку фізичної оптики перший період продовжувався до кінця XVIII ст. З давніх часів і до кінця цього періоду не склалась єдина загальноприйнята точка зору на природу світла. Одні вважали, що світло – це частки, які виділяють матеріальні тіла; інші переконували, що воно є модифікацією середовища між тілом і оком; треті вважали, що воно є взаємодією середовища з випромінюванням самих очей. Мали місце й інші думки щодо природи світла. Не будучи в змозі прийняти без переконливого доведення якусь сторонню для конкретного науковця загальну основу, кожний автор відчував необхідність будувати фізичну оптику заново, починаючи з самих підвалин, що в цілому знижувало ефективність наукових досліджень.

Другий, парадигмальний період, є періодом нормальної науки, коли парадигми змінюються через революції, що є показником зрілості науки. Для періоду утвердження нормальної науки характерно те, що з прийняттям парадигми припиняються сперечання стосовно основних принципів, зусилля зосереджуються на конкретних дослідженнях, на «наведенні порядку» в окремих предметних сферах, коли вчені не ставлять собі за мету створення нових теорій, а глибоко й детально з'ясовують суть фрагментів природи. Завдяки прийняттю парадигми діяльність учених стає більш професійною, у своїй роботі вони вже не вдаються щоразу до обґрунтування основних понять (це справа авторів підручників, аматорів або непрофесіоналів), а зосереджуються на більш спеціальних проблемах, що цікавлять всю спільноту вчених. Основний продукт діяльності таких спеціалістів – наукові статті у професійних журналах. У сучасних природничих науках книжки являють собою або підручники, або ретроспективні роздуми про той чи інший аспект наукового життя.

Поступово у межах нормальної науки складаються умови для відкриття нового. Відкриття починається з усвідомлення аномалії, тобто з встановлення того факту, що «природа якимось чином порушила очікування, які навіяні були парадигмою». Аномалію починають поширено вивчати. До неї спочатку

хочуть пристосувати стару парадигму і, якщо це не вдається, то справа йде до виникнення нових наукових теорій, які змінюють стару парадигму. Т. Кун вказує, що науковий розвиток є багато в чому схожим на розвиток у інших областях людської діяльності, але має й свої відмінності: відносна нестача конкуруючих шкіл у розвинутих науках, велика залежність наукової спільноти від унікальної аудиторії і вузького кола їх ідей, особлива природа наукової освіти тощо. Книга Куну вже декілька десятиліть спонукує всіх, хто не сторонній науки і не байдужий до її стану в суспільстві і ролі в житті людей, замислюватись над природою науки та особливостями її розвитку.

8.4. Цінності та ідеали

Цінності складають суттєву частину духовності людини. Хоч побутове вживання слова «цінності» більше орієнтує на світ коштовностей, однак, як філософське поняття, цінність скоріше вказує на сферу духовності при певному збереженні і попереднього аспекту. Першими звернули увагу на цінності представники німецької філософії. І. Кант розрізнявав відносні й абсолютні цінності, зосереджував особливу увагу на ціннісному вимірі норм і цілей. Генріх Ріккерт взагалі поставив проблему цінностей у центр будь-якої філософії. Цей німецький мислитель вважав, що філософія досліджує світ цінностей, які створюють «цілком самостійне царство, що лежить по той бік суб'єкта і об'єкта», це ідеальний, незалежний від людини вічний світ. [56]

Фрідріх Ніцше теж звертався до цієї теми, заявивши про необхідність «переоцінки всіх цінностей», перш за все християнських. Про цінності у їх ієрархічному співвідношенні достатньо писав іще один німецький філософ, представник філософської антропології ХХ ст. Макс Шелер.

У ХХ столітті ця тема стала однією з найпоширеніших в усьому духовному житті людства, не в останню чергу через такі масштабні потрясіння як світові війни, революції, ідеологічне протистояння соціальних систем часів «холодної війни». Нині проблема цінностей теж зберігає свою актуальність, особливо в суспільствах, які переживають економічні й політичні кризи, або до певної міри втратили орієнтацію в складних міжнародних стосунках. Якщо існують цінності, котрі поділяє більшість людей, то тоді вони становляться важливим фактором інтеграції конкретного суспільства або всього людства. І навпаки, хаос

у світі цінностей побічно свідчить про кризу, яка важко відбивається на повсякденному світосприйнятті окремих людей і великих соціальних груп.

Визначити поняття цінності непросто. Дехто з авторів, які писали на цю тему, починали зі смислів, котрі підказувала сама мова. Російський філософ В. П. Тугарінов, який у свій час першим серед радянських марксистів звернувся до проблеми цінностей, визначав так це ключове поняття: *«Цінності – це предмети, явища та їх властивості, які потрібні людям... у якості засобів задоволення їх потреб і інтересів, а також – ідеї та спонуки у якості норми, цілі та ідеала»*. [57] Під час тодішньої дискусії та і в теперішній літературі дехто схиляється до визначення поняття цінності як значимості явищ у якості орієнтирів людської діяльності. В. П. Тугарінов заперечував цьому з огляду на те, що значимість може носити не тільки позитивний, але й негативний відтінок, мова ж протестує проти такого насилля, тому поняття цінностей слід пов'язувати тільки з позитивною значимістю. Цей автор вважав, що поняття цінності майже ідентичне поняттю блага. Неповне злиття зумовлюється тим, що у понятті блага більше відображується об'єктивна сторона, а у понятті цінності – суб'єктивна. Смысл тут той, що благо – це щось гарне, корисне, а коли йдеться про те ж саме з точки зору цінності, то підкреслюється те, що люди благо цінують.

Сучасний російський автор Д.А. Леонтьєв, теж ідучи від тих смислів, які підказує сама мова, вказав на два можливих напрямки трактування «цінності». [58] По-перше, цінність може вживатись у смислі приналежності такої якості (цінності) якимось предметам, і тоді тут доречно буде вживати вираз «значимість», що слугує витоком існування ціннісних суджень, які спираються на оцінку предметів з точки зору вказаної якості. По-друге, цінність може вживатись у смислі, за яким самі об'єкти є цінностями. За першим варіантом поняття цінності не містить нічого нового порівняно з поняттями потреб та інтересів, а за другим – воно відображує деяку особливу реальність, яку не можна вивести з потреб (напр., норми, смысл життя тощо). Цей же автор вказує на три форми, в яких існують цінності: суспільні ідеали, предметно-втілені цінності, особистісні цінності.

Здається, що у наведених прикладах аналізу поняття цінностей є досить розумні міркування, які слід врахувати при

з'ясуванні усіх відтінків його смислу. На шляху до цього треба взяти до уваги й механізм діяльності людей, її мотиви, стимули, серед яких цінності займають важливе місце. Принаймні відомо, що потреби трансформуються в інтереси, а інтереси перетворюються на цінності і стимулюють активність людей. Треба зважити й на те, що ціннісне відношення до світу відрізняється від виробничо-практичного і науково-пізнавального. В останньому випадку переважає об'єктивістський підхід, суб'єкт прагне вивчити об'єкт таким, яким він є сам по собі. У разі ж ціннісного підходу людина розглядає явище не яким воно є саме по собі, а яким воно є для людини, і таким чином цінність пов'язана з оцінкою.

Врешті-решт, свідомо уникаючи якогось певного визначення поняття цінностей, бо тут будь-яка дефініція наперед обмежить широту й багатомірність його сучасного вживання, вкажемо, у підсумковому плані, на смислові аспекти цього концепту. Поняття цінності може вживатись у смислі відзначення у чому-небудь наявності відповідної якості. Цей смисл відчувається при характеристиці предметів і явищ як таких, що «мають цінність», «є цінними». Ясно, що тут «цінність» не є тою якістю, котру можна фіксувати органами чуття. У низці фізичних, хімічних та інших природних властивостей предметів немає місця іще одній додатковій властивості – цінності. Речі в комплексі зі своїми природними якостями отримують ціннісне забарвлення тільки тоді, коли вони здатні задовольняти потреби й інтереси людей. Тому речі стають цінними для нас, а не мають ціннісну якість від природи, від природи вони мають притаманні їм фізичні, хімічні та інші властивості.

Поняття цінності може вживатись також для позначення тих складових нашої духовності, які відображають специфічне ставлення людей до природних, соціальних та духовних явищ з точки зору їх значимості. У цьому смислі «цінності» є упорядкованим духовним комплексом, який мотивує діяльність людей, визначає стратегію їх життя. Отже у першому випадку ми поняття цінностей спрямовуємо на якість речей і явищ, а у другому – на характеристику самої людини, суб'єкта ціннісного відношення до речей і явищ.

У процесі соціалізації (виховання і освіти) у кожної особистості формується система ціннісних уявлень. Така система може бути здебільшого фрагментарною, а може бути й цілісною, орієнтованою на якісь важливі, фундаментальні цінності. На

основі ціннісних уявлень складаються ціннісні орієнтації особистості. Вони є сплавом раціонального й емоційного і регулюють діяльність людини (задають її вектор) у найбільш значущих ситуаціях. В системі ціннісних орієнтацій виявляється відношення людини до цілей життя та до засобів їх досягнення.

У кожен епоху і в кожній великій соціально-історичній групі виробляються певні типи ціннісних орієнтацій, які отримують філософсько-етичне обґрунтування. Серед них можна вказати на такі:

1. *Евдемонізм* (від грец. εὐδαιμονία – щастя). Згідно з ним, досягнення щастя є вищим критерієм доброчинності і в той же час основою моральних вчинків. Французькі просвітники XVIII ст. вважали, що прагнення до щастя притаманне людині від природи, тому щастя – вища й кінцева мета кожної людини й кожного суспільства.

2. *Гедонізм* (від грец. ηδονή – насолода) увесь зміст моральних вимог зводить до загальної мети – отримувати насолоду і запобігати страждань. Давньогрецький філософ Епікур, який першим спеціально обґрунтовував гедоністичну установку в житті, не мав на увазі вульгарне прагнення до насолод за любую ціну. У нього йшлося про таку міру насолоди від життя, коли їй вдається уникати болісних наслідків.

3. *Аскетизм* (від грец. ἀσκησις – вправи, фізичні перевантаження для відповідного формування тіла й духу) обґрунтовує й пропагує утримання, відмову від усіх насолод, життєвих благ; часто буває пов'язаний з релігійними вченнями про мораль, сповідує самозречення, боротьбу зі спокусами грішного тіла. Аскетизм був відомий ще з давніх часів на Сході та Заході. У середньовічній Європі був підтриманий католицькою церквою і поширювався орденами жебракуючих монахів, зокрема францисканцями, послідовниками Франциска Асизького (1182–1226).

4. *Утилітаризм* (від лат. utilitas – користь) набув обґрунтування в XIX ст. в Англії, де найбільш відомим його пропагандистом вважається Ієремія Бентам (1748–1832). Згідно утилітаризму, мета моральної діяльності – досягнення найбільшої кількості щастя для найбільшої кількості людей.

Кожний з зазначених типів ціннісних орієнтацій знаходив своїх прихильників і прискіпливих критиків, аргументами «за» і «проти» переповнена численна спеціальна література з моральної філософії, до якої й можна переадресувати читача.¹ Вислови-

¹ Зокрема критику гедонізму і утилітаризму див. [59]

мо тут тільки загальне зауваження. Очевидно, що вказані й не вказані тут типи ціннісних орієнтацій мають деяку спільну основу, їх об'єднує установка на благо, щастя тощо. Відрізняються вони акцентами, вибором тих чи інших доктринальних мотивів у якості етичної мети діяльності і вчинків.

Ціннісні орієнтації знаходять свій сукупний вираз і в ідеалах. *Ідеал це зразок, загальний орієнтир, що визначає діяльність і поведінку людей (групи) в тій чи іншій сфері суспільного життя, або всю життєдіяльність.* В ідеалах формуються вищі норми досконалості і шляхи її досягнення. Йдеться, наприклад, про такі норми-ідеали як свобода, справедливість, рівність, краса, гармонія, мудрість. Оцінюючи роль ідеалів у житті людини, І. Кант писав: *«...Людський розум містить не тільки ідеї, але й ідеали, які, мають хоча й не творчу, на кшталт платонівських, але все ж таки практичну силу (як регулятивні принципи) і лежать в основі можливості досконалості певних учинків... Чеснота і разом із нею людська мудрість у всій їхній чистоті суть ідеї. Але мудрець (стойкі) є ідеал, себто людина, що існує тільки в думці, але цілком відповідає ідеї мудрості. Як ідея дає правило, так ідеал служить у такому випадку за прообраз для цілковитого визначення своїх копій; і ми не маємо іншого мірила для наших учинків, крім поведінки цієї божественної людини в нас, із якою ми порівнюємо себе, оцінюємо і тим самим поліпшуємося, хоча й ніколи не можемо дорівнятися до неї.»* [60]

Певні ідеали мають усі люди. Існують поширені ідеали, які поділяють великі групи людей, є, мабуть, у чомусь і в когонебудь і свої, унікальні. Можна говорити також про істинні й помилкові, позитивні й негативні ідеали, одні з яких – конструктивні, ведуть до розвитку, удосконалення особи, а інші – руйнівні, деструктивні стосовно індивіда та суспільства. Частина людей здатна сама формувати прогресивні ідеали, частина свідомо і вперто готова відстоювати негативні. Однак більшість звичайних людей живе у світі ідеалів, користуючись шаблонами, модою, принципом «бути як усі». Добре, якщо ці «всі» рухаються у належному напрямку. В умовах же перехідного суспільства надзвичайно зростає роль особистої розумної позиції, коли при виборі ідеалів мисляча людина відповідально відноситься до власного життя й долі держави.

Література

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – С. 369–448
2. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 183 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
4. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины. – М. РОССПЭН, 2005. – 352 с.
5. Даммит М. Истина // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция, 1998. – С. 191–212.
6. Декарт Р. Рассуждение о методе. Описание человеческого тела. Об образовании животного. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–460, 481–572.
7. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция, 1998. – С. 360–375.
8. Джемс В. Прагматизм. – К.: Україна, 1995. – 282 с.
9. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
10. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
11. Лакатос И. Доказательства и опровержения (Как доказываются теоремы). – М.: Наука, 1967. – 152 с.
12. Лакатос И. Методология научных исследовательских программ // Вопросы философии. – 1995, №4.
13. Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996, №4.
14. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
15. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К, Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т 2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 1–3.
16. Мамардашвили М. О сознании // Мамардашвили М. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1994. – 214–228.
17. Мудрагей Н. С. Идеал – проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии. 1995. – №9.
18. Мур Дж. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
19. Остин Д. Истина // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция, 1998. – С. 174–190.
20. Патнэм Х. Философия сознания. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 240 с.
21. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 455–541.
22. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

23. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
24. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
25. Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.
26. Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
27. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
28. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
29. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. – 320 с.
30. Серл Д. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 240 с.
31. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Т.1. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 359–618.
32. Стросон П. Ф. Значение и истина // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция, 1998. – С. 213–230.
33. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики//Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция, 1998. – С. 90–129.
34. Чудинов Э.М. Природа научной истины. – М.: Политиздат, 1977. – 312 с.
35. Штофф В.А. Введение в методологию научного познания. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1972. – 191 с.

Примітки

1. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 211–212.
2. Тайлор Э. Б. Там само. С. 213.
3. Див.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1984. – С. 174–188.
4. Див.: Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 62–74.
5. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 3. Ч. 1. – М., 1971. – С. 515–516.
6. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. – М., 1975. – С. 397–398.
7. Аристотель. Там само. С. 395.
8. Там само. С. 435–436.
9. Плотин. Эннеады. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – С. 117.
10. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т.1. – М., 1989. – С. 423.
11. Див.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. – М.: Чоро, 1994. – С. 301–322.
12. Шопенгауэр А. О свободе воли//Артур Шопенгауэр. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С.112.

13. Див., напр.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. С. 22–50.
14. The Oxford Companion to Philosophy. – Oxford, New York, 1995. – P. 552.
15. Мамардашвили М. О сознании // Мамардашвили М. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Прогресс – Культура, 1994. – С. 214.
16. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 360.
17. Eisler R. Kant-Lexikon. – Darmstadt, 1964. – S. 66.
18. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. – М.: Чоро, 1994. – С. 13.
19. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 269.
20. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 497.
21. Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 21–22.
22. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии. Исследования. – М.: Изд. С. Скирмунта, 1909. – С.17.)
23. Див.: Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М.: Изд. С. Скирмунта, 1908. – С. 27–36.
24. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. – М., 1957. – С. 407.
25. Див.: Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, 1997. – С. 49–66; 242–250.
26. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах. Т. 5. – М., 1986. – С.28–29.
27. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М.: Изд. С. Скирмунта, 1908. – С. 51.
28. Бюхнер Л. Сила и материя. – СПб., 1907. – С. 174–175.
29. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах Т.1. – М., 1996. – С. 298.
30. Див.: Райл Г. Понятие сознания. – М., 2000. – С. 32.
31. Райл Г. Там само. С. 197.
32. Прист С. Теории сознания. – М., 2000. – С. 172.
33. Патнэм Х. Философия сознания. – М., 1999. – С. 88.
34. Патнэм Х. Там само. С. 92.
35. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. – С. 280–281.
36. Кант И. Критика чистого разума. // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. – М.: ЧОРО, 1994. – С. 195.
37. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К, Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти томах. Т. 2. – М., 1985. – С. 1.
38. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М., 1975. – С. 65.

39. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. – Новосибирск, 1997. – С. 9.
40. Див.: Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
41. Койре А. *Очерки истории философской мысли (о влиянии философских концепций на развитие научных теорий)*. – М.: Прогресс, 1985. – С. 110.
42. Чехов А. П. *Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8*. – М.: Правда, 1970. – С. 411.
43. Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. – М.: Наука, 1993. – С. 56.
44. Див., зокрема: Евстифеева Е. А. К анализу феномена веры // *Философские науки*. – 1984. – №6. – С. 71–76; Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // *Вопросы философии*. – 1996. – №5. – С. 90–109.
45. Витгенштейн Л. *Лекции о религиозной вере* // *Вопросы философии*. – 1998. – №5. – С. 123.
46. Бергсон А. *Два источника морали и религии*. – М.: Канон, 1994. – С. 221.
47. Гегель. *Лекции по истории философии. Книга первая*. – СПб.: Наука, 1993. – С. 80.
48. Платон. *Кратил* // Платон. *Сочинения в трёх томах. Т. 1*. – М., 1968. – С. 417.
49. Стросон П. Ф. *Значение и истина* // *Аналитическая философия: становление и развитие (антология)*. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 222–223.
50. Див.: Джемс В. *Прагматизм*. – К.: Україна, 1995. – С. 98–117.
51. Там само. С. 100.
52. Див.: Тарский А. *Семантическая концепция истины и основания семантики* // *Аналитическая философия: становление и развитие (антология)*. – М., 1998. – С. 90–129.
53. Там само. – С. 101.
54. Див.: Штофф В. А. *Моделирование и философия*. – М.-Л.: Наука, 1966. – С. 19. Наукова багатомірність концепту «модель» широко представлена також у книзі американського філософа М. Вартофського «*Модели. Репрезентация и научное понимание*». – М.: Прогресс, 1988. – 507 с.
55. Кун Т. *Структура научных революций*. – М.: Прогресс, 1977. – С. 11.
56. Див.: Риккерт Г. *О понятии философии* // Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*. – М.: Республика, 1998. – С. 23–24.
57. Тугаринов В.П. *Теория ценностей в марксизме*. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1968.
58. Див.: Леонтьев Д. А. *Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции* // *Вопросы философии*. – 1996, №4.
59. Макинтайр А. *После добродетели: Исследования теории морали*. – Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – С. 89–101; Мур Дж. *Принципы этики*. – М.: Прогресс, 1984. – С. 125–184.)
60. Кант И. *Критика чистого разума*. – К.: Юніверс, 2000. – С. 337.

ГЛОСАРІЙ

Аксіологія (від грець. αξία – цінність) – розділ філософії, який досліджує питання природи цінностей, їх види, взаємозв'язки, динаміку у соціально-історичному контексті та роль у житті особи.

Аномія – стан суспільства, коли значна частина його членів негативно або байдуже відноситься до норм, що звернені до них.

Антропосоціогенез – процес походження людини й суспільства.

Апологетика (від грець. ύπολογία – захисна промова, лист, твір, спрямований на захист чого-небудь) – період у розвитку середньовічної філософії, коли християнська релігія зазнавала утисків, гонінь і треба було захищати її від язичницької культури та філософії зокрема.

Апостеріорний (від лат. a posteriori – букв. «пізніший» або «після досвіду», «на основі досвіду»). Термін вживається для характеристики людського знання як такого, що з'являється через досвід.

Апріорний (від лат. a priori – букв. «без попереднього», інакше – «первісно», або «до досвіду»). Термін стосується поглядів на джерело знань та процес пізнання. Прибічники апріоризму вважали, що у людини є природжені (додосвідні) базові ідеї, з яких шляхом дедукції і розгортаються знання.

Атман – термін давньоіндійської філософії. Має декілька значень: тіло, дихання, індивідуальна людська душа або як загальна душа, що тотожна Брахману. В Упанішадах проводиться й така думка, що атман є духовне «Я» кожної людини.

Бра́хман – філософська категорія давньоіндійської філософії для вираження деякої загальної духовної основи всього суцього.

Буддизм – давньоіндійська філософська школа та релігія, засновником якої вважається Сіддхартха Шак'ямуні або Будда (563–483 роки до н. е.). Школа вважає, що буття є взаємодією деяких кінцевих елементів «матерії», «духу» та «сил», що об'єднуються терміном

дхарма. Світовий процес є взаємодією 72 видів елементів (*дхарм*) і має тенденцію до заспокоєння та кінцевого згасання. Важливим поняттям буддизму є *нірвана*, що означає повну заспокоєність, згасання, а іноді й смерть. Мета життя людини – звільнення від страждань, досягнення *нірвани*.

Буття – вихідна категорія філософії, якою стверджується, що світ, сукупність речей і процесів, є наявним, існуючим, Через категорію «буття» підкреслюють факт існування тих чи інших предметів, явищ.

Веди – збірники гімнів, пісень, магічних заклинань та ритуальних формул. Складаються з таких груп: самхіти, брахмани, араньяки, упанішади. Упанішади відіграли фундаментальну роль у становленні давньоіндійської філософії. Найбільш давні з текстів ведичної літератури відносяться до середини другого тисячоліття до н. е.

Відносини – спосіб взаємозалежного буття предметів певної totoжності, сутність якого полягає у наявності у них реальної можливості з необхідністю вступити при належних умовах у актуальний зв'язок і взаємодію через посередництво механічних, фізико-хімічних та інших процесів.

Влада – панування і контроль одних людей над свідомістю і поведінкою інших.

Гіпотеза (від грець. ὑπόθεσις – припущення) – деяке імовірнісне припущення про суттєвий зв'язок між явищами.

Гносеологія (від грець. γνώσις – пізнання + λόγος – вчення) – розділ філософії, який досліджує пізнавальне відношення людини до світу, умови, види і форми пізнання, проблему істини.

Даосизм – давньокитайська філософська школа, засновником якої був Лао-цзи (604–531 до н. е.). Відстоювала принцип слідування природності як правильний шлях життя (*дао*).

Даршани – філософські школи ведичної традиції: санкх'я, йога, н'яя, вайшешика, міманса, веданта.

Девіантна поведінка – тип поведінки, що є наслідком розриву між нормами-цілями й соціально-схвальними засобами їх досягнення.

Дедукція – метод переходу від загальних положень до часткових, або інакше – виведення за правилами логіки нових істин з істин вже відомих.

Держава – політична організація, яка здійснює управління суспільством і має такі ознаки як наявність *публічної влади, оподаткування населення, територіальні межі* владних спроможностей, *право*.

Джайнізм – давньоіндійське філософське вчення, засновником якого вважається Вардхамана (599–527 р. до н. е.). Прибічники вчення стверджували, що усі живі тіла мають душі, які неначе керуючі субстанції спрямовують тіло на успішне функціонування. Визнавали карму як силу пристрастей і бажань, що полонять душу. Мета життя – звільнення від карми.

Діяльність – якісно відмінний від процесів у живій і неживій природі спосіб взаємодії людей з середовищем, який характеризується *цілеспрямованістю, опосередкованістю штучно виготовленими знаряддями, сумісністю* та іншим.

Догматизм (від грець. δόγμα думка, вчення) – спосіб мислення догмами (незмінними положеннями). Для догматизму характерною є некритичність щодо догм, консерватизм мислення. У філософії догматизм виражається у прийнятті певних положень за абсолютно вірогідні. Догматизму протистоять скептицизм і критицизм.

Досократики – давньогрецькі філософські школи та вчення, що розвивалися до Сократа (469–399 р. до н. е.), напр., мілетська школа, елеати, атомісти. У досократичних вченнях переважала онтологічна проблематика. Сократ здійснив антропологічний поворот у давньогрецькій філософії, поставивши у центр філософських досліджень проблеми людини.

Дуалізм (лат. dualis – подвійний) – філософська система, у якій визнається два рівноважних але протилежних начала, напр., у Декарта це тілесні та духовні субстанції.

Дух – відносно людини це поняття виражає сукупність явищ людської психіки та її якісний стан, виражає той клас властивостей людини, який протилежний тілесним (фізичним) властивостям; сукупна назва всього «внутрішнього світу» світу людини, тобто світу знань, емоцій, образів, сприйнять тощо.

Духовне (ментальне) – загальна назва для явищ людської психіки, таких як думки, відчуття, емоції тощо і які частково охоплюються поняттям свідомості.

Душа – поняття, в якому відображається відчуття людиною власного духовного комплексу у його цілісності.

Еволюціонізм – філософсько-історична позиція, що визнає загальну історичну «логіку» змін у всіх суспільствах в напрямку зростаючого ускладнення будови соціального цілого, диференціації суспільства за різними вимірами, зростання числа винаходів і технічних удосконалень, зростання розподілу праці тощо.

Евтаназія – безболісна смерть.

Ейдос – (грець. εἶδος – вид, образ), термін античної філософії, спочатку означав все, що є видимим, але з часом отримав більш абстрактне значення: конкретна даність абстрактного. У філософії Платона ейдос розуміється як внутрішня форма речей і навіть отримує онтологічно самостійний статус: ейдоси складають трансцендентний світ досконалих зразків можливих речей.

Екзегéтика, екзегéза (з грецької ἐξηγητικά, від ἐξήγησις – тлумачення, пояснення) у богослов'ї – тлумачення біблійних текстів, трактування їх смислів.

Експеримент – активне втручання суб'єкта у процеси зовнішнього світу з метою пізнання, характеризується цілеспрямованим впливом на об'єкт шляхом його вилучення, ізоляції від випадкових обставин і таких, що приховують його власну природу.

Еллінізм – період у історії стародавнього світу від початку походів Олександра Македонського (334-323 до н. е.) до римського підкорення держав, що утворилися на теренах його імперії (I ст. до н. е.). У філософському відношенні період еллінізму продовжують до II ст. н. е. Нові філософські школи доби еллінізму – епікуреїзм, скептицизм, стоїцизм.

Ентелéхія – (від грець. ἐντελέχεια: ἐντελής, «завершений» + ἔχω «маю»). У Арістотеля – внутрішня сила, що має в собі мету та кінцевий результат і забезпечує тим самим здійсненність речі у її цільовому призначенні.

Епікуреїзм – філософська школа доби еллінізму, засновник Епікур (342–271 р. до н. е.).

Звичаї – загальноприйнятий порядок, правила соціальної поведінки, що склалися стихійно.

Зміст історії – сукупність фактів щодо зміни типів соціальності, видів і форм діяльності людей.

Ідеал – концентроване вираження норм досконалості, зразка поведінки й цільової спрямованості життєдіяльності.

Ідеалізм (фр. idéalisme, через лат. idealis, від грець. ἰδέα – ідея) – філософський світогляд, згідно з яким у основі буття лежить духовне начало. З гносеологічної точки зору ідеалізм вважає, що людина має певне попереднє (поза всяким досвідом) знання, яке прояснює в собі, упорядкує та приводить у форму логічно несуперечливого понятійного каркасу свої попередні інтуїції. Ідеаліст схиляється до думки, що начала науки і філософії можна обґрунтувати, не виходячи за

межі власної (або загальнолюдської) свідомості. Термін набув ужитку з XVIII століття.

Імен школа – давньокитайська філософська школа (кит. – мінцзя). За аналогією з давньогрецьким способом філософування представників школи називають по-європейські софістами, а за аналогією з напрямками європейської середньовічної філософії цю школу ще називають школою номіналістів. Школа звертала увагу на відношення речей і вираження цих відносин у судженнях.

Індукція – перехід від знання окремих фактів до знання загального, коли висновки про загальні властивості предметів якогось класу робляться на основі дослідження окремих фактів.

Інтелігенція – (від лат. *intellegentia* – розуміння, розсудок, пізнавальна сила). У Канта *інтелігенція* – здатність суб'єкта уявляти те, що за своєю природою недосяжне для відчуття .

Іньянцзя – давньокитайська філософська школа прибічників вчення про *Інь* і *Ян*, яка переймалася переважно натурфілософськими питаннями.

Істина – відповідність думок дійсності.

Історія в найбільш безпосередньому розумінні цього слова означає перебування соціальної реальності у часі.

Карма (закон відплати) – термін давньоіндійської філософії, який означає сукупність гарних і хороших вчинків, здійснених людиною у її попередніх існуваннях, коли той чи інший загальний баланс вчинків визначає подальшу долю людини.

Катарсис (від грець. *κάθαρσις* – очищення, оздоровлення) – категорія давньогрецької філософії і естетики зокрема. Означала звільнення (очищення) душі від пристрастей під впливом різних факторів (напр., мистецтво, філософія).

Категорія – у філософії категоріями прийнято називати найбільш загальні поняття (від грецького *κατηγορία* – висловлення, ознака, визначення, судження).

Конфуціанство – вчення давньокитайського філософа Конфуція (551–479 до н. е.) та його послідовників, у якому переважали морально-політичні питання.

Концептуалізм – філософська позиція у часи середньовіччя, що визнавала наявність у розумі людини загальних понять (концептів) як особливої форми пізнання дійсності.

Концепція – певний спосіб розуміння якогось явища, або провідний ідейний задум.

Креаціонізм (від лат. creatio – створення, породження) – теологічна концепція, за якою увесь світ в цілому, в усіх його формах створений Богом.

Культура – соціальна програма діяльності і сукупність цінностей, уявлень про світ і правил поведінки, спільних для великих груп людей.

Легізм – давньокитайська філософська школа, засновником якої був Шан Ян (390–338 р. до н. е.). Відома також як школа законників або фацзя (кит.). Переймалася проблемами управління на основі суворого дотримання законів і жорстокого покарання за провини.

Логос (грець. λόγος) – багатозначний термін, уведений у філософію давньогрецькими мислителями. Означав «слово», «мова», «думка», «причина», «закон».

Локаята (за іншою назвою – чарвака) – давньоіндійська філософська школа, опозиційна до ведичної традиції. Школа відкидала уявлення про існування первісної духовної реальності, безсмертя душі, а світ (включно з людиною) уявляла складеним із чотирьох матеріальних елементів: земля, вода, вогонь і повітря.

Людина – істота, яку відрізняє наявність у неї культури, що успадковується не генетично, а транслюється і розвивається за рахунок мови, навчання й наслідування на базі перетворюючої діяльності. Людину можна також представити соціально-культурною формою буття біологічної істоти виду Homo sapiens.

Матеріалізм (від лат. materialis – речовинний, предметний) – філософський світогляд, згідно з яким матерія (об'єктивна реальність) є онтологічно першим началом відносно духовного, яке є похідним від матеріального. З гносеологічної точки зору матеріалізм означає позицію, за якою принципи не прикладаються готовими (взятими з розуму) до природи й людської історії, а абстрагуються з них. Звідси випливає, що не природа й людство узгоджуються з принципами, а навпаки, принципи істинні лиш остільки, оскільки вони відповідають природі й історії.

Матерія – поняття, яким охоплюється все, що існує об'єктивно, тобто поза свідомістю людей.

Метафізика (від грець. та μετα та φυσικά – те, що після фізики) – розділ філософії, який з'ясовує першооснови та принципи буття. З часів античності під метафізикою розумілось філософське вчення про перші начала й причини всього суцього. Критичне ставлення до традиційної метафізики започатковано у XVIII ст. Д. Юмом і І. Кантом. Пізніше Гегель надав цьому терміну значення анти-

діалектичного мислення. Впродовж XIX–XX ст. відбувались спроби як спростувати будь-яку метафізику, так і дати оновлені її варіанти. Нині можна говорити, що знецінюється не метафізика, а відбуваються зміни її парадигм і тому у історії метафізики виділяють три її форми: онтологічна метафізика, трансцендентальна філософія свідомості, трансцендентальна семіотика.

Метод (грець. μέθοδος) – спосіб дії, сукупність заходів для досягнення певної мети, вирішення проблем або задач.

Методологія – наука про методи пізнання як спеціальний розділ гносеології; у іншому смислі цей термін виражає множину методів.

Міф – фантастична вигадка, що пояснює походження або сутність якого-небудь предмета чи явища шляхом приписування йому людських понять і властивостей.

Модель (від фр. modele – зразок) – існуюча реально або в думці система, яка, відтворюючи об'єкт дослідження, здатна заміщати його так, що її вивчення дає дослідникові нову інформацію про цей об'єкт.

Моделювання – побудова моделі і наступне її дослідження думкою або шляхом реального експерименту.

Моїзм – давньокитайська філософська школа, засновником якої був Мо Ді (479–400 до н. е.) і яка стояла у опозиції до конфуціанства. Головну увагу школа приділяла питанням етики й управління.

Монада (у філософії Г. В. Лейбніца) – проста, неподільна субстанція.

Монадологія – вчення Г. В. Лейбніца про монади.

Монізм (грець. μονάζ – одиниця) – філософська система, у якій всі різновиди буття зрештою зводяться до єдиного начала.

Наука – систематизоване, теоретичне знання, що розвивається; а також певний вид інтелектуальної діяльності, орієнтованої на здобуття таких знань, які можуть стати теоретичною основою будь-якої іншої людської діяльності.

Наукова картина світу – цілісна система конкретно-наукових знань про Всесвіт або окремі його частини й зрізи (у такому разі говорять про фізичну, біологічну, географічну тощо картину світу).

Номіналізм (лат. nomina – ім'я) – філософська позиція у часи середньовіччя, що заперечувала реальне існування загального, стверджуючи, що загальне існує лише як ім'я після речей.

Ноосфера – поняття, яке містить у собі ідею про необхідність з боку об'єднаного людства раціональної організації взаємовідносин суспільства і природи.

Онтологія (лат. *ontologia* від грець. *οντος* – суще, те, що існує + *λόγος* – вчення, наука) – розділ філософії, який вирішує найбільш загальні питання буття, такі як його форми, структура, властивості, простір, час, рух тощо.

Опис – система фіксування даних спостережень або експериментів за допомогою прийнятих у науці позначень.

Патристика (від лат. *patres* – батьки, «батьки церкви») – період у розвитку середньовічної філософії, коли християнська релігія отримала легітимність і державну підтримку. Патристика пов'язала християнську ідеологію з філософією та сформувала екзегетичний метод філософування.

Плюралізм (лат. *pluralis* – численний) – філософська система, згідно з якою існує декілька або безліч незалежних один від одного начал буття.

Покоління (генерація) – група людей однієї вікової фази.

Політика – діяльність, що спрямована на досягнення і реалізацію влади, яка розповсюджується на все суспільство.

Право – форма свідомого упорядкування суспільного життя шляхом надходження від легітимної і єдиної для всього суспільства інстанції (держави) норм і приписів імперативного характеру, їх повсюдного систематичного примусового впровадження нею й контролю за їх дотриманням усіма без винятку членами суспільства.

Природа. У філософії поняття природи вживається у декількох смислах. У широкому природою є те ж саме, що й матерія. Цей смисл природи охоплює собою і суспільство. У більш вузькому значенні природа є безпосереднім об'єктивним середовищем, в якому розгортається людська історія, те, з чим стикається людина повсякчасно. Додатковий смисл «природи» вбачають у випадку підкреслення сутності чого-небудь (напр., «природа людини»).

Природне середовище – та частина природи, яка оточує людей і впливає на них, та на яку вони самі впливають своєю виробничою діяльністю. До другої половини ХХ ст. вживався термін *географічне середовище* у смислі частини природи, а саме географічної оболонки Землі, в якій розгортається історичний процес. Нині узвичаївся термін «природне середовище», оскільки географічна оболонка, як показав технічний прогрес, вже не обмежує просторові межі людської діяльності.

Проблема стосовно науки означає суперечність між новими фактами і пояснювальними можливостями старої теорії.

Простір – спосіб співіснування предметів, коли вони скоординовані один поруч з іншим, розташовані один біля другого.

Реалізм (лат. *realis* – дійсний) – філософська позиція у часи середньовіччя, яка приписувала справжнє існування лише загальним поняттям, універсаліям.

Реальність – поняття, яким підкреслюється наявне буття, буття актуальне, дійсне, на відміну, скажімо, від буття потенційного, або вже втраченого.

Самсара – термін давньоіндійської філософії, означає вічний колообіг життя та смерті. Метою життя має стати внутрішнє звільнення від цього колообігу.

Свідомість – У широкому значенні це поняття виражає всі властиві людині психічні процеси, і тому можна стверджувати, що духовне здійснюється в людині як свідомість. У більш вузькому значенні свідомість означає тільки вищу форму духовного осягнення людиною себе і навколишнього світу, тобто розум і мислення.

Світ – деяка цілокупність явленої людям дійсності.

Світогляд – система загальних поглядів на світ і місце людини у ньому, на ставлення людини до тієї дійсності, що оточує її, та до самої себе; це найбільш узагальнені погляди на сенс життя та цілі людської життєдіяльності.

Система – об'єкт, що характеризується цілісністю, організованістю, наявністю інформаційних потоків та зв'язків, що творять цілісність.

Скептицизм – філософська школа доби еллінізму, засновник Піррон (бл. 360–275 р. до н. е.).

Смисл життя – змістовна наповненість життя, розуміння людиною свого призначення в світі, цільова спрямованість, ціннісна орієнтованість, те, заради чого їй варто проживати власне життя.

Соліпсизм (від лат. *sōlus* – тільки один + *ipse* – сам) – філософська позиція, що за єдину реальність визнає тільки мислячого суб'єкта.

Софізм (грець. *σόφισμα* – хитрість, виверт) – помилковий умовивід, складений так, що на перший погляд видається правильним. У давньогрецькій філософії софізми використовувались для отримання перемоги у дискусіях за будь-яку ціну.

Софісти – ті давньогрецькі філософи («вчителі мудрості»), які вважали знання відносним, заперечували об'єктивність істини, використовували софізми.

Соціальна норма – форма презентації суспільних відносин на рівні поведінки людей.

Соціальна реальність – сукупна діяльність людей та її прямий і побічний загальний результат.

Соціальна філософія – частина філософського знання, яка спеціально і з найбільш загальних позицій досліджує якісну своєрідність суспільства, структуру та взаємозв'язок різних компонентів суспільного цілого.

Соціальне – (від лат. socius – загальний, спільний; той, що знаходиться в союзі) сумісне, спільне, сукупне, яке передбачає також зазначення видів сукупності з точки зору суб'єктів спільної діяльності, типів взаємодії, результатів діяльності, відображення вказаної сукупності в свідомості людей.

Соціальний порядок – усталені типи узгоджених взаємодій людей, урегульованих стихійно сформованими або свідомо встановленими правилами.

Спостереження – цілеспрямоване сприйняття об'єкта наукового дослідження, що здійснюється безпосередньо або за допомогою приладів.

Стоїцизм – філософська школа доби еллінізму, засновник Зенон (333–262 р. до н. е.).

Структура – (з лат. strūctūra – споруда; улаштованість, порядок) сукупність усталених зв'язків об'єкта, що забезпечують його оформленість як даного, тотожного собі.

Субстанція – у широкому значенні означає самодостатню кінцеву основу (сутність, підставу, причину) існуючого. У менш широкому це поняття стосується субстратної основи, носія фундаментальних властивостей суцього певного роду.

Суспільні відносини – спосіб сукупного взаємозалежного буття певних груп людей, сутність якого (цього способу) зводиться до наявності для них реальної можливості вступити з необхідністю у актуальний взаємозв'язок через діяльність та її продукти.

Суспільство – системна єдність соціальних результатів діяльності людей.

Теодицея (лат. theodicea – виправдання Бога, від грець. θεός, «бог» + грець. δίκη, «справедливість») – релігійно-філософська доктрина, що виправдовує благість Бога, не дивлячись на наявність у світі зла.

Теорія (від грець. θεωρία – споглядання) – це достовірне, істинне знання, що існує як певна система логічно пов'язаних висловлювань щодо суттєвих зв'язків тих чи інших сторін дійсності.

Традиція – механізм відтворення соціальних інститутів і норм, при якому їх підтримка узаконюється одним фактом існування в минулому.

Трансцендентальний – у кантівській філософії цей термін вживається у значенні характеристики умов можливого досвіду, завдяки яким (умовам) відбувається перехід до знань (від лат. *transcendo* – здійснювати перехід).

Трансцендентний – у кантівській філософії цей термін стосується судження про такий предмет, який ніколи не зустрічається і не може зустрітися у людському досвіді, напр., Бог, світ в цілому тощо.

Універсалії – загальні поняття, загальні ідеї. Природа універсалій стала предметом тривалих дискусій у середньовічній філософії.

Факт – подія, явище, процес, що потрапили до сфери наукового пізнання і зафіксовані шляхом спостереження або експерименту.

Філософія – заснований на критичній силі індивідуального розуму системний роздум про навколишній світ та людину.

Філософія історії – галузь філософського знання стосовно смислу історії, сутності та логіки історичного процесу, його спрямованості, суб'єктів та рушійних сил історії.

Цивілізація – сторона культури, увесь предметний світ, що створений людьми (*артефакти*), як носіями знань, умінь та навичок, котрі дають змогу пристосовувати зовнішні явища й процеси для задоволення матеріальних потреб.

Цінність – поняття, яке вживається: а) для відзначення у чому-небудь наявності відповідної якості; цей смисл відчувається при характеристиці предметів і явищ як таких, що «мають цінність», «є цінними»; б) для позначення тих складових духовності, які відображують специфічне ставлення людей до природних, соціальних та духовних явищ з точки зору їх значимості.

Час – спосіб зміни станів предметів, коли ця зміна проходить послідовно, одна за другою.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Абеляр П. 126
Августин Аврелій 117-120, 129, 364, 404, 467, 478
Авенаріус Р. 293
Агриппа 95
Адлер А. 301
Акоф Р. 383
Аксаков К. С. 276-277
Алкуїн 123-124
Анаксагор 74-75, 101, 530
Анаксимандр 66-67
Анаксимен 67, 74
Антисфен 81
Апель К.-О. 336-339
Аріес Ф. 513, 522
Арістід 113, 114
Арістіп 82
Арістотель 14, 53, 87-91, 98, 106, 128-130, 329, 342, 346, 347, 349, 360, 386, 390, 473, 474, 479, 483, 484, 532-533, 552, 558
Аркесілай 94
Архімед 106-107
Бадараяна 54, 55
Бань Гу 42
Баранович Л. 256-257
Барт Р. 308, 310
Башляр Г. 566
Бекон Ф. 12, 149-152, 155, 160, 405, 446
Бергсон А. 321, 557
Бердяєв М. О. 284-286
Берклі Дж. 168-170, 344, 545
Берталанфі фон Л. 383
Блок М. 520
Боас Ф. 413
Боецій 125, 126
Бодрійяр Ж. 514
Брайтмен Е. Ш. 303
Бріхаспаті 55
Бруно Дж. 140, 142, 360
Будда 58-59
Булгаков С. М. 282-284
Бунге М. 346
Бюхнер Л. 545
Валла Л. 136-137
Ван Чун 42
Вардхамана 56
Василь Великий 120, 121
Вебер М. 385, 430-432
Вернадський В. І. 376-377
Вернан Ж.-П. 64
Вишенський Іван 255-256
Вівекананда С. 54
Віко Дж. 167-168, 406, 417
Вітгенштейн Л. 294, 447, 450-451, 556
Вольтер 181-183, 406
Вольф Х. 177-179, 191, 341
Врігт фон Г. Х. 443
Вятр Є. 426
Габермас Ю. 339, 434, 444-445
Гадамер Г.-Г. 322
Гайдегер М. 316, 333, 335, 342, 360

- Гайденко П.П. 340
Галілей Г. 307, 360
Гартман Н. 343
Гегель Г. В. Ф. 16, 17, 23, 66, 73, 104, 105, 229-248, 295-296, 313, 332, 352, 362, 390, 418-419, 486, 535, 558
Гейзенберг В. 345
Гелен А. 300
Гельвецій К. А. 184, 492
Геракліт Ефеський 15, 68-69, 474
Гердер Й. Г. 180-181, 406, 418, 454
Геродот 107, 404, 475
Герцен О. І. 278
Гесіод 418
Гіляров О. М. 259
Гіппарх 106
Гіппократ 107
Гоббс Т. 155-158, 159, 446
Гольбах П. А. 185-187, 349, 500
Горгій 78
Готама 52
Григорій Богослов 121
Григорій Ниський 121, 122
Гунсунь Лун 37
Гусерль Е. 304-307
Гьоффе О. 474, 476
Дамміт М. 446
Данте А. 135, 137
Дарвін Ч. 502
Декарт Р. 140, 152-155, 534, 540-541, 549
Дельоз Ж. 314-315
Демокріт 15, 75-76, 93, 94, 341, 530
Деннет Д. 537
Дерида Ж. 315-318
Джайміні 53, 54
Джеймс В. 319, 320, 555, 559
Дідро Д. 170, 345
Дільтей В. 321, 322
Діоген Сінопський 73, 81-82
Діонісій Ареопатит 122, 123
Добжанський Ф. 501
Дун Чжуншу 41-42
Дюркгейм Е. 385, 442
Дьюї Д. 320
Ейнштейн А. 366
Еліаде М. 357
Емпедокл 73-74, 246
Енгельс Ф. 295-299, 333, 350, 502, 544
Енесідем 95
Епіктет 96
Епікур 92-93, 96, 571
Еразм Роттердамський 142-143
Еріксон Е. Г. 519-520
Євбулід 81
Євклід (математик) 106
Євклід (мегарець) 81
Зенон (Елейський) 72-73
Зенон (Кітійський) 96
Зіммель Г. 321, 410
Іларіон (митрополит) 253
Ільїн І. О. 470
Іоан Дунс Скот 130
Іоан Скот Еріугена 124
Ішваракрішна 48-49
К'єркегор С. 24, 289-290
Кампанелла Т. 145
Канада 51, 52
Канетті Е. 427
Кант І. 176, 180, 192-208, 211-212, 241, 313, 331-332, 336, 338, 352, 360, 365, 444, 476, 484, 485, 535, 544, 551, 558, 568, 572
Капіла 48
Каразін В. Н. 357
Кардано Дж. 141
Карнеад 95
Карсавін Л. П. 287
Кассірер Е. 291, 300
Кельзен Г. 468-469
Кирило Туровський 254
Кіреєвський І. В. 275
Кістяківський Б. О. 470-471
Клеанф 96
Климент Смолятич 254-255

- Коен А. 440
 Кожев О. 425-426
 Козлов О. О. 259
 Койре О. 554, 566
 Коллінгвуд Р. 407
 Конт О. 292, 332, 379
 Конфуцій 31-33
 Корет Е. 335
 Костомаров М. І. 260
 Котермак-Дрогобич Ю. 255
 Крьобер А. 413
 Куайн В. ван О. 447
 Ксенофан 70
 Куліш П. І. 261
 Кун Т. 294, 566-568
 Лакан Ж. 308, 310
 Лакатос І. 566
 Лао-цзи 39-40
 Ле Гофф Ж. 359
 Леві-Строс К. 308-310
 Левкіпп 75, 93, 341
 Лейбніц Г. 166-167, 177, 178, 534, 541
 Леонтъев Д.А. 569
 Лессінг Г.Е. 179-180
 Ліотар Ж.-Ф. 313
 Лодій П. Д. 260
 Локк Д. 158-160, 171-172, 177, 197
 Лоренц К. 365, 499
 Лосев О. Ф. 104
 Луман Н. 394-397
 Макіавеллі Н. 138, 14496
 Мальбранш Н. 541
 Мамардашвілі М. 537
 Манхейм К. 410
 Марк Аврелій Антонін 96
 Маркс К. 295-299, 381, 385, 419, 499-500, 552
 Марціан
 Мах Е. 292-293, 542-543, 545
 Меліс (Самоський) 73
 Мемфорд Л. 504-505
 Мендельсон М. 179
 Мен-цзи 33-34
 Мертон Р. К. 438-439
 Мід М. 521
 Мірандола, Піко делла Дж. 138-139
 Мо-ді 35, 36
 Монтень М. 95, 516
 Монтеск'є Ш. Л. 183-184, 373
 Мор Т. 144-145
 Морен Е. 496
 Морріс Ч. 446
 Мосс М. 455
 Мунье Е. 302-303
 Никифор (митрополит) 254
 Ніколаї Ф. 179
 Ніколай Кузанський 111, 139-140
 Ніцше Ф. 290, 315, 568
 Ньютон І. 190, 349, 360, 366
 Оккам В. 130-131, 330
 Ортега-і-Гасет Х. 382, 408, 520
 Остін Д. 451-453
 Острозький В.-К. 256
 Панетій 96
 Парацельс 140-141
 Парменід 70-73
 Парсонс Т. 414-416, 426, 443
 Паскаль Б. 510
 Патанджалі 50, 51
 Патнем Х. 548-549
 Петрарка Ф. 136, 138
 Піррон 93-95
 Пірс Ч. 318-319, 343
 Піфагор 67-6878, 82-87, 88, 94, 97-99, 328, 341, 530
 Платон 78, 82-87, 88, 94, 97-99, 328, 341, 386, 530-531, 558
 Плотін 97-103, 533
 Поппер К. 352, 541
 Порфірій 126
 Посідоній 96
 Потєбня О. О. 271
 Пріст С. 541, 546
 Прокл 97, 103-105, 123
 Прокопович Т. 257, 363
 Протагор 77-78, 445, 475

- Птолемей К. 106, 360
Райл Г. 546-548
Рассел Б. 244, 542, 543
Ризький І. С. 257
Ріккерт Г. 291
Ролз Д. 480-482, 487
Рорті Р. 446, 546, 549, 553
Руссо Ж.-Ж. 184-185, 500, 501
Рут Ф. 516-517
Салютаті К. 136, 138
Сартр Ж.-П.
Сендел М. 487
Сенека 96, 512
Сковорода Г.С. 262-269, 352
Сміт Р. 496
Сократ 77-81, 83, 84, 88, 94, 327-328
Соловйов В. С. 279-281
Соловйов Е. Ю. 470
Сорокін П.О. 380
Соссюр де Ф. 271, 308-309, 448-450
Спіноза Б. 160-166, 177, 485, 542, 543
Стросон П. 453, 558
Сюнь-цзи 34, 36
Сьорль Д. 453
Тайлор Е. Б. 528
Тарський А. 447, 560-561
Татіан Ассирієць 115
Тейлор Ч. 487
Тейяр де Шарден П. 376, 504
Телезіо Б. 141-142
Тертулліан 115
Тімон Фліунтський 93-94
Тойнбі А. 416-417
Трьольч Е. 409
Тугарінов В. П. 569
Уайт Л. 413-414
Уайтхед А.Н. 352
Унамуно де М. 511
Уолцер М. 434, 436
Фалес 66
Фейєрбах Л. 295
Філон Олександрійський 111
Фіхте Й. Г. 17, 210-220
Фічіно М. 139
Флоренський П. О. 281-282
Фома Аквінський 24, 127-129
Франкл В. 509-511
Франко І. Я. 261-262
Фрезер Дж. 528
Фрейд З. 300-301
Фромм Е. 301, 511-512
Фукідід 107, 404
Фуко М. 308, 310-311, 434-436
Фукуяма Ф. 419-420
Фуллер Л. 467
Фут Ф.
Хайєк Ф. А. 483, 487
Хантінгтон С. 420-421
Хань Фей 36-37
Харт Г. 469-470, 473-474
Хомяков О. С. 276
Хорні К. 301
Хрізіп 96
Хуей Ши 38
Цицерон 75, 454, 479-480
Чаадаєв П. Я. 277-278
Челпанов Г. І. 260
Чижевський Д. І. 23, 371, 412
Шад Й.-Б. 257-258
Шан Ян 36
Шанкара 54, 55
Шелер М. 299, 568
Шеллінг Ф. В. Й. 18, 220-229
Шлейєрмахер Ф. 322
Шлік М. 293
Шопенгауер А. 15, 289, 535
Шпенглер О. 416
Юм Д. 95, 170-173, 177, 190-191, 330, 446, 484, 545-546, 551
Юнг К.-Г. 301
Юркевич П. Д. 269-271
Юстін (Мученик) 114, 115
Якобі Г. 180
Ясперс К. 408, 410

Навчальне видання

Кривуля Олександр Михайлович

ФІЛОСОФІЯ

Коректор Л. Є. Стешенко, О. В. Гавриленко
Комп'ютерна верстка О. О. Літвінова
Макет обкладинки О. О. Літвінова

Підписано до друку 16.03.2010. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Обл.-вид. арк 36,46. Умов. друк. арк 29,17.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

61077, Харків, пл. Свободи, 4,
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна

Надруковано ФОП «Петрова І. В.»
61144, Харків-144, вул. Гв. Широнінців, 79^Б, к. 137
Тел. 362-01-52

Свідоцтво про державну реєстрацію ВОО № 948011 від 03.01.03