

В.М. Петрушов, І.В. Толстов

ФІЛОСОФІЯ: НОРМАТИВНИЙ КУРС

Навчальний посібник

Харків 2013



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ
УКРАЇНИ

УКРАЇНСЬКА ДЕРЖАВНА АКАДЕМІЯ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ

В.М. Петрушов, І.В. Толстов

ФІЛОСОФІЯ: НОРМАТИВНИЙ КУРС

Навчальний посібник

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

Харків 2013

УДК 1(07)
ББК 87 я 73
П 312

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів вищих технічних
навчальних закладів (№ 1/11-13137 від 19 серпня 2013 р.).*

Рецензенти:

доктор філос. наук, професор, завідувач кафедри історії
філософії КНУ ім. Т.Г. Шевченка Ярошовець В.І.

доктор філос. наук, професор, завідувач кафедри ЮНЕСКО
«Філософія людського спілкування, філософії і історії України»
ХНТУСГ ім. П. Василенка Заветний С.О.

Петрушов В.М., Толстов І.В. Філософія: норматив-
П 312 ний курс: Навч. посібник. – Харків: УкрДАЗТ, 2013.
– 341 с.
ISBN 978-617-654-009-0

У навчальному посібнику на основі досвіду викладання нормативного курсу філософії у вищих навчальних закладах та згідно з робочою програмою вивчення дисципліни надано докладний матеріал, що стосується тем історії розвитку філософії, онтології, гносеології, антропології, соціальної філософії, естетики, релігієзнавства, а також перелік рекомендованої літератури.

Призначений для студентів вищих навчальних закладів, аспірантів, викладачів, а також усіх, кого цікавлять проблеми філософії та філософських наук.

УДК 1(07)
ББК 87 я 73

ISBN 978-617-654-009-0

© Українська державна академія
залізничного транспорту, 2013.

Навчальний посібник

**Петрушов Володимир Миколайович,
Толстов Іван Вікторович**

ФІЛОСОФІЯ: НОРМАТИВНИЙ КУРС

Відповідальний за випуск Петрушов В.М.

Редактор Решетилова В.В.

Підписано до друку 24.09.13 р.

Формат паперу 60x84 1/16 . Папір писальний.

Умовн.-друк.арк. 17,5. Тираж 300. Замовлення №

Видавець та виготовлювач Українська державна академія залізничного транспорту
61050, Харків - 50, майдан Фейєрбаха, 7
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2874 від 12.06.2007 р.

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**УКРАЇНСЬКА ДЕРЖАВНА АКАДЕМІЯ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ**

В. М. Петрушов, І. В. Толстов

ФІЛОСОФІЯ: НОРМАТИВНИЙ КУРС

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

ХАРКІВ 2013

УДК 1(07)
ББК 87 я 73
П 312

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих технічних навчальних закладів (№ 1/11-13137 від 19 серпня 2013 р.).

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії КНУ імені Т.Г. Шевченка Ярошовець В.І.

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування, філософії і історії України» ХНТУСГ імені П. Василенка Заветний С.О.

П312 Петрушов В.М., Толстов І.В. Філософія: нормативний курс: Навч. посібник. – Харків: УкрДАЗТ, 2013. – 341 с.

ISBN 978-617-654-009-0

У навчальному посібнику на основі досвіду викладання нормативного курсу філософії у вищих навчальних закладах та згідно з робочою програмою вивчення дисципліни надано докладний матеріал, що стосується тем історії розвитку філософії, онтології, гносеології, антропології, соціальної філософії, естетики, релігієзнавства, а також перелік рекомендованої літератури.

Призначений для студентів вищих навчальних закладів, аспірантів, викладачів, а також усіх, кого цікавлять проблеми філософії та філософських наук.

УДК 1(07)

ББК 87 я 73

ISBN 978-617-654-009-0 © Українська державна академія

залізничного транспорту, 2013

ЗМІСТ

Переднє слово	6
Розділ 1. Філософія, її призначення та зміст	8
1.1. Предмет філософії	8
1.2. Специфіка філософського знання. Функції філософії	16
1.3. Філософія в системі культури	20
1.4. Генеза філософського знання	21
Розділ 2. Антична філософія	25
2.1. Філософія мілетської школи і Геракліта	25
2.2. Філософія елейської школи	30
2.3. Філософія піфагорійського союзу	34
2.4. Античний плюралізм у філософії	36
2.5. Релятивізм софістів та їхня роль в античній культурі	41
2.6. Сократ як шукач істини. Етика Сократа	44
2.7. Філософське вчення Платона про ідеї	48
2.8. Критика Аристотелем теорії ідей Платона	53
2.9. Вчення Аристотеля про душу та його гносеологія	59
2.10. Логіка Аристотеля	64
2.11. Етичні та соціально-політичні погляди Аристотеля	67
2.12. Сократичні школи філософії (кініки, кіренаїки, мегарці)	71
2.13. Епікуреїзм, стоїцизм, скептицизм	74
2.14. Неоплатонізм – світоглядний підсумок античного світу	79
Розділ 3. Середньовічна філософія	84
3.1. Патристика	84
3.2. Схоластика	86
Розділ 4. Філософія Відродження	91
4.1. Гуманізм – основна риса Відродження	91
4.2. Реформація	92
4.3. Натурфілософія	94
4.4. Соціальні теорії	96

Розділ 5. Філософія Нового часу	99
5.1. Англійський матеріалізм XVII ст.	99
5.2. Раціоналізм європейської філософії XVII ст.	103
5.3. Суб'єктивний ідеалізм (Д. Берклі та Д. Юм)	109
5.4. Просвітництво XVIII ст.	112
Розділ 6. Німецька класична філософія	117
6.1. Критична філософія І. Канта	118
6.2. Філософія діяльності Й. Г. Фіхте	128
6.3. Філософія тотожності Ф. В. Й. Шеллінга	132
6.4. Система і метод філософії Г. Ф. Гегеля	136
6.5. Антропологічний матеріалізм Л. Феєрбаха	145
6.6. Філософія марксизму	150
Розділ 7. Позитивізм і філософія американського прагматизму	158
7.1. Позитивізм	158
7.2. Прагматизм	161
7.3. Сучасна західна філософія науки	170
Розділ 8. «Філософія життя»	178
8.1. Філософія А. Шопенгавера	179
8.2. Ф. Ніцше – основоположник «філософії життя»	181
8.3. Інтуїтивізм А. Бергсона	186
Розділ 9. Філософія екзистенціалізму	191
9.1. Німецький екзистенціалізм	192
9.2. Французький екзистенціалізм	204
Розділ 10. Українська філософія	213
10.1. Професійна філософія Києво-Могилянської академії. Філософія Г. С. Сковороди	213
10.2. Філософія українського романтизму XIX – XX столітті	217
10.3. Філософія української національної ідеї	221
10.4. Філософія України у XX столітті	224
Розділ 11. Російська філософія	229
11.1. Філософія «слов'янофілів» та «західників»	229
11.2. Релігійна філософія в Росії	235
11.3. Християнський екзистенціалізм М. Бердяєва	243
Розділ 12. Онтологія	247
12.1. Онтологічний статус поняття свідомості	250
12.2. Діалектика як учення про розвиток та її альтернативи	253

Розділ 13. Гносеологія	257
13.1. Гносеологічні поняття. Методи наукового пізнання	262
Розділ 14. Філософська антропологія	267
14.1. Сфери буття людини	270
Розділ 15. Соціальна філософія	276
15.1. Суспільство як система	280
15.2. Основні сфери життя суспільства	282
Розділ 16. Філософський та науковий аналіз релігії: релігія як соціальне явище	287
16.1. Сучасні релігії	294
16.2. Свобода совісті та її правове регулювання в Україні	312
Розділ 17. Естетика: теоретичні та практичні пошуки в мистецтві	318
17.1. Естетика марксизму	320
17.2. Позитивістська та прагматистська естетика	321
17.3. Естетика інтуїтивізму та споріднені мистецькі напрямки	323
17.4. Психоаналітична естетика	326
17.5. Екзистенціалістська естетика	329
17.6. Явище масової культури. Естетика модернізму та постмодернізму	330
Післямова	334
Бібліографічний список	335

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Серед навчальних дисциплін, які вивчають студенти вищих навчальних закладів, філософія посідає особливе місце. Це місце зумовлене, у першу чергу, самою специфікою філософського знання, його співвідношенням з іншими галузями світоглядного та наукового осмислення людиною свого буття, буття світу й особливостей довкілля. Всесвітньовідомий німецький мислитель Г.В.Ф. Гегель, віддаючи належне філософії, говорив: «Я знаю багато прекрасних наук, та науки, прекраснішої за філософію, не знаю». Філософське знання – це знання, яке виявляє себе в поняттях, що мають найвищий рівень узагальнення. І саме це робить філософію здатною виконувати відносно інших галузей наукового знання т. зв. методологічну функцію. Як узагальнююче знання про взаємовідношення людини та світу, філософія виступає теоретичною основою світогляду і є протилежною повсякденності. Спираючись на розумове мислення, вона формує знання про світ, людину і смисл її життя й опосередковано, через систему понять, поєднує людину із внутрішньою основою світу, з нескінченністю, вічністю. Якщо, наприклад, згідно з матеріалістами, світ є матерією, яка рухається вічно у просторі і часі, то людина як частина високоорганізованої матерії, проіснувавши в межах певного часу, розпадається і залишається матерією. Їй, як матерії, просто нікуди зникати. Але від такого знання людина полегшення не отримує. Таке поєднання в мисленні з вічністю породжує лише невимовну тугу. Об'єктивно людство виробляє іншу форму поєднання людини з вічністю, нескінченністю, яка абсолютизує образне мислення і виробляє засоби безпосереднього (хоча й ілюзорного) поєднання людини з вічністю, нескінченністю, нейтралізуючи цим негативні емоції, породжені раціональністю. Такою формою виступає релігія.

Філософія формує в людині мудрість. Перші стародавньогрецькі філософи вбачали мудрість у знанні. Мудрий – це той, хто знає, звідки речі виникають і куди вони зникають. Він знає загальне. Тому мудрець, керуючись розумом, може дати відповідь на запитання про місце людини в універсумі і смисл її життя. Можна сказати, що філософія - це запитування людини про себе саму і про буттєві смисли, головним із яких є бажання

зрозуміти сенс людського життя. Починаючи вивчати філософію, ми немовби відчиняємо двері в духовний простір загальнолюдської культури, де в узагальнюючих формах мислення здійснюється філософування. Перед нами відкривається неосяжне бурхливе море різних учень, теорій, точок зору, шкіл, різноманітність і поліфонія філософського мислення, представленого знаковими особистостями. Внутрішній потяг до знання примушує нас пуститися у «плавання» від острівця до острівця, а керують нами у цьому плаванні наші уподобання. Врешті виникає певне інтелектуальне напруження, у результаті чого зможе змінитися вектор наших життєвих спрямувань, стратегія нашого індивідуального життя. Філософія, таким чином, виступає засобом побудови себе як особистості, адже особистість порівнює своє розуміння з тим, що накопичене людством. Отже, філософія спроможна здійснювати інтелектуальний переворот у мисленні людини, даючи можливість їй ставати неординарною особистістю, у якої досягнення теоретичної думки, уособленої філософуванням, стали б нормою її мислення.

Автори посібника керувалися саме такою спрямованістю і здатністю філософії. В основу побудови змісту посібника покладена робоча програма багаторічного викладання нормативного курсу філософії колективом кафедри філософії та соціології Української державної академії залізничного транспорту. У посібнику використані конспекти лекцій викладачів кафедри: д. філос. н., проф. Загрійчука І.Д., к. філос. н., доцента Овчаренка В.М., к. філос. н., доцента Лебедева В.О., ст. викл. Кривого А.І. та інші методичні напрацювання.

Вважаємо за необхідне висловити щире вдячність ректору академії д.т.н., професору, академіку транспортної академії України Даньку М.І. за підтримку і заохочення при розробці посібника.

Наостанок, бажаємо успіхів у вивченні філософії тим, кому адресований цей посібник.

В. Петрушов
І. Толстов

Розділ 1. Філософія, її призначення та зміст

1.1. Предмет філософії

Слово «філософія» грецького походження (phileo-любов, sophia-мудрість) і в перекладі означає «любов до мудрості». Будь-яка філософія є світоглядом, тобто сукупністю поглядів на світ у цілому і на ставлення людини до цього світу. Сутність світоглядних пошуків людини сформулював німецький філософ Іммануїл Кант: «Хто я є? Що я можу знати?», «Що я маю робити?», «На що я можу сподіватись?». Зміст цих запитань, їх акцент постійно варіювався: то переміщувався до досягнення об'єктивного світу, то зосереджувався на проблемах суто людського існування. Отже, зміст філософії становить саме запитання: що являють собою людина й світ?

Змістовний стрижень філософії становлять людина і світ у їхньому взаємозв'язку. Цей стрижень об'єднує всі ті проблеми, які, долаючи межу повсякденності, ставлять людину перед лицем народжуваного сенсу. Це значить, що основоположними розділами філософії як системи є вчення про світ і вчення про людину. Усі інші її розділи ґрунтуються на цій основі. Філософія стимулює правильне ставлення людини до світу, а тим самим – до інших людей і до самої себе. Від розуміння світу залежить і розуміння людини, її сутності, відповідного способу життя у світі, сенсу її життя, призначення тощо. Таким чином, відношення «людина – світ» стає тим смисловим центром, навколо якого формується в певну цілісність той духовний зміст, якого набуває людина, відшукуючи відповіді на ті запитання, що націлені на здобуття нового сенсу. Таку духовну цілісність і визначають як світогляд. Специфіка філософії відносно світогляду як такого стосується власне рівня теоретичності, критичної «самоусвідомленості» змісту світогляду. Іншими словами, філософія – це світогляд на його теоретичному рівні. Узагалі ж філософія може бути представлена як рефлексуючий, мислячий світогляд.

Предметом філософії є найзагальніші характеристики розвитку природи, суспільства, мислення, усієї духовної культури, які розглядаються під кутом зору «людина - світ».

Інакше кажучи, предметом філософії є не світ сам по собі, не людина сама по собі, а відношення «людина – світ». Саме через ці поняття суб'єкт світогляду усвідомлює своє призначення у світі і формує життєві настанови. Причому для філософського пізнання немає «особливих» об'єктів усередині відношення «людина – світ», немає і заборон. Будь-яка царина відношень світу і людини може стати проблемою філософського осмислення, однак під певним кутом зору і зі специфічною світоглядною й методологічною метою, а саме – зв'язками «частковостей» із загальною картиною світу, що необхідно людині для орієнтації в ньому та побудови систем практичної дії.

Світогляд – це не просто знання, а й оцінка людиною світу й самої себе, тобто – це своєрідна інтегративна цілісність знання і цінностей, розуму та чуття, інтелекту й дії. Інтегруючи пізнавальні, ціннісні та спонукально-діяльні настанови людської життєдіяльності, світогляд становить духовне ядро особистості, стає підґрунтям наших намірів і планів. У структурному плані у світогляді прийнято виділяти такі рівні, як світовідчуття, світосприйняття і світорозуміння. Проте передусім вирізняють емоційно-психологічний (світовідчуття) та пізнавально-інтелектуальний рівні (світорозуміння).

Науково-теоретичне знання – це лише один бік ідейного змісту філософського світогляду. Інший, безумовно домінуючий його бік, створює зовсім інший компонент свідомості – духовно-практичний. Саме він відображає сенсожиттєвий, ціннісно-орієнтуючий, тобто власне світоглядний тип філософської свідомості в цілому. Отже, у сучасній філософії як світоглядному знанні пріоритетне значення має не розсудок, розмірковування, а моральна, громадянська інтуїція, внутрішнє відчуття вищої правоти і справедливості.

Пізнавальний і ціннісний способи освоєння світу в людській свідомості мають бути якимось чином урівноважені. Йдеться про єдність відчуття і розсудку, розуміння та діяння, віри й сумніву, теоретичного і практичного досвіду людей. Саме цю функцію і виконує світогляд, спираючись на життєвий досвід людини. Останній відфільтровує все, що безпосередньо не відповідає життєвим інтересам людини. Специфічна ж функція світогляду полягає в тому, щоб синтезувати теоретичні знання і практичний

досвід людей у певні методологічні настанови, які сприятимуть активному самовизначенню людини у світі. Із цих позицій світогляд є системою принципів та знань, ідеалів і цінностей, надій та вірувань, поглядів на сенс і мету життя, які визначають діяльність індивіда або соціального суб'єкта й органічно входять до його вчинків і норм мислення. Системний характер світогляду забезпечують переконання – ядро та зміст світогляду як такого, які з'єднують думку з дією, втілюють ідею у практичну діяльність.

У рамках філософського світогляду людина розвиває притаманну нам здатність до самоусвідомлення, до свідомого регулювання наших думок, почуттів, вольових рухів – тобто до рефлексії (унікальної здатності людської свідомості у процесі сприйняття дійсності сприймати і себе саму). Свого найвищого рівня рефлексивне мислення досягає, спираючись на вірогідні знання, принципи, ідеали, тобто функціонує вже як теоретичне мислення. Через рефлексію, розгорнуте філософське міркування самототожність людини отримує свій справжній ґрунт, набуває рис необхідності, безумовної реальності.

Нарівні з філософією перебувають і інші форми світогляду: міфологічний, релігійний, художній, натуралістичний, буденний тощо. Заведено виділяти три історичні типи світогляду: міфологічний, релігійний, філософський. Відмітною рисою міфології як масового світогляду первісно-родового та ранньокласового суспільства була своєрідна «розмитість» її змісту, «розмитість» меж між образом і реальністю, думкою та дією, предметом і словом. Будучи синкретичною цілісною формою свідомості, міфологія органічно поєднує зародки релігії, моралі, права, філософії, мистецтва, науки тощо. Носієм міфологічного світогляду є первісний колектив, із якого особа ще не виокремилась.

Міфологічний світогляд ґрунтується не на теоретичних доказах і міркуваннях, а на художньо-емоційному переживанні світу. Усупереч науці міф пояснює все, бо для нього немає непізнаного і невідомого. Цій формі світогляду притаманний антропоморфізм, тобто ототожнення природних сил із людськими, одухотворення всього суцього, перенесення людських рис і властивостей на навколишній світ, середовище,

космос тощо. Світ явищ постає для міфологічної свідомості як інше живе «Я», а не безособовий мертвий і порожній об'єкт. Таке світовідчуття і складає основу міфу. Тут явища природи переживаються як одухотворені істоти. Це олюднення природи є наслідком нерозчленованості буття на суб'єкт та об'єкт.

Релікти міфологічної свідомості залишилися і в сучасній свідомості та культурі, де вони, як і раніше, виконують своє головне призначення – установлювати гармонію між світом і людиною, природою і суспільством, суспільством та індивідом, зв'язувати сучасне і майбутнє, забезпечувати зв'язок поколінь, закріплювати систему цінностей, табувати або стимулювати певні форми поведінки. У масовій свідомості, а подекуди і в теоретичній, ще присутні міфологеми про расову або національну вищість, можливість перетворити планету на загальнолюдський дім, де панує абсолютна злагода, про винятково цивілізаторську роль окремих країн тощо. Отже, деякі особливості міфологічного мислення зберігаються в масовій свідомості і тоді, коли міфологія втрачає свою колишню роль.

У первісному суспільстві міфологія перебувала в тісному зв'язку з релігією. Точніше, вони були єдиним цілим. Однак, на відміну від міфу, релігія не змішує земне і сакральне. У релігійній свідомості вже чітко розділяються світ земний, природний і світ небесний, надприродний. Інакше кажучи, світ роздвоюється на тілесний і духовний. Основу релігійного світогляду складає віра в існування надприродних сил, у їх панівну роль у світобудові та житті людей. Творча всемогутня сила – Бог – стоїть над природою і поза природою. Буття Бога переживається людиною як одкровення. Релігія обґрунтовує пріоритет духу над тілом, необхідність турботи про душу. У центрі будь-якої релігійної свідомості лежить пошук вищих цінностей, істинного шляху життя, які виступають незалежними від кон'юнктури просторово-часових координат людського буття, соціальних інститутів тощо. Проте в релігійному світогляді, який апелює до містичного досвіду, одкровення та віри, часто-густо знаходять вираження і зовсім інші настрої та ідеї: фанатизм, ворожість до людей іншої віри, непримиренна ворожнеча між різними групами людей однієї віри тощо. Зазначене

унеможливиює однозначну оцінку ролі релігії в розвитку суспільства.

Близькість філософії та релігії полягає в тому, що вони обидві розв'язують схожі завдання світоусвідомлення та впливу на свідомість, на поведінку людей. Проте існує значна відмінність. Філософія відображає зростаючу в суспільстві потребу розуміння світу з позиції знання, розуму. Якщо релігія не потребує доказів, розумного обґрунтування своїх положень, то філософія – це завжди теоретизування, копітка праця думки. Філософська форма опанування світоглядних проблем має не тільки духовно-практичний, але й теоретичний характер. Основні світоглядні проблеми філософія намагається розв'язувати за допомогою розуму, тобто мислення, що спирається на поняття і судження, які зв'язані між собою згідно з певними логічними законами. На перший план тут висувається потреба розуміння світу і людини з позицій знання, що зближує філософію з наукою.

Прагнення людей до знання обумовило потребу у філософському світогляді, де, як і у світогляді взагалі, завжди присутні два протилежні кути зору: це спрямованість свідомості «зовні» - формування тієї чи іншої картини світу, універсуму, і його спрямованість «усередину» - до самої людини, до прагнення зрозуміти її місце та призначення в цьому світі, зрозуміти сутність людини як такої. На відміну від інших форм світогляду, у філософському світорозумінні відношення «людина – світ» теоретично загострене, складає основу всіх роздумів.

Філософські системи претендують на обґрунтованість як змісту, так і способів досягнення узагальнених знань про дійсність, а також принципів та ідеалів, які визначають мету, засоби і характер діяльності людей. Філософія бачить своє завдання в тому, щоб сам світогляд зробити предметом особливого теоретичного аналізу, відтворити систему світорозуміння в найбільш зрілій інтелектуальній формі. З часом філософування перетворюється з пояснення світу, з основи знання на найважливіше визначення людського існування.

Йдеться про те, що у своєму філософському ставленні до дійсності людина мала спиратися на власні життєві сили і потенції, а міф та релігія такої орієнтації не давали. Згідно з

К. Ясперсом, саме у філософії людина як окремих індивід зважилася на те, щоб знайти опертя в самій собі. Тепер вона могла внутрішньо протиставити себе світу, відкрити в собі джерела, що дають можливість піднятися над світом і над собою.

Пройнята знанням філософська думка, спрямована на створення чітких, раціонально осяжних моделей світу, отримала назву епістемного (гр. «episteme» - знання, наука) способу філософування. У межах епістемного способу буття філософії підкреслюється тотожність філософського знання, його змісту зі змістом суцього. Отже, підкреслюється спрямованість цього способу філософування на отримання істини, яка постає як теоретичний образ дійсності. Усе те, що не відповідає цьому образу, елімінується, витискається за межі змісту цього епістемного знання. Епістемний спосіб філософування знайшов свій вияв у творчості таких мислителів, як Аристотель, Тома Аквінський, І. Кант, Г. Спенсер та інші.

Протилежним епістемному способу філософування постає софійний, спрямований на постійний пошук як одвічний порив до відшукування і ствердження істини. Цей спосіб філософування орієнтує на мудрість, яка не тільки знає, але й оцінює. Такий спосіб створення філософських ідей виражає специфічно людську відкритість множинному світу можливостей, розмаїттю вибору. До філософів софійного типу, як правило, зараховують Платона, Августина, С. Кіркегора, Ф. Ніцше.

Епістемний та софійний способи філософування виконують важливі й потрібні для нормального перебігу філософського процесу функції. Софійний спосіб філософування активізується через необхідність розширення обріїв філософського пошуку. Водночас епістемний спосіб філософування виходить на передній план, коли надзвичайно потрібною стає необхідність раціоналізації та систематизації, логічного опрацювання філософських ідей. Але, попри всю близькість філософії і науки, це різні форми суспільної свідомості. Філософію відрізняє від науки рівень науковості, на якому вона знаходиться. Це той рівень розкриття втаємниченого, де осягнуте ще не набуває загального визнання, де істина ще існує в одній оболонці з хибною думкою, і в цій єдності міститься величезний потенціал

розгортання істини. Водночас результат наукового дослідження визнається таким лише за умови його загальнозначущості. У цілому, маючи в собі достатньо можливостей, щоб відповідати загальним вимогам науковості, філософія разом із тим виявляє себе і чимось таким, що знаходиться «понад» наукою, тобто, що має в собі додаткові можливості для вияву та зміни об'єктивних смислів. Отже, філософію не слід ні ототожнювати з наукою, ні протиставляти їй.

Вказуючи на те, що наукова свідомість і філософська свідомість – це дві самостійні форми суспільної свідомості, важливо бачити їх взаємозв'язок. Філософія не може розвиватися, не спираючись на досягнення науки. Проникнення в пізнання оточуючої дійсності – необхідна умова формування уявлень про світ і про саму людину, про їхні взаємозв'язки і відношення. А це і є умовою створення загальної картини світу. Разом із тим самі по собі наукові знання ще не визначають характер філософського бачення світу. Адже філософія, розглядаючи відношення «людина – світ», порушує питання про мету і сенс життя, про щастя та шляхи його досягнення. Так само і розвиток наукового знання відчуває потребу філософського осмислення ставлення людини до світу і до себе. Адже розвиток наукових знань є результатом практичного впливу людини на світ з метою забезпечення свого існування та розвитку. І спрямованість цього практичного впливу, а значить і розвиток наукового знання, багато в чому визначається людськими пріоритетами, оцінками, сенсами, тобто світоглядом.

Історично так склалося, що саме з філософії виростили і наука, і мистецтво, і мораль, і право. Мудреці нового типу – філософи – одночасно розв'язували два завдання: 1) критично переосмислювали всю колишню мудрість, усі накопичені знання; 2) виробляли нове світорозуміння. Таким чином, важливою рисою філософії стає критичне й одночасно творче ставлення до світу і вже набутої мудрості. Подібно до науки, філософія спирається на розум; водночас філософські проблеми є такими, що однозначної відповіді на них отримати неможливо. Інакше кажучи, питання філософії, питання світогляду не можна розв'язати вичерпно, раз і назавжди саме тому, що з кожним

кроком історії виникають інші ситуації, визрівають інші суперечності.

Світогляд час від часу переживає кризу. Суперечливість закладена в самій сутності світогляду: з одного боку він являє собою досить стійку структуру, яка покликана інтегрувати і стабілізувати відносини людини зі світом; з іншого – світогляд перебуває під постійним інформаційним «обстрілом» з боку зовнішнього світу, а на внутрішньому фронті має справу з «перманентною революцією» переоцінювання цінностей, тобто не може не змінюватися, не пристосовуватися до нових знань та ціннісних пріоритетів. Наше життя - це завжди несподіванки, сюрпризи, це повороти, роздоріжжя, розгалуження головної дороги, які й символізують кризові ситуації. І щоб зрозуміти, осмислити це, потрібна напружена і безупинна робота філософської думки. Отже, філософське знання швидше вчить людину шукати потрібні рішення, озброює її методом пізнання світу і самої себе. Тому сутність філософського мислення полягає в його проблематичності.

Своєрідність філософського мислення багато в чому зумовлена етноментальними традиціями у формі постановки філософських проблем та особливостей їх розв'язання. Оскільки філософська ідея багатозначна, вона може отримати різні, навіть протилежні напрямки розвитку. Це передусім знаходить свій вияв у національній філософії, яка виражає «душу» народу, його одвічні мрії та сподівання. Як серцевинна засада національної самосвідомості, національна філософія виробляє такі цінності, які неможливо осягнути і прийняти поза співучастю в житті своїх співвітчизників.

Відмітною рисою філософії є те, що це глибоко індивідуальне знання, знання особистісне, невіддільне від свого творця. Кожна філософська система несе на собі відбиток її творця. Тому не можна вивчити філософію, ознайомившись лише з поглядами якогось одного мислителя. Багатозначність (плюралізм) філософських ідей дає змогу кожній людині із самостійним мисленням порівнювати свій життєвий вибір із досвідом попередників. Крім того, плюралізм вимагає від люди толерантності до інших думок, ідей та цінностей, що є однією з основних норм демократичного суспільства.

1.2. Специфіка філософського знання. Функції філософії

Специфіку філософського знання визначає органічне поєднання в ньому двох основ - науково-теоретичної та практично-духовної. Історичне буття філософії подвійне, а тому є унікальним. З одного боку, філософія осягає реальні відношення в об'єктивному світі, розвивається як наука, її побудови змінні. Однак, як ціннісно-особистісний вияв духу, як сенсожиттєва орієнтація свідомості філософське вчення звертається до Вічності, постійно торкаючись таких одвічних проблем людської думки, стосовно яких остаточне слово не може бути сказане. Одним зі способів наблизитися до розуміння специфіки філософського знання є постановка декількох філософських запитань: «Як створено світ? Чи стоїть за тим, що відбувається, чиясь воля або ж намір? Чи є Бог на світі і чи можливе життя після смерті? Що являє собою людина, яка здатна своїм розумом та створеними знаряддями настільки перетворити світ, що навіть спроможна знищити себе саму? Чим є той світ, що оточує людину, які його граничні підвалини і чи спроможна людина в ньому й надалі існувати?» Як розкрити ці таємниці? Не існує жодної культури, яка не намагалася б збагнути, хто такі люди і звідки взявся світ. Як відомо, історія дає нам численні, відмінні одна від одної відповіді на кожне з них. Будь-хто і зараз може знайти своє розв'язання цих проблем. Але жодна енциклопедія не підкаже, як варто жити.

Розв'язуючи проблему свого ставлення до світу, людина завжди прагнула виробити цілісне уявлення про світ, у якому вона живе, з'ясувати, що лежить в його основі, яка з його першооснов є визначальною. У розв'язанні цього питання з'явилися два основні підходи. Згідно з першим, основою світу є об'єктивна реальність, матеріальне начало, а сама людина є продуктом цього світу. Цей напрям у філософії отримав назву матеріалістичного. Згідно з іншим підходом, будь-якій творчій діяльності передуює ідеальний образ. Світ починає розглядатися як результат утілення ідеального начала. Цей напрям отримав назву ідеалістичного.

Звернемо увагу на те, що багатство конкретних варіантів і форм, яких набувають матеріалізм та ідеалізм в історично-

філософському процесі, виявилось настільки значним, що в більшості випадків визначити приналежність тієї чи іншої позиції до матеріалізму або ідеалізму було надзвичайно складно. І в цьому немає нічого дивного, оскільки у т. зв. «чистому вигляді» ні матеріалізм, ні ідеалізм у житті не зустрічаються.

Із питанням про первинність буття пов'язане і питання про монізм, дуалізм і плюралізм. Монізм (грец. *monos* - один) – це філософський принцип пояснення різноманітності світу як прояву єдиного начала – матерії (матеріалістичний монізм) або духу (ідеалістичний монізм). Дуалізм (лат. *dualis* - двоїстий) - принцип філософського пояснення сутності світу, який виходить із визнання наявності в ньому двох першооснов - духу й матерії, ідеального та матеріального. Плюралізм (лат. *pluralis* - множинний) передбачає декілька або безліч вихідних першооснов. Його основу складає твердження про множинність першооснов буття й основ пізнання. Наприклад, деякі давні мислителі розглядали як першооснову всього суцього такі різноманітні начала, як земля, вода, повітря, вогонь тощо.

Успіхи у справі наближення до розуміння світу, свого ставлення до нього значною мірою залежать від методу філософування (філософія завжди проблему універсального пов'язувала із загальними методами дослідження), зокрема від ставлення до таких двох найзагальніших методів, як діалектика та метафізика. Згідно з метафізичним методом, у всіх сферах життя процеси та явища існують відокремлено, без взаємного органічного зв'язку і не розвиваються. Нічого якісно нового тут виникнути не може. На противагу метафізиці, діалектичний метод наполягає на принципах універсального зв'язку всіх явищ природного, соціального і духовного вимірів дійсності та принципів її розвитку. І діалектика, і метафізика виконують важливі функції щодо реалізації філософського процесу. Діалектика активізується тоді, коли виникає потреба вибору спрямованості філософського пошуку, коли надзвичайно необхідні нові творчі ідеї. Метафізичний метод активізується, коли перед філософією постають проблеми систематизації та упорядкування отриманого матеріалу.

Інша важлива особливість філософського осягнення дійсності - субстанціалізм (лат. *substantia* - сутність), який

знаходить свій вияв у прагненні філософів пояснити всю різноманітність явищ природи зведенням їх до чогось постійного, відносно усталеного і самостійно існуючого, до єдиного усталеного начала.

Визначенню ролі, яку відіграє філософія у суспільстві, сприяє і з'ясування її основних функцій. До її постійних, «інваріантних» функцій належать: світоглядна, методологічна та культурологічна. На першому місці серед них у відповідності із пріоритетною значущістю проблеми людини серед усіх інших проблем філософії стоїть *світоглядна функція*. Варто зазначити, що втрата вищих світоглядних орієнтирів у житті може призвести до самогубств, наркоманії, алкоголізму, злочинів. На відміну від усіх інших видів і рівнів світогляду, світоглядна функція пов'язана передовсім з абстрактно-теоретичним, понятійним поясненням світу. Філософія прагне знайти найзагальніші принципи буття, пояснити вихідні поняття нашого мислення. Світогляд має зорієнтувати людину на певну діяльність у сфері практики і пізнання.

На основі виконання світоглядом регулюючої дії виростає *методологічна функція* філософії. Методологія являє собою світогляд, що виступає у вигляді методу і теорії методу. Це система вихідних, основних принципів, що визначають спосіб підходу до аналізу та оцінки явищ, характер ставлення до них, характер і спрямованість пізнавальної та практичної діяльності. Ці принципи містять у собі виражені в загальній формі уявлення про сутність світу і людини, про граничні засади їх буття, про ставлення людини до світу і до себе. У різних філософських системах інтерпретація цих вихідних принципів неоднакова. Проте в цих інтерпретаціях проглядається прагнення до з'ясування специфіки саме філософського осмислення дійсності й місця в ній людини. У цілому методологічна функція філософії надає усім формам суспільної свідомості, теоретичній та практичній діяльності людини вихідні, основні принципи, застосування яких визначає загальну спрямованість підходу до осмислення дійсності, спрямованість пізнавальної і практичної діяльності. Становлення методології як зрілого і всебічного вчення про принципи, методи і прийоми пізнання відбулось у XVII – XVIII ст. Сучасна класифікація методів і прийомів

пізнання враховує як своєрідність, так і зв'язок різних методів: методів конкретних наук, загальнонаукових методів, емпіричного пізнання, загальнофілософських методів.

Знання філософії, у тому числі і вимог до пізнання, сприяє дистанціюванню людини від поверхових і вузьких рамок повсякденного типу мислення. Важливу роль у цьому плані відіграє *культурологічна функція*, яка передбачає експлікацію, раціоналізацію та систематизацію. Передовсім філософія виявляє (експлікує) найзагальніші ідеї, уявлення, форми досвіду, на яких базується та чи інша культура або суспільно-історичне життя людей у цілому. Ці ідеї називають *універсаліями культури*. Важливе місце серед них займають категорії, які відображують найзагальніші зв'язки і відношення речей. До цих категорій відносять такі універсальні поняття, як буття, матерія, предмет, відношення, розвиток тощо. Філософія як раціонально-теоретична форма світогляду бере на себе і завдання раціоналізації - переведення в логічну, понятійну форму, а також систематизацію, теоретичне відображення сумарних результатів людського досвіду у всіх його формах. Виконуючи цю функцію, філософія прагне узагальнити, осмислити, оцінити не тільки інтелектуальні, духовні, життєво-практичні досягнення людства в цілому, але і його негативний історичний досвід.

Картину світу філософія відтворює через специфіку предмета, який теоретично відображується в у трьох основних аспектах: онтологічному, гносеологічному та логічному. *Онтологія* – це вчення про буття, а онтологічний аспект полягає в тому, щоб відповісти на запитання: що ж являє собою світ як такий? Що являє собою людина згідно зі своєю природою і сутністю? Причому зміст цього знання не залежить від бажань і волі людей. *Гносеологія* – це вчення про пізнання, а гносеологічний аспект відображення предмета в теорії полягає в тому, щоб дослідити процес пізнання за допомогою аналізу його змісту, тих культурно-історичних координат, періодів, у яких цей процес відбувається, розглянути питання про можливості та межі людського пізнання, про шляхи і засоби досягнення істинного знання, про роль пізнання в бутті людини. *Логіка* є вченням про форми мислення, а логічний аспект відображення предмета філософії в теорії полягає в тому, що зміст філософського знання

фіксується в понятійному апараті філософії - тобто в системі понять, категорій, законів. Логічні форми відображення дійсності, з одного боку, є підсумком пізнавальної діяльності, з іншого – засобом його перетворення. Розвиток філософського знання унеможлиблюється поза удосконаленням понятійного апарату.

1.3. Філософія в системі культури

Філософія завжди включає (прямо чи опосередковано) у свої теоретичні побудови образ людини, намагається цей образ конкретизувати, прагне оцінити можливості людини у її взаємодіях зі світом. Через низку опосередковуючих ланок (література, мистецтво, система освіти тощо) філософія наповнює наш світогляд додатковими смислами, обґрунтовує одні норми й цінності та заперечує інші. Цим вона допомагає розрізнати важливе та неважливе, дійсне та належне для людини. У такий спосіб вона сприяє свідомій побудові нашої життєвої стратегії. Філософія існує як особлива наука про останню мету людського розуму: лише вона надає цінності усім іншим видам знань, виявляючи їхнє місце в житті людини, тобто місце знань у системі культури, пояснюючи їх екзистенціальний зміст для людини. Значну увагу філософія приділяє забезпеченню широти фундаментальної науки. Учений, як правило, завжди прагне пов'язати свої відкриття із загальними уявленнями про світ і місце в ньому людини. Це дозволяє більш об'єктивно оцінювати значення і недоліки власної науки, виявляти тенденції її розвитку, сфери перетину з іншими галузями знань та іншими способами духовного осягнення буття. Отже, саме конкретні науки, точніше їхні представники, ставлять питання про необхідність філософського знання. Сьогодні філософія все більше відіграє роль своєрідного універсального посередника між сферами науки, культури, практики, які все більше розходяться в цілях, роль носія критичного рефлексивного начала і разом із тим організатора міжпарадигмальних дискусій.

Будучи особливою спеціальністю, філософія разом із тим відрізняється від усіх інших форм суспільної свідомості тим, що вона є унікальним способом самопізнання культури в її цілісності

та розмаїтті. Завдяки тому, що філософія постійно здійснює в культурі змістовний синтез, вона служить науці, релігії, мистецтву, моралі своєрідним дзеркалом, у якому вони можуть бачити і свою цілісність, і своєрідність, і свою неповноту. Будучи змістотвірним ядром культури, способом надання їй цілісності, філософія разом із тим виступає самосвідомістю культури. Звернена передовсім до людини, філософія покликана виправдати й обґрунтувати право людини на самореалізацію, на гідну позицію у світі. Соціально-політичні утворення, які не мають міцного культурно-змістового коріння і які не здатні покладатися на вільний вияв особистісного начала в людині, ставляться до філософії з пересторогою. Розвиненої філософії потребує демократична організація суспільства, оскільки вона передбачає вільний вияв філософією критично-рефлексивної функції, необхідної умови забезпечення духовної та соціальної багатоманітності. Суб'єктом філософії є окрема особа, духовне вдосконалення якої, боротьба за те, аби вона не опинилась серед тих, хто сприймає світ як щось незмінне, і є корінним завданням філософії. Поступово філософія стає серцевиною способу життя і способу мислення кожної людини, члена демократичного, цивілізованого суспільства.

1.4. Генеза філософського знання

Зародження філософії не було швидким, «одноразовим актом» її «відділення» від міфології. Це був тривалий, «розтягнутий» на століття (і навіть на півтора-два тисячоліття) процес поступового виявлення (спочатку ледь помітного, але з часом усе виразнішого) специфічного філософського змісту на тлі міфологічного «негативу». Через певні історичні причини в Єгипті та Месопотамії цей процес так і не отримав свого завершення, унаслідок чого можна говорити лише про значні елементи філософських ідей у культурі стародавніх цивілізацій Близького Сходу.

В Індії коріння перших філософських узагальнень сягає найдавніших (III-II тис. до н. е.) записів міфологічних текстів, т. зв. «Вед» (буквально - «знання») і стародавнього епосу «Махабхарата» і «Рамаяна». Проте навіть ще у VIII ст. до н. е.

ідеї давньоіндійської філософії значною мірою зберігають міфологічний характер. Так само і в Китаї філософські ідеї формуються на базі давніх (кінець II - початок I тис. до н. е.) міфологічних текстів, зафіксованих у т. зв. «П'ятикнижжі» («У-цзин»), У стародавній Елладі філософське знання теж виростає на ґрунті міфологічних («орфічних») гімнів VIII ст. до н. е. та героїчного епосу «Іліади» й «Одіссеї».

Між індійською, китайською та елліністичною типами філософії існують істотні відмінності, що виявляють себе передусім у принципових відмінностях східної та західної парадигм філософування.

Для східної парадигми філософування характерна «розмитість» меж між людиною та природою у взаємовідношенні «людина – світ». Морально-етична тематика тут явно домінує над натуралістично-емпіричною. Будучи в основному споглядальною щодо природного буття, східна парадигма головну увагу звергає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не вдосконалення світу. Світоглядний менталітет давньоіндійського етносу формує сприйняття реального речово-предметного світу як химерної фікції, омани, примхливої тіні, яка лише через невігластво буденної свідомості здається чимось «справжнім». Така собі ілюзорна примара реальності, котра лише видається реальністю. Тим-то індійський різновид східної філософської парадигми обертається на своєрідну «філософську міфологію», орієнтовану на містичне переживання одухотвореності буття і практично байдужу до об'єктивно-раціоналістичних методів осягнення реальності.

Для давньокитайської етнічної світоглядної ментальності характерна свого роду «історизація» міфів – тлумачення міфологічних героїв реальними історичними особами. Тому для китайського варіанту східної філософської парадигми, на відміну від індійської міфологічно-містичної орієнтації, характерна більш реальна увага до питань управління державою, проблем стосунків між вищими і нижчими, батьками і дітьми, старшим і молодшим поколінням. Але як давньоіндійській, так і давньокитайській ментальності властиве зверхньо-зневажливе ставлення до природничих знань.

На відміну від східної парадигми філософії, яка тлумачить світ реальних речей і явищ як химерно-фіктивний, ілюзорний, несправжній, західна філософська парадигма приділяє увагу саме речово-предметній буттєвості світу, розглядаючи останній під кутом зору його руху від первісної нерозчленованості («змішаності») – Хаосу – до стану чіткої розмежованості його елементів (речей, предметів, явищ), гармонійно упорядкованих в універсальному світопорядку – Космосі. Таке «предметно-речове» бачення світового універсуму і становить ментальне підґрунтя західної філософської парадигми, типові риси якої знаходимо в античній філософії стародавньої Еллади. Для давньогрецьких мислителів світ є живим, гармонійно упорядкованим (досконалим, подібним у цьому до геометричної досконалості кола або кулі), предметно-речовим цілим – Космосом. У давньогрецькій мові слово «космос», яке спершу означало «військова шеренга, ряд», а надалі було переосмислено як «порядок взагалі», нарешті стало означати «упорядкований світ», «світопорядок».

Таким чином, ставлення до світу завжди має конкретний, культурно-історичний характер. У залежності від географічних, історичних та інших умов залученості людини до світу, особливостей побудови її життєвого світу у структурі ставлення до світу закріплюються певні смислові наголоси. Звідси і різні способи смислоосягнення та смислотворення. Якщо діяльність як спосіб ставлення до світу існує передусім як підтвердження якоїсь мети, а все їй доступне вона прагне перетворити на засіб для цього, то споглядання, навпаки, підтверджує здатність людини ставитися до світу й до кожної окремої його ланки як до самодостатньої цінності. Водночас і східна, і західна філософські традиції тяжіють до раціонального (який ґрунтується на розумі) пояснення світоглядних проблем, що й дозволяє вважати їх саме філософіями.

Висновки

Філософія – це світ понять та ідей, проблем, питань, сумнівів, вірувань. Вона є концептуальним вираженням світоглядних проблем. Як методологія пізнання і соціальної дії, філософія окреслює магістральні шляхи розвитку суспільства, визначає основні тенденції духовно-практичного осягнення світу. Вона постійно актуалізує корінні проблеми людини і буття за допомогою утвердження високих загальнолюдських цінностей. Філософія шукає відповіді на смисложиттєві проблеми людського буття. Озброюючи людину поглядами «вищого порядку», філософія допомагає зрозуміти сутність світу і суспільства, у якому людина живе. Філософія є адекватною до дійсності свідомістю свого часу, і тому людина, перш ніж діяти, повинна цією свідомістю озброїтись.

Філософська думка Стародавньої Індії та Стародавнього Китаю поставила проблему співвідношення західного і східного типу цивілізацій, питання про причини та наслідки суттєвих відмінностей між звичаями і поведінкою людей та про можливості й умови їх взаємопорозуміння. Ця проблема підводить до осмислення особливостей західної і східної філософії.

Розділ 2. Антична філософія

2.1. Філософія мілетської школи і Геракліта

До Сократа філософська думка була спрямована виключно на космологію або світопояснення: прагнення пізнати зовнішній світ, його структуру та походження, перші причини всіх речей, або початок усього існуючого. Досократівський період розпочинається з визначення, що в основі всього існує безмежний стихійний і водночас живий початок; при цьому розроблено низку наукових відкриттів та висувається декілька гіпотез, що визначають подальший розвиток філософської думки цього періоду.

Загальний характер цієї епохи – наївний безпосередній реалізм мислення, яке не запитує себе про можливості та умови пізнання і для якого самі ідеї, самі його концепції мають безсумнівну реальність та істинність. Вони набувають вигляду конкретних, тілесних, матеріальних, стихійних образів: суще мислиться у вигляді тіла або речовини, і самі числа піфагорійців виявляються просторовими матеріальними величинами. У філософії досократівського періоду умовно можна виділити три течії: іонійську філософію (вчення мілетських філософів і Геракліта з Ефеса), філософію піфагорійців та елейську філософію.

Рання *іонійська філософія* пов'язана з виникненням т. зв. мілетської школи, якщо тільки тут можна говорити про дійсну школу. Засновником і першим представником мілетської школи був Фалес. Окрім Фалеса, до мілетської школи належали Анаксимандр та Анаксимен.

Фалес (640 або 625 – 562 рр. до н.е.) був не тільки першим грецьким філософом, але й першим грецьким ученим, математиком та астрономом. Відома формула Фалеса та його теорема про подібні кути при перетині двох паралельних прямих. На жаль, філософія Фалеса дійшла до нас усього у двох положеннях: 1) усе походить із води (тобто початком усього є вода, на якій плаває земля), 2) усе наповнено богами. Таким чином, у вченні Фалеса ми знаходимо перший філософський монізм.

Філософія Фалеса була першою спробою визначити безумовний початок усіх речей. А результатом цієї спроби було вчення про єдину субстанцію, що лежить в основі всього сущого. Отже, вода – це єдина субстанція Фалеса Мілетського.

Дещо більше збереглося відомостей про філософію *Анаксимандра* (бл. 610-546 рр. до н. е.), першого європейського географа. Анаксимандр першим проаналізував поняття безмежності, намагався дати наукове пояснення видимому руху неба. Землю він не уявляв у вигляді острова, як Фалес, а вважав, що вона схожа на метеор, який оточує безмежний світовий простір. Згідно з Анаксимандром, початком усіх речей, із яких складається світ, є апейрон – безмежне, з якого все складається і в яке все повертається. Це «натура», чи «природа», що є невичерпною, це – нескінченне джерело усякого народження та походження. Апейрон є не лише матеріальним початком. Він разом із тим є початком творчим, безпосередньо живим. Матерія стародавнього натурфілософа є «живою матерією». Тому його вчення визначається як гілозоїзм (грец. гіло - матерія, зоо - життя). Вічне життя, притаманне першоматерії Анаксимандра, апейрону, втілюється у вічному русі. Такий рух ототожнюється в Анаксимандра з видимим рухом неба. Філософ створив учення про нескінченну кількість небес, тобто про безліч світів, що виникають у нескінченному часі та просторі. Це вчення послідовно узгоджується з його ідеєю «безмежного», тобто апейрону. Отже, ми маємо такі визначення цього «першого початку»: він безпочатковий та безмежний у часі та просторі; він усе охоплює, не старіє, не вмирає; він – божественний та одночасно матеріальний першоелемент. Це – первинна основа, у якій збігаються протилежні властивості різноманітних стихій. Ці протилежності відокремлюються й об'єднуються, складаються з «безмежного» у процесі постійного одвічного руху. Погляди Анаксимандра вказують на те, що в іонійській філософії посилюється орієнтація на діалектику. У філософії Анаксимандра єдина субстанція визначається як апейрон (безмежне), а ідея нескінченної субстанції формулюється вперше в історії філософської думки.

Третім видатним мілетським філософом був *Анаксимен* (585 - 524 рр. до н.е.). Відомо, що він був учнем і послідовником

Анаксимандра. Подібно до Фалеса та Анаксимандра, Анаксимен вивчав астрономічні явища, які намагався пояснювати природними причинами. Його цікавили і математичні проблеми. Він листувався з Піфагором. Анаксимен – останній філософ мілетської школи. Він закріпив тенденцію пошуків природних причин явищ і речей.

Початком усього Анаксимен, подібно до Анаксимандра, вважав вічно живий рух, але він визначав його як повітря, бо саме повітря є «середнім» між землею та небесним ефіром, між водою та вогнем. Це пара або туман, що може ставати прозорим і світлим або перетворюватися на хмари, дощ та росу. Щоб відстояти єдність субстанції та запобігти явній суперечності між такою єдністю та якісними розрізненнями, що відділяються від безмежного початку, Анаксимен зводить якісні зміни речовини до кількісних змін, за допомогою згущення, ущільнення та розрідження, стоншення першопочаткової стихії. Розріджуючись, повітря стає вогнем, а згущуючись, створює вітер, хмари, воду, землю, каміння.

З усіх стихій «повітря» Анаксимена найбільше нагадує «безмежне» (апейрон) Анаксимандра. «Згущене» повітря формує Землю – широкий плаский диск, що рухається в повітрі. Усі інші небесні тіла теж пласкі. Вони теж літають у безмежному повітрі, нагадуючи осінні листя.

У 494 році до н.е. Мілет захопили перси. Місто було зруйновано, тому філософська школа припинила своє існування.

Однак зі зникненням мілетської школи іонійська філософія не завершується. Цей напрямок філософської думки не тільки вплинув на засновників інших течій – Піфагора та Ксенофана, які емігрували з Іонії, але і знайшов своє продовження у вченні Геракліта, який жив у іонійському місті Ефесі.

Геракліт (бл. 540 - 480 рр. до н.е.) – один з оригінальних мислителів античності – жив в Ефесі в епоху політичного занепаду Іонії.

Про життя Геракліта, у порівнянні з його попередниками, збереглося чимало відомостей. Геракліт належав до царського роду, володів правами властителя міста. Мабуть, Геракліт не дуже прагнув до політичної влади, бо віддав царську порфіру своєму молодшому брату, а сам зайнявся філософією. Згідно зі

свідченнями багатьох авторів, які жили пізніше, Геракліт і жив на самоті, лише іноді з'являючись серед громадян рідного міста, а його вислови дуже дивували людей. Демократичну форму влади Геракліт критикував, висловлюючи презирство до панування натовпу. «Для мене один – то десять, якщо він кращий», - говорив Геракліт. Він був переконаний, що влада повинна належати небагатьом «кращим», а не більшості «гірших». Заради загального блага і вищої справедливості може діяти лише еліта, а егалітарні прагнення натовпу – це злочин, що заслуговує на покарання. Негативне ставлення Геракліта до натовпу та його «мізантропія» (людиноненависництво) тісно пов'язані із глибоким усвідомленням суті людського життя, безглуздя тих цілей, які люди перед собою ставлять. Геракліт вважав, що звичайні людські прагнення і прагнення філософа, який віддаляється від усього, щоб відшукати «єдине мудре, від усього віддалене», відносяться один до одного так, як тимчасове і вічне. Геракліт вважав, що хибні людські уявлення про добро і зло, про істинну сутність речей призводять до неправильних оцінок, які впливають на подальші погляди натовпу, породжуючи хибні релігійні вірування. Ці вірування підтримують марновірства поетів-неуків, які повторюють помилки Гесіода. Завдання філософа, на думку Геракліта, полягає в тому, щоб пізнати сутність усього існуючого та обміркувати власне життя. Першим положенням філософії Геракліта став закон загальної зміни та руху. «Усе тече, усе рухається і ніщо не перебуває у стані спокою», - такий загальний закон усього, що існує у світі. Усе змінюється з часом. Рухається небо, рухаються стихії, покоління живих істот змінюють одне одного. У вирі Всесвіту нема нічого незмінного та нерухомого. «Не можна увійти двічі в одну й ту саму річку, не можна двічі доторкнутися до одного й того самого тіла: наші тіла течуть, як струмки», - стверджує Геракліт. Розвиток, зміни та зникнення являють собою загадковий перехід від буття до небуття і навпаки: виникає щось таке, чого не було раніше. Саме цей перехід є парадоксом, суперечністю, яку важко осягнути людським розумом. У світі немає нічого абсолютного, незмінного, нерухомого, постійного. Речі здаються незмінними тільки нашим грубим почуттям.

Таким чином, один і той самий початок – це божественне джерело змін та розвитку в усіх формах буття. Ця загальна єдність реально здійснюється саме у вічному процесі змін та руху, у якому в Геракліта, як і в Анаксимандра, знищується будь-яке відокремлення або розділення. Цей всеєдиний початок, із якого все виникає, який все підштовхує до руху та змін, «на все обмінюється», усе перетворює і на все перетворюється, визначається Гераклітом як «одвічно живий» вогонь – діяльна божественна стихія. Оригінальна особливість Геракліта полягає в тому, що він розуміє суще як процес і не може собі уявити дійсного буття інакше, як у формі становлення. Вогонь – це не якісно незмінна стихія, що подібна до стихій мілетських натурфілософів: «Усі речі перетворюються на вогонь, а вогонь перетворюється на всі речі, як товари на золото, а золото на товари». Саме наявність нескінченно якісної різниці між матеріальними речами призводить до гармонії. Якщо б ця різниця зникла, то вся велика кількість речей перетворилася б на одне полум'я вічного вогню.

Дуже великого значення Геракліт надавав, говорячи сучасною термінологією, детермінізму, тобто загальній обумовленості всіх подій та явищ. Геракліт, як і інші досократики, використовував, безумовно, інше поняття. Усе, на його думку, залежить від долі або необхідності. Із поняттям необхідності тісно пов'язане розуміння закономірності – закону, або логосу. Логос, згідно з Гераклітом, є вічним, як і світ, який не був створений і який неможливо знищити. У загальному вирі буття існує закономірна правильність, міра, закон, логос. Логос є тим загальним відношенням, яке залишається незмінним, коли все змінюється. Логос є загальним законом усіх речей, незмінним законом Всесвіту. Логос повинні визнати мудреці, із нього беруть свій початок і свою силу всі людські закони.

Істинне пізнання, на думку Геракліта, прагне досягнути сутність, тобто логос. Хто його не розуміє, той не зможе нічого зрозуміти в розвитку світу. Багато знання ще не є мудрістю. «Багатознання не навчає мудрості», бо тоді, на думку Геракліта, воно навчило б Гесіода, Піфагора, Ксенофана та Гекатея. Таким чином, можна констатувати, що до інших мислителів Геракліт ставився дуже критично.

2.2. Філософія елейської школи

Другим центром розвитку грецької філософії в досократівський період стала протилежна, західна, частина т. зв. Великої Греції – Південна Італія. Розвиток філософії тут розпочався трохи пізніше, ніж у малоазійських центрах іонійського узбережжя. Після прибуття до Південної Італії великої кількості переселенців з Іонії тут виникли дві школи – елейська та піфагорійська.

Ксенофана з Колофона (бл.565-470рр. до н.е.) можна вважати ідейним попередником елейської школи. Він створив учення про єдине божество, яке ніяк не пов'язане з людськими прагненнями та пристрастями. Ксенофан повстав проти Гомера та Гесіода, які приписували богам усе, що є ганебним та принизливим у людей: підступність, пихатість, брутальність, заздрість, неправдивість, марнославність, мстивість, жадібність, гарячкуватість тощо. Філософ вважав, що приписувати богам людські якості недопустимо. На його думку, кожен народ створює собі богів згідно із власною подобою: у фракійців вони руді та блакитноокі, у ефіопів – чорні та кирпаті. Тому, якщо б воли чи коні вміли різьбити або малювати, то вони зобразили б богів схожими на волів або коней. Ксенофан, на відміну від Гомера та Гесіода, розуміє бога як суще, яке суттєво відрізняється від людей, і вказує, що сутність бога подібна до кулі. Бог, таким чином, стає поняттям, що символізує безмежність і нескінченність у просторі та часі Всесвіту. Бог є світом у всій його цілісності. Ксенофан погоджується з Анаксимандром у тому, що істинне божество є єдиним, вічним, безмежним початком. Воно є справжнім божеством, яке не народжується і не вмирає, яке не схоже на смертних ні зовні, ні розумом. На думку Ксенофана, бог єдиний і безмежний, він нерухомо знаходиться в одному й тому самому місці. Бог єдиний, бо реальний бог не може бути істотою, яка підкорюється іншим богам або потребує підтримки інших богів.

Учення Ксенофана можна визначити як пантеїстичний (лат. pan – все, theos - бог) монізм. «Усе єдине» і «Єдине є бог» – це основа його вчення. Але систематичного філософського вчення Ксенофаном створено не було. Він, безсумнівно, створив

загальну програму елейській філософії, яку виконав його учень *Парменід* (бл.540-470 рр. до н.е.) – засновник елейської школи.

Своє вчення Парменід висловив у поемі «Про природу», яка мала дві частини: перша, яка збереглася майже повністю, - про істинну реальність, а друга, від якої вціліло небагато, - про уявне, ілюзорне знання. Парменід чітко розрізняв справжню істину, яка є продуктом раціонального пізнання дійсності, та уявлення, що спирається на чуттєве пізнання. Чуттєве пізнання створює нам образи уявного стану речей. Критерієм істини є розум, а у відчуттях точності немає. Таким чином, філософію він розділив на дві частини – філософію істини та філософію уяви.

Питання про чуттєве та раціональне пізнання Парменід, як і Ксенофан, пов'язував із чисто логічними наслідками цих підходів до розуміння світу. Найважливішою для нього, як і для всієї елейської школи, була наука про буття, про суще – онтологія (гр. *ontos* – буття, *сущее*, *logos* - вчення). Філософ висловив низку цікавих думок про астрономічні явища. Парменід першим почав стверджувати, що Земля не лише має форму кулі, але й розташована в центрі Всесвіту. Він також першим здогадався, що вечірня і ранкова зірки – це одна й та сама зірка.

Парменід вважав, що існують два шляхи пізнання: перший – це шлях істини, шлях правильної віри, божественного пізнання – усе, що існує, існує реально; другий – це хибний шлях, шлях помилкового знання, шлях ілюзорної уяви смертних, шлях людської думки, згідно з якою стверджується, що може існувати те, чого немає. Істинне буття є сущим (воно існує насправді) і його не може не бути. Хибного буття, навпаки, немає зовсім, бо саме тому таке буття і є хибним, що воно відсутнє. Не можна сказати про небуття, що воно існує, що воно існує хоча б трохи, а між тим усі помилки людей пов'язані саме з тим, що вони визнають його існування. Небуття не може бути пізнаним як істина, воно не може мислитися, не може бути висловленим, визначеним, описаним. Бо будь-яка думка має у собі лише суще, лише те, що існує. Якщо б думка мала інший зміст, який відрізнявся б від сущого, то вона не мала б жодного змісту, тому що все, що не є сущим, є небуттям, або нічим. Коли ми думаємо, наприклад, про слово «небуття», то ми думаємо про щось, що існує, а значить, воно не є небуттям. Насправді те, чого немає, не

може бути, не може існувати жодним чином ані у слові, ані у знанні людини. Думка, згідно з Парменідом, не може відноситися до того, чого не існує. Думка про щось – уже буття або суще.

Філософ вважав, що малодушні люди хаотично блукають у сфері хибної чуттєвості, хибної видимості. Вони чітко не розрізняють те, що існує, від того, чого немає і бути не може. Вони вважають буття і небуття тотожними або думають, що небуття існує поряд із буттям, тоді як небуття абсолютно немає. Звідси полеміка з Гераклітом, який стверджував, що вічна генеза передбачає постійний перехід від небуття до буття і навпаки. Парменід же такий перехід вважав абсолютно неможливим, тому що буття або суще дорівнює самому собі (буття є буттям), а небуття немає зовсім.

Необхідно, вважав Парменід, відвернути свою думку від хибного шляху, відмовитися від помилкового погляду, що спирається на оманливі відчуття, необхідно спрямувати свій розум на пізнання об'єктивної істини.

Отже, Парменід першим висловив ідею про незмінність світу і всього у світі. Це означає, що минуле і майбутнє, не кажучи вже про сучасне, існують. У протилежному випадку, не повинно існувати й сучасне. Ми повинні визнати, що минуле, сучасне і майбутнє ніяк не відрізняються між собою, що час потрібно уявити як безперервне сучасне, яке ми не сприймаємо, тому що «відчуваємо» тільки невеликий «шматочок» сучасного, заперечуючи реальність існування всіх інших часів.

Учення Парменіда про простір подібне до його вчення про час. Простір непроникний і нерухомий, бо суще - абсолютна повнота і поза ним нічого немає. Рух, навпаки, потребує порожнечі, що є небуттям, якого не існує. Простір незмінний: якщо ми визнаємо його зменшення чи збільшення, то визнаємо перехід від буття до небуття або від небуття до буття. Парменід спростовує Анаксимена, який пояснював походження речей зі згущення та розрідження повітря як першоречовини.

Повністю вірним ученню Парменіда був його учень Зенон, який діалектично розвинув погляди вчителя.

Зенон (бл.490 – 430 р.р. до н.е.) народився в Елеї й усе його життя пройшло у рідному місті, але відомо, що він відвідав Афіни, де, можливо, дискутував з молодим Сократом. У своїх

творах він переважно захищав і розвивав систему аргументації Парменіда. Платон вважав його одним із наймудріших греків, а Аристотель навіть говорив про нього як про винахідника діалектики.

Напевно, найбільш відомим прикладом елейського заперечення руху та доказу незмінності суцього є апорії (логічні утруднення) Зенона. В апоріях Зенон доводив, що, якщо припустити існування руху, то виникають суперечності, які неможливо подолати.

Першу апорію називають «Дихотомією» (поділ на дві частини). У ній Зенон прагнув довести, що тіло не може зрушити у місця, тобто рух не може ані розпочатися, ані закінчитися. Предмет, який рухається до мети, повинен спочатку подолати половину відстані до неї, однак, щоб дійти до половини, потрібно вже пройти половину від половини відстані. І так ми можемо повторювати до нескінченності, тобто ми ніколи не знайдемо такої відстані, якої не можна було б поділити навпіл. Тому предмет не зможе ніколи досягнути своєї мети, бо неможливо пройти за обмежений час безмежну кількість точок.

Друга, але найбільш відома апорія Зенона, має назву «Ахілл і черепаха». Ця апорія показує, що навіть швидкий Ахілл не зможе ніколи наздогнати таку повільну істоту, як черепаха, якщо вона вирушила в дорогу раніше за нього. Ахілл, щоб наздогнати черепаху, повинен спочатку пробігти відстань від старту до того місця, якого досягла черепаха, до того часу, як Ахілл зрушив з місця. Але за цей час черепаха просунеться уперед ще на якусь відстань. Надалі ця ситуація знову повториться і буде повторюватися знову і знову. Тому виходить, що більш повільна черепаха обов'язково буде просуватися вперед і, хоча Ахілл буде наближатися, він ніколи не наздожене черепаху. У цій апорії повторюється те саме, що й в апорії «Дихотомія». Ахілл, який переслідує черепаху, повинен за обмежений час пробігти нескінченну кількість відрізків, що є логічно неможливим.

Ці логічні конструкції Зенона Елейського підтверджують суперечливість руху і суперечать повсякденному досвіду. Зенон, звичайно, припускав можливість руху у сфері чуттєвого пізнання. Однак у його апоріях йдеться не про «реальність» чи «існування» руху, а про «можливість його осягнення розумом».

Тому рух розглядається філософом не як чуттєве сприйняття, а як спроба з'ясувати логічний, категоріальний аспект руху.

Аргументи Зенона, висловлені в апоріях, мають першочергове філософське значення. До нашого часу мислителі змушені зважати на це, коли аналізують справжні суперечності таких категорій, як величина, множинність, рух, простір, час тощо. Уже в найпростіших поняттях величини та множинності ми знаходимо і поняття скінченного та нескінченного.

Розглянемо аргументи Зенона проти матеріальної множини, що впливають із названих суперечностей. Множина дорівнює собі за кількістю і не може бути більшою чи меншою за себе, тому що вона є певною кількістю. Але одночасно вона також безмежна, бо поміж частинами множини завжди є ще щось, що їх розділяє, а поміж тим, що розділяється і що розділяє, існує ще щось і т. д. до нескінченності.

Від Зенона до нас дійшли також ще й інші аргументи, які вказують на хибність чуттєвих сприйнятів людини навіть у їхній власній сфері. Наприклад, два тіла, які рухаються з однаковою швидкістю, проходять за однаковий час однаковий простір, але одне тіло проходить уздовж іншого удвічі більшу відстань, якщо це інше тіло рухається з такою самою швидкістю у протилежному напрямку. Філософ досить упевнено доводить відносність чуттєвого сприйняття і руху, бо якщо ми припустимо в порожньому просторі тільки два тіла, одне з яких рухається, а інше нерухоме, то неможливо буде встановити, яке саме з них рухається.

Отже, Зенон показав, що в поняттях простору і часу містяться суперечності, які не можна подолати. Простір і час – це форми явищ, але Зенон, як і Парменід, вважав їх формами неістинного буття – ненаповненого, примарного, порожнього. Він уперше створив конкретну основу для ідеалістичного світогляду, виявив різницю між мислимим суцям і тим, що існує реально.

2.3. Філософія піфагорійського союзу

Третім важливим напрямком античної грецької філософської думки став *піфагореїзм*. Це була видатна філософська школа, що виникла так само, як і елейська, у

західній частині «Великої Греції», тобто в Південній Італії. Засновником цієї школи був *Піфагор* (бл. 584 або 570 – бл. 500 або 497 р.р. до н. е.). Він народився на острові Самос, який знаходиться поблизу іонійського узбережжя. Напевно, на цьому острові Піфагор провів значну частину свого життя. Лише після значного обмеження влади родової аристократії Піфагор приблизно в 530 р. до н.е. переселився в місто Кротон, яке знаходиться на півдні Апеннінського півострова. У Кротоні Піфагор заснував філософський союз. Пізніше цей філософський союз стали називати піфагорійським.

Піфагор жив приблизно в ту епоху, коли створили свої учення Анаксимен та Анаксимандр. Він, напевно, знав ці вчення, як і всю філософію мілетської школи. Подібно до Фалеса, Піфагор здійснив подорож до Єгипту, де ознайомився з математичними, астрономічними, медичними та іншими досягненнями. Ці знання, безсумнівно, вплинули на філософські, релігійні, наукові та політичні погляди Піфагора.

Учення Піфагора було записане у трьох книгах: «Про виховання», «Про справи общини» і «Про природу». Піфагору приписують також низку творів піфагорійської школи, які були записані послідовниками Піфагора, але підписані саме його ім'ям. Та навіть таких матеріалів збереглося небагато.

Піфагор та піфагорійці значну увагу приділяли розвитку математики. Традиційно вважається, що саме Піфагор першим обґрунтував положення, що у прямокутному трикутнику квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів катетів (теорема Піфагора). На відміну від інших мислителів, які в той час займалися математикою, Піфагор просунувся значно далі, ніж розв'язання геометричних задач, якими займалися Фалес або Анаксимен. Він досліджував також взаємовідношення чисел. Справедливо можна стверджувати, що Піфагор і піфагорійці стали засновниками теорії чисел та основних принципів арифметики. Арифметичним шляхом піфагорійці розв'язали багато геометричних задач того часу. Вивчення залежності між числами, а також між рядами чисел вимагало досить розвинутого рівня абстрактного мислення. Звичайно, це вплинуло на філософські погляди Піфагора. Зацікавленість, із якою він та його послідовники вивчали характер чисел та відношення між ними, втілилася в певній

абсолютизації чисел – у містиці чисел, де числа були піднесені до рівня реальних сутностей усіх речей.

Піфагорійці вважали основними перші чотири числа арифметичного ряду – одиницю, двійку, трійку, чотвірку. У геометричній інтерпретації цим числам послідовно відповідають: точка, пряма (визначається двома точками), трикутник (як пласка фігура, що визначається трьома точками), піраміда (як найпростіша об'ємна фігура). Сума цих основних чисел уособлює в собі декаду ($1+2+3+4=10$), яку піфагорійці вважали ідеальним числом і приписували їй божественну сутність. Десять, згідно з ученням піфагорійців, - це таке число, на яке можна перекласти усі речі та явища світу з його протилежностями. Одиницю піфагорійці вважали причиною єдності та єднання, двійку – причиною множини та розділення, трійку – причиною прояву єдності у множині; 4 і 7 вони сприймали як середні пропорції між 1 і 10. Тому 4 і 7 вони бачили причинами і початками пропорційності, гармонії, здоров'я і справедливості. Четвірка прямо визначалася як «джерело і корінь» повноти числа, яке можна розгорнути в декаду.

Піфагорійство у тій чи іншій формі існувало аж до III ст. н.е. Серед численних учнів Піфагора найближчими до його вчення були старші піфагорійці, серед яких – багато прямих послідовників. Найвідомішим серед них був Алкмеон із Кротона. Часом його діяльності була приблизно перша половина V ст. до н.е. У своїх філософських поглядах він захищав піфагорійські принципи. Основною сферою інтересів Алкмеона була медицина; його можна вважати засновником анатомії: відомо, що саме він «першим наважився на розтин». Найважливішим із його медичних та фізіологічних відкриттів було те, що він усвідомив взаємозв'язок органів чуття і мозку.

2.4. Античний плюралізм у філософії

Якщо елеати, розмірковували над проблемою буття, доводили, що руху не існує, то філософи Емпедокл та Анаксагор були переконані у протилежному. Оскільки наявність руху для них була очевидною, то, відповідно, єдність світу в розумінні елеатів вони відкидали. Услід за елеатами, Емпедокл та

Анаксагор визнали, що із нічого не може виникнути щось, і разом з тим речі виникають та зникають. Як це відбувається – стало для цих філософів головною філософською проблемою.

Емпедокл (біля 490-430 р.р. до н. е.) - поет, філософ, політичний діяч, жрець, лікар... чудотворець. За свою діяльність Емпедокл користувався у співгромадян божественною шанобливістю.

Вихідним пунктом учення Емпедокла є чотири стихії або корені речей: вогонь, повітря, вода і земля. Вони не перетворюються одна на одну, повністю заповнюють простір і постійно знаходяться в русі, переміщуючись та змішуючись. Ці стихії вічні та незмінні і навіть мають імена богів (божественні стихії). Названі корені речей пасивні, вони рухаються у просторі, але самі є нерухомими, незмінними. Із них складаються речі, як «стіна з цегли та каміння». А тому те, що називається народженням і смертю, насправді є лише змішуванням та розділенням стихій. Різні речі виникають через те, що стихії поєднуються в різних пропорціях.

Однак виникає запитання: якщо стихії незмінні, то що примушує їх рухатись? Емпедокл вводить два джерела руху. Це протилежні сили – Любов і Розбрат. Ці сили мають, згідно з Емпедоклом, матеріальний характер. Вони сприяють безперервному з'єднанню і роз'єднанню стихій. Любов поділяє однорідне та з'єднує різнорідне і таким чином «із множинного робить одне». Розбрат, навпаки, поділяє різнорідне та з'єднує однорідне і так «з одного робить багато».

Згідно з Емпедоклом, світ не створений і незнищений. Стихії та сили не виникають і не зникають. Виникають і зникають тільки речі, які є з'єднанням стихій. Філософ відстоює тезу про те, що порожнечі не існує, що всі речі тільки міняються місцями.

У розумінні процесу пізнання Емпедокл стоїть на позиції, що подібне пізнається подібним, визнає головну роль чуттєвого пізнання, заявляючи, що мислити і чуттєво сприймати – це одне і те саме.

Суттєвим висновком та оцінкою його філософії є те, що весь процес розвитку він зводить по суті до проблематики кількісних

змін. У цілому світогляд Емпедокла можна охарактеризувати як стихійно-матеріалістичний і механістичний.

Таке пояснення процесу пізнання не влаштувало Анаксагора (бл. 500-428 рр. до н е), філософа із Клазомен. «Кількісні зміни не пояснюють, - писав він, - ...яким чином із неволосся могло вирости волосся, і м'ясо із не-м'яса». Таким чином, центральною проблемою філософії Анаксагора є питання про те, як можливе народження та виникнення.

Анаксагор вважав основою всіх речей нескінченну кількість малих матеріальних частинок, які якісно різняться між собою. Їх він називає насінням речей (або гомемеріями). Кількісна перевага тих чи інших зернят визначає якість речі як цілісного утворення: у кістках переважають кісточки, у м'ясі – маленькі шматочки м'яса. Але в кожній із речей наявним є усіяке насіння, тільки в меншій кількості. По суті Анаксагор увів у філософію ідею відмінності кількісної і якісної сторін дійсності. Якісна диференціація вічної матерії дала можливість Анаксагору розв'язати дві проблеми: проблему єдності і множинності суцього та проблему виникнення і загибелі з позиції вічного та незмінного буття. Єдність світу множинних речей формулюється Анаксагором і в таких двох постулатах: «усе в усьому» і «з усього все».

Оскільки насіння речей як матеріальна основа світу є інертним і нерухомим, постає запитання: що є джерелом руху? Шукаючи його, Анаксагор вводить поняття «нус», або розум. Нус – це принцип упорядкування матеріального світу. Він простий, самодержавний, не змішаний ні з однією річчю, існує сам по собі. Нус тільки породжує, викликає, ініціює рух. Потім вступають у дію природні процеси. Таким чином, нус можна назвати духовним принципом, а Анаксагора – першим деїстом.

Учення Анаксагора про насіння речей підготувало ґрунт для атомістичної концепції світобудови.

Атомізм – одна з найбільш цілісних, послідовних та усталених традицій у світовій філософії і науці. Започаткована ця традиція у Стародавній Греції філософами Левкіпом і Демокритом. Давньогрецький атомізм є не лише оригінальним витвором грецького духу, але й результатом тривалого розвитку грецької філософії, своєрідним синтезом попередніх учень.

Левкіну (роки життя невідомі) приписують висунення основних принципів атомістичної філософії. Кажуть, саме він увів у філософію поняття «атома» – неподільної частинки матерії – і поняття «порожнеча». Єдине, що існує, вважав він, – це атоми і порожнеча. «Суще не більше, ніж не-сущє і те й інше є однаковою причиною виникнення речей». Атоми характеризуються величиною, формою, порядком і станом. Вони є причиною речей, які виникають і гинуть завдяки їх з'єднанню та роз'єднанню. Допущенням порожнечі розв'язується проблема руху, яка була для елеатів каменем спотикання. В даному випадку поєднується незмінне сущє елеатів із постійною мінливістю Геракліта.

Демокрит (460-370 р.р. до н. е.) був родом із Абдер, міста простаків, із інтелектуальної провінції. Він був так захоплений наукою, що надавав перевагу, як сам висловлювався, одному поясненню причини перед саном перського царя. В історію філософії він увійшов як «філософ, що сміється», «настільки несерйозним здавалось йому все, що робилося всерйоз».

Атоми для Демокрита – це неподільні частинки матерії. Кількість їх нескінченна. Вони абсолютно щільні, їх неможливо ні розрізати, ні розколоти, вони подібні до пилинок, які можна побачити лише у промінні сонця. В атомі знаходить своє втілення «буття» елеатів: він єдиний, неподільний, незмінний, незнищенний. А для того, щоб атоми могли рухатись, необхідна порожнеча, яка відділяє один атом від іншого і створює можливість для їх пересування – для руху. Порожнеча – це вже не «неіснуюче» елеатів, а існуюче ніщо. Без порожнечі неможливий рух, а тому всюди є порожнеча, немає її лише в атомах.

Демокрит стверджував, що будь-яка річ чи предмет може бути представлений як певна, визначена кількість атомів – їх число. Всесвіт, відповідно, не створений і незнищенний, але світи в ньому виникають і гинуть. Кількість світів є нескінченною. Атомізм визнає вічність світу в часі і нескінченність у просторі. Згідно з Демокритом, атоми наділені природною властивістю рухатись. Рух передається через зіткнення атомів і є чисто механічним.

Демокрит першим у давньогрецькій філософії сформулював поняття причини. До нього грецькі філософи ставили запитання про те, «з чого» виникають речі. Демокрит же ставить таке запитання: як усе відбувається, з якої причини? Таким чином, він розрізняє субстанцію (матерію) і причину. Усе в світі, згідно з Демокритом, визначається механічним рухом атомів. Такий суворий детермінізм призвів родоначальника атомістичного матеріалізму до пояснення «випадковості» виключно людським невіглаством, незнанням причин того чи іншого явища. Демокрит якось навіть заявив, що «люди самі вигадали ідол випадковості, щоб цим виправдати власну безглуздість».

Ототожнення причинності з необхідністю має двоякий сенс. Дійсно, пізнати причину події – означає показати її необхідність, пояснити. Але як бути з тими подіями, що є випадковими? Вони мають причину, чи ні? Демокрит заперечує випадковість і, таким чином, стає на шлях фаталізму. Все відбувається через необхідність. А це означає відмову від свободи. Щоправда, коли Демокрит розрізняє речі, які існують «згідно із природою», і такі, що «встановлені» людьми, це дозволяє йому певною мірою розв'язати проблему свободи, незважаючи на його фаталізм. Так, наприклад, він стверджує, що, з одного боку, «закону, чиновнику і старшому належить підкорятися», а з іншого, «мудрий не повинен слухатись закону, а жити вільно». Суспільство і закони, згідно з Демокритом, не є інструментом розвитку індивідуальності, вони швидше є засобами, що обмежують і запобігають виникненню ворожнечі.

Душа у вченні Демокрита складається з кулястих атомів і подібна до вогню. Вона є початком руху, а також органом чуття і мислення. Душа смертна, а зі смертю та розкладанням тіла розсіюються її атоми, які утворюють душу. Демокрит відкидає негативне ставлення до чуттєвого пізнання, але разом із тим вказує на його ненадійність. Вищим благом він вважає «блаженний стан духу», а критерієм блага – «належну міру» в усьому. Міра ж – ознака розумності. Добродійна людина прагне до справедливих і законних вчинків, вона завжди весела, здорова та спокійна.

Філософія Демокрита є найбільш завершеним матеріалістичним способом мислення у Стародавній Греції.

Окрім цього, вагомим внеском Демокрита у світову філософію є розв'язання ним проблеми руху.

2.5. Релятивізм софістів та їхня роль в античній культурі

Період, про філософію якого йтиме мова, називають класичною добою в розвитку Стародавньої Греції. Ця доба починається десь із другої половини V століття до н. е. і триває практично все IV століття до н. е. Це був період відносно мирного існування давньогрецької цивілізації, який розпочався після перемоги греків над персами, результатом якого стало об'єднання грецьких міст-полісів у політичні союзи. Так виник Пелопоннеський союз на чолі зі Спартою та Афінський, центром якого стали Афіни. В Афінському союзі запанувала демократія. Щоправда, слід зауважити, що це була демократія рабовласницька, у якій не мали прав ні жінки, ні раби. Вільними громадянами були тільки рабовласники. Вони й порядкували у країні: обирали собі владу, встановлювали закони, вирішували свої громадянські справи на зборах. Але для того, щоб добитись підтримки своїх вимог громадянами на таких зібраннях, необхідно було володіти умінням переконувати. Позови в судах, що стали безумовним атрибутом демократії, також вимагали вміння доводити свою правоту, викликати співчуття до себе і ненависть до противника. Саме умови існування в цей час вимагали знань і життєвої мудрості, за формування яких узялися софісти.

Софісти стали першими вчителями такої мудрості. Вони були покликані до життя демократією, саме остання породила таке явище, як софісти. З іншого боку, даючи дітям рабовласників знання, вони сприяли розвитку демократії. Виконуючи цю роль, софісти створили риторику – науку, яка навчала красномовству. Вони своєю діяльністю прислужились розвитку давньогрецької мови та логіки, зробили посильний внесок у розвиток психології. У цілому, софісти сприяли розвитку давньогрецької культури.

Попри сказане, слід зазначити, що «житейська мудрість» софістів полягала не в тому, щоб дошукатись істини, а в тому, щоб за будь-яку ціну перемогти противника. Саме через це

позитивне ставлення до софістів (з гр. – «мудрий»), яке існувало до середини V століття до н. е., з часом змінилося на негативне. Софістів навіть почали зневажати. Для цього були й інші причини, але в контексті філософії відмова від пошуку істини, її релятивізація були основною вадою в діяльності софістів. Та негативному ставленню до софістів сприяли як їхні високі гонорари, так і заздрість співгромадян. Софісти жили за рахунок власної праці, а в середовищі рабовласників такий спосіб життя також не вітався, тому що жити власною працею – було долею рабів. Заможні ставились до софістів зверхньо, не як до вільних громадян, а як до залежних людей, як до людей неповноцінних. Щоправда, багато рабовласників користувалися послугами софістів і навіть шанували їх.

Освітня діяльність софістів та її результати дають нам право сказати, що то була доба античного Просвітництва. У цей час увага філософів переключалася із природи на суспільство. Мислителі цієї пори помітили, що, окрім природи, є ще й інший, не менш цікавий світ – світ людини, її культури, і що він відрізняється від світу природи. Саме в цей час устами софіста Протагора висловлюється думка про те, що «людина є мірою всіх речей». І хоч ця думка означала, крім усього іншого, також і те, що від людини залежить істина, однак її прихильники не були абсолютними скептиками. Вони розуміли, що знання людині потрібні для того, щоб «здійснити те, чого навчився», про що говорив і Сократ.

Стосовно софістів слід сказати, що їхня історія поділяється на два періоди. У першому періоді діяли «старші софісти»: Протагор із Абдер, Горгій із Леонтії, Гіппій із Елеї, Продік, Антифонт. До другого періоду відноситься діяльність «молодших софістів»: Горгія, Алкідама, Лікофрона, Пола, Фразимаха, Критія та інших. Основою міркувань усіх софістів було розрізнення природного і людського, або суспільного. Перше існує як закон, друге – як звичай. А це означало, що у природі діють закони, які від людей не залежать, і, відповідно, змінити їх людині не під силу. Стосовно законів, згідно з якими живе людина в суспільстві, то вони встановлюються людиною довільно, а тому їх можна змінювати, бо вони залежать від людини. Ось чому «людина – міра всіх речей».

Протагор (бл. 480-410 рр. до н. е.) висловлює таку думку: «що кожному місту уявляється справедливим та прекрасним, те для нього таким і буде до того часу, поки воно так вважає». Саме Протагор першим заявив, що «про будь-який предмет можна сказати двояко, тобто протилежно».

При розгортанні основної позиції софістів про відносний характер істини у сфері людської культури всі вони висловлювали різні погляди, але їх об'єднувало твердження про те, що «закони – результат домовленості». Такі міркування щодо закону підводять до висновку, що людське знання має відносний характер, що істини як такої не існує, що істина є лише спільною думкою громадян, результатом домовленості вважати за істину те, а не інше. Протагор суб'єктивний характер людської істини висловлював ще й так: «Якою мені річ здається, такою вона для мене і є, а якою вона здається тобі, такою вона, у свою чергу, є для тебе». Далі він розмірковує так: якщо для хворого їжа гірка, а для здорового солодка, якщо одному холодно, а іншому тепло, то це зовсім не означає, що один із них має рацію, а інший – ні. «Просто треба змінити гірше становище на краще». Усі відчуття однаково істинні. А тому зігрій того, хто мерзне, і вилікуй хворого. Ось така практична спрямованість філософських міркувань Протагора.

Навіть загальна оцінка істини відрізнялась у різних софістів. Так, якщо Протагор вважав, що все істинне, то *Горгій* наголошував, «що все не істинне і будь-яке уявлення та думка вводять в оману». Він вважав, що все не істинне, і на захист цього твердження висунув три аргументи. Перший: нічого не існує. Пояснення цієї тези він здійснює таким чином: оскільки можливе і те, й інше, то не існує ні першого, ні другого. Другий: якщо щось і існує, то його неможливо пізнати. Аргументація: суще відмінне від думки про суще. Третій: якщо щось і можна пізнати, то його неможливо передати іншим. Чому? Тому що ні речі, ні суще не є словами. Слово відмінне від субстрату. Не слово пояснює предмет. воно саме повинно бути пояснене предметом, а це неможливо. Ось тут у Горгія ми бачимо повну зневіру в можливості пізнання, тому маємо всі підстави зарахувати його до агностиків.

Висновок із філософії софістів можна зробити такий. Істину вони вважали відносною, релятивною, тобто залежною від людини. А якщо так, то істина у кожній людині своя. Але таке її розуміння руйнувало можливість узгодження дій між людьми, створювало проблеми в єдиному просторі людського існування. Саме це стало причиною зміни ставлення до софістів, яке з часом стало негативним. Особливо гостро суб'єктивність софістів критикував Сократ. Він вважав, що як істина, так і справедливість існують самі по собі і не можуть бути для одного такими, а для інших – протилежними.

2.6. Сократ як шукач істини. Етика Сократа

Сократ (469-399 р.р. до н. е.) народився в бідній афінській родині, але це не завадило йому отримати добру освіту. Він був добре підготовлений фізично, проявив себе хоробрим і витривалим воїном. Його життя було цікавим, але закінчилося трагічно. У 399 році філософ був звинувачений «у тому, що не шанує богів, яких шанує місто, а натомість вводить нових богів, а також у тому, що розбещує юнаків». Афінський суд виніс Сократу смертний вирок, згідно з яким він повинен був випити отруту. Філософ виконав вирок суду, незважаючи на те, що учні підготували йому втечу із в'язниці. Свідчення його сучасників наштовхують на думку, що його відмова уникнути вироку суду через втечу означала б визнання ним того, що власне життя йому дорожче за істину.

Сократ ніколи не записував своїх думок і міркувань. Надавав перевагу усному спілкуванню, оскільки вважав, що тільки в живій розмові можна виховати особистість. А тому основні відомості про нього ми дізнаємось від його сучасників – Аристофана, Ксенофонта і Платона. Кожен із них оцінює Сократа по-різному, у тому числі й негативно, як, наприклад, Ксенофонт. Підкреслюючи лояльність Сократа до держави і традицій, він натякав цим на нібито конформізм філософа. Платон же, учень Сократа, змальовує свого вчителя як ідеального філософа, який був прихильником афінської аристократії, бо вважав, що очолювати державу мають найкращі. Причому найкращі не за походженням, а за своїми здібностями і моральними якостями. А

це вимагає відбору, змагання найкращих, що, однак, не означає відбір людей на посади через жеребкування, адже капітана на кораблі не можна обирати за жеребом. Існують свідчення про те, що Сократу була притаманна «твердість переконань та прихильність до демократії». Він брав активну участь у суспільному житті Афін, часто не погоджувався з думкою більшості на народних зборах. Іншими словами, аристократизм і демократизм Сократа не суперечили одне одному. Ідеальною державою для Сократа була та, де керуються встановленими законами, в основі яких лежить природне право, або неписаний закон. Неписаний закон спирається на такі вічні моральні норми, як мужність, стриманість і справедливість.

Вихідною тезою філософії Сократа є заклик: «Пізнай самого себе!». Досліджуючи природу людського мислення, Сократ відкрив, що воно здійснюється за допомогою понять (поняття – це форма мислення, думка, яка в узагальненій формі відображає предмети і явища оточуючого світу, зв'язки та відношення між ними). Тільки утворення понять веде до істинного знання. По формі поняття є універсальними утвореннями і кожне з них, будучи єдиним, вказує на багато речей. Такими поняттями є, наприклад, істина, добро, справедливість тощо. Ці та інші загальні поняття не можуть бути пізнані чуттями, наочно уявлені. Їх можна пізнати тільки розумом. А тому, хоч і не до кінця чітко, Сократ робить висновок, що загальне знаходиться в розумі і з розуму його необхідно виводити. Саме такий зміст має теза: «Пізнай самого себе». Вона означає, що для отримання істинного знання необхідно пізнати поняття власного розуму, виходячи з того, що поняттям є думка, яка узагальнює окремі речі та предмети. Цим Сократ намагався подолати суб'єктивізм філософії софістів. Але насправді він мало чим відрізнявся від них, адже, пізнаючи поняття власного розуму, кожному з нас все ж невідомо – пізнає він істину загальну, спільну для всіх, чи знову ж – кожен свою, суб'єктивну.

Сократ інколи бідкався: «Я вічно блукаю і не знаходжу істини», дещо перебільшуючи «процесуальний характер» істини. У своїх діалогах та живій полеміці він часто нагадував софістів. Наприклад, хоча б тим, що часто повторював такий сантимерт: «Я знаю лише те, що нічого не знаю». Ця іронія, як і багато

інших, відтворює софістичний спосіб аргументації. Але іронією метод Сократа вести полеміку не вичерпувався. Іронія в нього доповнюється майєвтикою, або допомогою опоненту самотійно породити думку. Першим завданням Сократа в дискусії було показати опоненту суперечливість його думок, збити гординю, викликати ніяковість, замішання, примусити думати самотійно, а не повторювати загальні банальні думки. Другим кроком – допомогти самотійно віднайти загальні поняття, які забезпечують сталість тих чи інших істин та загальних норм.

На відміну від софістів, Сократ не заперечував існування істини, вічно до неї прагнув і спонукав до цього інших. Тому він не був «учителем» у звичному розумінні цього слова, а був живим утіленням прагнення до істини, навчав шукати її, а не давав її готовою. Він був шукачем істини. Як він це робив, видно на прикладі дискусії, яку описав Платон у діалозі «Гіппій більший». Сократ запитує софіста Гіппія: «Що таке прекрасне?», на що Гіппій відповідає: «Дівчина». Але Сократа така відповідь не задовольняє. «Я запитую про прекрасне саме по собі, - каже він, - а не про прекрасну чи красиву дівчину». Прекрасними бувають і квіти, і коні, і глечики, і ще багато іншого. Але, що робить ці речі прекрасними? Ось у чому полягає суть запитання. Усі речі, які ми вважаємо прекрасними, є такими до певного часу. Краса предметів не вічна, вона є відносною, тим часом як розуміння красивого чи прекрасного залишається для людини вічним. Остаточної відповіді на це запитання Сократ не дає, але жорстко висміює самовпевнених, самозакоханих, тих, хто обмежується банальними фразами і поверховими судженнями.

Над цим прикладом Сократа про існування прекрасного самого по собі слід задуматись. Чи не «несемо» ми із собою у своєму розумі поняття прекрасного тоді, коли йдемо робити покупки красивих речей чи коли обираємо собі красивих душею людей для спілкування? Очевидно, що загальні поняття нашого розуму є ідеалом, досконалістю, іншими словами, істиною, точніше, такою думкою, яка претендує на істинність.

Цікавим і повчальним є досвід Сократа щодо визначення поняття «добра». Його міркування над проблемою добра підтверджує думку про труднощі здобування істинного знання. Для того, щоб визначити, який учинок є моральним, спочатку

потрібно розуміти, що таке благо або добродетель. Добродетель – це знання добра, а також вчинки відповідно до цього знання. Хоробрий той, хто знає, що таке хоробрість і чинить хоробро. Справедливий той, хто знає, що таке справедливість, і чинить справедливо. Але як визначити, що таке хоробрість і справедливість? Поняття хоробрості і справедливості, як і поняття прекрасного, є складною справою. Так софіст Ксенофонт вважав, що бути справедливим означає виконувати закони держави. Та не завжди і не всі закони в державі є справедливими. Сократ був переконаний, що в основі людських законів лежить закон божественний. Оскільки люди недосконалі, то божественний закон вищий за людський.

Закон людський і закон божественний не завжди збігаються. Якщо закон держави відхиляється від божественного закону, то перевагу слід надавати останньому. Піти шляхом Ксенофонта – означає ступити на шлях конформізму, тобто виконувати встановлений людьми закон навіть тоді, коли він несправедливий і не відповідає божественному. Якщо дивитись на суспільний закон через призму його відповідності чи невідповідності божественному, тоді необхідно критично поставитись до державного устрою, зайняти певну опозицію до існуючого ладу. Але Сократ не вирізняє ці шляхи досить чітко. Сам чинить і так, і інакше. А його трагічний кінець свідчить про те, що навіть заклик до підкорення законові, спираючись на розум, не є безпечним, адже включає критичне ставлення до чинних традицій. Надавати перевагу божественному закону над людським – значить осудити існуючі традиції з позицій власного розуму. Неважко здогадатись, що за божественним розумом прихований сам Сократ. Опора на божественний розум виявилась нічим іншим, як визнанням необхідності керуватись у суспільному житті власним розумом, самостійно мислити. Саме цьому Сократ навчав людей, вважаючи, що знання є основою добродетелі, основою людської моральності.

Пошук істини, філософування є шляхом самовдосконалення, способом досягнення блага та щастя, дорогою до внутрішньої свободи. Усі моральні якості Сократ зводить до знання. Він вважає, що знати добро і чинити безглуздо, робити зло людина не може. Не може людина також, згідно з Сократом, знати, що таке

добро, і не робити його. Знати добро і добре діяти, бути добродієм – це для Сократа одне і те саме. У цьому полягає етичний раціоналізм Сократа, який зводиться до перебільшення ролі знання в моральній поведінці людини. І справді, хіба злочинці, вбивці не знають, що вбивати неморально і навіть злочинно в юридичному значенні слова та гріховно в контексті релігійного світогляду? Очевидно, знають, однак вбивають. На цей недолік етики Сократа вказували наступні покоління філософів. Для становлення моральної людини знання хоч і необхідні, та їх недостатньо. Освіта дає знання, а моральність як бажання діяти відповідно до здобутого знання формується вихованням, суть якого полягає у виробленні звички робити добро.

2.7. Філософське вчення Платона про ідеї

Пошуки істини були продовжені учнем Сократа Платоном, справжнє ім'я якого – Аристокл. Прізвиськом Платон Аристокла нарік Сократ. Історичні джерела свідчать, що таке ім'я дісталось Аристоклу за його атлетичну статуру. Під прізвищем Платон він й увійшов в історію філософії.

Афінський філософ *Платон* (427-347 р.р. до н. е.) походив з аристократичного роду. Він отримав добру освіту, знався в поезії та музиці. У свої двадцять років, коли доля звела його із Сократом, він уже мав власні поетичні твори, які знищив після того, як захопився філософією та особистістю Сократа. Платон після смерті свого вчителя покидає Афіни і здійснює подорожі у різні регіони Середземномор'я. Повернувшись зі своєї першої подорожі до Сицилії, він у 385 році заснував філософську школу, яка дістала назву Академія і проіснувала до 527 р. н. е.

Джерелами його філософії стали не лише філософські роздуми Сократа, але й учення Геракліта про плинність, філософія елейської школи з її вченням про істинне, єдине і нерухоме буття та піфагореїзм із розумінням чисел як істинних сутностей речей. Та, напевно, все-таки найбільший вплив на філософію Платона мало вчення Сократа про істинне знання, яке можливе лише через пізнання самого себе. Досвід Сократа підказав Платону, що сутність речей повинна бути незмінною,

якщо ми бажаємо мати істину не кожен свою, а спільну, загальну для всіх.

Дійсно, речі матеріального світу є змінними, рухливими. Якщо вони будуть безпосередньо предметом істинного знання, тоді таке знання не може не бути змінним, а значить воно не буде єдиним, загальним для всіх. Оскільки матеріальні речі сприймаються органами чуття, то таке сприйняття істинного знання не дає. Тоді Сократ запропонував розумове пізнання істини. Але коли кожен шукає його джерела в собі, тоді, очевидно, тим більше така істина буде не об'єктивною, а скоріше суб'єктивною. Потреба мати сталим предмет істини й вивела Платона на думку, що цей предмет, як сутність матеріальних речей, повинен існувати за межами матеріального світу. Пізнання ідей як істини речей можливе тільки розумом. Такою була основна думка, яка лягла в основу розгортання вчення Платона про ідеї.

Ідеї Платона безтілесні, нерухомі, вічні, вони не народжуються і не вмирають. Вони досконалі і є сутністю матеріальних речей. Речі ж матеріального світу – навпаки: змінні, рухливі, народжуються та вмирають, недосконалі, і такі їхні властивості обумовлені матеріальним характером. Слід зауважити, що ідеї Платона є об'єктивними, тобто вони не є ідеями людини, не залежать від неї, як і від світу взагалі, а навпаки, світ і людина залежать від них. Таке вчення є ідеалістичним, оскільки первинною основою існування світу визнається духовний початок, у цьому випадку – безтілесні ідеї.

Згідно з Платоном, існують два світи: світ матеріальних речей і світ ідей. Ідеї – первинні, вони виступають зразком для матеріальних речей. На ідеї матеріальні речі «орієнтуються» у своєму розвитку, який полягає в уподібненні до них. Кожна річ цього світу має свою ідею. Ідеї існують не лише для речей, але і для відносин, станів, властивостей тощо. Для речі уподібнення своїй ідеї означає її вдосконалення.

Буття ідей своєю незмінністю і вічністю нагадує буття Парменіда. Але якщо буття Парменіда – це нерозчленоване єдине буття, то буття ідей у Платона – це духовна множинність, органічними елементами якої є ідеї. Кількість ідей велика, але вона не є нескінченною. Вінчає піраміду ідей Платона ідея Блага.

Ідея Блага, як і всі ідеї взагалі, протистоїть буденному світу, як сутність – явищу, оригінал – копії, благо – злomu. Саме тому ідея Блага виступає джерелом істини, розмірності, гармонії і краси.

Створивши філософське вчення про два світи, що протиставлені один одному, Платон зіткнувся з необхідністю віднайти між ними хоч якийсь зв'язок. Адже винесення ідей як сутності речей поза самі речі на практиці призводило до безглуздя. Тоді Платон прописує три форми зв'язку між ідеями та матеріальними речами: наслідування, причетність, присутність. Оскільки речі прагнуть уподібнюватися до своїх ідей, то здійснюється таке уподібнення за допомогою наслідування. Сам факт наслідування означає причетність цих речей до світу ідей. Надалі, якщо речі через наслідування стають причетними до ідей, то можна зробити висновок, що ідеї якоюсь мірою присутні в речах.

І все ж залишається запитання: яка сила примушує єднати речі з ідеями? Ідеї задають лише форму, структуру, стандарти для речей. Тим більше не може бути такою активною силою матерія, адже вона за визначенням є мертвою, позбавленою життя. Для відповіді на це запитання Платон вводить поряд з матерією та ідеями третій початок – душу космосу, світову душу. Саме вона примушує речі наслідувати ідеї, а ідеї – бути присутніми в речах.

Поєднуючи два різних світи, душа сама є суперечливою. Ця суперечливість пояснюється протилежністю світів, що нею об'єднуються. З одного боку, душа подібна до ідей, з іншого – пов'язана з матерією. Останнє породжує в душі все низьке. Тому душа, згідно з Платоном, подібна до колісниці, де один кінь прагне до високого, інший – до низького, і лише їздовий (розум) здатен спрямувати колісницю на шлях істини.

Душі складаються з трьох частин, які знаходяться в ієрархічній залежності: розумної, афективної та жагучої. Кожна частина душі має свою дислокацію. Розумна частина міститься в голові, афективна – у грудях, жагуча – у животі. У залежності від того, яка з них найбільше розвинена, такою і є людина. Більше того, при проектуванні Платоном «ідеальної» держави переваги однієї частини душі над двома іншими стають критерієм для зарахування індивіда в один із трьох класів держави. Ієрархія душ створює ієрархію професій і страт суспільства. Розумна душа

характерна для правителів, які повинні бути філософами. Афективна душа притаманна воїнам. Землеробам та ремісникам дістається душа жагуча, яка схильна до чуттєвих насолод і далека від високих, творчих форм діяльності.

Душа у філософському вченні Платона безсмертна. Обґрунтування вічності душі пов'язане з її спорідненістю з ідеями. Створення душ відбувалося один раз. Тому душ хоч і багато, але їхня кількість обмежена. Й оскільки кількість душ не збільшується, а люди все народжуються і народжуються, то виникає проблема: як узгодити обмежену кількість душ і нескінченну кількість народжуваних людей. Уже раніше існувала традиція визнання переселення душ (метемпсихоз), а Платон цю ідею постарався обґрунтувати більш логічно і системно. І хоч обґрунтування є дещо суперечливим і не досить переконливим, все ж воно сприяло необхідності визнання і доведення інших ідей, що стали суттєвими засадами платонівського вчення. Наприклад, душа у Платона є не лише джерелом руху, але й інструментом пізнання. У контексті безсмертя важко було пояснити душі, чому, переселившись у нове тіло, вона не проявляє знання, яке здобула як у попередньому своєму тілесному існуванні, так і перебуваючи серед ідей після смерті тіла. Платон цю проблему розв'язує дуже просто. Він твердить, що, вселяючись у тіло, душа забуває все те, що знала раніше. Відповідно, якщо душа знала, але забула, то пізнання в такому випадку є нічим іншим, як пригадуванням.

Пригадування здійснюється завдяки впливу на душу матеріальних предметів, краси зовнішнього світу, а також з допомогою вчителя, який своїми запитаннями підштовхує учня до пригадування того, що його душа колись уже знала. Процес пізнання полягає у прагненні душі до ідей, у прагненні до повернення у світ, із якого вона прийшла. Але таке прагнення є прагненням до смерті, оскільки тіло є тимчасовим пристанищем душі. Найбільш виразно таке прагнення проявляється на вищому щаблі людського буття, на стадії філософії. Платон твердить, що «ті, хто по-справжньому відданий філософії, зайняті, по суті, тільки одним – вмиранням і смертю». Це тому, що істинне прилучення до розуму можливе лише після смерті.

Ідея пізнання через пригадування розгортається Платоном ширше. Він не визнає те знання, яке ґрунтується на чуттєвому сприйнятті речей, адже наші чуття не можуть бути джерелом знання. Звідси і твердження, що знання окремого предмета неможливе. Знання стосується тільки ідей, які, як відомо, є сутністю речей. Ідеї ж пізнаються у процесі філософської бесіди, у результаті постановки запитань і відповідей на них, урешті, пізнання є мистецтвом логічного міркування, де останнє виступає як мистецтво діалектики.

У філософії Платона важливими є його етико-політичні погляди, які він виклав у працях «Держава» та «Закони». У цілому Платон – прихильник аристократичної форми правління державою, яка повинна складатись із трьох станів: правителів, воїнів та землеробів і ремісників. Він дбав про добробут держави в цілому, наставляючи учнів, що людина не може бути морально досконалою в неправильно організованій державі. При цьому пріоритет він надавав цілому, державі, а не навпаки. І такий акцент був цілком логічним у системі його поглядів. Кожен повинен займатися своїми справами, до яких у нього є природна схильність, що обумовлюється домінуючою частиною душі. Так, землероби та ремісники повинні забезпечувати два вищі стани всім необхідним, а себе – обмежувати. Таке становище, згідно з Платоном, є справедливим. На зауваження опонентів, що такі взаємовідносини не є справедливими, він відповідав, що це справедливо для держави в цілому, оскільки сприяє її стабільності. Соціальна нерівність існує, від неї нікуди не подінешся, і вона є справедливою, якщо відповідає природній нерівності людей. Якщо всі громадяни держави правильно розподілені на стани, про які говорилось вище, то такий стан справ у державі є справедливим.

Філософи-правителі рекрутуються із середовища воїнів. Заради стабільності держави та уникнення розбрату між воїнами, останніх слід позбавити власності, а також сім'ї. Підтримці такого порядку сприяє мистецтво, яке повинне контролюватися правителями, щоб не допустити творів, які можуть розхитати такий устрій.

Оцінюючи філософське вчення Платона, слід зауважити, що це було перше достатньо продумане ідеалістичне вчення, яке

предметом філософування зробило поняття людської свідомості. Воно на подальший розвиток філософії справило такий величезний вплив, що це дало підстави англійському філософу і математику Альфреду Уайтхеду всю наступну західну філософію назвати примітками до Платона.

2.8. Критика Аристотелем теорії ідей Платона

Аристотель (384-322 рр. до н. е.) – видатний давньогрецький філософ, учень та одночасно найбільший опонент Платона. Народжений у місті Стагіра, він стає учнем останнього у сімнадцятилітньому віці. Аристотель в Академії пробує всі 20 років і за цей час не лише глибоко вивчить філософію Платона, але й філософські вчення інших його попередників. Це зробить його одним із перших істориків філософії.

Платон відразу розгледів в особі Аристотеля геніального юнака і, відповідно, високо оцінив. Порівнюючи Аристотеля з іншим своїм учнем, Ксенократом, він стверджував, що якщо Ксенократу потрібні шпори, то Аристотелю – вуздечка. Геніальний учень дуже швидко розібрався у філософії свого вчителя і помітив у ній суттєві недоліки. І хоч в академії Платона Аристотель пробує аж до самої смерті її засновника, однак покине її відразу, як тільки в ній не стане вчителя. Причому покине зі словами, які на сьогодні відомі всім: «Платон мені друг, але істина дорожча». Заснувавши свою філософську школу, яка отримала назву Лікей, Аристотель піддав філософське вчення Платона нищівній критиці.

Основне заперечення філософського вчення Платона стосується самотійного існування світу ідей, відірваного від світу матеріальних речей. Аристотель вважає, що визнання окремого існування світу ідей непотрібне ні для пізнання речей, ні для пояснення їхнього буття. Це лише подвоює світ уже існуючих речей, але не розкриває для знання ніяких нових властивостей у самій їхній природі. У змісті «ідей» немає нічого, чим би вони відрізнялись від відповідних їм чуттєвих речей.

Друге заперечення проти теорії «ідей» звучить так: світ ідей не потрібний не тільки для пізнання, але і для чуттєвого

існування речей. Відповідь Платона, що речі чуттєвого світу «причетні» до світу «ідей», вважає Аристотель, не є поясненням, а лише метафорою.

Наступне заперечення ґрунтується на розгляді платонівського вчення про логічні відношення «ідей». Положення про відношення загальних «ідей» до окремих і положення про субстанційність «ідей», на думку Аристотеля, суперечать одне одному. Відповідно до гіпотези Платона, виходить, що одна і та сама ідея може бути субстанцією і не субстанцією. Що стосується відношення «ідей» до чуттєвих речей, то для такого відношення необхідне щось третє, яке об'єднувало б їх. Світ за такої умови потроюється і т. ін. Це заперечення отримало назву «третя людина».

Варто додати, що теорія ідей Платона не може дати пояснення такій важливій властивості речей чуттєвого світу, як їх рух і становлення, виникнення і загибель.

Останнє заперечення, до речі, як і перші три, має відношення до діалектики одиничного і загального, що в ті часи формулювалось як проблема істини або як можлива істина в мінливому світі. Аристотель із цього приводу пише, що натяк на протиставлення загального та одиничного зробив уже Сократ, але він не відділив загального від одиничного і «правильно вчинив». Аристотель погоджується з тим, що «з одного боку, без загального не можна отримати знання», але, з іншого, «відрив загального від одиничного призводить до утруднень відносно ідей». Як бачимо, перед Аристотелем також виникає проблема узгодження загального та одиничного. Щоб узгодити ці категорії, визначити принципи їх взаємовідношень, прояснити можливості пізнання людиною власного буття і буття світу, Стагірит (так називали Аристотеля за місцем народження) створює вчення, яке має спиратись на пізнання світу, виходячи з нього самого. Це завдання вимагає визначення першопочатків існування матеріальних речей.

Аристотель розуміє, що сутністю не може бути окрема річ, бо вона невизначена, хоча й існує автономно. Але сутністю не може бути також і рід, тому що він завжди існує в певних видах. Вид як поняття є найближчим, згідно з Аристотелем, до одиничної речі, але й він не є окремою річчю. Щоб був

зрозумілим цей важливий пункт філософії Аристотеля, наведемо такий приклад. Існує поняття стола й існує окремий, зафіксований нашим сприйняттям, стіл. Зрозуміло, що столів багато. Наш стіл, який ми бачимо, – не просто предмет, що відноситься до роду «стіл взагалі», він або письмовий, або обідній, чи комп'ютерний тощо. Усі ці групи столів підлягають роду «стіл» як його види. І тому первинною сутністю, згідно з Аристотелем, якщо бути максимально точним, є не окрема матеріальна річ, а те, що може бути визначеним і що є найближчим до одиничного, причому настільки близьким, що майже зливається з ним. Тобто первинною сутністю є не окрема річ, а «сутність буття речі», де «сутність буття речі» - це її форма. Саме так в «Метафізиці» трактується «сутність буття речі», де форма, суть буття і перша сутність є синонімами. Аристотель ототожнює сутність речі з формою, але форма в нього – не будь-який загальний початок, а мінімально загальний початок, причому такий, який відповідає самостійно існуючим речам, оскільки вони існують.

Визнавши матеріальні речі початком філософування, Аристотель взявся за виявлення причин, які роблять можливим їхнє існування. Так, кожна річ існує лише тоді, коли вона складається з певного субстрату, матерії. Цю причину філософ назвав матеріальною. Але річ ніколи не буває тільки матерією, вона завжди окреслена у просторі і часі, має свою конфігурацію, оформлена. Форма – це те, що є сутністю речі, без чого її немає. Цю причину існування він назвав формальною. Виходячи у своєму аналізі причин із структури акту людської діяльності, Аристотель приходить до висновку, що необхідною для існування матеріальних речей є також діюча причина. Ну і, відповідно до того, що людина створює речі завжди з якоюсь метою, перш за все з метою задоволення своїх потреб, Аристотель називає четверту причину цільовою. Після деяких міркувань виявилось, що формальна, діюча і цільова причини мають відношення до форми. Аристотель назвав ці три причини формою, а матеріальну причину, відповідно, матерією. Так з'явилися дві основні категорії аристотелівської філософії, діалектика яких мала на меті подолати відрив речей

матеріального світу від ідей, що було присутнім у філософії Платона.

Щоправда, остаточно подолати відірваність сутності речей від самих речей Аристотелю так і не вдалося. Хоч він і стверджує, що матерія і форма існують нерозривно, але, розглядаючи не окремі речі, а світ як ціле, йому прийшлося визнати як самостійне існування форми (форми форм), так і самостійне існування матерії (первинної матерії).

Але спочатку розглянемо принцип єдності форми і матерії. Кожна річ складається з матерії і форми. Форма знаходиться в самій матерії, вона з нею нерозривно пов'язана. Завдяки формі виникає матеріальна річ. Як форма, так і матерія, вічні. Їх ніхто не творить. Результатом творення є тільки матеріальні речі. Тому матеріальні речі не можуть бути визнані первинними, оскільки вони складні. Первинною є форма, вона – сутність і суть буття. Але й сама форма не може бути предметом, матеріальною річчю. Тільки в єдності з матерією форма дає життя матеріальним предметам. Якщо форма є найближчим видом до окремого предмета і як сутність є незмінною, то матерія є джерелом вирізнення предметів матеріального світу, іншими словами, вона є джерелом різноманітності. Матерія вічна і переходить лише з одного стану в інший.

Таким чином, якщо ні матерія, ні форма не виникають, то як виникає річ? Запитання непросте, і відповідь Аристотеля полягає в тому, що це відбувається через оформлення матерії, поєднання форми і матерії. Але вихідним принципом було твердження, що вони існують нерозривно. Як бачимо, у трактуванні взаємовідношень матерії і форми знову проявляються труднощі Аристотеля у процесі понятійного оформлення діалектики одиничного та загального. Наприклад, скульптор повинен із брили мармуру висікти скульптуру. Виникає запитання: чи форма скульптури знаходиться в самій брилі мармуру, чи ця форма лежить поза матеріалом скульптора? Як незмінна сутність, форма знаходиться в самому мрамурі, і завдання скульптора полягає лише в тому, щоб прибрати зайвий матеріал і неявну фігуру зробити явною. Цей та інші приклади підвели Аристотеля до необхідності ввести у філософський обіг нові категорії, а саме – категорії «можливість» і «реальність».

Оскільки сутністю речі є форма, то вона є її реальністю, тоді як матерія є лише можливістю речі. Але можливість – це по суті категорія, у якій стверджується існування того, чого немає і що не існує. Звідси матерія – це ніщо, але воно є таким ніщо, яке все ж таки є чимось. І це ніщо і є можливістю речі, але не самою річчю. Форма ж є реальністю речі, про що ми вже говорили вище. Але річ є дійсною тоді, коли форма проявлена в матерії, тобто, коли вона наявна.

Категорії «можливість» і «реальність» дозволяють зрозуміти відношення матерії і форми в русі. Якщо матерія – це можливість, оскільки вона не є тим, чим може стати, а форма – це реальність, але реальність як така, тобто сама по собі реальність, то становлення речі як реальної є перетворенням можливості на реальність. Але якщо зважити на те, що матерія, окрім, звичайно, первинної матерії, завжди оформлена, то вона може виступати з різними функціями. Так, наприклад, глина є матерією для цегли як форми, але для будинку цегла вже виступає матерією, тому що будинок є формою для цегли. Таким чином, цегла у різних відношеннях виступає то як матерія, то як форма. У цьому і проявляється діалектика матерії та форми. Будь-яке виникнення, становлення є нічим іншим, як реалізацією можливості. Сам Аристотель ідею руху визначає так: «Рухом треба вважати реалізацію в реальності можливого, оскільки це – можливо».

Усе ж залишається проблема, яка потребує пояснення. Матерія пасивна, а тому вона не може бути джерелом руху. Форма хоч і є активною, хоч за її активної участі й виникають речі, але сама вона є незмінною, нерухомою. Звідки виникає рух? Яка сила примушує форму рухатися? Хоч Аристотель і визнає чотири види руху, він виходить із того, що механічний рух можливий лише за умови наявності того, що рухається, і того, що рухає. Допоки він розглядав окремі речі, пояснювати рух йому вдавалось через діючу причину. Але коли стосовно до світу в цілому довелось вказати причину руху, яка за визначенням могла бути лише першопричиною, то такою причиною могла виступити тільки чиста форма або форма, позбавлена матерії. Так виникли поняття «форма форм», «першодвигун», «бог», «благо», «ентелехія».

У філософії Аристотеля ентелехія означає абсолютну реальність. Як абсолютна реальність вона є формою, причому формою реалізованою. Такою абсолютною реальністю є бог як абсолютна причина всього. Бог, таким чином, є внутрішньою причиною світу, хоч в «Метафізиці» Аристотеля знаходимо місця, із яких можна зрозуміти, що бог існує поза світом як «чиста форма». Усе ж бог є ентелехією світу, він є його реальністю, досконалістю. Він - абсолютна мета, до якої прагне все існуюче на шляху до досконалості.

Таким чином, ентелехія – це «здійснення». Усім процесам, які відбуваються у світі і які мають сенс, притаманна внутрішня цілеспрямованість і потенційна завершеність. Так, наприклад, ентелехією курячого яйця є курча, ентелехією насіння соняшника є соняшник і т. д. Урешті, ентелехією світу є бог, який одночасно є і «благо». Усе прагне до досконалості і це прагнення, як розвиток, є рухом до мети, у чому і полягає процес самореалізації.

Для пояснення першопричини руху у світі Аристотель змушений був визнати таке утворення, яке не було б світом, інакше треба було допустити, що, окрім цього, існує ще й інший світ. Але тоді світ у такій світоглядній системі переставав існувати як цілісний і єдиний. Саме тому Аристотель визнав першопричиною світу бога як безтілесний початок, як початок, позбавлений матерії. Таким чином, у філософії Аристотеля відбувся відрив форми від матерії. Але саме за такий відрив ідей від матеріальних речей було піддане критиці філософське вчення Платона. Це свідчить про складність завдання, яке полягало в узгодженні в рамках єдиного філософського вчення діалектики одиничного і загального.

Бог Аристотеля виконує роль першопштовху. Він лише започатковує рух. Будучи першодвигуном, бог Аристотеля сам є нерухомим. Якби причина світового руху була рухомою, тоді вона не була б першодвигуном. Тому що, як ми уже говорили, навіть те, що самостійно рухається, обов'язково повинно складатись із того, що рухається, і того, що рухає. У такому разі воно складалося б із двох частин і не було б першим. Бог нерухомий тому, що він безтілесний. Це його необхідна властивість. Він є «чистою дійсністю».

Як нерухома чиста дійсність бог є розумом. Але й розум є пізнавальним та споглядальним. Пізнавальний розум притаманний недосконалим істотам, тоді як розум споглядальний належить досконалості. Споглядальний розум знає без пізнання. Саме таким розумом і є бог, який в Аристотеля, звичайно ж, є не релігійним, не містичним, а філософським. Бог є мисленням, але оскільки предметом мислення бога як досконалості є досконалий предмет, а таким знову ж таки є мислення, то бог, щонайменше, є мисленням про мислення.

Отже, предметом метафізики (у Аристотеля немає терміну «метафізика»). Це неологізм, який виник пізніше для позначення його вчення про розум і види буття. Пізніше цей термін став ототожнювати з філософією) є бог як мислення про мислення, що означає: «перша філософія» є теологією, ученням про бога. Таким чином, бог, власне, і є у вченні Аристотеля предметом філософії.

2.9. Вчення Аристотеля про душу та його гносеологія

Душа для Аристотеля є сполучною ланкою між матерією та формою. Через це вона фактично займає центральне місце в його світогляді. Душа – властивість природного тіла, якому притаманна можливість життя. Реалізація цієї можливості (ентелехії) і є душею. Сам Аристотель визначає її так: «Душа є необхідною сутністю форми природного тіла, якому притаманна можливість життя». Таким чином, наявність душі свідчить про завершеність тіла, реалізацію ним можливості життя. Вона – супутниця життя. Де вона існує – там існує життя. Тіла, у яких живе душа, одухотворені. Але не всі вони одухотворені. Тому Аристотель не є гілозоїстом.

У відповідності зі своїми функціями душа ділиться на три види. Функції живлення та розмноження, що притаманні всім живим істотам, утворюють рослинну душу. Відчуття і пересування властиві тваринам, тому душа, яка має такі здатності, називається тваринною. Нарешті, мислення як найвища здатність душі, притаманне лише людині, є діяльністю розуму, і тому така душа називається розумною. Вищі функції душі не можуть існувати без низьких, а низькі без вищих – можуть. Так,

тваринам притаманна не лише тваринна душа, але й рослинна – у вигляді можливості живлення та розмноження. Тоді як для рослин відчуття і пересування, що є функціями тваринної душі, не характерні. Здатність до міркування і мислення притаманні лише людині, але ця здатність не існує без інших, тому людина є носієм усіх трьох частин душі.

Щоправда, із розумною душею ситуація в Аристотеля є не зовсім прозорою і зрозумілою. Розумна душа є найбільш складною та ієрархічною. По-перше, мислення притаманне не лише людині, але й богу. Навіть більше, бог і є самим мисленням, мисленням досконалим, мисленням, яке знає без пізнання. Якщо людині притаманні всі види душі, тобто вона є і рослиною, і твариною, то бог – це тільки бог. Звідси випливає, що божественне мислення може існувати не лише без матерії, але й без рослинної і тваринної частин. Але й із розумною частиною, що притаманна людині, непросто.

Рослинна і тваринна частини душі не можуть існувати без тіла. Вони гинуть разом із тілом. Розумна ж душа має дві сторони: розум діяльний, творчий і розум пізнавальний, сприймаючий. Якщо сприймаючий розум швидше за все виникає разом із тілом і гине з ним, то творчий розум є божественним, а тому вічним. А це означає, що він може існувати без тіла. Аристотель заперечує орфіко-піфагорійсько-платонівське вчення про переселення душ, але стосовно можливості існування розумної душі поза тілом висловлюється так: «Ніщо не заважає, щоб деякі частини душі існували окремо від тіла, так як вони не є ентелехією якого-небудь тіла». Таким є розум: якщо здатність відчуття неможлива без тіла, то «розум... існує окремо від нього». Відносно розуму й умоспоглядання Аристотель зауважує, що не цілком очевидно – існують вони окремо і незалежно від тіла, чи ні, але йому все ж «здається, що вони – інший рід душі і що тільки ці здібності можуть існувати окремо, як вічне – окремо від минушого».

Душа людини має відношення до пізнання. Її здатність до пізнання закладена самою природою. Про це Аристотель пише на самому початку своєї «Метафізики»: «Усі люди від природи прагнуть до пізнання». Будь-яке пізнання починається з чуттєвого сприйняття. Чуттєве сприйняття людиною світу

притаманно і тваринам. Воно є першим ступенем у пізнанні світу. Другим ступенем пізнання є досвід. Досвід є формою освоєння світу, яка притаманна не лише людині, але і тваринам, хоча й не всім. Досвід дає нам «знання індивідуальних речей». Щоправда, не слід забувати, що Аристотель вважає, що знати можна лише сутність речі, яка є нічим іншим, як найближчим до індивідуальної речі її змістом, а змістом може бути тільки вид. Тобто, мова йде про те, що пізнання можливе лише в поняттях. І все таки, знання найближчого до окремої речі виду і є знанням цієї речі, що здійснюється на рівні досвіду. Пов'язуючи пізнання із практикою, Аристотель пише, що «при будь-якій дії... справа йде про індивідуальну річ: адже лікар лікує не людину... а Каллія».

Наступним ступенем удосконалення знання є «мистецтво» (техне). Це не мистецтво в сучасному розумінні слова. Мистецтво, як його розуміє Аристотель, це ступінь пізнання, що базується на практиці і виникає на основі досвіду. Мистецтво є вищим за досвід, оскільки воно є не лише знанням індивідуальних речей, але і знанням загального та причин. Люди, які володіють «мистецтвом», мудріші, ніж люди досвіду. Ця мудрість обумовлена тим, що «вони володіють поняттям і знають причини».

Найвищі, найдосконаліші знання дають науки. Але вони неможливі без початкового ступеня пізнання, яким є чуттєве сприйняття. Тому ми маємо право стверджувати, що Аристотель віддає належну пошану як чуттєвому, так і раціональному рівням пізнання. Підставою для цього твердження є таке зауваження Аристотеля в його праці «Про душу»: «Істота, яка не має чуття, нічому не навчиться і нічого не зрозуміє. Коли споглядають розумом, необхідно, щоб у той самий час споглядали в уяві». Але й тут існують нюанси.

Аналізуючи чуттєве сприйняття, Аристотель говорить, що воно «загальне для всіх, а тому це – річ легка, і мудрості [в ньому] немає ніякої». Це твердження дещо заперечує попереднє, де чуттєве сприйняття було необхідною складовою конкретної дії. Суперечність подібного характеру супроводжує всю філософію Аристотеля, і вона знову ж таки має свою причину у складнощах понятійного відображення діалектики одиничного і

загального. І тому в іншому місці філософ стверджує, що одиничне наука пізнати не може через його хаотичність, тоді як «будь-яка наука має своїм предметом те, що існує вічно або в більшості випадків». Наука пізнає загальне, тому що «предмет науки – необхідне». А знання загального не з'являється зі знання одиничного, а лише виявляється завдяки такому знанню.

І, нарешті, варто сказати ще декілька слів про розум як мислячу частину людської душі. Розум людини, на відміну від активного божественного розуму, є пасивним. Як пасивний розум, який зазнає дії ззовні, він є потенційним, оскільки у процесі пізнання може стати всім. Таким чином, мисляча частина душі – це місцезнаходження форм, або «розум – це форма форм». А це означає, що в ньому знання загального закладено як можливість. Для того, щоб ця можливість стала реальністю, щоб закладені в душі форми актуалізувались, необхідні як активність розуму (активний розум), так і вплив на душу зовнішнього світу через чуття.

Безпосередньо до вчення про душу та пізнання примикають міркування Аристотеля про науки. Наукове знання має справу з необхідним, воно є там, де є дослідження причин. У ньому може бути більше чи менше науковості. Це залежить від того, які причини і початки закладені в ньому. Так, Аристотель розрізняє сферу діяльності і сферу творчості в людському існуванні. У «Нікомаховій етиці» філософ зазначає, що «творчість і діяльність – не одне і те саме». Мистецтво пов'язано з досвідом, про що вже говорилося вище, і як ступінь пізнання існує заради якоїсь вигоди чи користі. Наука є результатом діяльності, що спрямована на пізнання причин, і як така не переслідує ніякої вигоди чи користі для суспільства. Найбільше мудрості, з точки зору Аристотеля, у тій науці, яка існує заради себе самої. У цьому і полягає найбільш суттєва різниця між діяльністю і творчістю, наукою та мистецтвом. Але в іншому, а саме в намаганні пізнати причини явищ, вони близькі, якщо не тотожні. Можна навіть сказати, що мистецтво – це наука в її практичному застосуванні. І як висновок, слід зазначити: наука відрізняється від мистецтва не гносеологічно, а соціально.

Кожна наука утворює певну структуровану цілісність, має свій предмет, у ній досліджуються більш чи менш загальні

причини явищ. Існування багатьох наук і неможливість їхнього зведення в єдину науку, ставить Аристотеля перед необхідністю їхньої класифікації.

Науки Аристотель класифікує в залежності від спрямування пізнавальної активності, адже «будь-яке мислення спрямоване або на діяльність, або на творчість, або має теоретичний характер». Відповідно, і науки діляться на теоретичні, практичні і творчі. Через те, що практичні і творчі науки, як правило, спрямовані на діяльність, яка не обов'язково пов'язана з необхідністю, то вони і не є науками у прямому значенні слова. Справжніми науками є теоретичні, до яких відносяться: «перша філософія», або метафізика, «друга філософія», або фізика, і математика.

Серед теоретичних наук найкращою є «перша філософія», тому що вона вільна, існує лише заради себе самої, «розглядає і відособлені предмети, і нерухомі». Вона цінніша за фізику, адже «найбільш цінне знання повинно мати своїм предметом найбільш цінний рід суцього». І тому «всі інші науки більш необхідні, ніж вона, але кращої за неї немає». Таке протиставлення Аристотелем філософії іншим наукам обумовлено тим, що в античні часи теорія і практика були розірваними. Їхня відособленість корінилася в соціально-політичній практиці. Згадаймо, у зв'язку з цим, сприйняття Аристотелем раба як знаряддя праці, що розмовляє. Теорія була найвищою формою діяльності вільних громадян поліса і як така обов'язково була споглядальною. Власне, і сам термін «теорія» в давньогрецькій мові означав «споглядання». Виходячи з цього, суб'єкт теоретизування повинен був бути відділений від об'єкта філософування. Він повинен протиставити себе об'єкту, тоді як у творчих і практичних науках таке протиставлення часто відсутнє. Відповідно, практичні і творчі науки не повністю відповідають критеріям науки.

Стосовно метафізики як «першої філософії» варто сказати ще декілька слів про її генезу. Вона виникла як спосіб найкращого проведення дозвілля. Спочатку були винайдені «мистецтва», що задовольняли насущні потреби, потім науки, які задовольняли потреби в задоволеннях, і лише наостанок -

виникла філософія. Остання починається з подиву і завершується відкриттям причин, які знімають стан подиву.

2.10. Логіка Аристотеля

Логіку Аристотеля називають формальною, або традиційною логікою. Таку назву вона отримала тому, що закони, які вона досліджує, стосуються формальної сторони мислення. Змістом цих законів виступають самі форми мислення. Логіка Аристотеля, таким чином, є мисленням про мислення. А оскільки мислення про мислення є предметом філософії і таким предметом є бог, то предметом логіки є бог, що мислить сам себе, або божественне мислення. Аристотелівський бог, таким чином, є ідеальним логіком, який споглядає процес мислення як із його змістовного, так і з формального боку.

Як засновник логіки, Аристотель формулює основні закони мислення, визначає, що є істиною і що є фальшем, дає визначення судженню та встановлює види суджень, визначає силогізм (умовивід), встановлює три фігури силогізму (умовиводу) і їхні модуси, досліджує три види доведення, як несвідомі (паралогізми), так і навмисні (софізми). Він досліджує також індукцію й аналогію.

Для розуміння логіки Аристотеля украй важливо усвідомити зміст поняття «категорія», адже розгортання логіки мислення здійснюється саме в категоріях. У праці «Категорії» Стагірит перелічує 10 категорій (з грец. – висловлюватись, стверджувати) і тлумачить їх як слова, які вимовляються «без будь-якого зв'язку» й позначають найбільш загальні характеристики буття. Але категорії в Аристотеля – це не лише слова, не лише граматичні форми, але й роди буття та форми думки.

Першою категорією в Аристотеля є сутність. «Першою» сутністю виступає будь-який окремо існуючий предмет. Наприклад, «окрема людина чи окремий кінь». Вище ми вже розглядали зміст поняття «першої сутності» і визначились, що в Аристотеля перша сутність – це найближчий до окремої речі вид, який можна назвати предметом. Для уточнення цієї категорії філософ вводить поняття «другої сутності», чим є роди і види. Цим Аристотель поєднує загальне й одиничне. Таким чином,

сутність у нього виступає і як вищий рід, і як окреме суще, а тому ми можемо говорити про наявну діалектику одиничного, особливого та загального в окремих речах – «перших сутностях». Надалі від такої позиції він дещо відійде, стане трактувати роди і види як «форми», які внутрішньо притаманні окремим предметам та є їхніми понятійними визначеннями. Аристотель зазначав, що формою він називає «суть буття кожної речі і першу сутність». Сутність буття буде ототожнена з окремим предметом, який існує сам по собі. Суперечливість філософської позиції Аристотеля і полягає в тому, що, з одного боку, він пізнання пов'язував із знанням загального й одночасно під сутністю як загальним розумів окрему річ.

У праці «Про тлумачення» мова йде вже не про окремі слова, а про складні висловлювання. Наприклад, «Сократ сидить», «Людина біжить» і т. п. Те, про що говориться, називається суб'єктом. Це завжди іменник, перша сутність, окрема річ. Те, що приписується суб'єкту, називають предикатом. Предикатами виступають види і роди як вторинні сутності. Усі висловлювання діляться за критеріями кількості (загальні та окремі) і якості (стверджувальні та заперечувальні). У залежності від комбінації цих критеріїв утворюються чотири види суджень:

A – загальностверджувальні (Всі S суть P). Приклад: Усі студенти – люди. Усі присутні – з вищою освітою.

I – частковостверджувальні (Деякі S суть P). Приклад: Деякі студенти – батьки. Деякі студенти – відмінники.

E – загальнозаперечні (Жодне S не є P). Приклад: Жоден студент не є аспірантом. Жоден дорослий не є дитиною.

O – частковозаперечні (Деякі S не суть P). Приклад: Деякі студенти – не чоловіки. Деякі люди без вищої освіти.

На базі суджень будуються силогізми (умовиводи). Силогізм – відкриття Аристотеля. Він дав визначення силогізму й описав його види (модуси). Аристотелівський силогізм складається з трьох суджень. Два судження завжди є посилками, а третє – висновком. Посилки зв'язуються загальним для них (середнім) терміном. Різні фігури силогізму відрізняються залежно від того, що є середнім терміном. А ним може бути як предикат однієї посилки, так і предикат двох посилок. Середнім терміном також можуть бути як суб'єкт однієї посилки, так і

двох. Характер середнього терміну визначає досконалість силогізму. Не всі силогізми є однаково досконалими, а тому не всі вони однаково цінні в пізнавальному процесі. Найціннішою для пізнання є перша фігура, яка формулюється так: «Якщо А міститься в усякому В і В міститься в усякому С, то А обов'язково міститься в усякому С». Наприклад: усі люди смертні; Сократ – людина. Висновок: Сократ – смертний.

Для того, щоб судження та умовиводи були коректними, істинними, слід дотримуватись законів, згідно з якими здійснюється мислення.

Найбільш розробленими законами логіки в Аристотеля є закон (заборони) суперечності та закон виключеного третього. Закон (заборони) суперечності має онтологічний і логічний аспекти. Онтологічний аспект Аристотель формулює так: «разом існувати і не існувати не можна» або «не може одне і те саме в той самий час бути і не бути». У логічному аспекті в «Метафізиці» цей закон звучить так: «не можна говорити правильно, одночасно стверджуючи і заперечуючи що-небудь». Наприклад: не можна говорити про ту чи іншу істоту, що вона «є людиною» і «не є людиною». Але можна і правильно буде сказати: «людина освічена». У першому випадку стверджується та заперечується одне й те саме в одному і тому самому відношенні, що за законом (заборони) суперечності буде хибним судженням, тоді як твердження про освіченість людини стосується різних категорій («людина» - сутність, а «освічена» - якість).

Важливо зрозуміти й таке. Закон (заборони) суперечності, згідно з Аристотелем, діє тільки у сфері актуального буття. У сфері можливого він не діє. Тому абсолютність цього закону не заперечує становлення, адже становлення як реалізація можливості характеризує потенційне буття. Таким чином, потенційно суще є діалектичним за характером, а актуально суще є відносно недіалектичним.

Закон виключеного третього є більш суворим законом. Аристотелем він був сформульованим так: «Не може бути нічого посередині між двома суперечливими (одне одному) судженнями, але про один (суб'єкт) будь-який окремий предикат слід або стверджувати, або заперечувати». Тобто, мова йде про те, що в

цьому законі не тільки забороняється в одному і тому самому відношенні одночасна істинність «b» і «не-b», але й те, що істинність «b» означає хибність «не-b», і навпаки. Таким чином, дія закону виключеного третього передбачає дію закону (заборони) суперечності, тоді як останній не обов'язково пов'язаний із законом виключеного третього. Приклад судження, у якому працює закон виключеного третього: «цей папір білий» і «цей папір не-білий». Як кажуть, третього бути не може.

2.11. Етичні та соціально-політичні погляди Аристотеля

Етика Аристотеля належить до практичних наук, оскільки вона є наукою про діяльність, яка пов'язана з вільним вибором. Вільний вибір здійснюється відповідальною людиною. Практична діяльність в часи Аристотеля була виключно пов'язана з моральністю, яку Стагірит, зокрема, вважав набутою властивістю душі. Це означало, що людина створює себе сама, а тому, якою вона є в моральному плані, залежить від неї. Природою закладаються лише можливості самостановлення людини.

Людські чесноти є складними, оскільки складною за своєю структурою є душа. У рослинній душі немає ні чеснот, ні пороків. Різного роду чесноти характерні для розумної частини душі, яка також диференційована і складається з розсудку та власне розуму. Іншими словами, розум людини Аристотель поділяє на практичний і теоретичний. Теоретичний нічого не мислить, не стосується діяльності, він начисто споглядальний. Практичний – це розум, що «спрямований на діяльність» і розмірковує про мету. І теоретичний, і практичний розум мають свої чесноти та пороки. До чеснот теоретичного розуму, які Аристотель називає діаноетичними (інтелектуальними), належать мудрість, розумність, розсудливість, а до пороків – протилежні стани духу. Що стосується практичного розуму, то він існує в єдності із пристрасною частиною душі. Їхні чесноти – це чесноти поведінки, характеру. Діаноетичні чесноти виникають і розвиваються, як правило, через навчання, вимагають досвіду та часу, етичні ж формуються через звички. Таким чином, етичні

чесноти – це чесноти звички та звичаїв, а діаноетичні – чесноти розуму, засновані на міркуваннях.

У цілому етичні чесноти визначаються Аристотелем як «середина двох пороків». Наприклад: великодушність – середина між марнославством та легкодухістю; мужність – між нерозсудливістю та боягузтвом; щедрість – між скупістю та марнотратством. Етичні чесноти вимірюються тим, наскільки практичний розум оволодіває афектами. Вони є діяльними чеснотами, оскільки ми стаємо справедливими, коли робимо справедливі вчинки, скромними – коли чинимо скромно, мужніми, коли діємо мужньо. Саме тому етика як наука належить, за Аристотелем, до практичної філософії. Діаноетичні чесноти, хоч і споглядальні, але вони також передбачають не саме по собі знання, а поведінку, діяльність, практику.

Серед усіх чеснот особливе місце займає справедливість. Вона є серединою між двома родами несправедливості: порушенням закону і неоднаковим ставленням до рівних собі. Тому «поняття справедливості означає одночасно як законне, так і рівномірне, а несправедливе – протизаконне й нерівне (ставлення до людей)». Справедливість є найвищою чеснотою, у якій містяться всі інші.

Метою людського життя є блаженство. Вище блаженство полягає у споглядальному способі життя. Але такий спосіб існування вимагає певних умов, наприклад, здоров'я, багатства, сили і т. п. І все ж найважливіший елемент блаженства – внутрішня гідність і доброчесність особистості. Блаженством є результат доброчесної діяльності, а також сама ця діяльність. Аристотель не відкидає задоволення, а поєднує його із благом. Для нього задоволення впливає з розумної, тобто відповідної благу діяльності, і є самим благом. Бути моральним добре, адже моральна людина завжди знаходиться в гармонії із собою, вона не знає докорів сумління, тоді як порочних людей постійно переслідує збудження та пригнічує каяття.

Для Аристотеля найвищою чеснотою є теоретична діяльність. Вона є вищою за практичну, оскільки приносить мудрість, а з нею і блаженство. А такою діяльністю є наука, споглядання. І все ж практичність також є чеснотою, причому необхідною в житті. Вона є розумно набутою властивістю душі,

яка реалізує людське благо. Практичність пов'язана з розважливістю і формується з участю досвіду. Для неї необхідними є такі здібності, як вигадливість і вміння зважувати обставини, щоб обрати вірні засоби для досягнення тієї мети, яка веде до добробуту. Але вигадливість добра тільки тоді, коли вона спрямована на благородну мету. Якщо практична людина свою вигадливість спрямовує проти загального блага, тоді вона є небезпечною для суспільства.

Практичні люди володіють здібностями управляти економікою і державою. Такі здібності є вкрай важливими для життя суспільства, але безглуздо вважати політику і практичність вищими видами діяльності. А тому вищою чеснотою є не практичність із її розважливістю та вигадливістю, а мудрість. Саме мудрість як споглядання є передумовою блаженного життя. Тим самим, Аристотель доходить висновку, що лише та людина повністю добродісна, яка прагне до мудрості, тобто філософ. Така позиція цілком відповідала світоглядним настроям рабовласницької доби.

В основі соціально-політичних поглядів Аристотеля лежить його етичне вчення. Справедливість, як людська чеснота, є базовою в розумінні держави, її суті і призначення. Головна мета співжиття людей у державі «полягає не просто в тому, щоб жити, а більшою мірою в тому, щоб жити щасливо». Загальне благо – ось мета діяльності держави. Створення загального блага є реалізацією справедливості в політичній діяльності.

Держава виникає природним шляхом у результаті розростання сім'ї і поселення. Основною фігурою держави є громадянин. Громадянином є той, хто бере участь у суді і в управлінні. Звідси випливає, що громадянами є лише рабовласники. Раби ж не є громадянами. Вони є власністю рабовласників, а тому на них не розповсюджується закон, проти них неможливо вчинити несправедливості, оскільки вони є «знаряддям праці, що розмовляє».

Будь-яка держава – це складне, ієрархізоване ціле, що складається із неподібних частин, де кожна частина має своє уявлення про щастя та засоби його досягнення і є «формою співжиття громадян, які користуються відомим політичним устроєм», де політичний устрій – це «порядок, який лежить в

основі розподілу державної влади». Політики у своїх чеснотах повинні бути вищими за пересічних громадян. Якщо громадяни можуть обмежитись чеснотами громадянина, які зводяться до вміння підкорятись владі та законам, то правителі повинні бути морально досконалими.

Держава, законодавці повинні стимулювати розвиток моральності в суспільстві, привчати громадян не лише бути добрими, але й хоробрими. Для того, щоб виконувати цю роль, держава повинна бути відповідним чином організована. Аристотель вивчає різні форми державного устрою і через аналіз класифікує їх за кількісною, якісною та майновою ознакою. У результаті в нього з'являються шість форм політичного устрою: три правильних – монархія, аристократія і політія – і три неправильних – тиранія, олігархія і демократія. Серед неправильних форм держави Аристотель надає перевагу демократії, але за умови, що в такій державі буде правити закон, а не натовп. Державу, у якій править натовп, філософ засуджує і називає охлократією. Але найбільше дістається тиранії, владі, яка «не відповідає природі людини».

В основі держави лежить приватна власність її громадян. Вона відіграє не останню роль у щасливому житті, адже «лише думка про власність викликає невимовне задоволення». Опонуючи Платону в цьому питанні, Аристотель зауважує, що відміна приватної власності не дасть нічого, тому що тоді «спільну справу всі будуть звалювати одне на одного». Щоправда, для стабільного розвитку держави, її добробуту не повинно бути надмірного скупчення власності в одних руках. Власність має бути помітною, нею мають володіти більшість громадян. Тобто в нього мова йде про «середній клас», який повинен бути основою правильної форми державного устрою.

Однак, Аристотель, надаючи право власності громадянам, не визнає ними не лише рабів, але й ремісників, які через відсутність дозвілля неспроможні розвивати в собі моральні чесноти. Тобто, власність доступна лише обмеженій кількості людей у державі, а саме – рабовласникам. Більше того, Аристотель вважає, що греку не гоже бути ремісником чи землеробом. Оскільки ж така діяльність для держави необхідна,

то нею повинні займатись варвари-раби. А це неможливо без експансії греків за межі власної території.

2.12. Сократичні школи філософії (кініки, кіренаїки, мегарці)

Останній період античної філософії починається після Аристотеля. До I століття до н. е. вона залишається грецькою, а вже з I століття до н. е. і аж до середини I тисячоліття н. е. розвивається як римська. Але оскільки римляни здебільшого були епігонами грецької культури, то римський період прийнято вважати латиномовною гілкою давньогрецької філософії. Розпочинається цей період діяльністю сократичних шкіл.

До сократичних шкіл належать: кініки, кіренаїки, мегарці. Ці школи, засновані ще в IV столітті до н. е., продовжують існувати і в епоху еллінізму. Вони справили значний вплив на становлення стоїцизму і скептицизму, які, у свою чергу, мали велике значення в подальшому духовному розвитку народів Європи, зокрема у становленні християнства.

Кінічну школу заснував *Антисфен* (біля 444-368 рр. до н. е.), учень Горгія, а потім і Сократа. Назву школа отримала згідно зі своїм місцезнаходженням. Вона розміщувалася в гімназії, що мала назву Кіносарг і знаходилася за межами Афін. Щодо назви, то в перекладі вона звучить, як «Пильний пес» або «Білий собака». Відповідно й учнів цієї школи називали «собаками». Очевидно, така назва була обумовлена декількома причинами: як змістом цієї філософії, що виражала світовідчуття декласованих прошарків суспільства, так і складом учнів, близьким за походженням до яких був сам Антисфен. Адже відомо, що він був сином афінянина і рабині-фракіянки, тобто – неповноправним афінянином.

Кініки вели гранично спрощений спосіб життя і цей спосіб життя пропагували, закликаючи до максимального обмеження своїх елементарних потреб та повної відмови від штучно вигаданих. Вони вважали, що боги дали людям все необхідне для легкого і щасливого життя, але люди, не знаючи міри своїм потребам, зробили себе нещасними. Для кініків багатство є аморальним, тоді як бідність – чеснотою. Бідність навчає

доброчесності і схиляє людину до філософії. А філософія корисна, тому що навчає, як потрібно жити, і робить людину готовою «до будь-якого повороту долі». Коли одного разу хтось дорікнув Діогену із Синопа його вигнанням, він відповів: «Нещасний! Завдяки вигнанню я став філософом». Діоген із Синопа, який був «мандруючим» проповідником кінізму, спочатку жив у бочці, а потім став рабом-педагогом і найбільш відомим продовжувачем справи Антисфена.

Поведінка кініків чимось нагадує рух хіпі 60-років минулого століття. У II-I ст.ст. до н. е. кінізм поступово асимілюється стоїцизмом і в I-III ст.ст. н. е. переживає справжнє відродження. Глибоким за змістом і на сьогодні залишаються такі їхні міркування: «Держави гинуть тоді, коли вони не можуть більше відрізнити добрих людей від поганих». «Небезпечно давати божевільному в руки меч, а негіднику – владу» та ін.

Для кініків філософія є життєвою мудрістю і не потребує абстрактного мислення, узагальнень та понять. Вона повинна обмежуватись описуванням речей. Кініки, як бачимо, стояли на позиціях сенсуалізму та емпіризму. Той же Антисфен заявляв, що «загальні поняття та ідеї – голі вигадки», і додавав, що коня бачить, а «конячості» - ні». Отже кінізм – це перш за все етика. Як правило, до школи кініків належали низькі прошарки суспільства або ті, хто покинув своє благополучне оточення (Антисфен – незаконнонароджений; Діоген – вигнанець із Синопа, де його зазідали у «псуванні монети»; Кратет сам змінив багатство на бідність; а його дружина Гіпархія покинула багатий дім через Кратета тощо). Їхній спосіб життя відображав образу аутсайдерів на суспільну мораль та її норми.

Кініки вважали, що людині потрібно небагато, і найбільше цінували те, чого ніхто не може забрати. Такою цінністю для них була внутрішня свобода. А тому невибагливе життя, помірна праця – це те, що дає душевний спокій, зміцнює тіло і дух. Чесна бідність, або «велика відмова» від культури – ось що лежить в основі кінічного світосприйняття. Не випадково слово «цинізм» увійшло в усі європейські мови й означає нігілістичне ставлення до культурних і моральних цінностей. Кінізм – це бунт рабів проти моралі, проти суспільності й одночасно продовження перебування в рабстві, залежність від своїх природних потреб. Це

не спосіб розумного задоволення людських потреб, а спосіб відкидання таких потреб, їх заперечення. І все-таки позиція кініків наводить на роздуми... Її продовження у стоїцизмі, очевидно, вказує на раціональне зерно, що міститься в ідеях цієї школи.

Киренську школу заснував *Аристип* (помер після 366 р. до н. е.) з міста Кирена. Киренаїки вважали, що теоретичні знання не потрібні. Свою практичну філософію вони будували на принципі задоволення. Такі концепції називають гедоністичними. Основними їхніми міркуваннями були такі: людина прагне до задоволення і відчуває відразу до страждань. Але задоволення як таке не є метою життя. Бо інакше це було б рабством. Найбільше задоволення можна отримати від розумної поведінки. А мудрість полягає в тому, щоб користуватися благами, пануючи над ними, а не потрапляти до них у рабство самому. Але, на жаль, життєва настанова на свободу часто перетворювалась у киренаїків на низькопробний, вульгарний опортунізм, міщанське «вміння жити», пристосовування до людей та обставин.

У своєму розвитку киренський гедонізм утворив три різновиди. Один із них уособлює Феодор із Кирени, у якого, кажуть, багато ідей запозичив Епікур. Найвищою цінністю для нього була не короткочасна чуттєва насолода, а тривале і стале душевне задоволення, постійний радісний настрій. Вища радість – це радість пізнання, а його результат – стан мудрості. Мудрість і є істинним благом. «За природою» немає нічого ні доброго, ні злого. А тому можна і вкрасти, і пограбувати храм, і здійснити прелюбодійство – тільки б це сприяло радісному настрою. Згідно з Феодором, справжній мудрець знаходиться над дружбою, над законами і не буде жертвувати собою заради вітчизни. Адже дружать дурні та нерозумні, які шукають вигоди; закони ж існують заради утримування у покорі нерозумних; вітчизною для мудрого є увесь світ. За святотатство сучасники охрестили Феодора «атеїстом», хоч ім'я Феодор означає «обдарований богом». Його атеїзм зводився до богохульства та знущання над віруючими. «Як я не вірю в богів, - говорив він людині, яка звинуватила його в безбожництві, - коли я прямо кажу тобі, що тебе боги образили».

Киренаїк Аннікерид, на відміну від Феодора Киренського, високо цінував дружбу, родину та вітчизну і вважав, що заради дружби, батьків та вітчизни можна і постраждати, якщо потрібно. Гегесій із Александрії залишився в історії як «проповідник смерті». Щоб жити без болю, необхідно жити без насолоди; щоб жити без смутку, не треба знати кохання. А оскільки насолода – найвища цінність і життя без неї нестерпне, то краще померти. Так міркував киренаїк Гегесій.

Мегарська школа заснована шанувальником Сократа *Евклідом* (помер після 369 р. до н. е.) у місті Мегара. Проіснувала школа до середини III ст. до н. е. і поступово переродилась у скептицизм. Філософські погляди мегарців склались під впливом не тільки Сократа, але також елейців та софіста Горгія. Їх часто називали «еристиками» й «діалектиками» за їхню пристрасть до дискусій. Мегарці вважали, що суще одне; воно є благом, але має багато імен. Множинність ілюзорна. Спроби її осмислити призводять до суперечностей. Мегарці заслужили славу творців цілої низки софізмів: «купа», «лисий», «рогатий», «брехун» і т. п. Наприклад, якщо хтось каже: «Я брешу», то говорить він правду, чи все ж бреше? Можна зробити висновок, що в мегарців філософія перетворилась на просту гру розуму. Саме через таку гру в одній із старих книг стосовно філософії мегарців ми знаходимо твердження, що «...у зайвому мудруванні часто втрачається розум».

2.13. Епікуреїзм, стоїцизм, скептицизм

Філософському вченню, створеному *Епікуром* (341/342 - 270. до н. е.), випало на долю відродити атомізм Левкіппа і Демокрита. Він і його учні та послідовники боролися проти агностиків й ідеалізму тогочасної філософії, доводили матеріальність і пізнаваність світу, протистояли забобонам, астрології та магії.

Епікур був незнатного і небагатого походження, але як енергійна і творча особистість він згуртував навколо себе обдарованих мислячих людей, виховав багатьох учнів, разом із якими в 306 році до н.е. купив у Афінах сад. Так виник знаменитий «Сад Епікура», над входом якого було написано:

«Гостю, тобі буде тут добре: тут задоволення – найвище благо». «Сад», як філософська школа Епікура, проіснував близько восьми століть. Принципом епікурейців було гасло: «Проживи непомітно!» Така позиція цілком вписувалася в духовне самопочуття епохи, де головним завданням людини було зберегти себе в умовах деспотії.

Згідно з Епікуром, сенсом людського існування є щасливе життя, яке полягає в розумності, адже «не можна жити приємно, не живучи розумно, морально та справедливо, і навпаки». А жити так можна лише тоді, коли людина навчиться стримувати і вгамовувати свої плотські пристрасті, підпорядковуючи їх розуму. У цьому контексті філософія – головний засіб досягнення людиною щасливого життя. Філософією слід займатись і молодій, і літній людині, «першій – для того, щоб, старіючи, бути молодю благою..., а другій – для того, щоб бути одночасно молодю і літньою через відсутність страху перед майбутнім». Найвищим задоволенням для епікурейців є свобода від тілесних страждань та спокій духу, т. зв. атараксія.

Безтурботність духу як етичний взірець життя Епікур обґрунтовує атомістичною будовою світу. У нього атоми відрізняються один від одного величиною, формою і вагою. Окрім атомів, існує також і порожнеча, яка дозволяє атомам рухатись, хоча джерело руху знаходиться в самих атомах. Існують два види руху: відповідно до ваги і відповідно до відхилення. Це дозволяє Епікуру ввести поняття спонтанного руху, який є онтологічною основою людської свободи. Абсолютної свободи людина не має, така свобода притаманна лише богам. Боги блаженні, їм невідомі страх, гнів і милість. Вони безтурботні, абсолютно щасливі, живуть між світами, а тому на життя людей не впливають. Вони бездіяльні, тому що блаженні. Звідси й висновок: людям не слід боятись богів, як не слід боятись і смерті. По-перше, душа смертна, тому що складається з атомів і вмирає разом із тілом. По-друге, смерті не треба боятись, бо поки ми існуємо, немає смерті, а коли приходить смерть, то нас уже немає. Розуміючи це, людина звільняється від страху, який є головною перепорою на шляху до спокою душі, до досягнення атараксії.

У людському існуванні можлива відносна свобода. Крім звільнення від страху, для її досягнення необхідним є також усвідомлення того, що не всі чуттєві потреби слід задовольняти. Є потреби природні й необхідні, є природні, але не необхідні, і є вигадані, які і не природні, і не необхідні. Якщо перші епікуреєць повинен задовольняти, то від двох останніх слід відмовитись заради життя без страждань.

Вплив епікуреїзму на подальший розвиток філософії був доволі значним. Пізніше ці ідеї широко розповсюдились у Римі, особливо у філософії Лукреція Кара (99-55 рр. до н. е.).

Стоїцизм як філософія має тривалу історію. Він виник у кінці IV ст. до н. е. й існував до кінця III ст. н. е., поки не був витіснений неоплатонізмом. Назва «стоїцизм» (гр. «стоа» – крита галерея з колонами) походить від місця, де пропагував свій світогляд засновник стоїцизму *Зенон* (333-262 рр. до н. е.) із Кітіона. У розвитку стоїцизму виділяють три етапи: Давня Стоя (кінець IV ст. до н. е. – середина II ст. до н. е.), Середня Стоя (II-I ст.ст. до н. е.) та Нова Стоя (I-III ст.ст. н. е.). Соціальна база стоїцизму досить широка і тому можна стверджувати, що ця філософія виражає широко розповсюджений на той час умонастрій епохи. Серед найбільш видатних її представників – колишній раб, а потім вільновідпущеник (Хрисипп), імператор (Марк Аврелій). Ідеалом стоїка є людина, яка мужньо і гідно підкоряється долі, тому що переконана – чинити опір долі не варто. Таким чином, учення стоїків пронизано глибокою внутрішньою суперечністю. «Мотив усезагальної приреченості призводить до песимізму та пасивності. Але ідеал «мужньої краси» і невіддільної обставинам людської гідності саму безнадійність перетворює на торжество над обставинами, а покірність їм – на внутрішню свободу».

Зенон поділяв філософію на три частини: фізику, етику і логіку. Він уперше ввів у філософський обіг термін «логіка». Для перших стоїків вона була найголовнішою. Вони вважали, що без логіки не може бути філософії.

Стоїки поділяли уявлення Геракліта, що вогонь є першопочатком світу. Бог для них – мінливе тіло, «творчий вогонь», який знаходиться в самій матерії. Шоправда, тут у них існує певна суперечність, адже бог не лише вогонь, але й розум

(логос) світу, сім'я (зародок) космосу, т. зв. «сперматичний логос». Душа також є особливим тілом, «теплою, вогняною пневмою», вона – смертна. Об'єктивний світ пізнаваний. Єдиним джерелом знання у стоїків є відчуття і сприйняття об'єктивно існуючих тіл.

Визнавши бога, стоїки змушені були пояснити наявність у світі зла. Окрім інших способів виправдання бога за існуюче зло, вони розробили також етичний варіант теодицеї (виправдання бога). Існування зла має великий сенс. Зло існує для того, щоб мудрець своїм терпінням і покірністю долав його, зміцнюючи цим власні чесноти.

Стоїки виходили з того, що космос облаштований розумно, і тому вірили у провидіння, виховували в собі атараксію, апатію і підкорення долі. Незважаючи на це, вони цінували дружбу, закликали долати страхи, жити у відповідності із природою, адже жити у відповідності із природою означає жити розумно.

Стоїки ввели в філософію таку етичну категорію, як «обов'язок». Для них жити розумно – це ще й виконувати свій обов'язок. Чеснота – сама собі нагорода. Душевний спокій лежить в основі помірно-радісного налаштування духу, джерелом якого є усвідомлення добре виконаного обов'язку і його гармонії з богокосмосом.

Важливою частиною етичного вчення стоїків є розрізнення ними того, що є добром, а що є злом, і що ніякого відношення не має ні до добра, ні до зла. Від людини залежить тільки добро і зло. Те, що не залежить від людини, слід прийняти таким, яким воно є, адже воно є морально нейтральним. Мудрий повинен бути до нього байдужим. А морально нейтральними і незалежними від людини є: життя і смерть, здоров'я і хвороба, краса і потворність, задоволення і страждання, знатність і низьке походження, слава і неслава. Усе це є даремним. Хоч самі ці обставини можна поділити на такі, що є кращими і гіршими в повсякденному житті. Тому зазвичай краще бути здоровим і багатим, красивим та задоволеним і т. п. А висновком із цього може стати таке: важливими є не обставини, а наше ставлення до них. Мудрець повинен бути вищим за обставини.

Таким чином, стоїки розуміли свободу по-рабськи. На їх погляд, тільки мудрі мають свободу, усі інші є рабами незалежно

від свого соціального стану. Тобто вільним може бути і раб, а рабом можна бути і перебуваючи на троні. Усе залежить від ставлення до обставин долі.

Ще один важливий момент у філософії стоїцизму – їхній космополітизм. Досить пафосною у світогляді стоїків була ідея світової єдності. Оскільки єдиною є природа, усі живі істоти і т. п., то найвищою метою людей повинно стати подолання всіх бар'єрів: етнічних, расових, соціальних і державних. Усе повинно злитись у космічне братство. Але ми знаємо, що подолання всяких відмінностей є як причиною, так і наслідком тоталітаризму. Останній, як показала історія, призводить до гальмування розвитку і провокує конфлікти.

Ідеї стоїцизму виявились досить живучими. Світогляд давніх стоїків із дещо трансформованими уявленнями у відповідності до нових умов існування продовжує розвиватись Панацеєм і Посидонієм – представниками Середньої Стої. Їхня філософія характеризується подальшим взаємопроникненням стоїцизму, платонізму та аристотелізму. Виникає т. зв. еклектизм (гр. *eklego* – відбирати). Цей термін означав на той час дещо інше, ніж зараз. Мова йшла про філософію, яка вибирає з минулих досягнень найкраще. Акцент усе більше робиться на етику, на розробку проблем гідного існування людини.

Традицію Середньої Стої підхопили римські філософи, серед яких були такі відомі мислителі, як Епіктет, Сенека, Марк Аврелій. У їхніх усних виступах і теоретичних працях продовжується розробка проблем рабства, свободи, долі, справедливості і т. п.

Говорячи про течію *скептицизму*, зазначимо, що певна доля скепсису присутня практично в усіх філософських вченнях. Адже філософія починається із сумніву і здивування. Без постійної рефлексії, міркування над наявними знаннями немає мудрості, а значить і філософії. Але, як окрема течія філософування, скептицизм оформлюється в епоху елінізму. Саме назва його походить з гр. *skeptikos* – шукати, досліджувати, розглядати. У скептицизмі головною вимогою є вимога утримання від суджень на тій підставі, що пізнання істини неможливе. Тому предтечами скептицизму можна вважати софістів. Скептичною є філософія Піррона. Пізніші представники Академії Платона, такі як

Аркесилай та Карнеад, своєю творчістю також представляють скепсис, який прийнято називати «академічним». Так що історія античного скептицизму починається в кінці IV ст. до н. е.

Родоначальником крайнього скептицизму вважається *Піррон* (360-270 рр. до н. е.), який був скептиком не лише в теорії, але й у житті. Він відстоював байдужість, безтурботність, апатію, атараксію. Відомий факт, що коли цей філософ зі своїми учнями опинився на кораблі під час бурі, то він вказав на свиню, яка продовжувала спокійно їсти, сказавши, що таким має бути мудрець. Його безтурботність й утримання від суджень базувались на визнанні двох тез: будь-яка річ не може бути більше «цим», ніж «тим», і все існує і не існує однаковою мірою. А якщо так, то слід утримуватись від надання переваги будь-чому, тобто зберігати «афазію», або мовчати.

Скептицизм – одна із форм агностицизму. Античний скептицизм – це одна із трьох великих систем філософії, що виникли в епоху еллінізму. Його поява була зумовлена руйнацією класичного рабоволодіння, яке виробило свій конкретно-історичний ідеал гармонії особистості.

Еллінізм породив нове світовідчуття, яке епікуреєць висловив тезою: «Знаю, а тому ухиляюсь». Стоїцизм на проблеми епохи відповів тезою: «Знаю, а тому підкоряюсь». Скептицизм завершив цей ланцюг міркувань так: «Не знаю, а тому живу, як живеться: утримуючись від суджень і дотримуючись звичаю або здорового глузду, розсудливості або життєвого досвіду». Та, попри те, античний скептицизм відіграв і позитивну роль в історії філософії. Він гостро поставив проблему знання та істини, звернув увагу на філософський плюралізм, діалектичний характер пізнавального процесу, підірвав догматизм, чим стимулював подальші роздуми над проблемою пізнання істини.

2.14. Неоплатонізм – світоглядний підсумок античного світу

Основоположником неоплатонізму вважається *Плотін* (204/205-270 рр.), який витворив його зрілу форму. Плотін проповідував усно, але робив це так мистецьки, що імператор

Галлієн, одного разу почувши його, порадив ці промови записати. Філософ прохання виконав, але досить халатно, через що після його смерті редагування та видання цих записів лягло на плечі Порфірія, учня, якому він заповідав свої праці. Порфірій систематизував записи Плотіна, розділивши їх на шість «дев'яток», звідки й пішла назва його праці «Еннеади» (з гр. – дев'ятки).

У своїй філософії Плотін не претендував на оригінальність. Він свідомо орієнтувався на тлумачення Платона. Саме тому вчення було назване неоплатонізмом, що в перекладі означає «оновлене філософське вчення Платона». Систематизація об'єктивного ідеалізму Платона здійснюється Плотіном, спираючись на запозичення з філософії Аристотеля та вчення стоїків.

Світ у Плотіна строго ієрархізований. Початком і вищим принципом усього є Єдине. Воно потойбічне, надрозумне і навіть позбавлене статусу буття. Єдине повністю перебуває за межами існування і тому воно, як чиста і проста єдність, є нічим. Воно не містить у собі суперечностей і тому є абсолютною єдністю, тобто виключає будь-яку множинність. Існуючи поза світом, Єдине непізнаване ні чуттями, ні розумом; воно є абсолютном, який ні від чого не залежить, але все існуюче залежить від нього. Воно є безмежним і безликим (неперсоніфікованим) утворенням, утворенням цілісним, повним і самодостатнім. Будучи таким, воно знає себе без пізнання, адже пізнання є ознакою недосконалості та неповноти.

У Єдиному немає часу, воно є незачепленою часом вічністю. Плотін порівнює Єдине із Сонцем як джерелом світла і тепла. І тому Єдине – це Благо та Світло одночасно. Єдине породжує все існуюче так само, як Сонце випромінює із себе світло і тепло, але при цьому нічого не втрачає (так уявляли собі в ті часи вічність сонячного світла і Сонця). Цей процес отримав назву «еманація» (з лат. – текти, литись, витікати).

Творення світу Єдиним – немотивований процес. Єдине породжує все, що стоїть нижче, без будь-якої необхідності, але те, що нижче, породжується Єдиним обов'язково. Процес еманачії нагадує процес освітлення, яке згасає, втрачаючи свою потужність у міру віддалення від джерела. Творення світу

Єдиним відбувається через множення буття, що є тотожним деградації.

Першим ступенем еманациї, або іпостасю творення є Світовий розум (Нус). На відміну від Єдиного, він має статус буття, у ньому існує багато ідей. Звернений до Єдиного Світовий розум єдиний, а відвернений від Єдиного – множинний. Але, як і Єдине, Нус існує поза часом. Процес пізнання Нусом самого себе – це позачасовий процес, що є системою ідей. Парадоксальність Світового розуму в тому, що він містить у собі не лише ідеї загального, але й індивідуального.

Світло від Єдиного не поглинається Розумом повністю. Воно поширюється далі. Так з'являється Світова душа. Вона вже існує в часі, тобто час з'являється завдяки Душі. Душа, як і Розум, має ніби два обличчя. Одним вона повернена до Розуму, іншим – відвернена від нього. Звідси верхня і нижня частини Душі. У цілому Душа є сполучною ланкою між надчуттєвим і чуттєвим світами. Вона безтілесна, вона споглядає ідеї, що знаходяться поза нею. Відображення ідей у Душі – це логос. Кожній ідеї відповідає свій сперматичний (насіненний) логос. Душа – джерело руху.

Останнім ступенем деградації абсолютно духовного Єдиного є матерія. Вона є негативною умовою утворення речей. Плотін називає її «небуттям», або «птьмою». Матерія – це гірша частина природи. Вона існує вічно, але не є самостійною. Вона протистоїть Єдиному й одночасно продукується ним. Матерія у Плотіна – результат згасання світла. Вона – відсутність необхідного світла, або виснажене світло. І все ж вона не є абсолютним нічим, вона все ж є чимось. Матерія або птьма протистоїть Єдиному як Зло. Але Зло не є рівноцінним Добру або Благу. Злом є відсутність необхідного Добра, так само як Птьмою є відсутність необхідного світла.

Матерія – це гірша частина природи, тоді як краща її частина є нічим іншим, як нижчою частиною Світової душі. Явища природи реальні настільки, наскільки вони відображають у собі ідеї Розуму. У світі явищ Душа дробиться. Існує душа неба, душі зірок і т. п. Душа Землі народжує душі рослин, тварин, нижчі частини душ людей. Нижча частина душі спонукає людину до тлінного, заземлює, заводить у кабалу до тіла. Вища частина

душі завжди перебуває в умоглядному світі. Таким чином, душа людини подібна до самої людини, ноги якої знаходяться у воді, а тіло – у повітрі.

Структура світу у Плотіна є такою, що Єдине не тільки опускається у множинність, але і множинність сходиться до свого джерела, прагнучи стати єдиним. Подолання роз'єднаності означає залучення до Блага. Плотін зазначає: «Благо – це те, від чого залежить і до чого прагне все суще, уявляючи його своїм початком і маючи потребу в ньому». Таке прагнення найбільш виразно проявляється в людини. Сходження людини до Єдиного означає стан злиття душі з Єдиним як із Богом, стан присутності в душі Бога, стан розчинення в Богові як Єдиному. Такий стан досягається вищим напруженням пізнавальних зусиль, коли душа рве всі тілесні пута і надприродною інтуїцією проривається до первинної єдності в Богові. Цей стан Плотін називає екстазом. А це вже містика. За свідченням послідовника Плотіна – Порфирія, сам Плотін за все життя досягав такого стану чотири рази, а Порфирію вдалося лише один раз пережити почуття екстазу.

Неоплатонізм став найбільш впливовим напрямком пізньої античної філософії, у ньому умираюча античність підводила свої світоглядні підсумки.

Оскільки неоплатонізм існував паралельно із християнством, яке набирало сили, то важливо охарактеризувати взаємовідносини між ними. Неоплатонізм вороже ставився до християнства. Його прихильники виступали проти обоження Христа. Порфирію належить праця «Проти християн», у якій він критикував не лише Старий, але й Новий Заповіт. За таке нешанобливе ставлення до християнства у 448 році за наказом імператора ця праця була спалена. Але якщо неоплатонізм як філософська доктрина не мав особливої потреби у християнстві, то ідеологам християнства ця філософія була потрібна. І тому, коли перед ними гостро постала проблема обґрунтування складної системи християнського віровчення, вони звернулись до неоплатонізму. Після Нікейського Собору, у IV та V століттях відбувається складний процес взаємодії християнського віровчення з неоплатонізмом.

Висновки

Антична філософія є великим духовним здобутком людства. У ній вперше були поставлені та професійно обґрунтовані проблеми гносеології, онтології, логіки, антропології, етики тощо. Антична філософія є початком європейської філософії. У Стародавній Греції визначено всі ідеї та напрямки майбутнього розвитку філософського мислення. У період її класичного існування в поле зору філософії входять усі основні сфери людської життєдіяльності, філософія стає деталізованою, систематизованою, розгалуженою.

Розвиток античної філософії упродовж дванадцяти століть (VII ст. до н. е. – V ст. до н. е.) створив особливий тип філософування, у якому можна виділити деякі характерні риси: антична філософія, що ґрунтується на принципі об'єктивізму, виходить із чуттєво-предметного Космосу; вона – матеріально-чуттєвий космологізм. Оскільки Космос – абсолютне божество, то вона пантеїстична. Давньогрецькі боги природні, вони схожі на людей. Космос обумовлює необхідність, яка стосовно людини є долею, фатумом. Людині її доля невідома, тому вона діє самостійно, вона – герой. Антична філософія поєднує фаталізм із героїзмом; у ній люди – актори на грандіозній космічній сцені. Вона багато досягла на понятійно-категоріальному рівні, але майже не знає законів. У ній поєдналися логічне, естетичне, моральне. В епоху еллінізму та в римський період розвитку філософії замість пізнання об'єктивного світу відбувається пошук рецептів заспокоєння людини перед лицем нової, небезпечної для неї та її цінностей дійсності. Головними розділами такої філософії стають етика і мораль. Космополітизм стоїків і мотиви природного права, що ґрунтуються на раціоналізмі, ригоризм їхніх моральних принципів виявлялись дуже привабливими для римської державності. Тому саме стоїцизм здобув широке розповсюдження в Римській імперії. Від II ст. н. е., із появою перших форм християнського мислення, в умовах зміни політичної та історичної ситуації відбувається формування нового способу розуміння, що зумовить «нову культуру», яка завершить античну думку і відкриє проблематику середньовічної філософії.

Розділ 3. Середньовічна філософія

3.1. Патристика

Філософія Середньовіччя у європейських країнах відрізняється від попередньої, античної, безпосереднім зв'язком із християнською релігією, яка домінує в усіх сферах суспільного життя. Завдання середньовічної філософії визначалися церквою. Філософська думка була приречена на виконання в основному апологетичних функцій: їй належало зображувати християнство найбільш досконалою релігією, захищати її від нападів влади та язичників, пропагувати ідею єдності віри і знання, союзу знання й теології. Звідси і її назва – апологетика, тобто філософія захисту і виправдання віровчення за допомогою доказів, звернених до розуму. У такому статусі філософія перебувала протягом усього періоду патристики (з лат. – батько, у значенні «батьки церкви»), який їй безпосередньо передував і який підготував появу схоластики. *Патристика* – християнське богослов'я II – VIII ст., апологетика «батьків церкви», які відстоювали догмати християнської релігії.

У філософії цього періоду прослідковується така основна тенденція – визнання античної філософії, але тільки як інструменту пізнання Бога, гармонійна співпраця «божественної» і «філософської» мудрості при визнанні першості божественної мудрості.

Найвидатнішим філософом серед західних «батьків церкви» був *Аврелій Августин* (354 – 430 рр.). У своїх філософських пошуках він спирався на принципи неоплатонізму і практично-етичні настановки античної філософії, пристосовуючи їх до положень та завдань християнства. Наприклад, прагнення до щастя він вважав основним змістом людського життя, але шлях до нього вбачав у пізнанні людиною Бога та в усвідомленні своєї повної залежності від нього. Августин трактував Бога як особистість, яка створила скінченний світ і людину, виходячи із своєї добровільної схильності. Особистий початок у Бога він пов'язував із притаманною божественному інтелекту волею. Існування світу після акту творіння Августин пояснював безперервним піклуванням про нього Бога.

Августин, як і інші християнські філософи, зробив спробу розв'язати проблему відповідальності Бога-творця за зло, що панує у створеному ним світі. Він відкинув точку зору про невикоріненість зла. Спираючись на переконання в доброті Бога, Августин доводив, що в акті творіння Бог керується своїми думками-ідеями як найвищими зразками для будь-яких речей. У них міститься той чи інший позаземний образ. Як би він не був спотворений неминучою присутністю матерії, як би не змінювалась будь-яка земна річ і будь-яка істота, вони все ж таки тією чи іншою мірою зберігають такий образ. Завдяки цьому в них і міститься добро. Як тиша є відсутністю всілякого шуму, голизна – відсутністю одягу, хвороба – відсутністю здоров'я, а темнота – світла, так і зло є відсутністю добра, а не дечим існуючим самим по собі. Така теодицея Августина (учення про те, що існування зла у світі не відміняє уявлення про Бога як абсолютне добро) закликає віруючих не скаржитись на зло, а дякувати Всевишньому за добро, яке він дарував світові.

У теорії пізнання Августин проголошував перевагу віри над розумом («Віруй, щоб розуміти») і зазначав, що віра повинна передувати розуму. Він намагався надати цій теологічній формулі філософського обґрунтування. Джерелами змісту людського знання, згідно з Августином, є також чуттєвий досвід і знання, які взято від інших людей. Але знання із цих джерел обмежене, поверхове, несуттєве. Тільки віра дає глибокі й різноманітні знання, у тому числі й віра в освячені церквою авторитети.

У центрі теорії пізнання Августина є вчення про прозріння. Згідно з ним, сама по собі людина нічого не знає. Тільки надприродне прозріння, що несподівано надходить від єдиного небесного Вчителя, піднімає людину до пізнання найбільш глибоких істин.

В основі соціальної доктрини Августина лежать переконання в нерівності людей як у вічному і незмінному принципі суспільного життя. Це – наслідок первородного гріха, який навічно спотворив первісне блаженство. Що ж стосується августинівського розуміння історії, то її центральним положенням є ідея провіденціалізму (з лат. – провидіння). Згідно з нею Бог розповсюджує свою абсолютну владу не тільки на

природу й індивідуальне життя, але і на всі без винятку події колективного життя, безперервна зміна яких і творять історію.

Особливе місце в історії, згідно з Августином, займає церква. Вона є товариством Христа й об'єднує обраних, а за її межами порятунок знайти неможливо. Держава повинна служити церкві. Тільки за таких умов існує можливість виникнення гармонійного суспільного організму.

Августин заклав основи нової християнської філософії. Його творчість була середньою ланкою між філософією Платона і мислителями Середньовіччя. Августинівська традиція довго вважалась єдиним типом ортодоксальної філософії. Тільки у XIII столітті Фома Аквінський створив нову модель ортодоксії, однак вплив Августина тривав і надалі, у тому числі й на сучасну модерністську католицьку теологію.

3.2. Схоластика

На засадах Священного Писання вчителі патристики створили систематичну догматику. Надалі ж постало завдання упорядкування її для того, щоб зробити доступною для неосвічених людей – основної маси народу, яка переходила на той час у християнство. Його розв'язала схоластика Західної Європи, куди в кінці VIII – на початку IX ст. перемістився центр філософської думки. Ця філософія мала релігійний характер і своїм головним призначенням вважала безпосереднє злиття з теологією. Світ, згідно з уявою схоластів, не має самостійного існування, усе існує лише у причетності до Бога. Не слід займатись пошуком істини, оскільки вона вже існує в божественному одкровенні. Філософія повинна за допомогою розуму лише обґрунтувати і викласти цю істину, реалізувавши при цьому три мети: 1) проникнути в істини віри і таким чином наблизити їх зміст до духу мислячої людини; 2) надати релігійній, теологічній істині систематичної форми за допомогою філософських методів (методів розуму); 3) використовуючи філософські аргументи, виключити критику святих істин. Очевидно, що усе підпорядковувалось авторитету християнського віровчення. У цілому ж схоластичне

філософування було зосереджене на з'ясуванні реального існування універсалій і на доведенні буття Бога.

Універсалії – загальні поняття. Визначення їх філософського статусу припускає обговорення питань про природу універсалій, сутність реального буття, способи існування ідеального, умови раціонального (понятійного) пізнання, про співвідношення загального й одиничного, мислення та дійсності. Активна дискусія з цих питань відбувалася протягом усього періоду розвитку середньовічної філософії, а її учасники висловлювали стосовно них різні погляди.

Одні – *реалісти* (з лат. – реальний, дійсний) – доводили реальне існування тільки загального. При цьому ті хто мав крайні погляди, спирались на платонівське вчення про ідеї: загальне - це ідеї, а вони існують до виникнення одиничних речей та за їх межами. Помірковані ж реалісти виходили з аристотелівського вчення про загальні роди, згідно з якими загальне реально існує в речах і ні в якому разі не поза їх межами.

Інші – *номіналісти* (з лат. – ім'я), навпаки, заперечували реальне існування універсалій. Загальне, доводили вони, існує лише після одиничних речей, реальне – тільки одиничне. Крайні номіналісти вважали загальне порожнім «видихом голосу», лише звуковим проявом слова. Помірковані ж номіналісти визнавали реальність загального, але тільки як думки, поняття, імена, що мають важливе значення в пізнанні.

Одним із найбільш видатних середньовічних реалістів був італієць *Ансельм Кентерберійський* (1033 – 1109 рр.). У своїх поглядах він виходив з існування загальних понять незалежно від одиничних речей й підкореності мислення вірі, а завданням філософії вважав пояснення віри в межах церковних догм.

Представником крайнього номіналізму в період ранньої схоластики був француз *Іоанн Росцелін* (бл. 1050 – 1122 рр.). Згідно із його вченням, поза одиничними речами не існує ніякого загального: немає кольору без конкретного кольору, немає мудрості поза конкретною мудрою душею. Загальне, як запевняв філософ, не має власної реальності, універсалії – це всього лише звуки голосу, мова.

Спробу подолати однобічність номіналізму і реалізму зробив на той час *П'єр Абеляр* (1079 – 1142 рр.) – французький

філософ, теолог і поет. Він вважав, що універсалії існують у речах, а не до них або після них. Абсурдно, вважав філософ, стверджувати тільки реальність «людяності», а не людей, «кінності», а не коней. Він доводив, що не можна недооцінювати ні загальне, ні одиничне, що було б помилкою вважати реальним лише одиничне, що загальним поняттям також відповідають реальні сутності: людей називають людьми не тільки на основі загальних ознак, а поняттю «людина» відповідає реальність загальнолюдського, того, що існує в усіх людях. У цілому, Абельяр був представником поміркованого номіналізму, який пізніше отримав назву концептуалізм.

Суперечка про універсалії в середньовічній філософії – це схоластична суперечка. Насправді ж існують предмети, речі, явища і процеси, об'єктивний світ у цілому. Кожен із них і всі разом володіють неповторними, тільки їм притаманними властивостями, рисами, ознаками, які виражаються поняттям «одиничне». «Загальне» – вираження об'єктивно існуючої подібності характеристик предметів, їх однотипності в деяких відношеннях, належності до однієї і тієї самої групи явищ або єдиної системи зв'язків. Разом із тим, дискусія про універсалії, незважаючи на її схоластичність, мала все ж і певне значення для розвитку філософії. У номіналізмі, наприклад, простежувались матеріалістичні й атеїстичні тенденції, а в полеміці номіналістів і реалістів – зародки емпіричного та раціоналістичного напрямків у подальшій філософії.

У середині XIII ст. у схоластиці перемогла думка, згідно з якою теологія потребує оздоровлення філософією Аристотеля. Пристосування ідей Аристотеля до католицького вчення стало життєвою необхідністю для церкви. Це завдання розв'язали схоласти домініканського ордену, найбільш видатним із яких став Фома Аквінський.

Тома Аквінський (1225 – 1274 рр.) – середньовічний філософ і теолог, систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник томізму (з лат. – «Тома» – Фома).

Питання про співвідношення філософії та богослов'я Аквінат (так ще називали Фому Аквінського) вирішував на користь богослов'я. Згідно з його вченням, науково-філософське знання є правомірним. Однак воно – усього лише – недосконалий

прояв теологічного знання як богоодкровенного та надрозумного. У Фоми Аквінського наука і філософія виводять свої істини, спираючись на досвід та розум, релігійне ж учення спирається на одкровення, Священне Писання. Філософ називає теологію не тільки вищою, священною наукою, але й вищою мудрістю, яка не залежить від наукового обґрунтування, однак усі без винятку науки свої висновки зобов'язані узгоджувати з нею, щоб не підпасти під вплив гріховної допитливості, згубної для людини. Згідно з цими висновками, вищим завданням астрономії, фізики, біології та інших наук Фома Аквінський вважав підкріплення положень Біблії. Філософії він відводив роль тлумача релігійних істин у категоріях розуму і спростовувача всіх аргументів проти віри.

Віра в Аквінського своєю достовірністю переважає знання, оскільки вона спирається на абсолютну правдивість Бога, а людський розум безперервно помиляється. Віра, стверджує він, дається кожній людині, у той час як володіння науковим знанням пов'язане з напруженою розумовою діяльністю і не кожному доступне. До того ж віру Фома Аквінський вважав морально більш цінною, ніж знання, тому що знання може відвернути людину від свого Всевишнього Творця і благодійника.

Таким чином, проголосивши основою свого вчення принцип гармонії віри і знання, Фома Аквінський фактично підпорядкував знання вірі, тобто, філософію – теології.

Засадами моральної поведінки він вважав свободу волі, а її змістом – дотримання добродетелей. При цьому до чотирьох традиційних добродетелей, які прийшли з античної філософії, – мудрості, відваги, поміркованості, справедливості – він додав ще три християнських: віру, надію, любов. Суть життя Аквінат вбачав у щасті, під яким розумів пізнання і споглядання Бога.

Суспільний порядок філософ розглядав як відображення порядку божественного. Звідси й виходила його вимога різноманітності «досконалості», різних станів суспільного цілого. Більшість людей, на думку Фоми Аквінського, зобов'язані займатися фізичною працею, а меншість – розумовою й управлінням більшістю, а найбільш цінною вважав працю служителів римсько-католицької церкви. Найбільш визнаною формою держави він визнавав монархію. Як Бог тільки один в

усьому світі, як душа лише одна в тілі, як бджолиний рій має тільки одну матку, а корабель спрямовується волею єдиного керманіча, так і державний корабель може функціонувати лише тоді, коли на чолі його стоїть єдиний правитель – Монарх. Усяка влада, за ствердженням Аквіната, має божественне джерело, тому світська влада підкоряється церковній ієрархії. За наказом церкви вона повинна нещадно карати єретиків, які руйнують цілісність релігії.

Фому Аквінського проголошено святим, його вчення визнано обов'язковим для усієї католицької церкви, на його засадах розвивався і розвивається неотомізм в усіх своїх різновидах.

Висновки

Середньовічна філософія, що в цілому розвивалася в рамках теології, була покликана «раціонально» обґрунтовувати віру, сприяти зміцненню теології. Релігійно-теологічну форму мають філософські погляди та аргументація як церковних ортодоксів, так і опозиційних єретичних течій та напрямів. Разом із тим середньовіччя зробило багато цінного для розвитку філософського мислення, створило грандіозні філософсько-теологічні системи, у яких знайшли своє відображення і набули розвитку усі складові філософської теорії: онтологія, гносеологія, філософія, історія, логіка, етика, естетика. Філософія західноєвропейського середньовіччя сприймає від античності ідею «подвійності» буття: світу «дійсного» (божественного, священного, духовного) і «недійсного» (створеного, земного). Земне розглядається як символ небесного.

Статус людини в середньовічній філософії, порівняно з античністю, дещо підвищується. Тут людина – не просто мікрокосм, зменшена копія світу, а створена Богом за власним образом і подобою привілейована істота, повелитель усього, створеного до неї. Бути людиною – означає жити згідно з етичними правилами, із тими заповідями, які виклав Христос у Нагірній проповіді. Незважаючи на догматизм, філософія середньовіччя залишила колосальну інтелектуальну спадщину.

Розділ 4. Філософія Відродження

4.1. Гуманізм – основна риса Відродження

За Середньовіччям у Європі (в Італії – XIV – XVI століття, в інших країнах – кінець XV – XVI століття) настає епоха, яку, як правило, називають «Відродженням», або «Ренесансом». Вона характеризується переважно гуманістичним світоглядом, його антифеодальною, антиклерикальною та антисхоластичною спрямованістю, основним чином – зверненням до культурної спадщини Античності, нібито «відродженням» її (звідси й назва). Творчість діячів Відродження була проникнута вірою в безмежні можливості людини, її волі і розуму, в ідеали гармонійної розкріпаченої особистості, краси і гармонії дійсності. Для неї характерне звернення до людини як до вищого начала буття, відчуття цілісності і стрункої закономірності світобудови.

Світогляд Відродження позначений переходом від теоцентричного до антропоцентричного розуміння світу. Із ним пов'язане нове відкриття вчення Платона, Аристотеля та інших філософів, подолання схематизму й апріористичних спекуляцій, урахування реальностей, зосередження уваги на питаннях практичного значення і користі. Увесь цей процес був діалектичним, суперечливим і складним, здійснювався повсюдно, у різних модифікаціях, варіантах, формах. Розпочався він з гуманістичного ідейного руху.

Першим сповістив про гуманізм як цілісну систему поглядів останній поет Середньовіччя і перший поет Відродження італієць *Данте Аліг'єрі* (1265 – 1321 рр.), який подарував світові безсмертну «Божественну комедію». Концепція Данте містить багато наївних і схоластичних аргументів, але сильна вона своєю головною ідеєю: усе людство повинне бути підкорене людському розуму. Він вважає, що людина сама відповідальна за своє благо, а вирішальними в його досягненні виступають особисті якості, а не багатство чи успадкований стан.

«Перший гуманіст», «батько гуманізму», засновник італійської поезії, великий пропагандист античної культури *Франческо Петрарка* (1304 – 1374 рр.) відкидав культ авторитету, християнство сприймав, але тільки в його

несхоластичній інтерпретації, схилився до ідеї самореалізації людини. Його творчість вирізнялась земним характером, повним розумінням радощів і пристрастей людини.

Видатний італійський гуманіст XV століття *Лоренцо Валла* (1407-1457рр.) – філолог, історик, філософ, відхилив схоластичну логіку, а в етиці проповідував епікуреїзм, чим повернув у філософську свідомість забутий античний атомізм. Доброчинним, навчав він, є все, що стосується життєво важливого інстинкту самозбереження, тому ніяка насолода не є аморальною. Під насолодою ж він розумів благо, до якого прагнуть повсюди і яке полягає в задоволенні душі і тіла.

Італійській гуманіст *Марсіліо Фічіно* (1422 – 1495 рр.) доводив помилковість судження, що «філософія – служниця теології». Філософія, згідно з Фічіно, удосконалює теологію, а досконалість теології залежить від ступеня її філософського рівня. У дусі Платона та неоплатонізму Фічіно ставив перед людиною завдання удосконалюватись. Він розмірковував про те, що законодавці і правителі повинні добре знати філософію.

Антропоцентричний характер притаманний гуманізму *Піко делла Мірандоли* (1463 – 1495 рр.). Людина в нього знаходиться у центрі світу, вона сама створює свою особистість особистою волею і вільним вибором.

Отже, філософія в гуманістів перестала бути служницею богослов'я. Велику роль у цьому відмежуванні філософії від теології відіграла «теорія двоїстості істини». Вона відокремила предмет науки (вивчення природи) від предмета релігії (спасіння душі). Ця теорія в умовах панування релігії і церкви в добу раннього Відродження сприяла формуванню наукової свідомості й розвитку гуманістичного, матеріалістичного напрямку у філософії.

4.2. Реформація

Процес подолання середньовічної схоластики відбувався не тільки через процеси Відродження, а й за допомогою європейської Реформації. Реформація (з лат – перетворювати) – широкий антифеодальний суспільний рух у країнах Західної та Центральної Європи XVI століття, що відбувався у формі

боротьби проти католицької церкви. Розпочався цей рух у Німеччині виступом 31 жовтня 1517 року німецького мислителя і суспільного діяча, голови бюргерської Реформації та засновника німецького протестантизму (лютеранства) Мартіна Лютера (1483 – 1546 рр.) із тезами проти торгівлі папськими індульгенціями і зловживань католицького духовенства. Усього нараховувалося 95 тез. У них фактично заперечувалась необхідність католицької церкви з її ієрархією та духовенством узагалі, а єдиним джерелом релігійної істини оголошувалося Священне Писання. Крім того, тут містилась вимога «здешевлення церкви», заперечувалось право церкви на мирські багатства. Тези Лютера були сприйняті як сигнал до виступу усіх опозиційних сил проти церкви та за національну і релігійну незалежність Німеччини.

Народний напрямок Реформації об'єднав вимоги усунення католицької церкви з вимогами знищення феодальної експлуатації та встановлення рівності. Королівсько-князівський напрямок прагнув закріпити свою владу і захопити земельні багатства церкви. Під ідейним стягом Реформації відбувалася Селянська війна в Німеччині (1524 – 1526 рр.), буржуазні революції в Нідерландах та Англії. Реформація започаткувала протестантизм.

Найбільш радикальним викладом філософії Реформації є вчення одного з вождів Селянської війни в Німеччині *Томаса Мюнцера* (1490 – 1525 рр.) Воно має пантеїстичний характер (тобто ототожнює Бога і світ). Бог, згідно з Мюнцером, - це світ у цілому, а божественна воля полягає в тому, що всі творіння повинні діяти як частини світового цілого для всього світу, а не тільки для себе. Христос не є історичною особою, а втілюється і виявляється у вірі. І тільки у вірі, без офіційної церкви, може бути виконана його роль спокутувача. Внутрішньо відчута воля божа приводить людину на шлях підкорення особистих інтересів інтересам суспільним, що виражають владу Бога на землі.

Реформацію Мюнцер визначав як революційне перетворення світу на засадах торжества загальних інтересів. Його соціальна програма містила вимогу негайного встановлення Царства Божого на землі, тобто суспільного устрою, у якому немає класових відмінностей, приватної власності, обособленої та

відчуженої державної влади, що протистоїть членам суспільства. У «Проповіді перед князями» (1524) Мюнцер відкрито заявив про те, що влада тільки тоді може вважатися законною, коли вона здійснюється від імені народних мас і в їхніх інтересах.

Реформація сама по собі ще не означала перехід до вільного наукового дослідження і до вільної філософської думки, але вона сприяла ліквідації монополії католицької церкви, у тому числі і в ідеології, прокладаючи шлях до прогресу філософії та науки.

4.3. Натурфілософія

Боротьба за істину в епоху Відродження була своєрідним інтелектуальним і моральним подвигом, тому що створена нова картина світу протистояла теології та схоластичній традиції. У зв'язку з розвитком виробництва і науки філософія знову повернулася до вивчення природи. Винайдення книгодрукування, компаса, пороху, доменно-металургійного процесу, цікавість до знань у галузі астрономії, фізики, анатомії, фізіології, розвиток експериментального природознавства – усе це розширювало світогляд людини, зміцнювало її владу над природою. Математично обґрунтована М. Коперником система світу суттєво змінила середньовічні погляди на світ, підірвала авторитет геоцентричної системи Птолемея. Значний внесок у нове осмислення природи роблять такі видатні вчені, як Г. Галілей, Т. Браге та ін.

Як наслідок зв'язку із середньовічною філософією, для філософії Відродження центральним залишається питання про взаємовідношення Бога і світу. Це питання втрачає схоластичний характер і на зміну теїзму приходить пантеїзм («Бог у всьому»), відбувається певне повернення до ідей платонізму та неоплатонізму.

Один із найцікавіших і характерних представників філософії епохи Відродження *Микола Кузанський* (1401 – 1464 рр.), орієнтуючись на традиції неоплатоніків, стверджує, що «Єдине є всім». Ця філософська настанова служить основою пантеїстичного світогляду. Оскільки «Єдине» не має протилежності, то воно тотожне безмежному, нескінченному. Нескінченне – це найбільше, воно – максимум, а «Єдине» – це

мінімум, найменше. Центральним пунктом онтології М. Кузанського є вчення про збіг протилежностей. Абсолютний мінімум та абсолютний максимум збігаються. Збіг абсолютних максимуму і мінімуму Кузанський ілюструє за допомогою геометрії: нескінченна мінімальна кривизна збігається з нескінченно максимальною прямизною.

Ідеалом для Кузанського є людина мисляча, творча, активна. Адже Христос приходить у світ не тільки для порятунку людини, але і для того, щоб вказати людині на її могутність, велич, здатність досягти нескінченності. Людська сутність і є Христос. Він - не боголюдина, а людинобог, вершина людського розвитку.

Ідеї М. Кузанського поглибив *Джордано Бруно* (1548 – 1600 рр.). Вихідна теза його філософії – єдність і нескінченність світу, його нестворюваність і незнищуваність. На цьому базуються космологічні уявлення, у яких Д. Бруно відкрито пориває з теоцентричною концепцією побудови світу. На його думку, Земля рухається навколо своєї осі та навколо Сонця і в той же час є піщинкою в безмежному просторі. Земля може бути центром Космосу, тому що у Всесвіті взагалі немає ні центра, ні межі. Поняття «верх» і «низ» та подібні до них можуть бути застосовані до окремих, обмежених систем, але не до Космосу, вічного і нескінченного.

Бог у Д. Бруно – синонім природи, яку він розуміє не як сукупність речей матеріального світу, а як необхідний закон руху і розвитку світу. Головне завдання філософії та науки – проникнення у глибини матеріального світу, встановлення за зовнішнім калейдоскопом речей і явищ внутрішніх закономірностей. Д. Бруно стверджує, що не тільки природа – це «Бог в речах», але й Бог не існує, немислимий без «речей», без тілесного, матеріального світу.

Натурфілософія Д. Бруно – форма пантеїзму, яка межує з його матеріалістичним розумінням. Ці погляди філософа ніяк не відповідали інтересам церкви. Після тривалих переслідувань він був заарештований. Вісім років інквізиція піддавала його тортурам. Згідно з вироком, Бруно був спалений на вогнищі, проте від своїх поглядів не підмовився.

4.4. Соціальні теорії

Звернення Відродження до людини особливо помітне в його соціальних і політичних теоріях. У їх центрі знаходилися проблеми державного устрою, громадянського суспільства, боротьби з папською церковною гегемонією, перетворення суспільства в інтересах народу. У зв'язку з цим великий інтерес викликає творчість *Нікколо Макіавеллі* (1469-1527 рр.). Політичним ідеалом він вважав Римську Республіку, вбачаючи у ній втілення ідеї міцної держави, здатної забезпечити внутрішній порядок і розповсюджувати свій вплив на інші народи. Розмірковував Макіавеллі і про те, що республіканська форма правління можлива не завжди. На його думку, сильна держава можлива тільки при наявності керівника – абсолютного правителя, деспота, не скутого ніякими апріорними схемами, вказівками, релігією або своїм власним словом, який у своєму правлінні суворо керується реальними фактами і мораллю сили. Згодом політику сили, що проводилася за принципом «мета виправдовує засоби», стали називати «макіавеллізмом». Мораль сили у Макіавеллі – це мораль, яка відображує реалії життя, конкретні умови цієї доби, інтереси прогресивних сил тодішнього італійського суспільства у встановленні влади антифеодального типу, в об'єднанні країни, в утворенні централізованої держави. Насправді соціально-політична теорія Макіавеллі виступає як земний, ренесансний гуманізм, налаштований стосовно наявної реальності суперечливих інтересів відкрито, відважно, але і жорстоко.

Значний науковий інтерес викликає концепція виникнення і сутності держави, яку розробив у Франції доби Відродження політичний мислитель, соціолог, юрист *Жан Боден* (1530 – 1596 рр.). «Усіляка держава, - писав він, – або виникає із сім'ї, яка постійно розмножується, або спочатку засновується збиранням народу воєдино, або утворюється із колонії, що виникла від іншої держави, подібно до нового бджолиного рою або подібно до гілки, відділеної від дерева і посадженої у ґрунт, гілки, яка, пустивши коріння, більш здатна плодоносити, ніж саджанець, який виріс із насінини».

Ж. Бодену також належить думка про географічну типізацію держав. Він стверджував, що південні народи потребують релігійної влади. Народи ж Півночі можна змусити підкорятися тільки сильній державі. Звичайно ж, не із сім'ї виростає держава і не природно-кліматичні умови визначають її тип. Проблема виникнення і сутності держави не природно-наукова, а соціально-політична. Проте не можна не побачити заслуги Ж. Бодена в постановці проблеми й у спробі знайти її розв'язання.

Своєрідну утопічну соціально-політичну концепцію пропагував англійський гуманіст *Томас Мор* (1478-1535 рр.) у роботі «Утопія». Причину соціального злиднювання людей Т. Мор вбачав у приватній власності на засоби виробництва, тому економічною основою суспільства в його «Утопії» виступає суспільна власність. На острові праця є правом та обов'язком кожного. Тут тривалість робочого дня скорочена до шести годин. Організацією виробництва займаються місцеві общини, а підраховує і розподіляє готовий продукт держава. Люди живуть у повній згоді зі своєю природою, прагнуть до здорових насолод, займаються землеробством, ремеслом, здобувають знання, вивчають філософію. У цьому суспільстві все належить усім, немає жебраків і нужденних, усі багаті, хоча ніхто не володіє засобами виробництва.

Італійський мислитель-утопіст *Томмазо Кампанелла* (1568 – 1639 рр.) у своєму головному творі «Місто Сонця» (1613) розвивав ідею ліквідації приватної власності як основної причини зла і бідності людей. У вигаданій ним державі («Місті Сонця») праця є не тільки обов'язком, але й потребою усіх членів общини. Значну увагу там приділяють технічній творчості. Крім того, у державі Кампанелли знаходить заспокоєння совість, зникає жадібність – корінь усякого зла, обман, крадіжки, пограбування, приниження бідних, невігластво, скупість, пихатість та інші вади, які породжуються поділом майна, а також себелюбство, ворожнеча, заздрість, підступність. Посади отримують, виходячи із практичних навичок та освіченості, а не із прихильності і родинних зв'язків, бо тут зведені нанівець родинні зв'язки. Точка зору Т. Кампанелли, як і Т. Мора, дістала назву «утопічний соціалізм». Цим терміном у філософії і соціології позначаються соціальні вчення, у яких у незрілій формі виражається прагнення

до встановлення нового типу суспільства, де відсутні експлуатація людини людиною та всі інші форми соціальної нерівності.

Висновки

Епоха Відродження – це період, у якому внаслідок соціальних та економічних змін, пов'язаних із розкладанням феодального ладу в Європі й виникненням нових, історично прогресивних форм виробництва і суспільних відносин, народжується новий світогляд, основними рисами якого є гуманізм, натуралізм, індивідуалізм та раціоналізм. Поновлений інтерес до античності, який супроводжує народження культури і світогляду епохи Відродження, диктується потребами віри у власні сили, у можливість створення для індивіда вільного життя.

Філософію Відродження характеризує боротьба нових ідей і програм зі старими схоластичними концепціями. У процесі цієї боротьби розв'язувалася проблема очищення античної філософії від схоластичних деформацій у відповідності з вимогами нового рівня суспільного і наукового розвитку. Якщо предметом середньовічної схоластики був Бог, то в ренесансній філософії на перше місце вийшли природа і людина. Так відбувалося становлення антропоцентризму.

Співіснування і взаємний вплив експериментальної науки та філософії обумовлювали подальший їх розвиток. Період філософії Ренесансу являє собою необхідний, закономірний перехід від середньовічних філософських традицій до філософії Нового часу.

Розділ 5. Філософія Нового часу

5.1. Англійський матеріалізм XVII ст.

Початок Нового часу – XVII ст. – характеризується формуванням нових філософських поглядів, основні риси яких змістовно узгоджувались із специфікою буржуазного суспільства та потребами капіталістичного виробництва. Людина нових буржуазних відносин свою увагу акцентує на розумі й науці як інструментах пізнання і перетворення світу.

Біля джерел нового бачення наукових і філософських проблем стоїть видатний англійський політичний діяч та філософ *Френсіс Бекон* (1561 – 1626 рр.), якого вважають родоначальником дослідницької науки й матеріалістичної філософії Нового часу. Проголосивши «Знання – сила», він закликав усіх людей до того, щоб вони пам'ятали справжню мету науки, щоб вони не займались нею ні заради свого духу, ні заради будь-яких вчених суперечок, ні задля того, щоб нехтувати чимось іншим, ні заради користі і слави, ні задля того, щоб досягти влади, ні для будь-яких низьких помислів, але задля того, щоб мало від неї користь і успіх саме життя. Це своє призначення наука може реалізувати, як вважав філософ, тільки за умови, що вона працюватиме для з'ясування істинних причин явищ, які відбуваються у природі. Лише та наука здатна перемагати природу і володарювати над нею, яка сама «підкоряється» природі, тобто керується пізнаними її законами. Отже, робить висновок Бекон, наука потребує перетворень, передумовами яких повинна стати критика всієї попередньої схоластики, створення наукового методу пізнання й очищення людського розуму від помилок. Створити такі передумови – головне завдання філософії.

Недостовірність раніше відомого знання обумовлена, згідно з Беконом, ненадійністю умоглядної форми умовиводу та доказу. Опираючись на логіку Аристотеля, схоластика вважала такою формою силогізм. Силогізм складається із суджень, а судження – із понять. Поняття ж добуваються зазвичай, на думку філософа, за допомогою швидкого і не досить обґрунтованого узагальнення, тому першою умовою реформи науки, прогресу знань є удосконалення методів узагальнення, утворення понять.

Вивчаючи історію науки, Бекон дійшов висновку про те, що в ній чітко прослідковуються два методи дослідження, названі ним догматичним та емпіричним.

Догматик, згідно з Беконом, починає свою роботу із загальних умоглядних положень і прагне вивести з них усі окремі випадки. Догматик схожий на павука, який плете своє павутиння із самого себе. Учений же, який дотримується емпіричного методу, прагне тільки до максимального накопичення фактів. Він схожий на мурашку, яка безладно тягне до мурашника все те, що трапляється на її шляху. Але обидва методи не дають істинного знання. Таке знання може бути досягнуте тільки методом, який полягає в розумному переопрацюванні матеріалів, отриманих досвідом, експериментом. Учений, який дотримується такого методу, схожий на бджолу, що збирає із квітів солодкі соки, але не залишає їх у тому вигляді, у якому висмоктує, а переробляє їх на мед власною діяльністю.

Пізнання, згідно з Беконом, повинне рухатися від вивчення окремих фактів до загального висновку, а не навпаки. Такий метод називається індукцією (наведенням). Мислитель розрізняв повну і неповну індукції. При повній індукції науковий висновок є результатом дослідження усіх предметів певного класу. При неповній індукції такий висновок робиться на основі дослідження тільки частини предметів. Він може бути тільки ймовірним. Для підвищення ефективності неповної індукції філософ допускав вивчення не тільки тих фактів, які підтверджують визначений висновок, але і тих фактів, що заперечують його.

Творчій позитивній частині нового методу повинна передувати руйнівна, негативна частина, спрямована проти причин, які затримують розумовий прогрес. Причини ці полягають, на думку філософа, у різних помилках і забобонах, до яких схильний людський розум. У цьому зв'язку він висунув свою «концепцію ідолів», або «примар». «Ідолами», або «примарами» він називав спотворені образи дійсності, від яких необхідно звільнитися, перш ніж перейти до пізнання. Це «ідоли» («примари») роду, печери, ринку і театру.

«Примари роду» укорінені в самій природі людського роду, в обмеженості людського розуму і недосконалості органів чуття. Людина під впливом цих примар прагне розглядати природу за

аналогією до себе. Згідно з Беконем, розум людини схожий на нерівне дзеркало, яке, домішуючи свою природу до природи речей, відображає їх у викривленому і спотвореному вигляді.

«Примари печери» виникають через індивідуальні властивості людини, специфічні умови виховання окремих людей, у результаті чого вони звикають спостерігати природу ніби зі своєї печери. З точки зору Бекона, цей рід примар можна перемогти за допомогою колективного досвіду і спостереження.

«Примари ринку» породжені формами співжиття людей. Тут велику роль відіграють мова, тобто застарілі поняття, неправильні слововживання, що сприяють виникненню софізмів. Вірним засобом для запобігання появі цих примар, з точки зору Бекона, служить боротьба проти непотрібної словесної вченості Середньовіччя.

«Примари театру» базуються на сліпій вірі в авторитет, зокрема, у традиційні філософські системи, які своїми штучними побудовами нагадують дії, розіграні в театрі. Дотримуючись авторитету давніх, людина сприймає явища і речі не такими, якими вони є насправді, а упереджено. Щоб очистити мислення від подібних примар, потрібно, на думку Бекона, виходити тільки з досвіду і безпосереднього вивчення природи.

Примари «роду» і «печери» Бекон відносив до природних властивостей розуму, примари ж «ринку» і «театру» - до придбаних розумом. Усі вони розглядаються ним як велика перешкода на шляху до наукового пізнання, а їх подолання — головною умовою утвердження нового методу і перетворення наук.

Ф. Бекон ще називають засновником емпіризму (лат. емпірія - досвід, що спирається на експеримент) у філософії-напрямку, який будує свої гносеологічні посилення переважно на чуттєвому пізнанні і досвіді. Розуміння цих гносеологічних посилень характерне і для більшості інших англійських філософів Нового часу. Основний принцип цієї філософської орієнтації в теорії пізнання виражено в тезі: «У розумі немає нічого такого, чого не було б у відчуттях».

Лінія емпіризму у філософії Нового часу була продовжена англійським матеріалістом *Томасом Гоббсом* (1588 – 1679 рр.). Його світогляд склався під впливом англійської буржуазної

революції XVII ст. і філософії Бекона та Декарта. Гоббс вважав метою філософії практичну користь, але, на відміну від Бекона, мав на увазі користь головним чином для сфери суспільних явищ. Найбільшим злом свого часу він називав громадянську війну, тому на перший план у своїй філософії висунув вимоги наукового розуміння суспільства як засобу пізнання причин такої війни і способів її уникнення.

Поряд із Декартом, Гоббс був основоположником нової форми матеріалізму – механістичного матеріалізму, поширивши його, на відміну від Декарта, і на розуміння людської свідомості. Уся природа уявлялась йому як сукупність протяжних тіл, які відрізняються між собою розмірами, фігурою, положенням і рухом. Рух він розумів чисто механістично, лише як переміщення. Усі вищі його форми зводив до механічного руху, усе чуттєво якісне різноманіття предметів та явищ розчиняв у кількісних визначеннях.

Гоббс намітив основні етапи процесу пізнання: 1) образи речей у чуттєвому досвіді позначаються знаками, а самі речі за допомогою цих знаків отримують найменування; 2) надалі за допомогою знаків здійснюється класифікація видів і родів речей; 3) після цього формулюються їх «визначення»; 4) «визначення» згодом об'єднуються в теоретичні твердження.

Відбувається усе це комбінаційним шляхом аналізу і синтезу. Філософ уподібнював мислення до складання і віднімання, множення і ділення думок. Під аналізом він розумів індукцію, тоді як синтез у нього – це дедукція. За допомогою аналізу виявляються елементи причини, а за допомогою синтезу – уся вона в її сукупному вигляді. Згідно з Гоббсом, новий етап у пізнанні – не аналітично-індуктивний, а синтетично-дедуктивний: із з'єднання раніше виявлених остаточних властивостей тіл, їх дій та емпіричних знань, отриманих про будь-який важливий для нас об'єкт, дедукуються твердження про об'єкти більш складні, у тому числі і штучно створені. Так відбувається перехід у протилежне – індукція змінюється на дедукцію. Отже, для пізнання необхідні обидва методи, але в суворо визначеному сполученні і послідовності. Однак поставлену проблему співвідношення індукції та дедукції, а разом із нею і проблему взаємозв'язку емпіризму і раціоналізму в

пізнанні, Гоббс задовільно розв'язати не зміг. Така методологія повинна була стати діалектичною, але у XVII столітті її час ще не настав.

Продовжувачем емпіричної лінії у філософії Нового часу, розпочатої Беконом, був також англієць *Джон Локк* (1632-1704 рр.). Головними в його філософському вченні були проблеми пізнання. Розглядав він їх із позицій матеріалістичного сенсуалізму. Полемізуючи з раціоналізмом Декарта у трактаті «Досвід про людське розуміння» (1690), Локк заперечував наявність у людській думці (душі) яких-небудь природжених ідей, понять, принципів тощо. Він вважав душу чистим аркушем паперу, який заповнює письменами лише досвід. Досвід він розумів як вплив навколишнього світу на органи чуття людини («зовнішній досвід»), а відчуття - як основу усілякого пізнання. Разом із тим, він звертав увагу і на дослідження власне процесу пізнання: досвід, набутий у цьому процесі, визначав як «внутрішній», а ідеї, які виникли з нього, - як «рефлексії». Результатом «внутрішнього» і «зовнішнього» досвідів у Локка є прості ідеї, трансформація яких у загальні можлива лише за допомогою міркувань, у ході яких виникають уявлення, тобто узагальнені поняття. Так само, згідно з Локком, виникають поняття субстанції, первинних і вторинних якостей, складні ідеї.

5.2. Раціоналізм європейської філософії XVII ст.

Якщо англійський філософ Ф. Бекон своїми ідеями ознаменував початок формування філософського емпіризму XVII ст., то француз *Рене Декарт* (1596 – 1650 рр.) є представником раціоналізму Нового часу. Він визнавав як матеріальне, так і духовне першоначало. Дуалізм душі і тіла – основна риса його філософії. Обидва першоначала в нього незалежні одне від одного, але існування духовного більш безсумнівне і достовірне, ніж матеріального.

Як і Ф. Бекон, Декарт сумнівався в реальності всього, що вважалось безсумнівним знанням. Він доводив, що ілюзії почуттів обумовлюють ненадійність відчуттів, а помилки розмірковування роблять сумнівними висновки розуму. При цьому Декарт не був ані скептиком, ані агностиком. Він

критикував існуюче пізнання і шукав шляхи отримання достовірних знань, будучи завчасно впевненим у його реальності. Достовірні ж, згідно з його міркуваннями, є лише існування і сумніви. Але сумніви – це акт роздумів, отже, існування сумнівів достовірно свідчить про існування мислення. Декарт пише: «Можливо, який-небудь злий і всесильний обманщик створив мене таким, що мені тільки здається, наче у мене є тіло, а насправді у мене його немає. Однак я достовірно знаю, якщо я сумніваюсь і мислю, я не примара, я існую». «Я мислю, отже, я існую», – ось яким був девіз Р. Декарта.

Декарту належить розробка методу раціоналістичної дедукції. Він сформулював такі його правила: 1) вважати істинним лише те, що з очевидністю пізнається мною таким, тобто ретельно уникати поспішності й упередження та приймати у свої судження тільки те, що уявляється моєму розуму ясно і чітко, а тому жодним чином не викликає у мене сумніву; 2) розділяти кожне з розглянутих мною утруднень на стільки частин, на скільки можливо і скільки потрібно для кращого їх розв'язання; 3) мислити послідовно, починаючи із предметів найбільш простих, які легко пізнаються, і спускатися поступово, наче сходинками, до більш складних; 4) робити завжди настільки повні переліки і такі загальні огляди, щоб бути упевненим, що нічого не пропустив.

Правила Декарта, як і все його «Міркування про метод», мали виняткове значення для розвитку філософії і науки Нового часу. Слід підкреслити, що умови «очевидності» й «інтуїтивної ясності», як вихідні твердження наукової теорії, визнаються важливими характеристиками наукового пізнання і сьогодні.

Декарт розвивав учення про «природжені ідеї», початок якому поклав ще Платон. У творах Декарта вони розділені на природжені поняття (наприклад, поняття буття, фігури, руху) і природжені аксіоми, які являють собою зв'язок перших (наприклад, «із нічого не може з'явитися ніщо» або «мислячий суб'єкт не може не існувати, якщо він мислить» тощо). Природженість понять і аксіом сприймалась філософом як сукупність задатків або потенцій, що проявляються і розвиваються у відповідних умовах зовнішнього середовища.

Декарт – родоначальник раціоналізму у філософії – учення, яке стверджує першість розуму в пізнанні і незалежність мислення від чуттєвого сприйняття. Його раціоналізм виник як спроба пояснити властиву математичному знанню загальність і необхідність. Мислитель не розумів усього значення практики в теоретичному пізнанні, тому помилково оголосив джерелом достовірного знання тільки розум, а виняткову роль у процесі пізнання відвів дедуктивній формі доведення і викладання.

Заслугою Р. Декарта було створення ним нової антисхоластичної, механістично-матеріалістичної філософії. Незважаючи на своє теологічне забарвлення, вона поставила перед наступною філософією низку плідних проблем, які виявились початковим пунктом нових пошуків і досягнень філософів. Ідеї Декарта були теоретичним джерелом напрямку у філософії XVII – XVIII ст., який отримав назву картезіанства (від латинізованого – Декарт). Картезіанство виходило з дуалізму – поділу світу на дві самостійні (незалежні) субстанції – протяжну і мислячу, а в його розвитку існували дві протилежні тенденції: матеріалістичний монізм та ідеалістичний okazіоналізм (з лат. – випадок, привід). Найбільш відомими представниками першої тенденції картезіанства були Х. де Руа і Б. Спіноза, другої – Мальбранш, Паскаль, Арно і деякі інші.

У кінці XVII століття – на початку XVIII ст. продовжувала знаходити своїх талановитих послідовників і раціоналістична філософія Декарта. До них належать такі видатні мислителі, як Б. Спіноза і Г. Ляйбніц.

Бенедикт (Барух) Спіноза (1632 – 1677 рр.), як і Декарт, хотів побудувати філософію на засадах абсолютно точних вихідних позицій. Модель автентичності і точного доказу він вбачав у геометрії з її аксіомами та жорсткою дедукцією теорем. Тому його «Етика», наприклад, побудована на засадах геометричного методу. Спочатку в ній даються визначення, потім формулюються аксіоми і доводяться теореми. Якщо Декарт починав з «Я», то Спіноза – з об'єктивного світу. Основи філософського вчення Спінози про природу полягають передусім у тому, що існує тільки одна субстанція. Це природа, яка є причиною самої себе, одночасно продуктивною і твірною, створеною та діючою безперервно, нескінченно. Так

характеризувати природу в часи Спінози можна було, тільки назвавши її «Богом». Ідентифікувавши природу і Бога, розчинивши Бога у природі, Спіноза таким чином обґрунтував концепцію пантеїзму (з'єднання Бога із природою).

Спіноза доводив відмінність між сутністю й існуванням. В окремих, скороминучих і скінченних речах суть не співпадає зі своїм існуванням, але в єдиній, вічній і нескінченній субстанції із суті обов'язково витікає існування. Звідси й існування Бога (субстанції) може бути продемонстровано, тобто виведено дедуктивним методом із суті Бога (природи). Буття субстанції водночас необхідне і вільне, оскільки немає іншої причини, окрім власної суті, яка призводить субстанцію до дії.

Модусом він називав те, що не існує саме по собі, але знаходить себе в іншому: 1) субстанція, як буття, згідно зі Спінозою, єдина, її суть виключає всяку множинність; 2) однак, окрім неї, існує світ різних скінчених речей, або спільність модусів. Існує нескінченна кількість модусів. Субстанція існує з усіма своїми властивостями сама по собі, незалежно від свідомості. Але субстанція (природа, Бог) нескінченна, а свідомість обмежена. Тому людина може досягнути субстанцію як нескінченну тільки у двох відношеннях: по-перше, як протяжність і, по-друге, як мислення. Протяжність і мислення Спіноза називав атрибутами. Своїм вченням про атрибути субстанції філософ заперечував дуалізм Декарта, згідно з яким протяжність і мислення утворюють дві незалежні субстанції. У цьому загальному устрої світу, згідно з філософією Спінози, людина як предмет пізнання не є винятком. Як би не розглядали людину – чи як дещо тілесне, чи як дещо духовне, – і в тому, і в іншому випадку вона є частиною природи. Психологія людини, її пристрасті і бажання, мотиви й мета її поведінки – такий же предмет пізнання, як і всіляке інше явище природи. Атрибуту протяжності – тілу – відповідає атрибут мислення – душа.

Спіноза виділяє три ступені процесу пізнання. Вищий ступінь – істина, яка досягається безпосередньо розумом, є інтуїтивно виводимою і не залежить від досвіду. Другий ступінь – міркування розуму. Найнижчий ступінь – знання, що опираються на уявлення. Останні своєю основою мають чуттєве сприйняття навколишнього світу. Знання на нижчому ступені

довести неможливо, воно недостовірне, неглибоке і поверхове. Так Спіноза з позицій свого раціоналізму відкидав значення чуттєвого пізнання і досвіду.

Велику увагу Спіноза приділяв питанням етики. Цьому присвячена його основна праця – «Етика». Спіноза прагнув перетворити етику на науку, яка виходила б з об'єктивних законів людських дій. Ця тенденція була прогресивною, оскільки містила спробу підвести під етику матеріалістичну основу. Необхідною умовою для розробки етики є, згідно зі Спінозою, попереднє пізнання тілесних процесів і зв'язків у людині. Наближаючи психологічний метод до методів механіки та фізики, він звів усю складність і різноманітність психічного життя до простих принципів: розум, пристрасть і афекти. Спіноза волю ідентифікував із розумом. Людина, з його точки зору, не керується ні моральним законом доброго, ні запереченням поганого, а тільки єдиною тенденцією до самозбереження і власного добробуту.

Спіноза використав ці натуралістичні основи для побудови своєї теорії свободи. Він вважав, що поняття свободи тісно пов'язане з поняттям необхідності: свобода – це перш за все пізнана необхідність, тобто повна і точна ідея про те, що потрібно. Спіноза обмежував свободу тільки пізнанням, йому не вдалось піднятися над своїм часом, його етичний натуралізм виявився механістичним та абстрактним. Він розглядав людину як «річ» природи, а не як істоту, яка належить до певної соціальної системи. Він не розумів ролі матеріальної практики у процесі досягнення свободи. Для нього свобода – це тільки панування розуму над почуттями, тобто свободою мудреця, який заперечує матеріальне життя заради пізнання природи. Таке поняття свободи має абстрактний та антиісторичний характер.

Спіноза критично ставився до релігії. Ця критика викладена в його «Богословсько-політичному трактаті». У ньому він розглядав дві проблеми: 1) невтручання держави в питання вільного філософського і наукового дослідження; 2) характер і походження Старого завіту. Стосовно першої проблеми Спіноза вважав, що релігія повинна дати мудрецю повну свободу думки і досліджень, а теологія і філософія не мають нічого спільного.

За результатами дослідження другої проблеми Спіноза зробив висновок, що Старий завіт не є стародавнім документом, як стверджує теологічна традиція, а Біблія не є продуктом божого одкровення, а лише збіркою книг, написаних різними людьми.

Певним завершенням європейського філософського раціоналізму було вчення *Готфріда Вільгельма Ляйбніца* (1646 – 1716 рр.) – німецького філософа, математика, фізика і винахідника, юриста, історика, філолога. У боротьбі проти декартівського дуалізму, у полеміці зі Спінозою і Локком він створив свою систему об'єктивного ідеалізму – монадологію, ядро якої складає вчення про монади. Монада (з гр. – єдине, одиниця) - проста, неподільна субстанція, «атом природи», «елемент предметів», яким притаманна активність. Монади неподільні, незнищені, нематеріальні, неповторні (немає двох однакових монад), здатні до саморозвитку, сприйняття і прагнення.

На відміну від Декарта і Спінози, Ляйбніц поділяв ідею множинності субстанцій. Усяку монаду він вважав субстанцією. Монади, на його думку, є причиною самих себе; кожна із них являє собою деякий світ, який існує сам по собі, а єдиним зв'язком між ними виступає гармонія. Гармонія у Ляйбніца – принцип, внутрішній порядок монад, що переборює їх ізольованість.

Кожну монаду філософ наділив власною якісною ознакою, якою вона відрізняється від усіх інших. За ступенем розвитку монад він розділив їх на три види. Нижчий вид – монади – «перцепції» (вони володіють пасивною здатністю сприйняття й утворюють нечіткі уявлення). Вищий вид - монади-душі, здатні до чітких уявлень. Найвищий вид – монади-духи, здатні до аперцепції, тобто наділені свідомістю.

Згідно з Ляйбніцем, монади не мають фізичних характеристик. Вони не сприймаються за допомогою органів чуття. Осягнути їх можна тільки розумом. Усі тіла, речі являють собою поєднання монад. Розрізняються речі тим, що вони складаються з різних монад: фізичні тіла (предмети неживої природи) - з нижчих монад – «перцепцій»; біологічні об'єкти – із вищих монад (монади-душі); людина – із такої сукупності монад, у якій організаційними є монади-духи. Утворення сукупностей

монад не випадкове. Воно визначене «установленою гармонією» (тобто встановленою Богом відповідністю споконвічного розвитку кожної монади розвитку усіх інших монад і світу в цілому).

Монади вічні і незнищені, вони не можуть виникнути або загинути природним шляхом. Вони утворюються з безперервних «випромінювань божества» і можуть бути знищені тільки надприродною силою.

Складовою монадології у Ляйбніца є його теорія пізнання, у якій він продовжив лінію Декарта. У його розумінні, емпіричний матеріал, чуттєвість може стати лише поштовхом до діяльності вроджених ідей. Сенсуалістичному образу «чистої дошки» філософ протиставив образ брили мрамору, прожилки якої розміщені так, що окреслюють фігуру майбутньої статуї. У формулу сенсуалізму: «в інтелекті немає нічого, чого не було б у відчутті», Ляйбніц вніс раціоналістичне доповнення: «крім самого інтелекту».

Приймаючи припущення Декарта про присутність у розумі деяких природжених ідей, необхідно підкреслити, що Ляйбніц у той же час прагнув перебороти крайнощі Декарта стосовно цього питання. Так, згідно з Ляйбніцем, природжені ідеї не є завершеними поняттями, а тільки можливостями останніх, які ще повинні реалізуватися. Відповідно до цього підходу, Ляйбніц розробив теорію двох типів істин: істин факту і метафізичних істин. Останні відкриваються за допомогою розуму і не потребують досвіду для свого підтвердження. Істини факту, навпаки, виявляються тільки в експерименті. У цілому філософія Ляйбніца є об'єктивним раціоналістичним ідеалізмом.

5.3. Суб'єктивний ідеалізм (Д. Берклі та Д. Юм)

Ідеалістично-емпіричний напрямок у філософії кінця XVII – середини XVIII ст. розвивали у своїх працях Дж. Берклі та Д. Юм.

Джордж Берклі (1685 – 1753 рр.) – англійський філософ, автор творів: «Досвід нової теорії зору» (1709), «Про начала людського знання» (1710), «Три розмови між Гіласом і Філонусом» (1713) та інших. У філософії він прагнув спростувати матеріалізм і дати обґрунтування релігії, виступав із критикою

поняття матерії як субстанції тіл, а також учення Ньютона про простір як вмістилище всіх предметів і вчення Локка про походження понять матерії та простору. Берклі намагався довести не тільки неможливість самостійного існування матерії, але і самого цього поняття, оскільки із нього виникають дивовижні, з точки зору філософа, висновки про заперечення безсмертної душі, свободи волі, доцільності, воскресіння тощо.

За аналогією до вчення Локка про суб'єктивність «вторинних якостей» предметів, Берклі проголосив усі якості абсолютно суб'єктивними. Ні відстані, ні величини предметів не є, за його твердженням, об'єктивно властивими речам. Уявлення ж про величину і відстань є результатом судження, заснованого на даних відчуттів.

Берклі прагнув довести неможливість існування речей незалежно від людського сприйняття. У нього людина бачить окремі кольори, а не забарвлену матерію, чує окремі звуки, а не матерію, яка звучить. Усе, що людина знає про матеріальні або «не мислячі» предмети, є лише відчуттям величини, форми, твердості, кольору, запаху, смаку тощо. Ніщо інше за поняттям «предмет» не ховається. Отже, робить висновок Берклі, те, що ми називаємо предметом, є не що інше, як сукупність наших сприйняття. Бути – означає бути сприйнятим, без суб'єкта немає об'єкта.

Берклі розумів, що, обґрунтувавши суб'єктивний ідеалізм, можна прийти до соліпсизму. Він спробував уникнути соліпсизму, тобто висновку про існування одного тільки сприймаючого суб'єкта. Тому він доводив, що річ, яка не сприймається одним суб'єктом, може сприйматися іншими. І навіть якби усі люди зникли, речі залишились би існувати у свідомості Бога. Ось так Берклі зробив стрибок від суб'єктивного ідеалізму до об'єктивного.

Девід Юм (1711-1776 рр.) – англійський філософ, історик, економіст і публіцист, молодший сучасник Берклі, попередник позитивізму. Йому належить формулювання основних принципів новоєвропейського агностицизму. У 1739 – 1740 рр. Юм опублікував основний свій твір «Трактат про людську природу». У 1753-1762 рр. він працював над 8-томною «Історією Англії». У 1763 – 1766 рр. перебував на дипломатичній службі в Парижі, де зблизився з французькими просвітниками. Славу на батьківщині

Юму принесли «Есе» (1747) на суспільно-політичні, морально-естетичні та економічні теми, а у Франції – «Природна історія релігії» (1757).

Юм розділяв вихідні суб'єктивно-ідеалістичні положення Берклі, але, на відміну від нього, не переходив на позиції об'єктивного ідеалізму і не робив із своєї філософії релігійних висновків; він прагнув уникнути крайнощів філософії Берклі.

Його теорія пізнання склалася внаслідок переопрацювання ним матеріалістичного сенсуалізму Локка і суб'єктивного ідеалізму Берклі в дусі агностицизму та феноменалізму. Завдання вірогідного знання Юм бачив не в адекватному пізнанні буття, а у здатності бути керівництвом у практичній орієнтації. При цьому єдиним предметом такого знання і доказу він визнавав об'єкти математики – кількість і число; усі інші об'єкти дослідження відносив тільки до фактів зв'язку, які не можуть, згідно з його точкою зору, бути доведені логічно, а виходять виключно з досвіду. А досвід Юм розумів ідеалістично. У нього дійсність – це потік вражень, причини породження яких принципово недоступні для пізнання. Людина також не може знати, чи існує зовнішній світ. На думку Юма, існують враження наших відчуттів та враження внутрішньої діяльності душі (афекти, бажання, пристрасті). Від цих двох видів первісних вражень залежать ідеї пам'яті та ідеї уявлення. Жодна ідея не може бути утворена без попереднього враження. Пам'ять відтворює ідеї в тому порядку, у якому вони набувались. В уяві ж ідеї вступають у вільні сполучення.

Недосконалість поглядів Юма укорінена не тільки в тому, що він під досвідом і пізнанням розуміє пасивне споглядання речі, а не вплив людини на об'єктивні зміни цього об'єкта, а в тому, що він взагалі виключав з поняття «досвід» об'єкт, звівши таким чином усі завдання філософії до дослідження «відчуттів і сприйнятів» і з'ясування тих відношень, які устанавлюються між ними в людській свідомості.

Згідно з Юмом, ідеї, які є копіями безпосередніх уявлень, можуть вступати у зв'язок одна з одною завдяки властивим їм трьом принципам. Ці принципи – схожість, суміжність у часі і просторі та причинність. Вони не природжені, не апріорні, а отримані з досвіду. Але оскільки досвід Юм розумів ідеалістично, як сукупність відчуттів, то відношення у просторі і часі, як

і причинна залежність, для нього не об'єктивно існуючі, не притаманні самим речам, а лише результат зв'язку сприйнятів.

Юм проводив більш послідовну лінію суб'єктивного ідеалізму. Він, на противагу Берклі, поширював свій скептицизм і на божественну субстанцію, захищав деїзм, що ґрунтувався на моралі. Він піддав критиці раціоналістичні докази буття Бога, відкинув чудеса і вважав релігію одвічним джерелом розладів між людьми. Детально розглянувши питання про походження релігійних вірувань, Юм дійшов висновку, що джерело самої релігії – у фантазії людей, стимульованій почуттям страху і надії. Проте, вірний своїй соціальній позиції, Юм не відкидав релігію взагалі. Він визнавав необхідним зберегти релігійну мораль для народних мас, а релігійний скептицизм – для «внутрішнього використання» серед «освічених» соціальних верхів.

Юм вплинув на розвиток більшості позитивістських вчень XIX – XX ст., розпочинаючи з Дж. Мілля й аж до емпіріокритицизму, неопозитивізму і лінгвістичної філософії.

5.4. Просвітництво XVIII ст.

Якщо у XVII ст. країною найбільш динамічного розвитку та гострих соціальних і політичних суперечностей була Англія, то у XVIII ст. такі конфлікти все частіше стали виникати у французькому суспільному житті, що призвело у 1789 – 1794 рр. до Великої французької буржуазно-демократичної революції. Передвісниками цієї революції були дві ідейні течії у Франції XVIII ст.: механістичний матеріалізм і Просвітництво. Французьке Просвітництво сформувалося у другій чверті XVIII ст. Воно об'єднувало прогресивно мислячих представників «третього стану»: природознавців, діячів культури, політичних діячів у колах нового стану – буржуазії, юристів, філософів та ін. Свої вчення вони спрямували на критику існуючого у Франції феодального суспільства, критику абсолютизму. Крім того виступали за свободу наукового і філософського мислення, художньої творчості і громадської думки.

Найбільш рішучими і послідовними представниками широкого просвітницького руху у Франції XVIII ст. були філософи, які склали його матеріалістичне ядро, висували

діалектичні ідеї. Починаючи з Відродження, разом із зростанням і зміцненням революційної буржуазії матеріалізм у філософії все сильніше та сміливіше вступав у боротьбу з релігійними забобонами й ідеалістичною метафізикою. Але лише плеяда таких французьких матеріалістів XVIII ст., – як Ламетрі, Гольбах, Гельвецій, Дідро та ін., – уперше в Новий час широко і відкрито розгорнула бойовий прапор матеріалізму; їхні філософські погляди включали в себе дослідження взаємовдношень природи, людини і суспільства.

Засновник французького матеріалізму XVIII ст. *Жуль'єн Офре де Ламетрі* (1709 – 1751рр.) у загальній формі виклав майже всі ідеї філософії цього часу, які отримали розвиток і надалі. Він стверджував, що не тільки форма, але й матерія не відокремлена від руху, а субстанцію зводив до матерії, якій властива не тільки здатність до руху, але й потенція, універсальна здатність відчувати. Однак свої фундаментальні ідеї Ламетрі, не розвинув в систему. Ця честь випала на долю іншого французького мислителя *Поля Гольбаха* (1723 – 1789 рр.). Плодом його міркувань став твір «Система природи» (1770). Головна ідея цієї роботи полягає в обґрунтуванні можливостей звести всі явища природи до різних форм руху матеріальних частинок, які у своїй єдності складають вічну і ніким не створену природу. Основою всіх процесів у світі Гольбах вважав матерію, охарактеризувавши її здатною до руху. У своїй роботі він виділив такі його основні типи: 1) рух матеріальних мас, результатом якого є їх переміщення з одного місця на інше; 2) внутрішній, прихований рух, обумовлений енергією власного тіла, тобто комбінацією дій і протидій у молекулах, що складають його. Гольбах стверджував універсальність руху у природі, його вічність та нестворенність, вважав рух способом існування матерії і джерелом походження основних їх властивостей, таких як протяжність, вага, непроникність, фігура тощо, доводив принципову несумісність матеріалістичної концепції природи з визнанням будь – яких надприродних причин. Згідно з Гольбахом, у природі можуть існувати тільки природні причини і дії. Він розглядав співвідношення причини і наслідку через необхідність, стверджував усезагальність причинного зв'язку. Завдяки руху ціле входить у відношення зі своїми частинами, а

вони – із цілим. Всесвіт – не що інше, як нескінченний ланцюг причин і наслідків. Проте тезу про «жорстку необхідність» Гольбах поширив і на людину, на появу у неї відчуттів та уявлень, що привело його, зрештою, до заперечення випадковості у природі.

Система матеріалізму, яка викладена Гольбахом у «Системі природи», була розвинута в роботах *Дені Дідро* (1713 – 1784 рр.) – найвидатнішого представника французького матеріалізму XVIII ст. Дідро у своїй філософії пройшов складний шлях від етичного ідеалізму та деїзму до матеріалізму і навіть до атеїзму. У його працях «Племінник Рамо», «Розмова д'Аламбера з Дідро», «Сон д'Аламбера» та інших виклад теорії матеріалізму досяг своєї найвищої позначки у філософії Нового часу. Як і інші представники французького матеріалізму, Дідро виходив із визнання вічності і нескінченності матерії. Вона, на його думку, ніким не створена і поза нею нічого не існує. Мислитель доповнив матеріалістичну теорію певними рисами й ідеями діалектики. Він обґрунтував ідею розвитку у природі, виходячи із взаємозв'язку процесів, які існують у ній. Згідно з Дідро, у природі все змінюється, світ народжується та вмирає постійно, кожний момент він знаходиться у стані народження і смерті, але ніколи не було й не буде іншого світу.

У теорії пізнання особливу увагу Дідро приділяв проблемі матеріалістичного обґрунтування відчуттів та їх появи. Він розглядав відчуття такою ж загальною властивістю матерії, як і рух, тобто стояв на позиції універсальної чуттєвості матерії. Розвиваючи цю точку зору, філософ виклав теорію психічних функцій, яка передувала сучасній теорії рефлексів. На основі своєї філософії природи французький матеріалізм висунув припущення, що всі форми пізнання залежать від досвіду. Дідро розвинув це положення, підкресливши роль техніки і промисловості в еволюції мислення та пізнання. Тому не випадково, що серед основних методів пізнання він визначив спостереження й експеримент.

У теорії суспільства французькі мислителі XVIII ст. виступали критиками теологічної та ідеалістичної концепцій історії, показали особливу роль у ній людського розуму. У вченні про природу людини, про освіту, суспільство і державу вони

захищали детермінізм. Людина, на їх погляд, є продуктом зовнішніх фізичних сил та умов, проте вона не може ухилитись від відповідальності перед суспільством. Звідси і неминучість покарання за здійснення злочину.

Теорія моралі, на думку французьких матеріалістів, повинна ґрунтуватися на досвіді. Людина діє виключно із прагнення отримати насолоду й уникнути болю. У той же час вона здатна порівнювати задоволення і вибирати кращі з них, а також планувати мету і засоби її досягнення. Тому на неї покладені норми, які є основою моралі. Люди не можуть жити самотійно, тому створюють суспільство, у якому виникають нові відносини і нові обов'язки. Відчувши необхідність чужої допомоги, людина зобов'язана у свою чергу робити речі, корисні для інших. Таким чином, виникає спільний інтерес, від якого залежить інтерес власний. Згідно з Гольбахом і Гельвецієм, добре зрозумілий власний інтерес обов'язково веде до моралі. Тогочасний стан суспільства, як цілком справедливо вважали французькі мислителі, був досить далеким від досконалості. Щоб прийти до гуманних стосунків, необхідно робити для інших те, чого людина бажає собі. У цьому плані обов'язки, що виникають із загальних інтересів, мають перевагу над бажаннями окремого індивіда.

Французький матеріалізм у цілому є найвищою формою матеріалістичної думки XVIII століття. Його теоретичними джерелами були матеріалістичні ідеї Локка та його послідовників, фізика Декарта і всього природознавства того часу в цілому. Він вів відкриту і яскраво виражену боротьбу проти метафізичних філософських систем XVII ст., у тому числі проти вчень Декарта, Спінози, Ляйбніца, які допускали існування надчуттєвої реальності. Велике значення французького матеріалізму полягає також у розробці і загальних філософських основ матеріалізму: 1) послідовного матеріалістичного розв'язання питання про відношення мислення до буття, до природи; 2) матеріалістичного пояснення природи; 3) матеріалістичного обґрунтування теорії відчуття.

Однак французький матеріалізм XVIII ст. був обмежений історичними рамками свого часу. Він залишився за своїм змістом матеріалізмом механістичним. Не піднявся він і до діалектичного розуміння процесу пізнання, хоча в ньому містилася низка

діалектичних ідей. Матеріалістичні уявлення про значення середовища у формуванні людини поєднувались у ньому з ідеалістичним розумінням історії. Поступальний хід історії французькі матеріалісти пов'язували лише із прогресом розуму, освіти і знання, джерела яких залишались для них невідомими. Ці та інші «слабкості» філософських учень епохи Просвітництва в основному були усунуті німецькою класичною філософією.

Висновки

Філософія Нового часу заклала основи методології наукового пізнання. Для формування науки Нового часу, зокрема природознавства, характерна орієнтація на пізнання реальності, яке спирається на відчуття. Поворот до чуттєвого пізнання дійсності зумовив небувале зростання фактичних даних у різних галузях як науки, так і виробничої та соціальної практики. Разом із розвитком чуттєвого, емпіричного пізнання світу розвивається і точне, раціональне, математичне мислення. Одночасно з цим перед філософами і вченими постає питання про сутність та характер самого пізнання, що приводить до гносеологічної орієнтації нової філософії. Таким чином, акцентується увага на ролі суб'єкта у процесі пізнання, зароджується нове розуміння людини. З абстрактного індивіда вона все більше перетворюється на особистість, яка володіє трьома основними природними правами: на життя, свободу і власність. Усі вони взаємопов'язані між собою і взаємовизначають одне одного.

Грандіозний прорив у галузі експериментально-математичного природознавства, досягнення раціоналістичної філософії й утвердження в ній позицій матеріалістичного напрямку врешті підірвали основи релігії і сприяли формуванню вільнодумства як основи плюралізму. У цих умовах спостерігається тенденція до секуляризації суспільного життя, максимального розвитку в ньому світських, демократичних начал, закладаються основи філософського перегляду всієї сукупності поглядів на роль особистості в суспільстві, її взаємодію з державою та релігією. Такий погляд мислячого суб'єкта в історії і в пізнанні безпосередньо вплинув на формування поглядів французького та німецького Просвітництва, у яких проблема взаємовідносин суб'єкта з об'єктивною дійсністю отримує низку нових концептуальних трактувань.

Розділ 6. Німецька класична філософія

Поняття «німецька класична філософія» означає етап у розвитку новоєвропейської філософської думки другої половини XVIII – першої половини XIX ст., представлений ученнями Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Феєрбаха. Незважаючи на їх відмінність, ці вчення пов'язані між собою вузами спадкоємності: після Канта кожен із німецьких класиків спирався на погляди свого попередника і надихався творчими імпульсами його спадщини.

Усіх представників німецької класичної філософії об'єднує розуміння ролі філософії в історії людства і в розвитку світової культури. Вони вважали, що філософія покликана критично самопізнати людську життєдіяльність, зробили предметом спеціального філософського дослідження людську історію і людську сутність. Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель бачать філософію чітко систематизованою, але специфічною наукою. З їхньої точки зору, філософія, живлячись науками, орієнтуючись на науки, має будувати себе як науку гуманістичної спрямованості. Представники німецької класичної думки надали філософії вигляду широко розробленої та диференційованої спеціальної системи дисциплін, ідей, понять і категорій. Німецька класична філософія є високо професійною, надзвичайно абстрактною та узагальненою системою філософського освоєння дійсності. Вона розробила цілісну діалектичну концепцію розвитку, виробила певні загальні принципи підходу до проблеми історичного розвитку, запропонувавши досліджувати його науково-теоретичними засобами і виділивши деякі його загальні закономірності. Розглядаючи проблеми людини, німецька класична філософія концентрує увагу навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей.

Враховуючи ці основні риси німецької класичної філософії, можна виділити також і основні проблеми, дослідження яких перебуває в центрі уваги цього періоду розвитку світової філософії: проблема науковості філософії, проблеми онтології, гносеології, філософської антропології, філософії історії, філософії права, філософії релігії, етики, естетики і т. п.

Для побудови своїх філософських систем мислителі німецької класики виходили з таких принципів: принципу розрізнення закономірностей розвитку природи і культури, принципу активності суб'єкта, принципу історизму.

6.1. Критична філософія І. Канта

Класична німецька філософія бере свій початок від Іммануїла Канта, який народився 22 квітня 1724 р. в сім'ї простого ремісника (шорника) у східній частині пруського королівства, у м. Кенігсберзі (зараз м. Калінінград). У сім'ї майбутнього філософа панував дух релігійного благочестя і суворой вимогливості до питань моральності.

Кант закінчив Кенігсберзький університет, у якому в 1755 р. і розпочалася його викладацька діяльність. У 1770 р. він отримав звання і посаду професора, яку обіймав 34 роки, у 1786 р. був обраний ректором університету, а через два роки переобраний на новий термін.

Кант ніколи не був одружений, не виїжджав далеко за межі рідного міста, спілкувався лише з невеликим колом людей, головним чином своїми учнями і колегами, ніколи не змінював свої ще зі студентських років набуті звички. Він любив говорити, що життя, в основному, надане для того, щоб працювати. І коли в 1797 р. він змушений був за станом здоров'я відмовитися від читання лекцій в університеті, а потім через декілька років припинити свої наукові заняття, життя стало обтяжувати його. Кант помер 12 лютого 1804 р., відчуваючи, як підтверджував один із його біографів, полегшення і майже задоволення.

Кант був різнобічним ученим. Йому належать гіпотези про виникнення небесних тіл та Сонячної системи з туманних мас і про припливи та відливи як причини сповільнення добового обертання Землі. У біології він намітив ідею класифікації тваринного світу, в антропології - ідею природної історії людських рас. Його класифікація тварин і сьогодні широко використовується в біології та інших науках, пов'язаних із практикою сільськогосподарського виробництва.

Кант здійснив певний переворот у філософії. Його суть полягає у піднесенні гносеології до рангу основного і першого

елемента теоретичної філософії. Він розглядав пізнання як діяльність, що протікає згідно зі своїми власними законами, і вперше зробив висновок, що не характер та структура пізнаваної субстанції, а специфіка пізнаючого суб'єкта виступає головним чинником, який визначає спосіб пізнання і конструює предмет знання.

У розвитку філософських поглядів Канта виділяються два періоди: ранній, або «докритичний», що продовжувався до 1770 р., і наступний, «критичний», у який він створив свою філософську систему, що отримала назву «критичної філософії», «критицизму», а також «трансцендентального ідеалізму». Ця система була викладена Кантом, насамперед, у таких його творах, як «Критика чистого розуму» (1781 р., учення про пізнання), «Критика практичного розуму» (1788 р., етика), «Критика здатності судження» (1790 р., естетика і вчення про доцільність у природі).

Кант називав свою філософію критичною згідно з методом її аналізу пізнавальних спроможностей, їхньої природи і можливостей. Що стосується терміну «трансцендентальний», то він виник у схоластичній філософії і позначав об'єкти буття, які виходять за сферу обмеженого існування скінченного емпіричного світу: єдине, істина, благо, випадкове і необхідне, реальне і можливе тощо. Кант надав цьому терміну гносеологічного значення. У його філософії трансцендентальним виступає усе те, що відноситься до апріорних, формальних передумов пізнання. У нього – це надіндивідуальне в людині, яке обумовлює об'єктивність знання. Тому предметом теоретичної філософії в Канта виступає не вивчення самих по собі речей, природи, світу, людини, а дослідження пізнавальної діяльності, установлення законів людського розуму і його меж. Отже, Кант на місце онтології у філософії поставив гносеологію.

Кант вважав першочерговим завданням філософії критику догматизму. Він писав: «Наше століття є справжнім століттям критики, якій повинно підпорядковуватися все. Релігія на основі своєї святості і законодавство на основі своєї величі намагаються поставити себе поза цією критикою. Проте в такому випадку вони справедливо викликають підозру і втрачають право на щире

повагу, яка здійснюється розумом тільки тому, що може устояти перед його вільним та відкритим випробуванням».

У своїй вимозі послідовного критичного аналізу всіх чинників свідомості і знання Кант пішов далі, ніж раціоналісти, оскільки він обґрунтував необхідність піддати критичному випробуванню, дослідженню і сам розум. Раціоналісти виробили поняття «чистого розуму», тобто, незалежного від чуттєвості мислення, якому вони приписували спроможність переборювати неминучу обмеженість даних досвіду. Кант прийняв це поняття, але рішуче відкинув твердження про здатність чистого розуму розширювати сферу людського знання за межі досвіду (як оснований на практиці чуттєво-емпіричного пізнання дійсності). У зв'язку з цим він переглянув учення про причини помилок. Розум, вважали раціоналісти, ніколи не помиляється. Причиною помилок можуть бути або воля, або чуттєві сприйняття. Кант доводив, що чуттєві сприйняття не обманюють нас, тому що вони не є судженнями. Помилки властиві лише мисленню, але не тому, що воно виходить із чуттєвого сприйняття, досвіду, а тому, що воно намагається робити висновки незалежно від досвіду.

Отже, Кант піддав критиці обмеженість як раціоналізму, так і емпіризму його доби. На противагу раціоналістам, він доводив, що будь-яке знання має своєю передумовою чуттєві споглядання. На його думку, поняття, які позбавлені емпіричного змісту, ніякого доповнення до наявного знання не роблять; раціоналістичне вчення про інтелектуальну інтуїцію, відповідно до якого вихідні положення науки і філософії – не логічні висновки, не емпірично констатовані факти, а самоочевидні істини – неспроможне, оскільки в його основі – відрив мислення від емпіричних даних, спроби робити висновки, не спираючись на ці дані. Водночас Кант виявив і обмеженість філософського емпіризму, який вважав неможливими загальні й необхідні теоретичні судження без чуттєвого спостереження окремих фактів.

Кант услід за раціоналістами розмежував розум і розсудок. Він доводив, що в людини є три пізнавальних здібності: чуттєвість - здатність до відчуттів; розсудок - здатність до синтезу чуттєвих споглядань й утворення на їх основі понять і суджень; розум - здатність до умовиводів, доведених до ідей. На

відміну від розсудку, розум, на його думку, спрямований за межі усякого можливого досвіду; сфера розсудку - наука, сфера розуму - філософія. Якісна своєрідність людини у тому і полягає, що вона здатна мислити філософськи, возвеличуючись над неминучою обмеженістю досвіду.

У філософських системах XVII ст. центральним було поняття апріорного, тобто наддосвідного знання. Критерієм апріорності вважались всезагальність і необхідність істин. Такими уявлялись істини математики, логіки, філософії. Справді, проблема апріорного, тобто всезагальних і необхідних істин, не є псевдопроблемою. Математика, наприклад, відносно незалежна від досвідних даних. Положення, що доводяться одними теоремами, надалі стають основою для доведення нових положень в інших теоремах. Водночас ця незалежність завжди обмежена опосередкуванням математичної теорії реальною практикою. У XVII столітті таке опосередкування було невідоме, положення логіки і математики вважались абсолютно незалежними від досвіду, який уявлявся всього лише сукупністю чуттєвих сприйнятів окремих індивідів. Ні логіка, ні математика не давали на той час ніякого підґрунтя для розуміння того, що загальність та необхідність їхніх положень аж ніяк не абсолютні, що вони обмежені рівнем досягнутого знання і теоретичними допущеннями. Такі основи сформувалися пізніше завдяки створенню неевклідової геометрії, теорії відносності, квантової фізики і розвитку математичної логіки. Ось чому Кант не відкинув раціоналістичну концепцію апріорного, а переопрацював її. Якщо раціоналісти припускали існування іншого, окрім основаного на досвіді, апріорного шляху пізнання, надавали йому першочергового значення, то Кант був переконаний у тому, що ідеї, поняття, які не синтезують чуттєвих даних, не мають об'єктивного змісту і можуть виконувати лише інструментальну функцію, тобто бути формальним засобом пізнання або морального самовизначення. Зміст знання виникає лише з чуттєвих даних. Отже, апріорне у Канта являє собою тільки форму знання, за допомогою якої чуттєві сприйняття пов'язуються воєдино в певні образи. Він, зокрема, виділяє такі категорії: єдність, множинність, реальність, причинність, взаємодію, можливість, необхідність. Усе, що мислиться

апріорно, не існує незалежно від пізнання. Апріорні форми мають не наддосвідний, а додосвідний характер, тобто вони передують досвіду як його передумови, умови, завдяки яким можливість досвіду і знання взагалі перетворюється на дійсність.

Таким чином, згідно з Кантом, апріорні форми знання необхідні не для заглиблення у світ уявних сутностей, а для формування із розрізнених чуттєвих даних систематично організованого досвіду. Звідси категорії в нього - необхідні передумови емпіричного знання, якими оперує розсудок. Категорії не розвиваються, між ними немає переходів, але в судженні вони пов'язані.

Кант уперше дослідив зв'язок категоріального апарату мислення зі змістом досвідного знання і довів, що положення теоретичного природознавства, які мають всезагальне і необхідне значення, є не чисто апріорними, а апріорними й емпіричними одночасно, апріорними - за формою, емпіричними - за змістом.

Сформульований Кантом принцип єдності апріорного й емпіричного дозволив йому спростувати ще одну раціоналістичну догму про аналітичний характер апріорних положень, суджень та умовиводів. В аналітичному судженні предикат (присудок) не дає нового знання в порівнянні з тим, що вже мислиться в суб'єкті (підмет). Не заперечуючи існування аналітичних суджень, Кант вважав своїм найбільш видатним досягненням відкриття апріорних синтетичних суджень. У них предикат не виводиться із суб'єкта, а з'єднується з ним. До Канта синтетичними вважалися тільки емпіричні судження. Така постановка питання вкрай обмежувала можливості і перспективи теоретичного природознавства, що зароджувалося на той час. Кант покінчив з метафізичним протиставленням аналітичних і синтетичних суджень. Видатне значення цієї нової постановки питання для розвитку теоретичного природознавства безсумнівне.

До кінця свого життя Кант не зміг відмовитися від своєї механістичної методології, яка привела його до переконання про принципову нездійсненність філософського монізму: різноманіття дійсності не можна осмислити, виходячи з одного принципу матеріалістичного начала. Разом із тим, він обґрунтував положення і про неспроможність ідеалістичного

монізму, тобто виведення незалежної від свідомості реальності з духовного першоначала. Кант рішуче наполягав на тому, що чуттєві сприйняття викликаються існуючою незалежно від свідомості і пізнання об'єктивною реальністю, яка характеризувалася ним як світ «речей у собі». Але, оскільки Кант відокремлював духовне від матеріального, він неминуче прийшов до дуалізму, тобто до протиставлення свідомості і буття, суб'єктивного й об'єктивного. Дуалізм спричинив появу агностицизму.

Предмет пізнання, на думку Канта, лише настільки є таким, наскільки він поставлений у залежність від пізнавальної діяльності і є результатом інтелектуальної творчої діяльності людини. Така постановка питання, вірно вказуючи на суб'єктивну сторону пізнавального процесу, значення якої явно недооцінювалось попередньою філософією, водночас призводить до суб'єктивістського розуміння процесу пізнання, відповідно до якого пізнання саме створює свій об'єкт, а не відбиває існуючу поза ним і незалежно від нього дійсність. У Канта те, що пізнається, не існує незалежно від пізнання, а те, що незалежне від пізнаючого суб'єкта, виключається зі сфери пізнання. Так у нього виникають непізнавані «речі в собі». Пізнавані лише явища («речі для нас»). Отже, між «речами в собі» і «речами для нас» прірва.

I. Кант непослідовний і суперечливий. З одного боку, міркував він, «речі у собі» впливають на нашу чуттєвість і викликають відчуття, із яких утворюються досвід і знання, а з іншого боку, чуттєві сприйняття не розглядаються відображенням «речей у собі», тому що вони непізнавані; заперечуючи пізнаваність «речей у собі», стверджуючи, що пізнання, як би далеко воно не просунулося, анітрохи не наближує нас до «речей в собі», Кант, проте, наголошував, що «речі в собі» виявляють себе у явищах. Тому безглуздим є твердження, нібито явища існують без того, що існує.

Витоки помилок Канта полягають у відриві ним явищ від «речей у собі». Однак його філософія, незважаючи на її агностицизм, вела до постановки питання про реальний зв'язок «речей для нас» і «речей у собі». Змістовні суперечності, які містять у собі спроби подолання обмеженої, односторонньої

постановки тих або інших проблем, є не просто вадою, а в певному значенні достоїнством. Тому антифілософським було б звинувачення Канта в непослідовності, у тому, що він чогось не зрозумів, чогось не помітив, потонув у очевидних навіть для його безпосередніх продовжувачів суперечностях. Часто у його роботах, наприклад, цитується признання Канта: «... Мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце для віри...».

Цей вислів - його явна поступка фідейзму, твердженню про пріоритет віри над розумом. Проте, як правило, не цитується інше висловлювання Канта з тієї ж «Критики чистого розуму» і стосовно того самого питання: «...Ми обмежили розум, щоб він не втратив нитки емпіричних умов і не відправився у сферу трансцендентних основ...». Іншими словами, Кант тут пропонував обмежити метафізичні і теологічні претензії розуму. У своїй полеміці проти споглядальної гносеології і спекулятивно-ідеалістичної метафізики, у своїх спробах перебороти протилежність раціоналізму й емпіризму, осмислити дійсну єдність раціонального та чуттєвого він підходив до постановки корінних діалектичних проблем теорії пізнання.

Кант був першим філософом, який виступив проти споглядального тлумачення процесу пізнання. Йому належить ідея, що теоретично нерозв'язані проблеми можуть бути розв'язані практично.

Аналіз співвідношення між чуттєвістю і мисленням привів Канта до висновку, що теоретичні знання не можуть бути зведені до їхнього емпіричного джерела. Ось таким чином він виявив проблему суперечностей між раціональним і чуттєвим, а також проблему діалектичного стрибка від емпіричного до теоретичного рівня знань. У «Критиці чистого розуму» Кант також висунув ідею створення нової логіки, відмінної від звичайної формальної логіки, яка має обмежені можливості тому, що вона відволікається від усякого змісту розумового пізнання і від розходжень між його предметами, маючи справу тільки з чистою формою мислення.

Безсумнівною заслугою Канта є його вчення про антиномії - суперечності розуму. Згідно з цим ученням, суперечності неминуче виникають у розумі завжди, коли поняття абсолютного, яке залучається лише до аналізу світу «речей у собі» (теза),

застосовується і до пізнання «речей для нас», де є тільки минуше, скінченне й обумовлене (антитеза).

Звідси виникають чотири антиномії:

1. Світ має початок у часі й обмежений у просторі. - Світ не має початку в часі й нескінченний у просторі.

2. Усяка складна субстанція утворюється простими. - Жодна річ не складається із простих частин, і взагалі у світі немає нічого простого.

3. Причинність за законами природи недостатня для пояснення всіх явищ. Існує вільна причина (спонтанна). - Немає ніякої свободи, у світі усе відбувається тільки за законами, через необхідність.

4. До світу належить, безумовно, необхідна сутність як його причина. - Немає ніякої абсолютно необхідної сутності світу як його причини ні в ньому, ні поза ним.

Кант вважав антиномії помилками розуму. Водночас він доводив об'єктивну необхідність суперечностей у самому змісті теоретичного знання. Така постановка питання, незалежно від суб'єктивних намірів філософа, передбачала визнання діалектики об'єктивної дійсності.

Яким же є, згідно з Кантом, механізм процесу пізнання?

Щось невідоме – «річ у собі» - діє на органи чуття людини і породжує різноманітність відчуттів. Вони впорядковуються за допомогою апріорних форм споглядання простору і часу. Розташовуючись у просторі і часі поряд, відчуття утворюють предмет сприйняття, яке має індивідуальний і суб'єктивний характер. Загальнозначущість, і в цьому значенні об'єктивність, сприйняттю надають категорії розсудку. Без відчуттів діяльність розсудку формальна, але саме розсудок підводить різноманітність чуттєвого матеріалу під єдність поняття, він конструює предмет пізнання. Рушійним стимулом для розсудку, що задає йому мету і напрямок діяльності, виступають ідеї розуму. Згідно з кантівським визначенням, ідеї розуму - це поняття про безумовне, про першопричини всієї сукупності певної низки явищ. Коли, наприклад, людина шукає останнє безумовне джерело всіх явищ внутрішнього чуття, вона отримує ідею душі. Намагаючись піднятися до останнього безумовного всіх явищ зовнішнього світу, людина приходить до ідеї світу і космосу в

цілому. Бажаючи досягнути абсолютне начало усіх явищ - як психічних, так і фізичних, розум приходиться до ідеї Бога. На відміну від Платона, Кант розумів ідеї розуму не як надчуттєві сутності, що володіють реальним буттям, а як уявлення про мету, до якої прагне пізнання. Отже, ідеї виконують у Канта регулятивні функції, спонукають розсудок до діяльності, керують ним.

Світ «речей у собі» відкривається, згідно із вченням філософа, «практичному розуму». Він виконує в нього функцію керування вчинками людини, тобто функцію встановлення меж для моральної дії.

Теологія стверджує, що лише релігійна віра робить можливими моральні діяння. Позиція Канта інша: «...Мораль аж ніяк не потребує релігії...». Релігія черпає створювані нею моральні настанови з моральної свідомості, яка незалежна від релігії, як незалежна вона взагалі від мотивів, що знаходяться поза сферою моральності. Ідею Бога створює розум. Проте Кант не був атеїстом. Як агностик, він вважав однаково недоказовими ні атеїзм, ні теїзм. Але, ставлячи питання про походження релігійних ідей, Кант відхиляв теологічні посилання на божественне одкровення, надприродне навіювання тощо. Згідно з Кантом, ідеї безсмертного Бога, загробного існування - апіорні (тобто, позбавлені об'єктивного змісту) ідеї чистого розуму, внаслідок чого релігійна віра має не теоретичну, а тільки практичну (моральну) основу.

У сфері моралі Кант зробив глибоко гуманістичні висновки про те, що людина – це мета, а не тільки засіб історичного процесу, і що найважливішим завданням філософії є виховання людини-гуманіста. Філософія, доводив він, покликана навчити людину, якою їй потрібно бути, щоб стати людиною. Для цього вона (філософія) повинна надати людям моральний закон, який Кант спробував назвати «Категоричним імперативом» (безумовною поведінкою). На його думку, цей закон має два визначення. У «Критиці практичного розуму» Кант сформулює його таким чином: «Роби так, щоб максима твоєї волі завжди могла бути разом з тим і принципом загального законодавства». Інше формулювання філософ робить в «Основоположенні до метафізики моралі»: «Дій так, щоб ти ніколи не ставився до

людства, як у твоїй особі, так і в особі всякого іншого, тільки як до засобу, а не до мети».

Згідно з Кантом, категоричний імператив є всезагальним і загальнообов'язковим законом. Ним повинні керуватися всі люди незалежно від їх походження, багатства і стану в суспільстві. Моральна людина зобов'язана дотримуватися його, незважаючи на обставини, вбачаючи в цьому свій вищий обов'язок.

Кантівський категоричний імператив важливий тим, що допомагає виключати випадки небажаної поведінки. Він забороняє, наприклад, говорити неправду, красти, вбивати тощо, оскільки подібні дії не можуть бути загальнолюдськими нормами поведінки. Незважаючи на всю абстрактність категоричного імперативу, кантівська постановка питання про те, що моральна поведінка визначається не окремими, а загальними і необхідними мотивами, має велике принципове значення.

Моральний ідеал Канта – це моральна автономія особистості. Досягнення цього ідеалу філософ пов'язував з розвитком правової держави. Він вважав, що лише в суспільстві, де немає привілейованих станів і всім людям забезпечені рівні громадянські права, моральні стосунки між індивідами справді можливі.

Безсумнівним досягненням філософії Канта було його вчення про необхідність установа вічного миру у відносинах між державами і народами. Разом із тим, він не обмежувався, як це робили інші філософи, тільки моральним осудом війн. Своє завдання Кант вбачав у тому, щоб досліджувати ті об'єктивні передумови, які рано чи пізно змусять держави відмовитися від війни як засобу розв'язання суперечок між ними. Він розглядав відносини між державами за аналогією зі стосунками між егоїстичними індивідами. Заради здійснення своєї мети останні нерідко співпрацюють і навіть допомагають один одному.

Так само змушені будуть чинити і держави, оскільки мир між народами є єдиною альтернативою вічному спокою кладовища, яким погрожують людству війни.

Концепція війни і миру Канта є утопічною. Вона виходить із можливості виключення війни із життя суспільства тільки за допомогою угод між державами, ігноруючи при цьому значення корінних соціально-економічних перетворень, які насправді є

визначальними. І все - таки заклик філософа до миру, до викорінення війн був та залишається актуальним сьогодні.

Отже, основоположник німецької класичної філософії ставив, осмислював і намагався розв'язати проблему створення науково-філософського світогляду. Проте реальні результати його дослідження вступили у конфлікт із задумом. Велич Канта виявляється в ході розвитку його ідей, теоретичного осмислення і світоглядного освоєння його філософії, яка покликала до життя багато філософських шкіл, течій і напрямків.

Після Канта німецька класична філософія розроблялася такими видатними філософами, як Й.- Г. Фіхте і Ф. - В. Шеллінг. Обидва прагнули подолати кантівське протиставлення явищ і «речей у собі» через обґрунтування пізнавальної активності в деякому єдиному принципі - в абсолютному «Я» (Фіхте) і в абсолютній тотожності буття і мислення (Шеллінг).

6.2. Філософія діяльності Й. Г. Фіхте

Йоган Готліб Фіхте (1762-1814 рр.) вивчав богослов'я, філологію і філософію в Йєні та Лейпцизі. У 1794-1799 рр. вів активну професорську діяльність на кафедрі філософії в Йєнському університеті. За друковану пропаганду атеїзму був вимушений залишити університет і переїхав до Берліна. У 1810 р. Фіхте – перший виборний ректор Берлінського університету, професор. Після поразки Німеччини у війні з Наполеоном прочитав у Берліні публічний цикл «Звернень до німецької нації», у яких закликав свій народ до морального відродження, об'єднання, до проведення реформи виховання. Під час нової війни з Наполеоном вступив у лави добровольців.

«Науковчення» - комплекс його творів, до яких входять праці: «Про поняття науковчення», «Основи загального науковчення», «Нарис особливостей науковчення стосовно теоретичної здатності», «Про гідність людини», «Перший вступ до науковчення» і «Другий вступ до науковчення» (основна філософська праця Фіхте).

У філософському розвитку Фіхте виділяються два періоди. У перший період (до 1800 р.) він створив свою систему, виходячи з поняття абсолютного «Я»; у другий (після 1800 р.) - виходячи з

абсолютного буття, тотожного Богу, переходячи, таким чином, від ідеалізму суб'єктивного до об'єктивного. Услід за Кантом, Фіхте вважав, що філософія повинна бути фундаментом усіх наук – «ученням про науку», тому що наука – систематична і повинна виходити з єдиного самодостовірного основоположення. У зв'язку з цим висновком він, як і Кант, протиставляв свою філософію, як критичну, попереднім системам, як догматичним: якщо догматизм, згідно з Фіхте, виходить із речі, субстанції, то критицизм виходить із самосвідомості, із «Я», і виводить із нього світ з усіма його визначеннями. Таким є початковий суб'єктивно-ідеалістичний принцип Фіхте. Переконавання, що практично - діяльне ставлення до предмета передуює теоретично – споглядальному відношенню до нього, лежить в основі філософії Фіхте. Свідомість у Фіхте не дана, а задана породжувати сама себе. Згідно з Фіхте, індивід за своєю природою є дечим непостійним, бо його чуттєві нахили, спонукання, настрої завжди змінюються і залежать від чогось іншого. Від цих зовнішніх визначень він звільняється в акті самосвідомості, а тому самосвідомість – найбільш достовірне у свідомості індивіда. «Я» є «Я». Акт самосвідомості є дією й одночасно продуктом цієї дії, тобто збігом протилежностей – суб'єкта й об'єкта, тому що в цьому акті «Я» саме себе породжує і саме себе уявляє. Актом самосвідомості індивід народжує свій дух, свою свободу. Отже, самовизначення постає і як вимога, і як завдання, до розв'язання якого суб'єкту судилося прагнути вічно.

Тут очевидно є наявність суперечності: самосвідомість, що виступає як початок системи, у той же час виступає метою «Я», яка нескінченно відкладається. Фіхте прийняв цю суперечність за відправний початок своєї системи, а його послідовне розгортання – за побудову системи за допомогою діалектичного методу. Система Фіхте набула структури кола: початок уже містить у собі кінець, а рух до завершення є в той же час поверненням до витоку. Кантівський принцип автономії волі, згідно з яким практичний розум сам створює собі закон, у Фіхте перетворився на універсальний початок усієї системи. Завдяки цьому Фіхте переборює дуалізм кантівського вчення. Пізнання постало в нього лише підпорядкованим моментом єдиної практично-моральної дії. Усіляка реальність, згідно з Фіхте, є продуктом діяльності

«Я», і завдання науковчення - показати, як і чому діяльність обов'язково набуває предметної форми. Фіхте відкинув незалежне від свідомості існування «речей у собі», а тому змушений був ввести у свою філософію по суті дві різні самосвідомості, два різних «Я»: одне - тотожне індивідуальній свідомості, друге - не тотожне їй. Фіхте це друге називав «Абсолютним Я». Він уявляв його деякою абсолютною реальністю, ніколи повністю не доступною свідомості індивіда, але із якої за допомогою її саморозвитку - саморозкриття народжується весь універсум і яка саме тому і є божественним «Абсолютним Я». Це – нескінченна діяльність, що стає надбанням індивідуальної свідомості тільки в той момент, коли наштовхується на деякі перепони, – «не Я», долає його межі і знову наштовхується на нові перепони тощо. Ця пульсація діяльності та її усвідомлення є природою «Я». Воно, таким чином, є не нескінченним і нескінченним, а є єдністю протилежностей скінченного і нескінченного, людського і божественного, індивідуального й абсолютного «Я». Розгортання цієї суперечності складає, згідно з Фіхте, зміст усього світового процесу.

На думку Фіхте, індивідуальне й абсолютне «Я» то співпадають і ототожнюються, то розпадаються і розрізняються: чергування збігів – розпадань – ядро діалектики Фіхте. Разом із самосвідомістю «Я» припускається і її протилежність – «не Я». Існування цих протилежностей в одному «Я» можливе, згідно з Фіхте, тільки за допомогою обмеження ними одна одної, тобто часткового взаємознищення. Але це взаємознищення означає, що «Я» і «не Я» подільні, тому що тільки подільне має частини. Увесь діалектичний процес має мету – досягнення такого моменту, коли суперечність була б розв'язана і протилежності - індивідуальне та абсолютне «Я» - співпали. Однак повне досягнення цього ідеалу неможливе, тому що діяльність – абсолютна: уся людська історія є лише нескінченним наближенням до нього.

Сутність і призначення держави Фіхте вбачав у вихованні громадян у дусі свободи. Ніщо не повинно обмежувати невідчужувані права людини. Людина, у свою чергу, має добровільно дотримуватися вимог закону. Свобода, згідно з

Фіхте, є виконанням людиною своїх громадянських моральних обов'язків. Вона є відлунням необхідності й розгортається «як свобода» через пізнання та усвідомлення останньої.

Фіхте підкреслював, що є різні рівні свободи і всі вони залежать від рівня розвитку суспільства. На першому рівні свобода виявляє себе естетично, тобто як мистецтво. Далі — як світова ідея, як джерело героїзму та правового порядку. Згодом свобода постає у вигляді наукової ідеї, спрямованої на реконструкцію мислення Всесвіту, та у вигляді релігії, що підпорядковує індивідуальне буття абсолютному божеству. Художник, герой, учений та святий послідовно виявляються суб'єктами і носіями дедалі вищого рівня свободи. Реальна ж (абсолютна) свобода належить не їм, а світові «чистого розуму».

Ідея свободи, обґрунтована Фіхте, не замикається, як, здавалося б, мало бути, на індивідуальному «Я», а узагальнюється філософом до визнання свободи всіх суб'єктів історичної драми. Останнє потребує обмеження свободи заради власної та суспільної злагоди. На цьому ґрунті, згідно з Й. Фіхте, виникає право, формується механізм правової регуляції суспільних відносин. Філософ відокремлював право від моралі. Якщо моральні норми, підкреслював він, є обов'язковими для всіх, то правові норми визначаються лише тими суб'єктами, між якими існує відповідна домовленість. Фіхте обґрунтовує соціальну та громадянсько-стабілізуючу роль приватної власності. Соціальна згода можлива лише за умови, що кожен індивід є власником, а держава — організацією власників. Закон, що регулює відносини власності, є головним, бо саме він визначає правовий статус громадянина, спрямовує його діяльність, встановлює межі розумної та доцільної поведінки. Фіхте заперечував теорію поділу влади й водночас обґрунтовував необхідність введення в систему владних структур інституції «ефорів» – контрольної інстанції, яка стежить за практикою дотримання права усіма державними службами. Порушення закону карається «інтердиктом» – заборонаю, услід за якою настає звільнення винуватця-чиновника із системи владних відносин, переведення його у статус приватної особи. Фіхте був прихильником соціально організованого суспільства, концепції міцної та повноважної держави, яка об'єднує громадян спільною

ідеєю, законами, певними визначеними обов'язками та свободами, забезпечує порядок, контролює усталений спосіб життя.

У проекті «Закритої торговельної (німецької) держави» філософ скрупульозно описує норми життєдіяльності громадян у найрізноманітніших сферах суспільного та індивідуального буття, обґрунтовує оцінки, згідно з якими ті чи інші життєві прояви мають бути визначені, як громадянські або, навпаки, антигромадянські. У Фіхте «закрита» означає ніщо інше, як держава, ізольована від інших держав світу, економічно самодостатня й така, що забезпечує себе самостійно; «німецька» – заснована на певному етнонаціональному просторі; «торгівельна» – основою буття якої є приватновласницькі відносини громадян.

Громадян Фіхте поділяє на три відносно самостійні верстви: 1) ті, хто добуває матеріал; 2) майстри-художники, які його обробляють; 3) купці, зусиллями яких здійснюється обмін продуктами. При цьому придатність людини до тієї чи іншої сфери діяльності, згідно з Фіхте, визначає держава. Вона ж контролює споживання, установлює ціни, володіє монополією правом на зовнішні торговельні зв'язки, регламентує суспільний порядок, виховує людей згідно із заздалегідь визначеними суспільними нормами. Така держава, вважав філософ, перетворюється на «державу розуму». Реальним у ній є те, що відповідає розумові, праву, законодавству. Із розвитком розуму, самовідданості громадян «торгівельна держава» перетворюється на «моральне об'єднання» людей. Зовнішні чинники регуляції суспільного життя відмирають, тобто поступаються місцем моральним регулятивам, які дедалі активніше нагадують про себе у зв'язку з піднесенням морального духу людини.

6.3. Філософія тотожності Ф. В. Й. Шеллінга

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775 – 1854 рр.) навчався в Тюбінгенському теологічному інституті, працював професором Йенського (1798-1803 рр.) , Ерлангенського (1820-1826 рр.), Мюнхенського (з 1827 р.), Берлінського (з 1841р.) університетів.

У філософії Шеллінга виділяють декілька напрямків його діяльності: натурфілософія (з середини 1790-х рр.), трансцендентальний або естетичний ідеалізм (1800-1801 рр.), філософія тотожності (до 1804 р.), філософія свободи (до 1813 р.), позитивна філософія (останні роки життя).

У перший період своєї діяльності Шеллінг приділив увагу натурфілософії, завдання якої вбачав у розкритті послідовних стадій розвитку природи від нижчих форм до вищих. Проте природу розумів як прояв несвідомого життя розуму, який, із його точки зору, нібито проходив низку етапів: від нижчих - неорганічної природи - до вищих - органічної, і знаходив своє завершення у виникненні свідомості. Шеллінг намагався знайти паралелізм, що існує між різними рівнями розвитку природи, з одного боку, і ступенями розвитку людської свідомості, з іншого. Природне тіло він розумів як продукт взаємодії протилежно спрямованих сил: позитивних і негативних зарядів електрики, полюсів магніту тощо. При цьому Шеллінг спирався на нові відкриття в галузі фізики, хімії, біології, рішуче виступав із критикою механіцизму у природознавстві, прагнув показати, що вся природа в цілому може бути пояснена за допомогою принципу доцільності, який лежить в основі життя. Отже, натурфілософія Шеллінга - спроба відродження неоплатонівської ідеї світової душі, яка пронизує всі космічні стихії та забезпечує єдність і цілісність природного буття, усезагальний зв'язок природних явищ. Разом із тим, Шеллінг розвивав діалектичний погляд на природу. На відміну від неоплатонізму, він доводив, що суть природи виражається через протиборство полярних сил, зразком яких є магніт. Кожне явище природи - результат боротьби таких сил, і ця боротьба утворює структуру всього живого.

Учення Шеллінга також являє собою спробу перебороти кантівські протиставлення природи світові свободи. Обидві ці сфери, на його думку, розвиваються з єдиного начала. Таким началом є абсолютна тотожність об'єкта і суб'єкта. Це означає, що його філософія природи і філософія тотожності є об'єктивним ідеалізмом, призначення якого показати, як із єдиного першоначала, що не є ні суб'єктом, ні об'єктом, народжується вся різноманітність універсуму. Згідно з Шеллінгом, це деякий

«творчий акт», який, будучи непізнаваним для розуму, є предметом особливого виду нераціонального осягнення - інтелектуальної інтуїції. Вона являє собою єдність свідомої і несвідомої діяльності. Оскільки така інтуїція притаманна небагатьом обдарованим натурам, то філософія - це доля геніїв, які можуть проникати туди, куди не здатні заглянути голови звичайних смертних.

Значне місце у філософській системі Шеллінга займає проблема свободи. Він розв'язує її на основі своїх уявлень про людину як істоту, яка поєднує протилежні здатності до добра і зла. Людина, згідно з Шеллінгом, - не ізольована істота, а учасник історичного процесу, у якому зло перемагається добром. У цьому процесі історія проходить фази, «світові епохи»: від стану, де немає свободи, а свідомість затьмарена злом, до пануючого добра, до царства Бога на землі. Характер історичного процесу є, на його думку, надособистісним: ступінь свободи, доступний людині, залежить від «світової епохи», до якої належить кожний індивід, та від досягнутого суспільством пізнання необхідності. Основу доступної людині свободи Шеллінг, услід за Кантом, бачив у особистому началі - «розумоосязжному характері» індивіда, який передує досвіду, не залежить ні від часу, ні від обумовленої часом необхідності.

Шеллінгіанська соціально-філософська концепція отримала назву «філософія прозріння». В основі назви - інтерпретація Шеллінгом історії як поля діяльності - творчого прозріння - Абсолюту (історію він завжди розглядав як прозріння Абсолюту). Абсолютне у Шеллінга постало у вигляді єдності, абсолютної тотожності суб'єктивного (розуму) та об'єктивного (природи), свідомого та несвідомого, суб'єкта та об'єкта - неосязного розумом діяльного начала. Діяльність Абсолютного охоплює природу, людський розум та історію. При цьому в кожній сфері діяльності воно переслідує одвічно притаманну його розумові мету. У царині історії такою метою є досягнення ідеалу всезагального правового устрою. Зазначений ідеал реалізується в історії єдиною колективною волею всього людського роду. Окремому індивідові осягнення ідеалу не під силу. Водночас колективні зусилля складаються з індивідуальної діяльності конкретних людей. Із цього випливає, що кожен індивід повинен

розпочинати з того, на чому зупинився його попередник. Для того ж, щоб історія не переривалася, люди повинні активно користуватися розумом та свободою, шанувати традицію і надбання попередніх генерацій.

Історію Шеллінг розглядав як активну, нічим не обмежену гру свободи й водночас як панування сліпої необхідності. Саме необхідність спрямовує діяльність конкретних індивідів – гру індивідуальних свобод – у єдине історичне річище. Вона ж визначає і кінцеву мету їхньої діяльності. Будь-які свавільні дії неспроможні порушити величну ходу необхідності. Сама ж ця необхідність може бути осягнута лише через абсолютний синтез усіх дій. У такому синтезі, згідно з Шеллінгом, будь-які дії знаходять для себе підґрунтя саме тому, що джерело необхідності, тобто розуму та свободи, знаходиться в Абсолютному – єдиному й кінцевому началі всього сущого.

Ідеалом історії, на думку Шеллінга, є досягнення всезагального правового устрою – побудови міжнародної інституції, своєрідної «держави держав», спроможної забезпечити гармонійні міждержавні зв'язки, міжнародну злагоду і дотримання спільних законів на всіх рівнях міжнародного спілкування. Така орієнтація, як вважав філософ, є гарантом гармонійності загальнолюдської історії й водночас гарантом безпеки окремих держав. Створенню «держави держав» передують дві необхідні умови: по-перше, всезагальне поширення принципів правової держави та однакової зацікавленості у збереженні устрою всіх держав; по-друге, підпорядкованість усіх держав єдиному закону. Для регуляції міждержавних зв'язків Шеллінг пропонував заснувати спільний ареопаг народів, що має формуватися із представників усіх культурних народів. Для уникнення зіткнень між державами та народами, на думку філософа, можна застосовувати об'єднану могутність держав, силу їхнього спільного впливу.

Спрямованість всесвітньої історії до ідеалу Шеллінг вбачав у вимірах прогресу. Рівень правової організації суспільства і постає у зв'язку з цим як найхарактерніший критерій прогресу. Саме у правовій організації найглибше та найефективніше реалізує себе свобода. Згідно з цим критерієм філософ періодизував загальну історію на три відносно самостійні доби. У

першому періоді історії, на його думку, господарює лише доля, тобто сліпа сила, що холодно й несвідомо руйнує все прекрасне та велике. Цю добу Шеллінг назвав «трагічною». Упродовж неї зникають великі імперії, руйнуються культури, гинуть найшляхетніші представники людського роду, повернення яких на землю залишається для людства спільною одвічною мрією. Другий період історичної драми характеризує реалізація загального задуму природи. Він розпочинається, на думку вченого, з установлення кордонів Римської імперії, інтеграції народів та держав у ті чи інші спільноти, обмеження руйнівних тенденцій тощо. Третій період розпочинається із приходом Бога, із прозріння людини стосовно співвідношення свободи та необхідності. На місце сліпої долі чи веління природи приходять провидіння. Настає доба реалізації Абсолюту, тобто повної та цілковитої свободи.

Філософія Шеллінга справила великий вплив на європейську думку XIX-XX ст. Її ірраціоналістичні ідеї отримали розвиток у філософії життя (А. Бергсон) і в екзистенціалізмі, у тому числі й російському (М. Бердяєв). Діалектика натурфілософії Шеллінга, його вчення про розвиток багато в чому сприяли формуванню філософії Гегеля.

6.4. Система і метод філософії Г.В.Ф. Гегеля

Розвиток німецької класичної філософії досяг своїх вершин у творчості Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770-1831 рр.). У 1788 – 1793 рр. він здобував освіту у Тюбінгенському теологічному інституті. Згодом працює домашнім учителем спочатку у Берні, а потім у Франкфурті-на-Майні. У 1801 р. переїжджає до Йени, де розпочалася його академічна діяльність як університетського викладача. З 1808 р. до 1816 р. працює на посаді директора гімназії в Нюрнберзі. У 1818р. запрошений до Берлінського університету, де і працює на різних посадах до останніх років життя.

Основні філософські праці Гегеля: «Феноменологія духу» (1807 р.), «Наука логіки» (1812-1816 рр.), «Енциклопедія філософських наук» (1817 р.), «Філософія права» (1821 р.), «Лекції з філософії історії» (вид. 1837 р.), «Лекції з естетики»

(вид. 1835-1836 рр.), «Лекції з філософії релігії» (вид. 1832 р.), «Лекції з історії філософії» (вид. 1833-1836 рр.).

Велике значення гегелівської філософії полягає в тому, що в ній у систематичній формі викладені діалектичне світорозуміння і діалектичний метод дослідження. Однак, вона внутрішньо суперечлива. Діалектичному методу, що має революційне наукове значення, у ній протистоїть консервативна система. Це стало наслідком відображення у світогляді філософа всесвітньо-історичних і революційних подій та розуміння економічної і одночасно політичної відсталості Німеччини його доби. Гегель відкинув вчення Канта про апіорні форми мислення. Бажання пізнати до того, як пізнаємо, влучно зауважував він, таке ж безглузде, як «мудре» висловлювання того схоласта, що хотів навчитися плавати раніше, ніж кинутися у воду. Природа, згідно з Гегелем, існує незалежно від людини, а людське знання має об'єктивний зміст. Явища речей так само об'єктивні, як і їхні сутності.

На його думку, явище стає суттєвим тоді, коли в ньому з'являється сутність, а пізнання явища є одночасно пізнанням сутності. Непізнаваних «речей у собі» не існує. Проте за основу всіх явищ природи і суспільства Гегель брав якийсь абсолют, духовне начало, яке позначав різними термінами: «світовий розум», «світовий дух», «абсолютна ідея». Вони існують ще до реального світу, природи і суспільства. Отже, філософія Гегеля є об'єктивним ідеалізмом.

У своїй філософії Гегель виходить із принципу тотожності буття та мислення, дійсності і розуму. Услід за Шеллінгом, він вважає, що ні матерія, ні свідомість людини не можуть розглядатися як першооснови світу. Свідомість неможливо логічно вивести з матерії, а матерія не виводиться зі свідомості. Водночас Гегель відкинув твердження Шеллінга про абсолютну тотожність суб'єктивного й об'єктивного. Тотожності не бувають без відмінностей. Тотожність і відмінність діалектичні. Тільки таке розуміння тотожності суб'єктивного й об'єктивного може бути взяте за першоначало і за субстанцію світу. Але вона, згідно з Гегелем, існує лише в мисленні. У нього мислення - це і суб'єктивна діяльність, й об'єктивна першооснова, або абсолютна ідея.

Гегель вважає, що Абсолютна ідея розвивається. Вона – не тільки передумова всього існуючого, але і його результат, вищий ступінь розвитку. А свідомість людини відкриває у предметах свою власну сутність і таким чином підіймається до самосвідомості, яка співвідноситься не із зовнішніми предметами, а з іншими самосвідомостями. У результаті виникають різноманітні соціальні відносини (наприклад, відносини пана і раба) - форми збагачення самосвідомості на шляху до абсолютної істини і розумного суспільного ладу, у якому буде реалізоване багатство змісту абсолютної ідеї.

Філософська система Гегеля включає логіку, філософію природи і філософію духу, до якої безпосередньо примикають філософія права, філософія історії, естетика, філософія релігії і історія філософії.

Логіці у своїй філософії Гегель відводив центральне місце. Дослідженню логіки присвячена його головна філософська праця «Наука логіки». У ній він відмовився від раніше існуючої формальної логіки, а основне його надбання полягає в розробці діалектичної логіки, діалектичного філософського методу. Про це свідчить аналіз Гегелем багатьох понять, історично створених у ході пізнавального процесу: буття, ніщо, становлення, якості, кількості, міри, сутності, тотожності, відмінності, суперечності, необхідності і випадковості, можливості і реальності тощо. У цій праці Гегель оголосив логіку вченням про сутність речей і поставив перед нею завдання досліджувати загальні закономірності розвитку пізнання.

Поняття, згідно з Гегелем, взаємозалежні і знаходяться у розвитку від абстрактного до конкретного, від однієї сторони, бідного за змістом, поняття до поняття всебічного і змістовного. Внутрішнім джерелом такого розвитку виступає суперечність, яка рухає світ. Суперечність – не аномалія, не дефект речі, а взаємозв'язок, взаємообумовленість протилежних сторін визначень, принцип усякого саморуху. Розвиток, на думку Гегеля, обов'язково призводить до заперечення вихідних форм. Заперечення, яке внутрішньо властиве явищам, - закономірний ступінь процесу розвитку.

Гегель розрізняв абстрактне і конкретне заперечення і зауважував, що тільки останнє є моментом розвитку,

виникненням нового зі збереженням життєздатних елементів старого. Таке конкретне заперечення Гегель називав «зняттям».

Услід за першим запереченням, стверджував філософ, з'являється друге. Відбувається заперечення заперечення. Воно «знімає» старе заперечення і відновлює на новій основі і в новій формі те, що заперечувалось раніше. Проте це не повторення старого і не повернення до вихідного пункту, а новий, більш високий ступінь розвитку. На жаль, цей діалектичний за своєю природою процес Гегель уклав до шаблону «тріади»: «теза – антитеза – синтез», під який намагався підігнати всі процеси розвитку.

Будь-яке поняття, згідно з Гегелем, є не тільки чимось загальним, але й одиничним і особливим. У понятті загальне, одиничне й особливе так само нероздільні, як нероздільні тотожність і відмінність. Абстрактної істини не існує. Істина завжди конкретна. Усі ці й інші відкриття Гегеля мають для філософії величезне значення. Проте не потрібно забувати, що всі вони стосуються лише проблеми творчості абсолютної ідеї.

У своїх дослідженнях Гегель також поставив питання про співвідношення теоретичного знання і практичної діяльності, про зв'язок теорії і практики. Він прийшов до того чудового висновку, що перетворення дійсності і пізнання її є єдиним процесом. Але знову ж таки практика у Гегеля – це не застосування матеріальних засобів для зміни і пізнання дійсності, а діяльність мислення, абсолютної ідеї, що творить світ, пізнаючи себе.

Таким чином, логіка в Гегеля виступає наукою про ідею в собі і для себе. Наукою ж про ідею в її небутті виступає філософія природи. «Абсолютна ідея», пізнавши свій власний зміст, вирішує відпустити себе як природу. У Гегеля не має відповіді на запитання про існування абсолютної ідеї до появи природи, так би мовити, у «чистому вигляді». Вона існує в нього поза часом, як і природа. Проте Гегель в основному солідарний із християнським догматом створення світу, але в оновленому його вигляді: світ створений, твориться тепер, був вічно створений.

Головними формами відчуженого, природного буття абсолютної ідеї в Гегеля є механіка, фізика та органіка. Механіка вивчає простір, час, матерію, рух, всесвітнє тяжіння. Матерія і

рух нерозривно пов'язані, бо немає матерії без руху і руху без матерії. Але матерія - лише зовнішній вияв абсолютної ідеї, рух – тільки переміщення у просторі, кругообіг, повторення того, що було раніше. Фізика – наука про небесні тіла, світло, тепло тощо. Органіка включає в себе геологію, ботаніку, зоологію. Матерія, згідно з характеристикою Гегеля, є інертною, млявою, не здатною до розвитку. А взагалі, філософія природи – найбільш слабка частина його філософської системи.

Розглядання абсолютної ідеї на заключному етапі її розвитку, коли вона залишає природу і повертається до самої себе, є змістом духу. Так стверджує Гегель у третій частині своєї філософської системи – ученні про суспільство, яке отримало назву «філософія духу». «Ідея», згідно з Гегелем, відчужує себе у природу, тобто переходить у своє інобуття, яке, у свою чергу, прагне повернутися до «рідної стихії» й пізнати себе в адекватній формі. «Природне» згодом переходить у «дух», який «виходить із природи», повертається «до себе» із свого інобуття. «Соціальне» є засобом зазначеного «переходу-повернення» й водночас результатом творчої діяльності духу, полем реалізації його свободи, яка виявляється через самопізнання, що має три шаблі: суб'єктивний дух, об'єктивний дух, абсолютний дух. Ці модифікації духу відтворюють різні підрозділи та рівні організації соціального, особливості його функціонування і розвитку. «Філософія духу» Гегеля охоплює суспільне буття загалом, його архітектоніку, взаємозв'язки, історію та розвиток.

У розділі «Суб'єктивний дух» Гегель викладає своє вчення про людину — про дух у його «тілесному обрамленні», тобто душу. На думку філософа, душа людини є індивідуальним виявом роду людського – рас, націй, народів, що формуються у процесі «симпатичної участі» душі в усезагальному житті природи. Гегель аналізує особливості душевного складу – національного характеру — греків, римлян, германців, італійців, французів, англійців, представників інших рас та народів світу. Індивідуальними якостями людей він вважав їх природні задатки, темперамент, характер; також аналізує їх вікові та статеві особливості. Сенс людської діяльності, на думку Гегеля, полягає в розумному, мудрому ставленні до світу. Якщо людина не хоче загинути, зазначав він, вона повинна визнати, що світ існує

самостійно і в основному є завершеним. Тому доросла людина чинить цілком розумно, відмовляючись від плану повного перетворення світу й намагаючись втілити свою особисту мету лише при безпосередньому контакті зі світом. У своєму житті людина керується свідомістю, розумінням загального розгортання подій у природі та суспільстві. Для Гегеля свідомість є предметом особливої уваги, він розглядає такі її рівні як: 1) свідомість узагалі (безпосередня свідомість, чуттєва свідомість — як те, що протистоїть предмету, незалежному від суб'єкта); 2) самосвідомість; 3) єдність свідомості та самосвідомості — розум. Ця частина його теоретичних міркувань позначена ним як феноменологія — наука про явища духу, про свідомість та форми її розвитку. Феноменологія Гегеля досліджувала такі проблеми, як співвідношення відчуттів та сприйняття, зв'язок сприйнятів та розсудку, взаємозв'язок розсудку та розуму, роль праці в розвитку свідомості тощо.

Гегель наголошує на оригінальному зв'язку свідомості (психіки) і тіла (тілесності) людини, розглядає останню як цілісну істоту. Водночас він підкреслює провідну роль духовного, причому так, що особистість — як безпосередній предмет психології — заключної частини вчення про «суб'єктивний дух» — постає в нього у своїй духовній сутності. Матеріально-фізичне підґрунтя психіки людини Гегель ігнорував майже повністю.

Розділ «Об'єктивний дух» філософ повністю присвячує розгляду соціально-історичного життя людства. Загальну схему розвитку об'єктивного духу Гегель вимальовує так: абстрактне право, мораль і моральність, яка, у свою чергу, охоплює сім'ю, громадянське суспільство та державу. Право, на думку Гегеля, є буттям свободи. Бути вільним, вважав філософ, означає усвідомлювати межі та необхідність того, що людина робить. Отже, право впорядковує волю конкретної людини, забезпечує її (волі) вияв уже не як свавілля, а як свободу. У вільному волевиявленні розуму, упорядкованому правом та законами, Гегель бачив підґрунтя соціальності як такої; її стрижень він вбачав у свободі, субстанцією якої є приватна власність: «Лише у власності особистість постає як розум». Філософ уважно аналізував відносини власності, їхні історичні форми, проблему відчуження та свободи, організації суспільного життя як

своєрідної угоди власників, кожен із яких визнає іншого юридично рівноправним.

Поряд із зовнішньою організацією суспільного життя, механізмом якої є право, зазначав Гегель, існує й т. зв. внутрішня організація, механізмом якої є мораль. Мораль, на його думку, є внутрішньою, суб'єктивною переконаністю особистості, а її головними категоріями є категорії «добра» та «совісті». Діючи згідно із совістю, людина здійснює добро для себе та інших. При цьому вона не цурається почуттів, нахилів, інтересів, а навпаки – враховує їх. Та підґрунтям моралі є не почуття, а розум. Для того, щоб здійснити моральний вчинок, людина повинна розуміти обставини, у яких вона діє, пізнати об'єктивну реальність і чинити згідно з мораллю світу та його законами. Через пізнання світу формується об'єктивна оцінка добра і зла. Єдність об'єктивного та суб'єктивного, згідно з Гегелем, є найвищим щаблем розвитку об'єктивного духу – моральністю, яка виявляється в сім'ї, громадянському суспільстві та державі. Учення про зазначені формовияви моральності увінчує гегелівське бачення архітектоніки соціального. Завершальним акордом соціальної концепції Гегеля, щоправда, є аналіз форм суспільної свідомості. Проте саме через розгляд організаційних засад сім'ї, громадянського суспільства і держави Гегель уводить читача в розгалужений контекст суспільних відносин та інституцій, формує уявлення про суспільство як органічно змістовну систему.

Першоклітинкою соціального, на думку Гегеля, є сім'я – безпосередня субстанційність духу, що отримує своє визначення завдяки «своїй єдності, яка відчуває себе», тобто завдяки любові. Окрім любові, сім'я своїм підґрунтям має шлюб, спільну власність і піклування про неї, а також виховання дітей. Саме із сім'ї, підкреслює філософ, беруть витоки практично всі соціальні імпульси; у ній зароджуються соціальні відносини та спілкування людей як особистостей; сім'я постає як та соціальна інституція, де природна статева визначеність завдяки своїй розумності отримує інтелектуальне та моральне значення.

Другим щаблем розвитку об'єктивного духу є громадянське суспільство – економічні відносини між людьми, що здійснюються як реалізація їхніх різноманітних потреб. У

громадянському суспільстві кожна людина постає для самої себе як мета, а усі інші (для неї) – ніщо. Водночас кожен усвідомлює, що без співвідносин з іншими людьми він не може досягнути своєї мети в повному обсязі. Кожен для кожного у зв'язку з цим постає як засіб для досягнення своєї мети. І коли, здавалося б, різноспрямованість потреб та мети об'єктивно підштовхує індивідів до зіткнення, у дію вступає всезагальність (розуму) – своєрідний ґрунт для опосередкування, на якому знаходять свою свободу всі одиничності. Особливість, обмежена всезагальність є єдиною мірою, за допомогою якої кожна особливість сприяє власному благу. Такою всезагальністю, згідно з Гегелем, є держава.

Цікаві та плідні ідеї висловлював Гегель, розглядаючи такі складові системи громадянського суспільства, як характер потреб людини і спосіб їх задоволення, характер праці та сформовані працею теоретична і практична культура, власність (майно) і суспільні стани (об'єднання громадян), здійснення правосуддя та механізм функціонування законів тощо. Особливу увагу філософ приділяв розгляду корпорацій, які, поряд із сім'єю, на його думку, становлять друге суттєве моральне коріння держави.

Державу – третій, завершальний щабель розвитку об'єктивного духу – Гегель розглядає як «реальність моральної ідеї», своєрідну «субстанційну волю», що знаходить своє безпосереднє існування у правах, а опосередковане існування – у самосвідомості конкретної людини, її знаннях та діяльності. Підґрунтям держави є т. зв. народний дух, що живе у громадянах, спонукає до утворення тих чи інших державних інституцій, зумовлює характер їхнього функціонування. Філософ розглядає архітекtonіку державної влади (законодавчу, урядову, княжу), аналізує способи організації влади та можливі зловживання нею, показує роль бюрократії у функціонуванні всіх державних механізмів, обґрунтовує абсолютний суверенітет держави, найвищою політичною формою якої, на його думку, є конституційна монархія.

Заключною ланкою гегелівської соціальної концепції є вчення про абсолютний дух – форми суспільної свідомості, головними серед яких є мистецтво, релігія, філософія. Розглядаючи ці форми в органічному взаємозв'язку та як

послідовні шаблі розвитку абсолютного духу, Гегель констатує, що на першому з них – у мистецтві – дух саморозкривається у формі споглядання, на другому – у релігії – у формі уявлення, на третьому – у філософії – у формі поняття. Філософія, згідно з Гегелем, є найвищою формою саморозвитку абсолютного духу. На цій стадії дух досягає рівня абсолютного знання, осягає розумний сенс історії, постає як духовне підґрунтя її (історії) розумної завершеності.

Своє вчення про мистецтво Гегель виклав у «Лекціях з естетики»; релігійну свідомість він аналізував у «Лекціях з філософії релігії»; абсолютний дух на найвищій, тобто філософській, стадії розвитку мислитель розглядав у «Лекціях з історії філософії». Кожен підрозділ гегелівського вчення про форми саморозвитку абсолютного духу є напрочуд великим за обсягом, цікавим за змістом, суперечливим, надзвичайно складним для розуміння й одночасно таким, що заслуговує на спеціальний фаховий розгляд. Важливим є розуміння визначених Гегелем форм суспільної свідомості як стадій саморозкриття духу – абсолютного підґрунтя та джерела розвитку соціальності. Ученням про ці форми, через які абсолютний дух досягає самопізнання своєї розумності, Гегель завершує свою соціальну концепцію. Завершивши перебіг через природу, людину, суспільні форми її буття й повернувшись до себе через форми суспільної свідомості, абсолютний дух закінчив свою роботу. Настав кінець історії. Далі, на думку Гегеля, розумові шукати вже нічого: абсолютна форма організації соціального вже досягнута, і вона знайшла своє втілення в конституційній прусській монархії.

Останнє викликало в буквальному розумінні обурення практично всіх критиків гегелівської соціальної концепції. Філософа «величали» консерватором, утопістом, апологетом, тоталітаристом та іншими образливими прізвиськами. Гегель, між тим, не відповідаючи на ці випадки, залишався Великим. До його соціального вчення зверталися щоразу нові мислителі. І практично кожен із них знаходив у цьому вченні нові ідеї та оригінальні повороти бачення геніальним філософом соціального.

Таким чином, гегелівський діалектичний метод – прогресивний бік розглянутої філософії. Її ж система, тобто

вчення про природу, людину, суспільство як форми існування абсолютної ідеї, консервативна. Матеріалістичні тенденції в розвитку філософської думки Гегель або ігнорував, або фальсифікував. Завершив він свою систему тим, що оголосив її кінцевим пунктом розвитку філософії взагалі. Ним же самим проголошений принцип розвитку розбився об догматичну систему.

6.5. Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха

Матеріалізм та атеїзм німецької класичної філософії представлені, головним чином, творчістю Людвіга Фейєрбаха (1804 – 1872 рр.). Він – син відомого юриста, після закінчення гімназії навчався на теологічному факультеті Гайдельберзького університету. Проте незабаром, розчарувавшись у богослов'ї, переїхав до Берліна, де в університеті слухав лекції Гегеля. Після закінчення Берлінського університету, у Ерлангенському університеті захистив у 1828 р дисертацію «Про єдиний, загальний і нескінченний розум». Дисертація в цілому була витримана в дусі гегелівського ідеалізму, але Фейєрбах у ній розійшовся з ідеями Гегеля у ставленні до релігії взагалі і до християнської зокрема. Він відстоював ідею несумісності релігії та істини.

В Ерлангенському університеті приват-доцент Фейєрбах читав курси лекцій з «Гегелівської філософії» й «Історії нової філософії». У 1830 р. він анонімно опублікував «Думки про смерть і безсмертя», у яких відкинув ідею безсмертя душі. Але авторство було встановлено, книга конфіскована, а Фейєрбах позбавлений права викладання. У 1836 р. він одружився і протягом 25 років майже безвиїзно жив у селі Брукберг, де його дружина була співвласницею невеличкої порцелянової фабрики. У 1869 році фабрика збанкрутувала, й останні роки життя філософ провів у неймовірних злиднях.

Остаточний розрив Фейєрбаха з ідеалізмом відноситься до 1839 р., коли була опублікована його праця «До критики філософії Гегеля». У ній він розв'язав основне питання філософії матеріалістично, а природу, буття і матерію розглядав як реальність, що обов'язково породжує мислячий розум. У 1841 р.

вийшла основна праця Феєрбаха – «Сутність християнства». У наступні роки були опубліковані такі його роботи, як «Попередні тези до реформи філософії» (1842р.), «Основа стану філософії майбутнього» (1843р.) та ін.

Феєрбах привітав революцію 1848 р., був депутатом франкфуртських національних зборів (1848 р.). В останні роки життя філософ виявляв інтерес до соціальних та економічних проблем, вивчав «Капітал» К. Маркса, а в 1870 р. вступив до соціал-демократичної партії Німеччини.

Найперше завдання філософії Феєрбах вбачав у критиці релігії, у викритті тих ілюзій, що лежать в основі релігійної свідомості. Він розглядав філософію і релігію як світорозуміння, що взаємовиключають одна одну: в основі релігії лежить віра в догмати, а в основі філософії - знання справжньої природи речей. Живучість релігії Феєрбах пояснював не тільки обманом і неуцтвом людей, але й умовами їхнього життя. Першоджерело релігійних ілюзій він вбачав у почутті залежності, обмеженості і безсиллі людини перед непідвладними їй волі стихіями та силами. Безсилля шукає вихід у фантазії, яка породжує надії і розради – так виникають образи богів як джерел втілення людських сподівань. «Людина вірить у богів не тільки тому, що в неї є фантазія і почуття, але і тому, що в неї є прагнення бути щасливою. Вона вірить у блаженну істоту не тільки тому, що вона має уявлення про блаженство, але і тому, що сама хоче бути блаженною; вона вірить у досконалу істоту тому, що сама хоче бути досконалою; вона вірить у безсмертну істоту тому, що сама не хоче померти».

Отже, релігія, вважав Феєрбах, виникла з відчуженості людської сутності через приписування Богові тих атрибутів, що насправді належать самій людині. Бог є тим, чим людина хоче бути насправді. Нескінченна або божественна сутність є духовною сутністю людини, яка, однак, відособлюється від людини й увляється як самостійна істота.

Очевидною є існування ілюзії, яка важко викорінюється: справжній творець Бога - людина - розглядається як творіння Бога, ставиться в залежність від нього і таким чином втрачає свободу і самостійність. Релігія, згідно з висновком Феєрбаха, паралізує прагнення людини до кращого життя в реальному світі

і до перетворення цього світу, замінює його покірним і терплячим очікуванням грядущої надприродної віддачі. Звільнення від релігійних помилок Феєрбах бачив у розумінні людини не як творіння Бога, а як найбільш досконалої частини природи. Природа, доводив він, існує незалежно від будь-якої філософії. Вона є та основа, на якій вирости люди. Поза природою і людиною немає нічого, а вищі істоти – це лише фантастичні відображення нашої власної сутності.

Так критика релігії переросла у Феєрбаха в критику філософського ідеалізму, насамперед, німецького класичного ідеалізму. Основну ваду ідеалізму він вбачав у ототожненні буття і мислення. Ідеалістична філософія, згідно з Феєрбахом, являє собою спекулятивну філософію. Філософ, міркуючий про абсолютний розум, який нібито утворює приховану основу всього існуючого, по суті справи лише витончено викладає релігійні уявлення про Бога і створення ним світу. Проте Феєрбах не ставив знака рівності між ідеалістичною філософією і релігією, він вказував на те, що раціоналістичне тлумачення релігії ідеалізмом веде до суперечності з релігійними догмами, які за своєю суттю непримиренні з наукою, розумом, логікою. Теїзм розуміє Бога як чуттєву істоту, особистість, що знаходиться поза світом; ідеалістична ж філософія перетворює Бога на безособовий дух, який розглядається як внутрішня сутність самої дійсності. Отже, спекулятивна філософія розчищає дорогу пантеїзму, тобто ототожнюванню Бога з природою. У цьому розумінні філософія Гегеля є ідеалістичним пантеїзмом, а філософія Спінози - пантеїстичним матеріалізмом.

У центрі вчення Феєрбаха - людина, як «...єдиний, універсальний і вищий предмет філософії...».

Він відкинув ідеалістичне трактування, згідно з яким людина розглядалася насамперед як духовна істота. На думку Феєрбаха, людина стала психофізичною єдністю, єдністю душі і тіла. Тіло в його цілісності є сутністю людського «Я». Духовне начало в людині не може бути відокремлене від тіла, бо дух і тіло - дві грані тієї реальності, що називається організмом.

Отже, сутність людини Феєрбах трактував біологічно. Індивід, твердив він, - не історично-духовне утворення, як у Гегеля, а ланка в розвитку людського роду. Такий підхід до

дослідження людини у філософії називається антропологічним (з гр. - людина і слово, поняття, вчення). Його прихильники вбачають у понятті «людина» основну світоглядну категорію і стверджують, що тільки виходячи з неї можна розробити систему уявлень про світ.

Феєрбах увів антропологізм у філософію, обґрунтував його як теоретичний і методологічний принцип. У його вченні він став основою критики релігії і німецького класичного ідеалізму, а також свідченням обмеженості філософської позиції останнього. Феєрбах критикував ідеалізм в основному з позицій метафізичного матеріалізму, унаслідок чого він разом із гегелівським ідеалізмом відкинув і гегелівську діалектику. Щоправда, у вченні Феєрбаха наявні елементи діалектики. Зокрема, він визнавав об'єктивний характер заперечення, говорив про боротьбу між новим і старим, про заперечення в тому значенні, у якому цей процес розумів Гегель. Проте це були всього лише окремі зауваження, оскільки проблема розвитку і загального зв'язку явищ, по суті, не привернула його увагу. Ще більш далекий Феєрбах від розуміння діалектики як логіки та дійсно наукового методу пізнання і дослідження. В уявленні Феєрбаха діалектика - це лише відомий ще з часів античності засіб ведення філософської дискусії, шлях пошуку суперечностей у судженнях співрозмовника. «Справжня діалектика не є монологом самотнього мислителя з самим собою, це діалог між Я і ТИ». Таким чином, Феєрбах викрив таємницю ідеалізму - релігію.

Однобічність, метафізичність антропологізму Феєрбаха найбільш випукло розкривається в його вченні про людину. Реальне життя людей, сутність людини він розумів абстрактно, поза зв'язком із певними історичними суспільними відносинами. Насправді ж людина є не тільки природною, але й історичною і соціальною істотою, її сутність – не абстракт, притаманний окремому індивіду, а сукупність усіх суспільних відносин. Як соціальна істота, людина - суб'єкт і об'єкт суспільних відносин. Специфіка ж сутності кожного індивіда визначається особливостями дії суспільних відносин на індивіда. Отже, людська сутність однозначно є соціальною, вона постійно формується, розвивається, удосконалюється.

Неісторичне розуміння людини перешкоджало Феембаху до кінця зрозуміти й історично минуший характер релігії. Він часто говорив, що релігійно-фантастичні погляди на світ неминуче зникнуть, людина відкине містичне уявлення про свою сутність, досягне на землі того, що релігія обіцяє їй у загробному світі. Водночас він думав, що релігія відображає і щось споконвіку властиве людині, хоча й у спотвореній формі, і тому релігійне почуття непереборне. Таким «вічно властивим людині» у Феембаха виступає любов до людей. А любов до Бога є спотвореною формою людської любові. Звідси любов – це щира релігія, релігія без Бога.

Таке широке тлумачення релігії – найбільш слабка ланка феембахівського антропологізму. Воно приводить до своєрідного виправдання релігійного почуття, до переоцінювання історичної ролі релігії. У працях Феембаха вона нерідко трактується трохи не головною формою духовного життя людей. Атеїст Феембах, таким чином, проголосив себе реформатором релігії. Він не зрозумів, що наукова критика релігії не вичерпується зведенням релігійних уявлень до їхнього земного змісту. Головне в ній – аналіз матеріальних причин релігійного подвоєння світу.

У теорії пізнання Феембах виступив як сенсуаліст. Він думав, що відчуття – це єдине джерело людського пізнання, що тільки те, що дається людині через органи чуття, має справжню реальність. Він відкинув можливість абстрактного пізнання за допомогою розуму, вважаючи останнє надбанням ідеалістичної спекуляції.

У теорії пізнання феембахівський антропологізм виразився в новій інтерпретації поняття «об'єкт». Воно, на його думку, спочатку формується у досвіді людського спілкування, тому перший об'єкт для усякої людини - це інша людина, «ТИ». Любов до неї - шлях до визнання її об'єктивного існування, а завдяки цьому – до визнання реальності зовнішніх речей.

Антропологічний підхід характерний також для соціологічних та етичних поглядів Феембаха. Це найменш опрацьована частина його вчення. Він не зміг зрозуміти і з матеріалістичних позицій обґрунтувати соціальне життя, суспільну свідомість, моральність. Рушійними силами історії, доводив він, виступають людські почуття і пристрасті, тобто

дещо реальне, але не матеріальне. Тут точка зору Феєрбаха є натуралістичною, її вихідним пунктом стала антропологічна характеристика людської чуттєвості як головної і визначальної сили поведінки кожного індивіда та суспільства в цілому.

Згідно з концепцією Феєрбаха, людина діє згідно з велінням чуттєвості. Форми чуттєвості різноманітні: любов до життя, прагнення до щастя, егоїзм, інтерес, потреби, задоволення тощо. Підкоряючись своїм почуттям, людина діє через необхідність і вільно. Коли людина діє вільно? Лише тоді, коли вона діє через необхідність. Для Феєрбаха свобода – це також єдність людини з умовами, у яких виявляється її сутність. Птах вільний у повітрі, риба – у воді, людина вільна там і тоді, де і коли умови її життя дозволяють їй задовольняти своє природне прагнення до щастя, до реалізації своїх здібностей. Така абстрактна, натуралістична концепція свободи є аналогічною позиції просвітителів XVIII століття, її вимозі привести умови людського життя у відповідність із людською природою, зробити ці умови людськими. Наприклад, якщо всі люди від природи рівні, то станові й всякі інші привілеї суперечать людській природі і повинні бути заперечені. Але яким чином? У Феєрбаха чудотворцем знову таки виступає любов. Любов – як сутність і мета людського життя, як вирішальна сила в тому числі і морального прогресу.

Таким чином, суперечності життя, їх матеріальні, соціальні і духовні основи залишилися непоміченими Феєрбахом. Замість вивчення реальних, живих людей у їхній історичній дії він створив культ абстрактної людини - ядро нової релігії. Отже, необхідним був перехід до науки про людину і суспільство.

Філософією Феєрбаха завершується німецька класична філософія. Її історичне значення полягає в розробці діалектичного світорозуміння і методу. Вона стала теоретичною основою створення і розвитку якісно нового напрямку філософії - марксизму.

6.6. Філософія марксизму

Творцями теорії марксизму були Карл Маркс (1818 – 1883 рр.) і Фрідріх Енгельс (1820 – 1895 рр.). Головним завданням цієї ідеологічної доктрини її творці проголосили звільнення

робітничого класу (пролетаріату) від експлуатації та побудову вільного від соціального гноблення суспільства. У цьому плані вони виступили продовжувачами утопічних соціалістичних теорій (Томаса Мора, Томмазо Кампанелли, Клода Сен-Сімона, Шарля Фур'є та ін.), які зображували щасливе суспільство, побудоване на засадах соціальної рівності та вільної праці. Шлях до побудови такого суспільства Маркс вбачав у знищенні приватної власності, яку вважав основою експлуатації людини людиною. Здійснити це мав покликаний історією вільний від пут приватної власності пролетаріат. Йому належало здійснити соціалістичну революцію під керівництвом партії.

Рушійною силою історії проголошувалася класова боротьба, і на цій підставі виправдовувалося насильницьке захоплення влади, встановлення диктатури пролетаріату, яка буде правити суспільством не на основі законів (буржуазних за своєю суттю), а на засадах революційної доцільності. Насилля, яке в Гегеля стихійно виконувало функцію повивальної бабусі історії і було перетворене марксизмом на свідому практику окремої організації чи державного апарату, дорого обходилося народу, який спокушався обіцяними швидкими плодами. Скрізь, де робилися спроби втілення цієї доктрини в життя, за нею тягнувся широкий кривавий шлейф.

Філософські погляди Маркса й Енгельса сформувалися під впливом ідей Гегеля і Фейєрбаха. Основні їх філософські праці – «Рукописи 1844 року» та «Капітал» (К. Маркс), «Німецька ідеологія» (К. Маркс, Ф. Енгельс), «Анти-Дюрінг» (Ф. Енгельс). Але системний виклад філософії у них відсутній. Її можна реконструювати на основі окремих концепцій та ідей, висловлених у вищезазначених й інших працях. Ці обставини породили різні, іноді навіть протилежні, інтерпретації філософії марксизму.

Філософією марксизму є матеріалізм, або, як його називали в радянському марксизмі, діалектичний та історичний матеріалізм. Її творці під впливом Фейєрбаха подолали ідеалізм Гегеля, але перейняли його діалектику (звідси назва «діалектичний матеріалізм», хоча в їхніх працях такий термін відсутній). Вони поширили матеріалізм на розуміння історії і

суспільних явищ, тобто створили історичний матеріалізм, або матеріалістичне розуміння історії.

Безперечною заслугою Маркса можна вважати те, що він підняв матеріалізм на вищий щабель. Попередні представники цієї течії – французькі матеріалісти і Феєрбах – виходили із природи (матерії) та пояснювали людину (сферу культури) через природу. Така позиція, як відомо, отримала натуралізм. Маркс зробив спробу матеріалістичного тлумачення людини не як природної, а як практичної й, отже, культурно-історичної істоти. Взявши практику за основу відношення людини і світу, він відкрив нові перспективи для матеріалістичного тлумачення проблем історії та культури, особи і свободи, практичної діяльності й пізнання. Підхід до практики як до суспільно-історичної діяльності, що охоплює і процес пізнання, сприяв новому розумінню процесу пізнання. Маркс став розглядати його як суспільне явище, подолавши таким чином робінзонаду попереднього матеріалізму. Слід зазначити, що тлумачення пізнання як суспільного явища стало панівним у філософії тільки у ХХ ст. Щодо цього марксизм значно випередив свій час.

Слабкістю «практичної філософії» молодого Маркса є загальний характер (абстрактність, неконкретність) поняття «практика», недостатня узгодженість категорій «практика» і «матерія» як вихідних при розбудові системи. Незрозуміло, яка з них є вихідною, а яка – похідною. Якщо вихідною є «практика», а матерія – вторинною, то це суперечить матеріалізму, а якщо вихідною мислиться матерія, то виникає загроза залишитись на натуралістичних позиціях попереднього матеріалізму (практика втрачає субстанційний характер).

Маркс та Енгельс вважали своєю заслугою те, що вони матеріалістично переосмислили діалектику Гегеля. Вони проголошували діалектику філософським методом, який, усупереч метафізиці, розглядає все суще в розвитку, визначає його через протилежні категорії. Однак, у марксизмі відсутнє серйозне методологічне обґрунтування філософського знання взагалі (його необхідності й можливості) та діалектики як методу зокрема. Марксизм сприйняв діалектику Гегеля, не довівши, чому саме вона є істиною.

Відсутність власного обґрунтування діалектики особливо яскраво проявилась у поглядах Енгельса, який онтологізував діалектику, тобто переніс на природу ті закономірності, які Гегель вивів стосовно категорій мислення (т. зв. «діалектика природи»). Енгельс констатував закони діалектики (перехід кількості в якість, єдність протилежностей, заперечення заперечення), намагаючись довести їх істинність прикладами тогочасного природознавства. Таке доведення не є власне доведенням: дискусія емпіриків і раціоналістів засвідчила неможливість виведення універсальних філософських істин із фактів.

Енгельс намагався надати гегелівським положенням характеру законів – чітких істин на зразок природознавства. Це свідчить про вплив на нього позитивізму, який поширював на філософію вимоги природознавства. Особливо яскраво несумісність діалектики Гегеля та Енгельса простежується у тлумаченні категорії «суперечність» (протиріччя). Для Гегеля, оскільки в нього філософія досліджує сферу мислення, суперечність виступає джерелом розвитку. Справді, історія філософії свідчить, що парадокси, апорії, антиномії виникають на основі інтерпретації категорій (рух і спокій, кінечне і безкінечне, єдине і множинне тощо). Перенесення «суперечності» у природу є абсурдом. У природі є протилежності, а не суперечності. До речі, Гегель у «Філософії природи» щодо відношення протилежностей у природі не використовує термін «суперечність».

Деяко оригінальніший марксизм в іпостасі історичного матеріалізму (матеріалістичної інтерпретації історії), яка охоплює декілька концепцій, зокрема концепції філософії історії та соціальної філософії.

Згідно з Марксом, життя суспільства ґрунтується на матеріальному виробництві, яке включає продуктивні сили (знаряддя праці, кваліфікація робітника) і виробничі відносини (спосіб організації праці, який визначається формами власності на знаряддя виробництва). Історичний розвиток суспільства зумовлений розвитком продуктивних сил (техніки), що призводить до зміни виробничих відносин. Відповідно до форм цих відносин (форм власності), Маркс виокремлює кілька

універсальних етапів в історичному розвитку людства: первісний комунізм, рабовласництво, феодалізм, капіталізм і майбутній комунізм (із двома фазами – соціалістичною і власне комуністичною). В основу цієї концепції, як свідчать рукописи Маркса, покладено гегелівську схему – азійський (у деяких працях Маркс веде мову і про азійський спосіб виробництва), античний і германський періоди в історичному розвитку духу. Маркс дещо розширив її, надавши соціального змісту. Але ця схема хибує на європоцентризм та однолінійність у розумінні історичного процесу. Із неї, зокрема, важко зрозуміти, чому феодалізм, у якому переважало сільське виробництво, замінив античне рабство, у якому на останньому етапі розвитку домінували ремесла і торгівля. Якщо відкинути цей аспект, а також гіпотетичний комунізм, то зі всієї послідовності формацій залишається два реальні історичні етапи, які більш-менш адекватно описує марксизм: феодалізм і капіталізм. На переході від першого до другого і вибудовується модель усієї філософії історії Маркса. У сучасній соціальній філософії ці етапи фіксуються більш універсальною схемою – як традиційне та індустріальне суспільства. Стрижнем соціальної філософії Маркса (учення про суспільство) є концепція базису і надбудови. Базисом (основою, головним чинником) він проголошував економічні відносини; надбудовою – політичні, правові, релігійні структури, а також ідеологію – політичні, правові, естетичні, моральні і філософські ідеї. Базис, як стверджував Маркс, визначає надбудову; зміна базису зумовлює зміну надбудови. Ф. Енгельс наприкінці життя відчув хибність такої інтерпретації співвідношення економіки й інших сфер суспільного життя і запропонував дещо інше формулювання: економіка мовби тільки в остаточному результаті й тільки на великих відрізках історії є домінуючою; при цьому слід враховувати і зворотний вплив на неї інших факторів. У цій інтерпретації проступило те, що було приховано із самого початку: базис і надбудова – дуже загальна модель, яка при аналізі конкретного суспільства є малопродуктивною. Учення про базис і надбудову наприкінці XIX – на початку XX ст зробило значний вплив на соціальну теорію.

Маркс, услід за Фєєрбахом, констатував відчуження людини в сучасному йому суспільстві, але це відчуження він трактував універсальніше, ніж творець антропологічної філософії. На його думку, релігійне (ідеологічне взагалі) відчуження основане на приватній власності, яка є джерелом відчуження. Подолання приватної власності зумовлює, на його думку, падіння всіх інших форм відчуження. Він не бачив того, що людина як особа може реалізуватися лише за умов приватної власності й права. Цим породжене його негативне ставлення до громадянського суспільства. Щодо цього марксизм є спадко-ємцем німецької класичної філософії, яка (за винятком Канта), на відміну від Просвітництва, фактично віддала особу (одиничне, окреме) під владу тотального (духу), суспільного цілого. Маркс не помічав того, що відчужені форми, подібно до обладунків рицаря, є чужими для тіла, але водночас і захищають його.

Концепція відчуження суперечлива і методологічно. Поняття «відчуження» сутності людини має сенс за умови визнання певної незмінної сутності, «істинної природи» людини, яка спотворюється певним «неістинним» суспільством. Іншими словами, поняття «відчуження» має сенс у випадку антропологічної інтерпретації людини, інтерпретації, подібною до фєєрбахівської, коли людина мислиться як істота з певними усталеними рисами. До такого розуміння людини Маркс і схилився в «Рукописах 1844». Однак майже одночасно в «Тезах про Фєєрбаха» він проголошує, що така родова сутність людини не існує, що сутність людини – це сукупність суспільних відносин, тобто, яке суспільство – така й людина. Але якщо така усталена сутність не існує, то не має сенсу і поняття «відчуження»: людина, сформована в будь-якому суспільстві, буде почувати себе такою, що відповідає відносинам цього суспільства. Характерно, що цієї суперечності антропологічного і соціального підходів до людини сам марксизм так і не помітив. Це породило спробу поєднати концепцію відчуження і заперечення антропологічного підходу до людини. Не знайшла однозначного розв'язання в соціальній теорії Маркса і проблема співвідношення одиничного (особи, людини) і загального (соціального цілого, інституцій). З одного боку, Маркс ніби йде від людини до конституювання соціального цілого. Про це

свідчить твердження, що творять історію люди. Історія, соціальне ціле постають як похідні від діяльності людей. Однак, з іншого боку, історія для Маркса – це природно-історичний процес, який твориться розвитком економіки. Й окремі люди постають у ньому як функція від соціального цілого. Тут задіяний інший методологічний принцип – від суспільного цілого до людини.

Суперечність цих методологічних підходів залишилась не виявленою, і в цьому не можна звинувачувати Маркса, оскільки на той час в соціальній теорії обидва підходи тільки започатковувалися. Інша річ, що сучасні прихильники Маркса не бачать цієї непослідовності, яка є очевидною у світлі сучасних соціальних теорій.

Значною заслугою марксизму є актуалізація феномену ідеології. Це стосується інтерпретації філософії як ідеології. При всій невизначеності цього терміна в Маркса головний його зміст полягає в тому, що ідеологія приховує, завуальовує справжні соціальні інтереси, що вона є відображенням соціального буття. Отже, вона є ірраціональним, не до кінця «прозорим творінням».

Під таким кутом зору філософія постає не просто як творіння одного розуму, адресоване іншому розуму, а насамперед як вияв певних соціальних інтересів і суспільних відносин. Звідси починається вульгаризація теоретичної спадщини Маркса, догматична абсолютизація перш за все його філософської спадщини. На щастя, позитивні змістовні моменти, що забезпечили достойне місце Марксовій філософії в сучасній філософській парадигмі й частково виводять цю філософію до виднокола постмодерної філософії (Ж. Дерріда, Ф. Джеймісон та ін.), заклали творчий ґрунт для формування досить потужного, хоча й різнопланового напрямку – неомарксизму.

Висновки

Головним досягненням німецької класичної філософії була діалектика, яка відкрила перед пошуковою думкою нові горизонти. Світ – суперечливе ціле, яке розвивається завдяки діалектичній логіці. Було знайдено специфічну мову філософії як науки, проголошено активність свідомості, показано вторгнення суб'єкта в об'єкт та їх безперервну взаємодію. У німецькій класичній філософії було обґрунтовано ідею суспільної

закономірності, вказано на економіку як на сферу її найяскравішого вияву. Творчість, праця, знаряддя праці стали предметом філософського розгляду. Значення німецької класичної філософії неоціненне і як спроби побачити в історії людства закономірні етапи прогресивного розвитку, який, у свою чергу, обов'язково приводить до правопорядку, і благо людини проголошується найвищою турботою філософії. В етиці виникла ідея обов'язку як абсолютного спонукального мотиву моральної поведінки. Уперше в філософії було поставлено проблему ідеалу. Але, як не парадоксально, довівши ідеалізм до свого логічного завершення, Гегель тим самим показав його вичерпаність і обмеженість. Тому із другої половини ХІХ ст. у західній філософії основного значення починають набувати школи і течії неідеалістичного напрямку, хоча вплив гегельянства на деякі з них, наприклад марксизм, не викликає сумніву. Проте, як би там не було, але, підвівши певну риску під філософією Нового часу, у якій людину знали тільки як природне тіло, наділене нетілесною душею, мислителі німецької класики саме з людського духу, з духовної діяльності людини виводять весь навколишній світ, як природний, так і культурний. Зміщення акценту з аналізу природи на дослідження людини як автономного світу робить німецьку класичну філософію видатним явищем в історії західної культури, філософського мислення взагалі.

Розділ 7. Позитивізм і філософія американського прагматизму

7.1. Позитивізм

Позитивізм виник у Європі наприкінці першої третини XIX ст. Започаткували його французький учений Огюст Конт, англійський філософ, економіст і політичний діяч Джон Стюарт Міль та англійський філософ і соціолог Герберт Спенсер. Позитивізм спирається на принцип, що все справжнє, позитивне знання може бути отримане як результат окремих спеціальних наук. Позитивісти впевнені, що наука сама собі філософія, а філософія як особлива наука, яка претендує на самостійність у дослідженні реальності, не має права на існування. Позитивізм отримав поширення і подальший розвиток наприкінці XIX ст. у філософських ідеях Ернста Маха – відомого австрійського фізика і професора філософії, та Ріхарда Авенаріуса – швейцарського філософа. Ідеологію третьої хвилі позитивізму – логічний позитивізм, усередині XX ст. досить активно розвивали Віденські філософи, англієць Карл Поппер та інші.

Огюст Конт (1798-1857 рр.) – засновник позитивізму – народився у французькому місті Монпельє, а закінчив Паризьку політехнічну школу, де вивчав математику, астрономію та фізику. У 1818-1824 рр. працював особистим секретарем соціаліста-утопіста Анрі Сен-Сімона. Саме в цей час його зацікавили ідеї класифікації наук, стадій суспільного розвитку, а також поняття позитивного як найвищого соціального і мислячого стану. Основні ідеї позитивізму він виклав у шеститомному «Курсі позитивної філософії», а також у праці «Дух позитивної філософії».

Поняття «позитивного», на думку Конта, має декілька значень.

По-перше, позитивне означає реальне, на противагу химерному. Це відповідає змісту нового філософського мислення, яке присвячує себе дослідженню того, що доступне нашому розуму, і виключає усілякі непроникні таємниці.

По-друге, позитивне вказує на контраст між корисним і непридатним. У цьому випадку позитивне у філософії нагадує про необхідне призначення наших думок – безперервно поліпшувати умови нашого життя, на противагу даремному задоволенню безплідної цікавості.

По-третє, поняття позитивного часто застосовують для визначення протилежності між достовірним і сумнівним. Тим самим позитивне сприяє створенню логічної гармонії, на противагу нескінченним сумнівам і суперечкам.

По-четверте, поняття позитивного сприяє протиставленню точного і невизначеного, нечіткого. Це значення нагадує про те, що істинно філософське мислення прагне до високого ступеня точності, який тотожний природі явищ і відповідає нашим істинним потребам.

Нарешті, слід зазначити, що поняття «позитивне» використовують як протилежне поняттю «негативне». Істинно нова філософія призначена переважно не руйнувати, а організовувати. А тому позитивне – це організуюче.

Позитивізм – здорова філософія, і тому вона рішуче позбавляється від усіх нерозв'язаних питань. При цьому позитивна філософія абсолютно нічого не заперечує. І це справедливо! Адже ще ніхто логічно не довів фактів неіснування Аполлона, Мінерви, східних фей або різних героїв поетичних фантазій, хоча людство у свій час без сумнівів відмовилося від поклоніння їм.

О.Конт вважав, що він «відкрив великий основний закон» (закон трьох стадій), якому підлягає увесь хід розвитку людського розуму. «Цей закон полягає в тому, що кожна з наших основних концепцій, кожна галузь наших знань послідовно проходить три різних теоретичних стани: стан теологічний, або фіктивний; стан метафізичний, або абстрактний; стан науковий, або позитивний». Таким чином, людський розум у своєму дослідженні послідовно користується трьома методами мислення: спочатку теологічним, потім метафізичним і, нарешті, позитивним; це властиво його природі.

У теологічному стані людський розум схильний досліджувати, головним чином, внутрішню природу речей, перші і кінцеві причини усіх його вражаючих явищ, прагнучи до

абсолютного знання. Тут розум схильний розглядати всі явища як продукти прямого і безпосереднього впливу численних надприродних факторів, свавільне втручання яких пояснює всі незрозумілі аномалії світу.

У метафізичному стані, який є лише модифікованим теологічним станом, надприродні фактори замінено абстрактними силами, справжніми сутностями, що нероздільно пов'язані з різними предметами, яким приписується здатність самостійно породжувати усі спостережувані явища. Тут пояснення явищ зведено до визначення відповідної їм сутності.

У позитивному стані людський розум, визнавши неможливість досягти абсолютних знань, відмовляється від дослідження походження та призначення Всесвіту і від пізнання внутрішніх причин явищ. Відтепер розум цілком зосереджується, правильно комбінуючи розмірковування і спостереження, на вивченні їх справжніх законів, тобто незмінних відношень послідовності. Пояснення приведені до його реальних меж фактів, стає віднині тільки встановленням зв'язку між різними частковими явищами і деякими загальними фактами, кількість яких зменшується все більше і більше у зв'язку із прогресом науки.

Для Огюста Конта основний характер позитивної філософії полягає у визнанні того, що: 1) усі явища підвладні незмінним природним законам; 2) відкриття і зведення до мінімуму кількості законів - основна мета усіх наших зусиль; 3) абсолютно зайвими і безглуздими є пошуки т. зв. перших і кінцевих причин. О. Конт вважав: зараз кожний знає, що в позитивних поясненнях позитивісти не намагаються вказувати причини, через які виникають явища, бо таким чином можна тільки ускладнити сприйняття; позитивісти детально аналізують умови, у яких явища відбуваються, та пов'язують їх одне з одним природними відношеннями послідовності і подібності.

Наприклад, закон тяжіння І. Ньютона пояснює усі космічні й астрономічні явища, таке постійне прагнення частинок одна до одної, яке пропорційне їх масам і зворотно пропорційне квадрату відстані між ними. Цей же закон можна повсякденно спостерігати в житті, знаючи про вагу тіл на земній поверхні. Що ж стосується визначення того, що являє собою притягання і тяжіння, і якими є

причини, то ці питання позитивісти вважають нерозв'язаними, тобто такими, що лежать за межами позитивної філософії. Тому, як зазначає О. Конт, позитивісти залишають їх метафізикам і теологам, адже в будь-якому разі, коли найвеличніші голови людства намагалися сказати щось справді раціональне стосовно цього, вони могли визначити тяжіння лише через вагу і навпаки.

Ще одним прикладом може стати чудове дослідження Ш. Фур'є з теорії теплоти, філософський характер якого, очевидно, позитивний. У цій праці розкриті найбільш важливі й найбільш точні закони теплових явищ. Між тим, автор жодного разу не задається питанням про внутрішню природу речей, а про гарячу дискусію між прибічниками теплової матерії і фізиками, які вбачали походження теплоти в коливаннях ефіру, він згадує тільки для того, щоб показати її беззмістовність.

У цьому, власне, і полягає дух позитивної філософії: узагальнити очевидні факти і вивести відповідні закони. А подальше завдання О. Конта вбачав у тому, щоб завершити побудову позитивної філософії.

7.2. Прагматизм

Прагматизм називають оригінальною і багато в чому самобутньою американською філософією, що істотно відрізняється від традиційних європейських філософських напрямів. Не викликає сумнівів й абсолютна популярність прагматизму. Він швидко поширився у США, Англії, Італії, Німеччині, Чехії, Китаї та в інших країнах, перетворившись на філософське мислення, у якому заповзятливість, діяльність і успіх оцінюються вище за всі інші добродієності. Твори його прихильників найчастіше написані чіткою, ясною, зрозумілою мовою і багато в чому мають свого роду «рецептурний» характер. Апологети цього напрямку називають прагматизм «філософією ділової людини».

Слово «прагма» грецького походження й означає «справа, дія». Аналіз діяльності людини, її особистого сприйняття світу становить принципову основу прагматизму. Головним у діях людини є їхня результативність, або успішність, а філософія

покликана допомогти людині успішно реалізовувати свої дії, досягати успіху в будь-якому починанні.

Родоначальником прагматизму, автором його основної доктрини був *Чарльз Сандерс Пірс* (1839-1914 рр.) – особистість дуже різнобічна: натураліст (хімік, астроном, геодезист), філософ і логік, математик, автор учення про знаки (семіотики).

Джерелом філософського натхнення Пірса були, насамперед, ідеї І. Канта, а також середньовічна схоластика, зокрема учення Дунса Скота. Великий вплив на нього також зробили ідеї Дж. Берклі.

У загальних рисах прагматистська доктрина була окреслена Пірсом на початку 70-х років ХІХ ст. та представлена невеликому колу молодих викладачів, що збиралися в Кембриджі (Массачусетс) для обговорення науково-філософських проблем. У 1878-1879 роках Пірс виклав свою доктрину у двох статтях: «Закріплення вірувань» і «Як зробити наші ідеї зрозумілими», які, однак, залишилися непоміченими. Пірс на деякий час відійшов від своєї доктрини. Але коли на рубежі ХІХ-ХХ століть завдяки зусиллям У. Джемса прагматизм став входити в моду, він знову повернувся до свого покинутого творіння й у статті «Що таке прагматизм» (1904) спробував заново викласти його принципи. У згаданих статтях містяться теорія сумніву-віри й теорія значення, що утворюють ядро прагматизму Пірса.

Етимологічно термін «прагматизм» є похідним від слів «справа», «дія», але сам Пірс пояснює, що запропонований ним термін походив від «прагматичної віри» І. Канта. У «Критиці чистого розуму» Кант зауважує, що, коли людині необхідно діяти в незрозумілих обставинах і в неї відсутнє знання про всі обставини справи, їй доводиться робити деяке припущення і вірити в те, що заснована на цьому припущенні дія приведе до мети. Необхідну для дій віру яку не можна обґрунтувати знанням, Кант і називає «прагматичною вірою». Дія, заснована не на знаннях, а на вірі, – ось та ідея, яку обрав Пірс як основу нової філософської доктрини і яка лягла в основу прагматизму.

Аналізуючи у статті «Закріплення вірувань» функцію і призначення мислення, Пірс розрізняє два основні стани свідомості: стан сумніву і стан віри. Сумнів він розуміє як стан нерішучості, невизначеності і коливання між різними

альтернативами. Пірс вводить і емоційну характеристику сумніву як стану неспокійного, тривожного, який викликає роздратування. Стан віри філософ не визначає, припускаючи, що він усім відомий інтуїтивно. В емоційному плані стан віри характеризується як спокійний та приємний. Згідно з Пірсом, зміст віри, у якій би формі вона не виражалася, вичерпується дією, до якої готовий віруючий суб'єкт. Мислення, таким чином, із самого початку розглядається Пірсом як таке, що має стосовно дії лише допоміжну функцію.

Отже, віра – це готовність діяти певним чином. Оскільки така віра стійка й оскільки дія відбувається регулярно, можна сказати, що віра є усвідомленою звичкою діяти певним чином. Діями тварин керують інстинкти, діями ж людей – звички, які у свідомості людини виступають як вірування. Людина, згідно з Пірсом, – це «горстка звичок».

Із точки зору Пірса, людина прагне будь-що позбутися неприємного стану сумніву і досягти приємного та спокійного стану віри. Перехід від першого до другого філософ називає дослідженням, яке здійснюється мисленням і навіть ототожнюється з ним. Пірс приходить, таким чином, до висновку, який має фундаментальне значення для всієї прагматистської доктрини: єдина функція думки полягає в тому, щоб досягти стійкого вірування. Як тільки це буде зроблено, діяльність мислення припиняється, бо ніякого іншого призначення в нього немає. Тому мислення спрямоване виключно не на задоволення гносеологічних інтересів, а саме на прагнення до спокою. При цьому, на думку Пірса, людина отримує повне задоволення від досягнення сталого вірування незалежно від того, буде це вірування істинним чи хибним. До того ж, як стверджує Пірс, якщо в людини склалося стійке вірування, то вона обов'язково вважає його справжнім.

Теорія сумніву-віри не користується визнанням у сучасних прихильників прагматизму, хоча саме в ній міститься в зародку і вчення У. Джемса про волю до віри та вчення Дж. Дьюї про проблематичну ситуацію.

Специфіка прагматизму і його відмінність від інших філософських шкіл полягає в тому, що значення понять про різні об'єкти прагматисти вбачають у тих практичних наслідках, які

можна від них (об'єктів) очікувати. Відомий «принцип Пірса» стверджує: «Розгляньте ті практичні наслідки, які, ми вважаємо, можуть бути спричинені об'єктом нашого поняття. Поняття про всі ці наслідки і є повним поняттям об'єкта».

Пірс роз'яснює, що саме він розуміє під практичними наслідками. Це, по-перше, чуттєві наслідки, або відчуття, і, по-друге, ті звичні дії, які це поняття викликає. Пірс пояснює цю думку на прикладі поняття «твердий». Застосування цього поняття до будь-якої речі припускає, що ніякі спроби подрятати її не увінчаються успіхом. Звідси випливає, що поняття (у цьому випадку «твердий») означає не властивість, притаманну речі через її особливу фізичну структуру, а певний чуттєвий результат, який з'являється при здійсненні певної дії. Так, алмаз може бути визначений як твердий або названий твердим, оскільки виявилось, що жоден інший мінерал не в змозі подрятати його. Сенс сформульованого Пірсом прагматистського принципу полягає у твердженні про те, що поняття про чуттєві наслідки пов'язані з деякими діями. Інакше кажучи, істинною буде та ідея, керуючись якою, наша діяльність приводить до наслідків, на які ми сподівалися; істинна та ідея, яка виправдовує наші сподівання, яка «працює», дає корисний результат.

Суб'єктивно-ідеалістичний характер прагматистської доктрини Пірса не викликає сумніву. За переконанням Пірса, людина настільки поглинена світом власного досвіду та дії, що її інтереси повністю замикаються в цій сфері. У рамках своєї прагматистської доктрини Пірс виходив із того, що людина може обходитися без знання, що їй достатньо віри, щоб упоратися з усіма тими діями, які їй доводиться здійснювати. Він недооцінив силу прагнення людини до знання, її непереборну потребу істини.

Зусилля Пірса були продовжені професором психології Колумбійського університету *Уільямом Джемсом* (1842-1910 рр.). Він розпочав свою наукову діяльність як фізіолог, потім викладав у Гарварді психологію, а міжнародну популярність отримав після виходу його двотомної праці «Принципи психології» (1890) Величезну роль в його житті та творчості завжди відігравали не тільки наукові, але й релігійні інтереси.

Прагматистські ідеї Пірса були сприйняті Джемсом зі схваленням. Наприкінці 90-х років XIX ст. він став письмово й

усно їх активно пропагувати. Джемс черпав філософське натхнення не тільки в Пірса, але і у британському ідеалістичному емпіризмі від Берклі до Мілля. Свої філософські погляди він назвав «радикальним емпіризмом», а прагматизм розглядав переважно як метод розв'язання філософських труднощів і як теорію істини. Фактично його емпіризм утворює загальнофілософську передумову прагматистської доктрини. Але Джемс прийшов у філософію із психології, тому духовне життя особистості було альфою та омегою його філософування. Усі проблеми філософії він намагався розв'язувати з точки зору окремої особистості, її інтересів та потреб.

Центральним поняттям філософії Джемса є «досвід». Досвід охоплює все те, із чим ми маємо справу. На його погляд, не існує нічого, окрім досвіду. У досвіді Джемс бачить тільки су'б'єктивно-людський зміст, тобто те, що людина відчуває та переживає. Для нього об'єктивна реальність повністю розчиняється в понятті досвіду. Сам же досвід у своїй основі виявляється не чимось іншим, як потоком свідомості, потоком переживань. Він включає не тільки відчуття, але й будь-які думки, емоційні стани, вольові імпульси, настрої і т. п.

На основі таких уявлень Джемс намагається створити картину світу і дати свою інтерпретацію традиційних філософських проблем, у тому числі проблем реальності, пізнання, істини та віри.

Зберігаючи вірність традиціям емпіризму, Джемс виділяє в досвіді, перш за все, відчуття, які й утворюють основу або матеріал навколишнього середовища для людини. Вони утворюють ту «речовину», з якої складається значна частина світу, або реальності.

Для Джемса речі як щось визначене не містяться в досвіді, який виступає хаосом відчуттів, а виділяються з досвіду зусиллями волі людини. Вольове начало, таким чином, в досвіді відіграє вирішальну роль. Отже, філософія Джемса виявляється пронизаною волюнтаризмом. Він вважає, що речі зобов'язані своїм існуванням саме вольовому зусиллю. «Що ми називаємо річчю? Мабуть, це справа нашого повного свавілля, бо ми, у залежності від своїх потреб, виділяємо що завгодно, подібно до того, як ми виділяємо сузір'я». Але це свавілля не має

абсолютного характеру. Воно підпорядковано меті, бо людина завжди керується метою. Таким чином, хоча матеріал досвіду як потік відчуттів нам відомий, усю конкретну, певну реальність ми створюємо самі.

Джемс говорить про досвід як про неперервний «потік свідомості», із якого людина виокремлює ті чи інші частини або відрізки, що внаслідок цього набувають статусу окремих речей, процесів, явищ. Своє розуміння потоку свідомості він ілюструє таким чином: «Інтелект спричиняє дію на кам'яну брилу, висікаючи з неї статую, яка певною мірою перебувала там завжди. Але у брилі, окрім згаданої, містилися ще тисячі інших статуй, і лише завдяки скульптору було видобуто тільки цю одну. Так само і світ кожного з нас, якими б відмінними не були наші уявлення про нього, завжди закладений у тому початковому хаосі відчуттів, які дають лише матеріал для думки. Мій світ – це лише один з мільйона світів, які подібним чином закладені і так само є реальним для тих, хто може здобути їх».

Людина, згідно з Джемсом, сприймає світ через систему істин, які вона щодо цього світу висловлює і які сама створює. Таким чином, «робота істини» збігається зі «створенням реальності».

Істина є висловлюванням, але не будь-яке висловлювання є істинним. Отже, повинен бути і критерій для розрізнення істини та брехні. Істина, згідно з Джемсом, є однією з робочих цінностей у досвіді. Суть його численних висловлювань про істину і в той же час суть прагматистського розуміння істини полягає в тому, що істина є ідеєю, яка працює, найкращим чином веде до успіху, приносить користь і задоволення. Філософ стверджує, що істина – це «просто корисне в образі нашого мислення». Якщо ідея успішно веде нас через нетрі досвіду, то «ми можемо сказати, що вона істинна, тому що корисна, або що вона корисна, тому що вона істинна. Обидва ці вислови мають одне і те саме значення». Оскільки Джемс суворо дотримується приписів Пірса про те, що істина повинна бути визначеною в термінах сумніву-віри, істина для нього також є віруванням, але таким, яке себе виправдовує. Або ж істина – це те, у що людині слід вірити. Якщо істина у Джемса немовби витісняє реальність, репрезентує її, стає на її місце, тоді сама реальність теж виявляється об'єктом віри.

Поряд із теорією істини, Джемс був автором доктрини про «волю до віри». Він використав цю ідею для обґрунтування релігійної віри. Філософ вважав, що релігійна віра відповідає найбільш глибоким, внутрішнім потребам людини, що тільки вона (віра) здатна забезпечити її моральну поведінку.

Важко сказати, хто зробив більший внесок у розвиток прагматизму – Джемс чи Дьюї. Але, безперечно, вплив ідей Дьюї на громадську думку США в період після смерті Джемса і до Другої світової війни був сильнішим, ніж вплив будь-якого іншого філософа.

Джон Дьюї (1859-1952 рр.) прожив довге життя і залишив велику літературну спадщину. Його цікавили найрізноманітніші питання – від психології до політики, від логіки до естетики. Перш ніж стали виходити його основні філософські праці, він здобув популярність як педагог, як реформатор школи, як творець, теоретик та пропагандист т. зв. прогресивного навчання.

Після того, як Джемс познайомив американських філософів зі сформульованою Пірсом доктриною прагматизму, Дьюї відразу ж приєднався до цієї нової течії та створив всередині неї свою, т. зв. чикагську школу.

«Досвід» у Дьюї – поняття універсальне, фактично його зміст обмежено сферою психологічних, емоційних, моральних, політичних, педагогічних стосунків між людьми. Якщо для Джемса еталоном досвіду був досвід релігійно-моральний, то для Дьюї – це, швидше за все, досвід морально-політичний.

Згідно із Дьюї, у сучасну йому епоху з'явився розрив між двома формами чи типами діяльності людей, або їх досвіду. З одного боку, це наука і результат її діяльності – технології, які досягли найбільших практичних успіхів та продемонстрували свою надійність і працездатність. З іншого боку, це сфера соціального життя: майнові суперечності, війни, конфлікти, занепад моралі і т. ін. Іншим уособленням цього розриву Дьюї вважає розбіжність між успіхами байдужої до людей науки та людськими цінностями.

Ідея Дьюї полягає саме в тому, щоб науковий метод можна було застосувати до людських, соціальних проблем. Тоді розв'язання цих проблем буде зумовлюватися не випадком, не авторитетом, не афектами, не приватними інтересами, а розумом,

інтелектом. Дьюї також хоче подолати розрив між наукою та цінностями, привести їх до можливої, на його думку, єдності. Філософ вважає, що демократична держава сприйме його поради і почне керуватися розумом, використовуючи при цьому відкритий ним метод перетворення і вдосконалення досвіду. На думку Дьюї, досвід складається із проблематичних ситуацій, які переходять одна в одну.

«Проблематична ситуація» – центральне і в той же час найбільш туманне поняття інструменталізму Дьюї. Він вважає, що поняття є інструментами, знаряддями, які служать для здійснення мети, а отже, служать для подолання сумніву та досягнення віри.

Перехід від стану сумніву до стану віри виступає у Дьюї переходом або, вірніше, перетворенням невизначеної, сумнівної чи проблематичної ситуації на ситуацію зрозумілу, розв'язану. Саме так здійснюється реконструкція та вдосконалення людського досвіду. Завдання інструменталізму, або ж інструментальної логіки, полягає в тому, щоб описати, яким чином це відбувається та запропонувати раціональний метод подібного перетворення.

Процес дослідження або процес перетворення проблематичної ситуації на зрозумілу проходить низку етапів. Спочатку виникає усвідомлення деяких труднощів, викликане призупиненням або затриманням дії (наприклад, ішла людина дорогою, та на роздоріжжі зупинилася, не знаючи, куди йти), чи якоюсь іншою причиною (наприклад, появою в полі зору людини будь-якого предмета з незрозумілим для неї призначенням). Далі людина усвідомлює, що саме спричинило труднощі, тобто відбувається усвідомлення проблеми. Згодом розпочинаються пошуки її розв'язання, вибір варіанту (або варіантів), який видається найкращим, а також спроби перевірити обрану гіпотезу, простеживши можливі її наслідки. Завершується дослідження прийняттям остаточного рішення стосовно проблеми, а формулювання рішення засобами мови й отримує назву «істина». Згідно зі своїм місцем у процесі дослідження істина трактується як завершення, згідно зі своїм значенням у цьому процесі – як «корисність».

Однак Дьюї виключив із проблематичної ситуації її об'єктивний зміст і характеризував цю ситуацію суб'єктивними термінами. У нього дослідження не відкриває реальність, а перетворює її, створює її зі стану сумніву, переживання труднощів, тому претензія Дж. Дьюї на створення наукового методу виявилась нереалізованою. Наукові поняття, принципи, закони він позбавив пізнавального значення, а експериментування отримало в нього лише статус методу проб та помилок. Отже, позицію, що практика є джерелом пізнання, його основою і критерієм істини, представники прагматизму подолати не змогли. Вони схилилися до думки, що людина у процесі свого життя має справу не з об'єктивним світом, не з матеріальними предметами, а із власним досвідом, із потоком свідомості, із невизначеним хаосом відчуттів та переживань. Вона переборює не фізичний опір предметів, а власні труднощі, нерішучість, сумніви і переживання. Поділ реальності для прагматизму – це не матеріальний процес, а вольове зусилля людини, напруження її уваги, акт відбору. Його результатом є не зміна фізичного світу, а лише зміна досвіду (тобто сприймання світу й уявлення про нього), зміна переконань та вірувань суб'єкта.

Такою в найбільш істотних рисах є концепція інструменталізму Дж. Дьюї, емпірична модель якої ґрунтується на моральному досвіді людини та оцінювальній діяльності

На початку 60-х років ХХ ст. у США вплив прагматизму зменшився у зв'язку з поширенням неопозитивізму. Еволюція «лінгвістичного позитивізму», зокрема такого його різновиду, як аналітична філософія, у 50-60-х рр. приводить до формування матеріалістично орієнтованих філософських напрямів – наукового реалізму і наукового матеріалізму. У цьому не було нічого незвичайного, оскільки позитивістське філософування з його опорою на природничо-науковий світогляд і методологію, емпіризм та логіцизм було близьким до світоглядно-методологічних засад матеріалізму. Проте, з огляду на глибоку кризу матеріалізму, що охопила його у ХІХ ст. через нездатність останнього задовільно розв'язати проблему взаємовідношення духовного і матеріального, реанімація матеріалістичної філософії могла більш-менш успішно відбутися

лише за умови віднайдення способу подолання згаданої кризи. Саме цим і пояснюється зближення позитивізму із прагматизмом.

7.3. Сучасна західна філософія науки

Філософія науки – це філософський напрямок, який аналізує науково-пізнавальну діяльність. Так називають і розділ філософії в рамках різних філософських напрямків, який так чи інакше розглядає питання щодо сутності феномена науки та науково-технічного прогресу.

У ХХ столітті наука стала домінуючою формою суспільної свідомості й безпосередньою продуктивною силою суспільства. Потреба осмислити сутність науки, її функції в суспільстві зростає, тому філософія науки як напрямок набуває все більшої уваги. Вона починає залучати до свого аналізу все ширше коло питань та проблем, пов'язаних з сутністю науково-пізнавального ставлення людини до світу, організації наукової діяльності, історії розвитку науки тощо. Але, як окремий філософський напрямок, поряд з філософією історії, філософією культури, філософією права вона виникає в ХІХ столітті. Філософія науки на перших етапах орієнтована перш за все на аналіз когнітивних (гносеологічних) характеристик науково-пізнавальної діяльності. Як окремий напрямок, філософія науки вперше з'явилася у працях Дж. Мілля, О. Конта, Г. Спенсера, та ін. Етапами цього напрямку стали позитивізм, неопозитивізм, неораціоналізм, критичний раціоналізм та історична школа. На першому етапі в роботах Дж. Мілля, О. Конта та ін. була сформульована основна мета філософії науки – підняти науково-пізнавальну діяльність до деякого методологічного ідеалу. У ХІХ столітті це призвело до зростання самосвідомості науки. З'явилися перші системи математичної логіки, які дозволили прояснити низку структурних особливостей наукового знання. У сфері уваги перебувала і проблематика, пов'язана з дослідженням психологічних та індуктивно-логічних процедур пізнання.

У першій третині ХХ століття у зв'язку з революційними процесами в науці головною сферою аналізу філософії науки знаходилися основоположення науки. На рубежі століть відбувається перехід від класичної науки до неklasичної, а отже,

змінюються основні наукові принципи та уявлення. Аналіз цих змін та самої суті некласичної науки знаходимо у філософських трактатах Є. Маха, М. Планка, А. Пуанкаре, А. Ейнштейна та ін.

Наступний етап розвитку філософії науки – друга третина ХХ століття, коли домінуючою в ній стала програма аналізу наукової мови, створеної класичним неопозитивізмом у Австрії та Німеччині.

Неопозитивістська філософія науки мала на меті вилучити з наукової мови ненаукові положення і сприяти створенню формалізованої науки на основі мови фізики. Неопозитивізм, як логічний позитивізм, намагався всі філософські проблеми звести до проблем формальної логіки. Основні ідеї неопозитивізму були сформульовані представниками Віденського гуртка – М. Шліка, Р. Карнапа, О. Нейрата та ін. Предметом філософії вони вважали лише ті проблеми, які можуть стати об'єктом формально-логічного аналізу, а наукові знання проголосили вільними конструкціями, що виникають внаслідок угоди – «конвенції» між людьми – і можуть змінюватися як завгодно.

Одночасно з неопозитивізмом у філософії науки виникла інша течія – неораціоналізм, який склався у Франції та Швейцарії в першій половині ХХ століття. Основними його представниками стали – Г. Башляр, Ф. Гонсет, Е. Мейєрсон та ін. До цієї ж течії інколи відносять і представників критичного раціоналізму – Ж. Піаже, Ж. Ульмо та ін.

Заснований у 1930 році «Союз раціоналістів» існує і сьогодні. Головне завдання неораціоналізму – формування нового наукового розуму, або наукового духу, за допомогою усвідомлення практики сучасного природознавства. Основною духовною силою, або новим науковим розумом, неораціоналісти вважають сучасну фізику з її фундаментальними відкриттями. Сучасна фізика покликана вести за собою всі інші науки і філософію, якщо вона позбудеться метафізичних та ірраціоналістичних елементів. Неораціоналісти відкидають емпіричні концепції пізнання. Вони визнають залежність емпіричних фактів від структури теоретичного знання, у якому ці факти отримують своє пояснення. Ці ідеї надалі були розвинуті в історико-наукових працях М. Фуко, Ж. Дерріда, Д. Лекура та ін. Популярності набула запропонована Г. Башляром ідея

«епістемологічного розриву». Сучасні неораціоналісти звертають увагу, насамперед, на різницю типів та форм раціональності в їх залежності від історико-культурних умов, рівня технічного розвитку тощо.

У другій половині ХХ століття у філософії почали поширюватися антипозитивістські концепції. Стало очевидним, що неможливо певним чином формалізувати мову науки. Виявилась неспроможність основного принципу перевірки наукових теорій – принципу верифікації, який почали модифікувати навіть представники логічного позитивізму. Основна настанова неопозитивістів про те, що речення логіки і метафізики є аналітичними істинами, була спростована У. Куайном. До того ж виявилось, що тексти відомих учених мали також і метафізичні конструкції, які були значними факторами створення фундаменту наукових теорій. Уже в 50-ті роки ХХ століття поняття «неопозитивізм» починають замінювати на поняттям «аналітична філософія», частиною якої є також лінгвістична філософія (Г. Райл, Д. Остін, Д. Мур та ін.), засновником якої був, безперечно, Л. Вітгенштейн.

Вплив неопозитивізму помітний і в сучасних дослідженнях у галузі філософії науки. У 60-70-х роках ХХ століття під впливом ідей К.Поппера і Т. Куна у філософії науки склалась нова течія – постпозитивізм.

Сучасну західну філософію науки часто називають постпозитивізмом, що став новим етапом у дослідженнях розвитку науки. Він пов'язується із проблемами зростання наукового знання, тому його можна вважати історичистським напрямком методології науки. Іноді філософія науки тлумачиться синонімом наукознавства, яке містить у собі історію та соціологію науки, але це призводить до самозаперечення філософії науки та розчинення її в науковому описуванні пізнавальної діяльності. Якраз тому постпозитивізм найкраще характеризує сучасну, у першу чергу, західну філософію науки. Безперечно, що постпозитивістська філософія є, щонайменше, ядром сучасної філософії науки. У словнику сучасної західної філософії запропонована така дефініція постпозитивізму: «Постпозитивізм – спільна назва, яка використовується в філософії науки для позначення множини методологічних

концепцій, що прийшли на зміну притаманним методології логічного позитивізму. Постпозитивізм не є особливим філософським напрямком, течією чи школою, він є етапом у розвитку філософії науки». Цим етапом, є, звичайно, сучасний. Його початок пов'язаний із виданням книги англо-австрійського філософа К.Поппера «Логіка наукового відкриття» (1959), а також книги американського філософа Т.Куна «Структура наукових революцій» (1963). Постпозитивізм містить у собі багато різноманітних методологічних концепцій, що було успадковано від неопозитивізму, який став спільною назвою для декількох напрямків: логічного позитивізму, логічного емпіризму і логічного прагматизму (два останні утворюють аналітичну філософію).

Віденський гурток, який виник у 1923 році під керівництвом М. Шліка, започаткував напрямок логічного позитивізму. До гуртка належали також Р. Карнап, О. Вайсман, Г. Ган та ін. Значний вплив на його представників здійснив Л. Вітгенштейн, який переїхав до Англії і разом із Б. Расселом та Д. Муром дав життя неопозитивізму у Великобританії. У Берліні деякий час існувала логічна група Ф. Крауза, Г. Райхенбаха, В. Дубіслава та ін. У Польщі в 30-ті роки заснована «Львівсько-Варшавська школа» філософів логіки, у якій працювали А. Тарський, Я. Лукасевич, К. Айдукевич та ін. Неопозитивісти створюють учення про логічне конструювання реальності в науці.

У 1918 році М. Шлік публікує працю «Мета інтерпретації природознавства», у якій наукові положення зв'язують поняття з емпіричними фактами за допомогою логічних зв'язків. На його думку, поняття відрізняються від безпосереднього досвіду тим, що вони виводяться з аксіом. Зв'язок же між поняттями - тільки апіорний. М. Шлік аналізує проблему емпіричного обґрунтування науки, стверджує, що емпіричне знання не є таким, яке передує усьому знанню, воно є сукупністю деякого класу висловлювань для перевірки, верифікації.

У сучасній філософії науки розрізняють лише хибні та істинні речення. А у філософії логічного аналізу чітко розмежовувалися осмислені твердження і твердження, позбавлені смислу. Та потрібно було відповісти на запитання: де знаходиться критерій їх розмежування? Р. Карнап вважав усі

твердження традиційної філософії позбавленими смислу, тому що вони не мають чіткого логічного обґрунтування, тобто не є формалізованими.

Німецький філософ і математик Г. Фреге, англійський математик і філософ Б. Рассел та австрійський логік В. Вітгенштейн роблять спробу створити позитивізм як логічну систему, стверджуючи, що логіка повинна бути суворою математичною системою. Об'єктом аналізу вони зробили повсякденну мову, яка виявилась недосконалою, тобто такою, що не дозволяє чітко обґрунтувати логічні висновки. Філософи розрізняють значення та смисл наших висловлювань. Значення – це сам об'єкт, який у мові визначається висловлюваннями, а смисл є інформацією, яка визначається засобом викладу, тобто сам контекст. Деякі власні імена мають смисл, але не мають значення. Наприклад, Пегас. Що означає це слово, ми можемо дізнатися тільки з контексту. У цьому Б. Рассел бачить недосконалість нашої мови. Граматично правильні речення можуть не мати значення, тому що не існує об'єкта. Наприклад, вислів: «Сучасний король Франції» може мати значення лише в контексті, а сам по собі цей вислів значення не має. Власні імена – це єдині слова, які можуть інколи мати значення незалежно від речення. Описи можна вважати неповними символами; вони завжди залежать від контексту (наприклад, «столиця Англії на Темзі» – це опис, а «Лондон на Темзі» - речення). Л. Вітгенштейн показує, що власні імена взагалі не мають смислу й визначають предмет однозначно. Речення ж є описуванням певного факту, зміст залежить від сполучення у ньому термінів згідно з певними правилами. Смисл вчення не залежить від слів та їх значень, а лише від взаємозв'язків між словами. Л. Вітгенштейн висуває програму ідеальної, досконалої мови, де значення визначалося б лише внутрішнім зв'язком між словами. Така мова мала б замінити існуючу.

Головна ідея дослідників - побудувати первинний критерій істинності речень та зробити їх логічними. На їх думку, необхідно визначити атомарні речення, тобто елементарні первинні висловлювання про факти. Це – найпростіші речення, істинність яких задана позалогічним шляхом. Логіко-математичні

системи потребують атомарних речень, істинність яких ґрунтується на чуттєвих сприйняттях.

Таким чином, знання зводиться до сукупності чуттєво отриманих фактів. Із атомарної мови Л. Вітгенштейн буде атомарну онтологію, центром якої є факт. Він вважає, що речення описують факти, а слова не мають значення без зв'язку в конкретному реченні, тобто об'єкти не мають значення, якщо вони не є складовою частиною будь-якого факту.

Філософ розуміє, що факти описуються спостерігачами, але кожний спостерігач наповнює схему знання власним унікальним змістом. Тому виникає проблема – як поєднати різні дані спостерігачів?

Р. Карнап запропонував використовувати фізикалізм та протокольні речення. Протокольні речення є абсолютно вірогідні, а всі інші – вчений повинен верифікувати. Фізикалізм потребує перекладу змісту спостереження мовою фізики (найбільш розвинутої науки). Але виявилось, що і фізики користуються різними мовними формами. Тоді Р. Карпан пропонує «принцип толерантності», який допускає її у мовних формах, але вимагає точності в термінах.

К. Поппер запропонував замінити верифікацію принципом фальсифікації, тобто пошуками фактів, які не підтверджують, а спростовують певне твердження. Він розглядає наукове знання у динаміці, тоді як логічні позитивісти розглядали його як статичне, а також шукає в науці не осмисленість наукових тверджень, а принципову помилковість. Якщо ж її немає, то це – не наука, а лише міф, легенда. Таким міфом він вважає марксизм, фрейдизм, індивідуальну психологію А. Адлера тощо. Згідно з К. Поппером, теорія тим більше виправдана, чим більше вона заперечується.

Факти реального світу можуть лише спростувати і ніколи – підтвердити зміст теоретичних побудов. Водночас К. Поппер відокремлює знання від суб'єкта і розглядає його як самостійний світ, «третій світ», який розвивається за власними законами.

Розвиток людського знання філософ тлумачить у дусі т. зв. «еволюційної епістемології», яка має спільні риси з еволюційною теорією Ч. Дарвіна. «Третій світ» існує поряд з «фізичним світом» об'єктів і «психологічним світом», але прямої залежності

від них не має. Тому в К.Поппера залишається не розв'язаною проблема зв'язків науки з іншими формами суспільної свідомості, із суспільним життям у цілому, а проблема розвитку науки потребує подальшого дослідження.

У 1963 році Т. Кун опублікував книгу «Структура наукових революцій», у якій він розглядає розвиток наукового знання в залежності від історичного контексту і соціальних умов. Його основна ідея виглядає так: наука розвивається не кумулятивно, а за допомогою наукових революцій, тобто у науці не існує постійного процесу накопичення фактів. Т. Кун пропонує поняття «нормальна наука», «наукова спілка», «парадигма», що характеризують науку на етапі еволюційного розвитку. Але розвиток науки має й етап революції, коли змінюється парадигма, з'являються нові теорії, які не мають логічного зв'язку з попередніми.

Англійський історик науки І. Лакатош теж звертає увагу на необхідність розглядати історію науки в контексті історичного розвитку. Він закладає основи школи історичистського напрямку в методології науки. І. Лакатош розробляє «методологію дослідницьких програм», стверджуючи, що розвиток наукового знання відбувається через серію теорій, які мають єдині базові положення. Учений вважає, що повинен існувати «історичний» метод оцінювання методологій, які конкурують між собою: індуктивізм, верифікаціонізм, фальсифікаціонізм тощо. На його думку, філософія науки без історії науки – порожня, а історія науки без філософії науки – сліпа.

Американський філософ П. Фейєрабенд пішов по шляху обмеження позитивістського емпіризму і запропонував доповнити принцип емпіризму принципом «теоретичного плюралізму». «Ви можете бути послідовним емпіриком лише маючи можливість, - пише П. Фейєрабенд, - працювати з багатьма альтернативними теоріями, а не з однією точкою зору і «досвідом». Ця множинність теорії не повинна вважатися попередньою стадією пізнання, що з часом зміниться на одну істинну теорію. «Теоретичний плюралізм» є істотною рисою будь-якого наукового «знання, що претендує на об'єктивність». Він заперечує будь-який вплив емпіричних фактів на відбір теорії. Його теорія не потребує «ніяких методологій». Це твердження отримало назву «методологічний анархізм».

Філософія науки у ХХ столітті предметом свого аналізу робить все більше коло питань, пов'язаних із наукою. Аналізуються проблеми відношення наукової та інших форм раціональності, стає актуальною проблема соціальної детермінації науки. Особливе ж місце посідають проблеми, пов'язані з гуманізацією науки та розвитком соціогуманітарних наук.

Висновки

Еволюція позитивізму упродовж півтора століття довела його значення в розвитку філософської думки. Багато претензій позитивізму, емпіріокритицизму, неопозитивізму, постпозитивізму виявилися безпідставними, але разом із тим вони пройшли шлях дослідження, який у багатьох моментах відіграв конструктивну роль і створив своєрідну філософію науки. Претендуючи на свою зверхність над філософією, позитивізм у своїх модифікаціях ще більше утвердив роль і значення філософії як самостійної галузі знання, яке спирається на весь масив культури, у тому числі й на природознавство, на суспільні науки, мистецтво і на весь життєвий досвід людства. Заслуга позитивістських концепцій полягає в тому, що їх представники зробили вагомий внесок у розроблення математичної логіки та вдосконалення мови науки. Під впливом їхніх ідей та діяльності суттєво змінилися уявлення про науку. Сьогоднішнє розуміння науки, яке формувалося в значній мірі завдяки діяльності позитивістських напрямків, розглядає її як сукупність інтелектуальних засобів, покликаних оптимізувати наші стосунки з дійсністю, а не як картину дійсності.

На початку ХХ ст. з'являється новий філософський напрямок – прагматизм. Філософія прагматизму належить до суб'єктивістського напрямку, але не обирає об'єктом свого вивчення науку. Прагматизм не прагне розмірковувати про осяжність чи неосаяжність наукового пізнання. Він ставить перед собою завдання думати над тим, що веде до успіху в житті. Завдання людини полягає в тому, щоб найкращим чином улаштуватися в житті, у світі, а завдання філософії – допомогти їй у цьому. Принципи прагматизму здійснили суттєвий вплив на загальний стиль американського, а сьогодні і світового мислення та практики, у тому числі й політики.

Розділ 8. «Філософія життя»

«Філософія життя» - це напрямок європейської філософії, що виник ще в ХІХ столітті, а його основи були закладені в Німеччині Фрідріхом Ніцше. Ідеї цієї філософії нібито витікали з «повноти переживань» самого життя. Походження назви «філософія життя» традиційно приписують анонівному автору твору «Про морально прекрасне та філософію життя», який був опублікований у Німеччині у 1772 році. Пізніше німецькі романтики «філософією життя» називали «духовне внутрішнє життя людини», яке протиставлялося безплідній «абсолютній думці» абстрактного гегельянства; це започаткувало у філософії ідеї приниження розуму та піднесення ролі волі, інстинкту, інтуїції тощо. Характерними рисами «філософії життя» стали суб'єктивізм та ірраціоналізм.

Учення Ф. Ніцше про волю як першооснову всього існуючого спиралося на волюнтаризм А. Шопенгавера. Але Ф. Ніцше замість шопенгаверівського моністичного волюнтаризму утвердив плюралізм волі, яка конкурує в боротьбі за духовну владу. Ученню А. Шопенгавера про відмову від «волі до життя» він протиставив учення про утвердження в житті «волі до влади». Саме «воля до влади» є у Ф. Ніцше головною характеристикою суспільного життя. Його «філософія життя» стала своєрідною реакцією у відповідь на абсолютизацію ролі науки та раціонального пізнання.

На початку ХХ ст. повним запереченням здатності науки виявити сутність явищ, а значить бути основою філософського світогляду, стало вчення французького філософа А. Бергсона. У його «філософії життя» людський інтелект розглядається тільки як здатність організувати та підготувати наші дії. Критикуючи інтелектуальне пізнання, А. Бергсон утверджував іншу форму пізнання – інтуїцію, яку вважав «родом інтелектуальної симпатії». На його думку, щоб пізнавати інтуїтивно, потрібні тільки зусилля волі. Завдання інтуїції – осягнути життя як творчий процес. Саме А. Бергсон є одним із засновників сучасного ірраціоналізму. Він систематизував та узагальнив у ірраціоналізмі те, що пізніше знайшло своє втілення в екзистенціалізмі.

8.1. Філософія А. Шопенгавера

Основоположником ірраціоналістичного напрямку у філософії і попередником «філософії життя» став німецький філософ Артур Шопенгавер (1788 – 1860 рр.). Головний філософський твір «Світ як воля й уявлення» він опублікував у 1819 році. У його вченні були використані ідеї і положення, запозичені у Платона, І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, у німецьких романтиків, індійських та буддистських мислителів. Разом з тим, А. Шопенгавер створив суперечливе, але послідовне і цілісне вчення, яке особливо популярним стало у ХХ ст.

Філософія А. Шопенгавера – суб'єктивно-ідеалістичний волюнтаризм. Услід за Дж. Берклі і під сильним впливом його вчення він оголосив реальний світ уявленням: «Немає істини більш безсумнівної, більш незалежної від усіх інших, яка менше потребує доведення, ніж та, що все існуюче для пізнання, тобто увесь цей світ, є лише об'єктом відносно суб'єкта, поглядом для споглядаючого – інакше кажучи, уявленням... Усе, що належить і може належати світові, неминуче обумовлене суб'єктом та існує тільки для суб'єкта. Світ – уявлення».

Отже, згідно з А. Шопенгавером, світ є взаємозв'язком суб'єкта й об'єкта, які доповнюють один одного таким чином, що при зникненні суб'єкта перестає існувати світ. Без суб'єкта немає об'єкта: Сонце і планети без ока, яке бачить, і розуму, який їх пізнає, можна назвати словами, але ці слова для уявлення – порожній звук.

Така філософська позиція характерна для всього суб'єктивного ідеалізму. Вона походить від абсолютизації ролі суб'єкта в пізнавальному процесі, у якому без суб'єкта немає об'єкта, інакше не буде самого пізнавального акту. Якщо ґрунтуватися тільки на суб'єкті, вважати вірогідним тільки його існування, то об'єкт пізнання і впливу виявиться прив'язаним до суб'єкта і про його незалежне існування не може бути й мови.

Така позиція неминуче призведе до соліпсизму. А. Шопенгавер розумів це і завжди, хоч і безуспішно, намагався не скотитися до нього. Він визнавав матерію, але визначав її як сприйняття часу і простору в кантівському розумінні, тобто, як додосвідних і позадосвідних категорій розуму, а також як

об'єктивовану причинність, але саму причинність розглядав тільки як таку, що існує для розуму і через розум. На його думку, кожен високоорганізований стан матерії виникав у часі після більш нерозвиненого її стану: тварини існували раніше за людей, риби – раніше за тварин суходолу, а неорганічне – раніше за органічне, але все це оголошувалося уявленнями суб'єкта, хоча для такого пояснення А. Шопенгаверу знадобилося найбільш поширене тлумачення самого поняття «суб'єкт». Бачив філософ і суперечності у своїх міркуваннях (існування світу обов'язково залежить від першої пізнаючої істоти, а вона обов'язково залежить від існування світу), проте оголошував їх антиноміями розуму, тобто такими, які не можна пояснити, і тому чужими судженнями.

Із такої позиції А. Шопенгавер розглядав і питання теорії пізнання. Усі уявлення він поділяв на інтуїтивні, тобто чуттєві, й абстрактні, або поняття, створені розумом. Поняття відносно інтуїтивних уявлень вторинні. Вони, згідно з А. Шопенгавером, є уявленнями про уявлення. Поняття можуть бути і помилкою, і забобонами, і догмами, тому логіка ніколи не може дати практичної користі для філософії, а являє собою лише теоретичний інтерес. Розум узагалі створювати не може нічого, хоча і втілюється в науці.

Суть науки філософ вбачав у формальній чіткості її положень. Для нього науковість полягала не у вірогідності, а в систематизованій формі пізнання, заснованій на поступовому переході від загального до окремого. У зв'язку з цим А. Шопенгавер не вважав історію наукою, оскільки в історії події перебувають лише у хронологічному зв'язку, а загальне полягає тільки в огляді головних періодів, із яких неможливо вивести окремі події; у ній панує координація, а не субординація. Отже, історія – це знання, а не наука.

Згідно з А. Шопенгавером, жодна наука не може бути доказовою, тому що кожен доказ потребує недоказової істини, яку отримують за допомогою інтуїтивного переконання, що є джерелом будь-якої істини та основою будь-якої науки. Проте за допомогою інтуїції ззовні у сутність речей проникнути неможливо. Як же вийти із цієї безвихідної ситуації?

А. Шопенгавер знайшов вихід в оголошенні примату волі людини над її розумом. На його думку, пізнаючий суб'єкт одночасно є індивідумом. Індивідум має тіло, а тіло дається суб'єкту пізнання не тільки як уявлення, а і як воля. Кожен акт його волі є одночасно рухом його тіла. Рухи тіла – це об'єктивовані акти волі, а саме тіло є об'єктивністю волі. Цю ситуацію А. Шопенгавер поширив на всю реальність поза людиною. Він перетворив волю на першооснову й абсолют. Воля – це абсолютно вільне хотіння, яке не має ні причин, ні підстав; її неможливо контролювати. Тепер уесь світ став волею та уявленням. Тим самим одностороннім раціоналізму А. Шопенгавер протиставив крайнощі волюнтаризму.

8.2. Ф. Ніцше – основоположник «філософії життя»

Якщо в А. Шопенгавера світ є уявленням і волею, то у Фрідріха Ніцше (1844 – 1900 рр.) – становленням і волею до влади. Ніцше – основоположник «філософії життя». На формування його світогляду значний вплив справили ідеї Шопенгавера. Свідченням цього є зміст ранніх праць Ф. Ніцше, присвячених проблемам культури: «Походження трагедії з духу музики» (1872), «Філософія у трагічну епоху Греції» (1873), «Несвоєчасні роздуми» (1873 – 1876). Проте пізніше філософ відмовився від багатьох положень цих творів на користь «переоцінення всіх цінностей». У працях «Людське, занадто людське» (1878 – 1880), «Ранкові зорі» (1881) і «Весела наука» (1882) він замінив шопенгаверівський моністичний волюнтаризм плюралізмом волі, визнанням численності «центрів» духовних сил, які конкурують у боротьбі, а волю перетворив на волю до влади. Власну філософську концепцію він виклав у працях «Так говорив Заратустра» (1883 – 1886), «По той бік добра і зла» (1886), «Генеалогія моралі» (1887), «Антихрист» (1888), «Сутінки кумирів», «Воля до влади» (деякі з них були опубліковані після смерті філософа), де центральне місце займають поняття «воля до влади», «надлюдина», «вічне повернення», «нігілізм».

Філософська концепція Ф. Ніцше – це ірраціоналізм і волюнтаризм. В онтологічній її частині попередні філософські уявлення про «два світи, починаючи з Парменіда і Платона та

закінчуючи Кантом», заперечуються. «Справжній» світ у Ф. Ніцше не допускає опозиції матерії і свідомості, істинності й позірності, несправжнього чуттєвого світу скінченних предметів («світу для нас») і надчуттєвого справжнього світу («світу в собі»). Світ є цілісністю, яку він позначав словом «життя», але в розумінні Ф. Ніцше ототожнювати світ і життя є неправомірним. Його філософія украй суперечлива і непослідовна. Він стверджував, наприклад, що світ, узятий незалежно від можливості жити в ньому, не існує, й одночасно багато міркував і писав про неорганічний світ, його існування поряд з органічним, про «хімічний» світ, «мертвий» світ та ін. Очевидно, що заміна поняття «світ» на поняття «життя» була обумовлена концептуальними філософськими інтересами Ф. Ніцше, що спричиняли його критичне ставлення до сучасної йому соціальної дійсності та настанову на «радикальний аристократизм», який мету історії вбачав у великих людях.

Насправді загальною ознакою життя Ф. Ніцше вважав становлення, яке, проте, не означає формування якого-небудь матеріального або ідеального об'єкта, переходу можливості на реальність у ході розвитку, а є вічним поверненням одного й того самого. На його думку, буття не існує, наявне лише становлення. Світ вічний, але скінченний у просторі. За переконанням філософа, у світі взагалі немає речей: якщо ліквідувати внесені нами поняття числа, дійсності, руху, сили, то речей не буде, а залишаться динамічні кількості, які перебувають у деякому відношенні напруженості з усіма іншими динамічними кількостями. У зв'язку з цим світ уявлявся йому мінливим і рухливим, але не таким, що розвивається. Навіть появу людини і взагалі лінію еволюції, яка веде до людини, він не вважав прогресом, оскільки все повертається. Тобто, вічно котиться колесо буття, усе вмирає і розквітає знову. Колесо вічності кругле, а отже, ніщо не розвивається від нижчого до вищого.

Ф. Ніцше оголосив волю до влади рушійною силою потоку становлення і першоосновою всього існуючого. Вона є не одним із різновидів вольових імпульсів людської поведінки, а визначальним стимулом діяльності і головною здатністю людини. Більше того, волю до влади він вбачає у всіх процесах Всесвіту і світу в цілому. Через що дерева первісного світу борються одне з одним? – запитував Ніцше і відповідав: через владу. Життя – це

воля до влади. І пізнання, і краса, і релігія, і мораль, і всілякі дії – все це воля до влади.

Отже, згідно з Ф. Ніцше, світ є становленням, тобто вічним поверненням, джерелом і причиною якого є воля до влади. На цій основі він побудував свою своєрідну гносеологію, яка є абсолютно релятивістською та ірраціоналістичною сукупністю ідей і яку тільки приблизно можна називати «теорією пізнання».

Ф. Ніцше заперечував «річ у собі» як об'єктивну реальність. На його думку, сутністю речі є лише думка про річ. Пізнання – це лише корисний для суб'єкта засіб продукування фікцій (тобто понять, що практично виправдані, але не мають об'єктивного теоретичного значення), які дають можливість йому вижити і здійснити свою волю до влади. Воно (пізнання) є знаряддям влади, тому його дія не сягає далі, ніж це потрібно для здійснення цієї волі, і націлене воно лише на тлумачення світу. Фактів не існує, існують лише їх інтерпретації, але й вони не мають якогось одного змісту; Думка в образі — знак, який має безліч тлумачень. Відчуття теж не має конкретного значення, бо воно завжди інтерпретується нами (й часто досить химерно).

Згідно з Ф. Ніцше, уявне тлумачення – це найнижча сходинка пізнання; найвищою ж сходинкою є справа, діяльність суб'єкта, який уявляє, мислить, бажає і відчуває. Цій діяльності зобов'язані своїм існуванням усі речі. Не існує речей, відмінних від явищ, і немає сутності, відмінної від думки. Світ істинний для нас тому, що ми в ньому живемо.

Ф. Ніцше відкинув традиційне тлумачення істини як адекватного образу об'єкта, що існує незалежно від пізнавальної активності суб'єкта. Він наполегливо ототожнював істину з помилкою і неправдою, вважаючи, що істина – це той тип помилок, без яких певний вид живих істот не міг би існувати. Тільки помилки і віра є умовами життя, оскільки в них виявляється перш за все воля до влади. Людина оволодіває тим, на що націлений її інтерес.

Воля до влади, згідно з Ф. Ніцше, - це критерій значущості будь-якого явища і суспільного життя. Що добре? – Усе, що підвищує почуття влади, волю до влади. Що погано? – Усе, що відбувається через слабкість. Раціональне пізнання не сприяє підвищенню волі, а навпаки, паралізує її. Воля до влади – основа

права сильного. Існуюча ж мораль проповідує любов до ближнього, а отже, підриває волю до влади і тому має бути відкинута.

Ф. Ніцше розглядав мораль як сукупність законів, які людина створює і яким сама підкоряється. Він називав себе імморалістом, але моральні норми й оцінки не відкидав, оскільки моралетворчість у людській поведінці розглядав як природний вияв волі до влади. Будь-якими вимогами єдиної моралі Ніцше нехтував. На його думку, існують градації між людьми, а отже, і між видами моральності: справедливе для одного є зовсім не обов'язково справедливим для іншого. Він вважав, що мораль виникає як реалізація відчуття переваги одних людей («панів») над іншими («рабами»). Нерівність людей Ніцше вважав природною, а протилежність панської і рабської моралі – вічною. Сам він був явно на боці моралі «панів», тому що в її основі бачив головну цінність життя – волю до влади, сильну людину, тобто природженого аристократа, абсолютно вільного, який не зв'язує себе жодними морально-правовими нормами. Це суб'єкт панської моралі, або «надлюдина». Прообраз надлюдини він вбачав у гомерівських героях, у скандинавських вікінгах, у Цезарі, у Макіавеллі, у Наполеоні.

Історія, згідно з Ф. Ніцше, – це сукупність героїчних зусиль видатних індивідів, набір повчальних прикладів того, чим може стати людина і чого вона здатна досягти. Він вважав, що історичні події завжди розпочинаються із творчих зусиль великих особистостей, які здатні розірвати пута традиції; історію робить дух свободи. Народні маси, на його думку, заслуговують на увагу тільки як слабкі копії великих людей, як сила опору великим і як знаряддя великих. Ф. Ніцше не визнавав права бути особистістю за кожною людиною. Більшість людства – це «стадо», «маса», яка є головною загрозою для розвитку творчої особистості.

Ф. Ніцше передбачав неминучість глибокого перетворення духовного життя людини у ХХ ст., пов'язуючи це з розвитком техніки, з реальними небезпеками, які виникають внаслідок оволодіння гігантськими силами природи в умовах архаїчного мислення, неадекватного цим силам, зі зростанням психічних навантажень, зі створенням індустрії відпочинку тощо. За його переконанням, усе це може викликати саморуйнування культури й особистості. Проте, згідно із принципом «чим гірше, тим краще», Ф. Ніцше бачив у цій тенденції умови визрівання волі,

здатної протистояти: демократизація суспільства породжує ненависть до нівелювання людей; демократія є одночасно і несвідомою передумовою вирощування тиранів, а демократичне роздрібнення характерів призводить до того, що навіть не дуже сильна воля у своїх прагненнях до влади має шанс на успіх, оскільки люди схиляються перед наказом всякої сили волі.

На підставі таких роздумів Ф. Ніцше закликав виховувати нові породи людей: філософів-законодавців і слухняні маси. Він вважав даремними скарги на інертність маси і доводив, що вона виявляється безплідною тоді, коли в ній безплідні вихователі; вона йде так, як іде попереду вождь, живе так, як живе він, підноситься або падає так, як підноситься або падає він. Не заперечував Ф. Ніцше і «зворотного зв'язку» – вплив на вождів самої маси, а засобом проти такого руйнівного її впливу він називав мілітаризацію. Організацію суспільства за військовим зразком Ніцше вважав найкращою, порівняно з економічною, стосунки між солдатом і командиром – вищими, ніж стосунки між робітниками і роботодавцями, а підкорення могутній особистості, тирану – менш болючим, ніж підкорення особистості фабриканта. Тому необхідно навчитися сприймати робітників як солдатів, ліквідувати будь-який зв'язок між оплатою праці та її результатом і розмістити усіх індивідів за рангом так, щоб кожен забезпечував найбільшу продуктивність праці. У своїх творах Ф. Ніцше детально аналізував способи створення пануючої еліти людей – дієту, фізіологію, фізкультуру, підбір шлюбних пар, а також спроби запобігання розмноженню хворих і неповноцінних.

Ф. Ніцше багато писав про майбутнє. Своє завдання він вбачав у тому, щоб навчитися спрямовуватись у майбутнє, навіть на тисячі років. Він пророкував європейцям управління всією світовою культурою, вважав, що на цьому шляху їх очікують тривалі війни, подібних до яких історія ще не знала. Згідно з Ф. Ніцше, це будуть війни за владу над усією планетою. Головними суперниками в них будуть Росія й об'єднана перед лицем її потужної військової сили Європа, а центром і керівником такої об'єднаної Європи стане Німеччина, бо в ній є воля, яка дозволить їй згуртувати Європу і таким чином виконати відведену їй історичну роль. Філософія Ніцше постійно викликає дискусії, різні інтерпретації і тлумачення. Донедавна автори історико-філософських досліджень таврували Ф. Ніцше за його

аморалізм, біологізм, волюнтаризм, антидемократизм і суб'єктивізм; про нього писали як про ідеолога антисемітизму і фашизму. Проте останнім часом з'явилася стійка тенденція неупередженої оцінки його філософської спадщини. У ній захоплює ризик, наявність постійної внутрішньої опозиції, здатність відмовитись від уже «зношених» переконань. Наші уявлення про розвиток духовного світу людини тривалий час будувалися за принципом від плюралізму до монізму, від суперечностей до тотожності, від неспокійної анархії почуттів і думок до суворого ієрархічного наукового світогляду. Ознайомлення ж із філософією Ніцше сприяє формуванню нових уявлень про духовне життя особистості як про постійне самовизначення, самоствердження і водночас самозаперечення.

8.3. Інтуїтивізм А. Бергсона

Анрі Бергсон (1859 – 1941рр.) – видатний французький філософ першої половини ХХ століття, увійшов в історію філософської думки як талановитий і послідовний критик раціоналізму та основоположник інтуїтивістської філософії.

Почавши із критики механістичної картини світу і позитивістського розуміння розвитку, Бергсон приходить до думки про нездатність інтелекту і науки проникнути в сутність дійсності. Інтелект і наука, яка розвивається в інтелектуальних формах, нерозривно пов'язані із практикою, з її інтересами та завданнями. Усі основні функції інтелекту (відчуття, образи пам'яті, поняття і т. ін.) виникають безпосередньо із практики. Саме з неї наука й отримує для опрацювання різноманітну проблематику. Тобто, наука та її основне знаряддя – інтелект – нерозривно пов'язані з практикою істотно і принципово. А це означає, на думку А. Бергсона, що вони ніколи не зможуть звільнитись від практики і тому не зможуть досягнути «непрактичного», «безкорисливого», «чистого» споглядання.

Наука й інтелект створені не для пізнання, не для теорії. Вони виникають у зв'язку з необхідністю дії, практичної дії. Через це, вважає Бергсон, наукове та інше інтелектуальне знання відображенням реальності бути не може. Предмет науки – це не сама реальність, а наше практичне відношення до неї, тобто – наші дії з реальністю.

А через те, що наукове пізнання служить практиці, воно, згідно з Бергсоном, завжди однобічне. Воно бачить у реальності лише той її бік, який цікавить практику. Тобто, інтелект не пізнає, а вибирає те, що цікавить практику, відкидаючи все інше, незалежно від його важливості. А це означає, що інтелект і інтелектуальна наука не можуть пізнавати самі речі, а пізнають лише співвідношення речей. Отже, природа ж самих речей залишається недосяжною для інтелектуального пізнання. Наука пізнає лише відношення, тобто, за своєю суттю інтелектуальне, наукове пізнання є чисто зовнішнім і формальним.

Справжня мета пізнання, згідно із Бергсоном, знаходиться поза практикою, у чистому спогляданні. Таке пізнання недосяжне для інтелекту. Отже, філософ робить висновок: будь-які наукові теорії, навіть математичні та фізичні, є відносинами, тобто такими, що відображають дійсність відносно, формально і символічно. Завдання ж істинної філософії зводиться до споглядання дійсності, тобто фіксації («схоплення») реальності в усій її невичерпній повноті і цілісності. А це можливо, вважає Бергсон, лише через антиінтелектуальну інтуїцію. Інтуїтивне знання – це надзвичайно досконала і глибинна форма знання.

Але інтуїтивне знання – це не просто вища в порівнянні з інтелектом форма знання. Інтуїтивне знання – це знання паралельне, яке розвивається незалежно від інтелекту, але співіснує з ним і доповнює його. Та співіснування двох форм пізнання не означає їх гносеологічну рівноцінність. Адже лише інтуїція здатна пізнавати світ безкорисливо, не озираючись на потреби практики. Тільки інтуїтивне знання не зупиняється на відносному й досягає абсолютного і, таким чином, реалізує мету філософії. Воно і тільки воно схоплює реальність безпосередньо, без допомоги аналізу, не символічно, а всебічно. Абсолютне може приходити лише з інтуїції, тоді як все інше пізнається засобами аналізу. Виходячи з цього, А. Бергсон визначає інтуїцію як певну інтелектуальну симпатію, за допомогою якої переносяться в середину предмета, щоб пізнати в ньому все єдине і невиразне.

Щоб володіти інтуїцією, стверджує Бергсон, спеціальні здібності не потрібні. Для інтуїтивного пізнання необхідно лише звільнити свідомість від практичної зацікавленості. Інтуїція – це певний вольовий акт, який спрямовує свідомість наперекір усім

звичкам, точкам зору, нахилам, що склалися в інтелекті і зобов'язані своїм існуванням практичній зацікавленості. Іншими словами, інтуїція – це безпосереднє пізнання сутності речей. Її критерієм є безпосередня наочність споглядання, виключеного з усіх практичних відношень.

Поняття «інтуїція» є одним із основних понять філософії А. Бергсона. Але, окрім констатації необхідності інтуїтивного пізнання, він практично не створює розгорнутої концепції інтуїції. Інтуїція для нього служить швидше негативним поняттям, засобом заперечення нескінченної сили розуму та критики інтелекту й раціоналізму в цілому. Більш ґрунтовно Бергсон розвиває свою концепцію розвитку, названу «творчою еволюцією» і спрямовану проти механістичної концепції розвитку, що набула широкого розповсюдження в ХІХ столітті і зводила розвиток до простих кількісних змін.

Розробляючи свою концепцію еволюції, Бергсон відмічає обмеженість механіцизму в поглядах на розвиток. На його думку, механіцизм, користуючись загальними поняттями інтелектуального пізнання, фіксує лише постійне, незмінне, повторюване. Через це наука підходить до розвитку однобічно і за своєю природою не здатна пізнати в ньому нове. З іншого боку, механістичне розуміння світу як сукупності чогось однобічного приводить до розуміння розвитку як процесу збільшення чи зменшення якихось однакових елементів, що є несумісним із фактами біологічного розвитку. Ще більше це стосується історії, яка в механістичній концепції світу практично заперечується. У ній майбутнє і минуле розглядаються лише як функції теперішнього. А це означає, що все уже «існує».

Ці обмеженості механіцизму виступають основою для критики Бергсоном наукового розуміння розвитку взагалі. На його думку, розвиток, його специфіка не можуть бути пояснені засобами інтелекту, вони є об'єктом інтуїтивного пізнання.

Як же розуміє Бергсон розвиток, еволюцію? Еволюція для нього – це саме життя. Реальні, «живі» системи, які складають еволюцію, «життя», є протилежними за своєю суттю механічним, штучним системам. Вони, по-перше, неповторні, а це означає, що вони не є об'єктом інтелектуального пізнання, по-друге, - незворотні, а по-третє, - не допускають передбачення. І все це разом говорить про неможливість пояснити їх засобами науки.

Але «життя» – це не біологічний процес, а швидше – процес психологічний. Основними категоріями, за допомогою яких виражається суть «життя», «творчої еволюції», – є «тривалість» та «життєвий порив». Ми інтуїтивно фіксуємо наше «Я». «Тривалість» є першим визначенням «життя». Занурившись у наше душевне життя, ми бачимо процес постійного розвитку, що є певною послідовністю станів, кожний із яких свідчить, що він має в собі свою передумову і говорить про те, що прийде йому на зміну. Ці стани є неподільними і нерозривними. У цьому і полягає їх «тривалість». Чиста «тривалість» є формою, якої набуває послідовність наших станів свідомості, коли наше «Я» активно працює, коли воно не встановлює відмінностей між теперішніми і попередніми станами. Таким чином, «життя» пов'язується із суб'єктивним відчуттям, яке є «тривалістю», або часом. Це відчуття є лише якісним і не допускає ніяких кількісних вимірів.

Для еволюційної концепції Бергсона характерним є те, що будь-яку зміну він розглядає за аналогією з «тривалістю» психічних процесів, яка характеризується неперервністю і незведеністю. А це означає, що процес розвитку, еволюція є безперервним процесом якісних змін, стрибків, які не можна вивести із попередніх станів, а значить – передбачити. Таким чином, «життя» трактується як безперервна творчість, а світ – як якесь творче начало, що здійснює постійне творення нового (відносно біологічних процесів він виступає як «життєвий порив»).

Розглядаючи розвиток тільки якісно, без кількісних змін, філософ змушений шукати рушійну силу розвитку в якомусь духовному началі, у Богові - для світу в цілому й у «життєвому пориві» - для життя.

Розмірковуючи про «життєвий порив», Бергсон знову розпочинає із критики механіцизму, який намагався звести життя до законів неживої природи. Розвиток науки в цілому, й особливо біології, показав якісну своєрідність життєвих процесів. Це породило намагання віднайти джерело життя в якихось «життєвих силах», «ентелехії» (віталізм).

Бергсон, виступаючи прибічником такого розв'язання питання, вводить поняття «життєвий порив», розуміючи його як певну потребу у творчості, яка пронизує все живе. Як природниче підтвердження своєї теорії, він використовує теорію А. Вейсмана

про неперервність зародкової плазми, згідно з якою певні спадкові особливості передаються від організму до організму. Життя трактується як потік, який рухається від зародка до зародка, причому життєвим началом повинна бути свідомість або надсвідомість, що зароджують життя в організмі. Причому рослинний, тваринний і людський світи в еволюції Бергсона не є послідовними етапами розвитку живого, а трьома різними напрямками життя, які розділились у процесі свого розвитку.

Такий підхід перетворює «творчу еволюцію» на різновид метафізичної концепції розвитку. Однобічне виділення якісної сторони еволюції й ігнорування кількісної сторони цього процесу, нерозуміння якісних переходів, нездатність розкрити суперечності дійсності як джерела еволюції ведуть Бергсона до визнання рушійними факторами еволюції ідеальні, божественні сили.

Висновки

Головною особливістю «філософії життя», яка переосмислює раціоналістичні концепції класичної філософії про сенс, мету і призначення людської діяльності та пізнання був ірраціоналізм. Ідеї представників школи «філософії життя» стали фактором становлення нових світоглядних орієнтацій і філософських шкіл, у яких увага акцентується на внутрішньому світі людини, методи дослідження людини та культури поєднуються з філософсько-антропологічним, екзистенціальним, герменевтичним і феноменологічним баченням буття людини у світі. У «філософії життя» заперечується поширене уявлення класичної філософії про те, що свідомість є чимось абсолютно однорідним і в цій своїй якості виступає єдиним носієм людського «Я».

У такому підході окреслюється спроба створити нову модель взаємовідносин людини і світу, де перевага надавалася б не світу, а самій людині. Навколишній світ представники «філософії життя» бачать «хаотичним потоком життя», активним життєвим універсумом, у якому розум і свідомість відіграють суто технічну роль – «механізму захисту», а основним стимулом усіх дій людини, що визначає зміст цих дій, є сфера несвідомих потягів – нестримних, алогічних, ірраціональних.

Розділ 9. Філософія екзистенціалізму

Екзистенціалізм виникає у 20-х роках ХХ століття і продовжує лінію суб'єктивізму та ірраціоналізму «філософії життя». Другим джерелом екзистенційної філософії стало вчення датського філософа ХІХ століття С. Кіркегора, який фіксував реальні суперечності в переживаннях людини. Третім джерелом екзистенціалізму стала феноменологічна філософія Е. Гуссерля, який аналізував свідомість у розвитку та у змінах пізнання в залежності від самих предметів пізнання. Екзистенційна філософія у 20-30-х роках стала своєрідною відповідною реакцією на кризу лібералізму і раціоналізму. Найбільшої популярності філософія екзистенціалістів досягла після Другої світової війни. Це було пов'язано із здійсненим ними глибоким філософським аналізом психологічних переживань людей на фронтах, у таборах, у зруйнованих містах і селах. Особливого поширення екзистенціалізм набув у Німеччині та Франції.

Розрізняють, як правило, два різновиди екзистенціалізму – релігійний та світський. Засновниками релігійного екзистенціалізму були Микола Бердяєв, Лев Шестов, Габріель Марсель, Карл Ясперс та ін. Засновниками й найвідомішими філософами світського різновиду екзистенціалізму стали Мартін Гайдеггер (Німеччина), а також Жан-Поль Сартр і Альбер Камю (Франція).

Як і «філософія життя», екзистенціалізм намагається осягнути існування людини як щось безпосереднє, таке, що нібито долає традиційний поділ на суб'єкт і об'єкт. Людське існування розглядається ним як абсолютно активне, яке постійно перебуває у процесі розвитку, у процесі творення. Саме людське існування стає основою всіх конструкцій екзистенціалізму. Звідси й увага екзистенціалістів до часу, до історичності, що характеризують становлення. Людина, у розумінні екзистенціалістів, ніби «вкинута» в коловорот ірраціонального, чужого їй буття. вона ніби шукає в цьому «незручному» бутті свою «сутність». Ці пошуки викликають неспокій, жах, відчуття «трагедії буття», які і є головним змістом особистого життя людини.

Екзистенція – (лат. «*existentia*» – існування або те, що вже існує) основна категорія екзистенціалізму. Слово «екзистенція» означає, як правило, внутрішнє буття людини, те ірраціональне в людському «Я», що неможливо пізнати, унаслідок чого людина є конкретно неповторною особистістю. Екзистенція – це не «предметне буття», не «предметне оточення людини», а «чиста» активність, свобода, вибір. Уперше термін «екзистенція» використав датський філософ С. Кіркегор ще в ХІХ столітті.

Екзистенціалісти вважали, що перед тим, як розглядати науку і світ, потрібно розглянути їх основу – людське буття. Потім, спираючись на цю основу, зрозуміти все суще як таке, що існує у зв'язку чи в гармонії з людським існуванням. Тому, на відміну від попереднього ідеалізму, екзистенціалісти аналізували свідомість не як те, що пізнає, а як те, що страждає, переживає і турбується.

9.1. Німецький екзистенціалізм

Мартин Гайдеггер (1889-1976 рр.) та Карл Ясперс (1889-1966 рр.) – засновники та головні представники німецького екзистенціалізму. Виникнення цього напрямку засвідчила поява у 1927 році книги М. Гайдеггера «Буття і час». У ній здійснюється спроба в систематичній формі викласти принципи екзистенційного мислення, новий апарат понять, що істотно відрізняється від тих, якими користувалися представники традиційної філософії – Платон, Аристотель, Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель.

Згодом з'явилися нові праці Гайдеггера («Кант і проблема метафізики» (1929), «Що таке метафізика?» (1930), «Вступ до метафізики» (1935, опублікована у 1953 р.), «Вчення Платона про істину» (1942), «Що таке мислення» (1954), «На шляху до мови» (1959), «Ніцше» (1961)), в яких він намагався по-філософськи осмислити сучасний йому тривожний світ. Його задум полягав у тому, щоб зрозуміти історію та історичність людини по-новому і дати їм «онтологічне» тлумачення. А це можливо лише за допомогою застосування феноменологічного методу. Передумовою феноменологічного методу виступає теза, що пізнання не є діяльністю, конструюванням предмета, а є

спогляданням феноменів трансцендентальної свідомості. Поняття «феномен» відрізняється від поняття «явище». Феномен – це те, що «себе-в-собі виявляє»; він вказує на самого себе, а явище – на щось, що лежить за ним – на сутність. Різниця між ними – це, по суті, різниця нашої настанови: якщо нас цікавить не сам феномен, а те, що лежить за ним, якщо ми дивимося на феномен лише як на засіб, то тим самим він виступає для нас як явище, яке саме по собі нас не цікавить. Якщо ж ми не намагаємося шукати щось, що стоїть «позаду» явища, якщо в ньому самому ми бачимо мету нашого дослідження, – тоді ми зможемо, нарешті, побачити все те, що, як правило, не помічаємо, оскільки дивимося немовби «крізь» нього на іншу, сховану за ним реальність. Пояснений таким чином метод значно ближчий до художнього розгляду світу, аніж до наукового.

Наукове мислення розуміє істину як відповідність пізнання реальності. Філософське ж, за Гайдеггером, розглядає істину як «неприхованість», відкритість буття, тобто феноменально. Як і традиційно раціоналістичний метод, феноменологія зберігає як критерій істини принцип очевидності. Це пов'язано з наданням переваги просторовим моделям буття у порівнянні з часовими, і тим самим з нерозумінням онтологічного значення історії, з перетворенням часу на принцип мінливого емпіричного буття. Для Гайдеггера такий недолік не є підставою для відмови від феноменологічного методу, але для розкриття онтологічного сенсу часу він визначає свій метод як герменевтичну феноменологію. Він розуміє її як розкриття онтологічної основи переживань, тому істинним мисленням є прислуховування до буття. Якщо в «Бутті і часі» Гайдеггер визначав істину ще у феноменологічній манері як «відкритість», то надалі він вносить нове визначення: істина стільки ж відкриває буття, скільки приховує його. У відповідності з цим і сам спосіб викладу Гайдеггером своїх думок стає все більше метафорично-символічним, адже саме символ, непрямий спосіб указування на предмет стільки ж відкриває, скільки і приховує те, що символізується. І не випадково предметом дослідження пізнього Гайдеггера стає, головним чином, поезія: на відміну від понятійного мислення, цьому способу найбільше відповідає визначення мислення як прислуховування.

Для Гайдеггера людське існування – це вихідний момент осмислення усього суцього. Це положення розгортається в нього у вченні про «буття людини» – «Dasein», де він і розкриває онтологічну структуру її буття. «Dasein» і є тією вихідною реальністю, яка має пріоритет стосовно всього того, про що ми можемо мислити по-філософському.

Позначаючи буття людини як «Dasein», Гайдеггер пориває з філософською традицією, яка використовувала цей термін для характеристики «наявного буття», «суцього». Він принципово відрізняє його від будь-якого іншого суцього, у першу чергу від речовинного буття. На відміну від нього, «Dasein» - це буття свідомості, («буття-свідомість»). Поняття «буття людини» він іменує «екзистенціалами», відрізняючи їх тим самим від «категорій», за допомогою яких описувала буття традиційна філософія. «Екзистенціалами» ж вони називаються тому, що «сутність» людського буття («Dasein») Гайдеггер бачить в екзистенції. Запозичуючи це поняття в Кіркегора, він надає йому дещо іншого значення. Будучи скінченною, спрямованою до смерті, «екзистенція» є швидше «знаходженням поза», і тому завдання полягає в тому, щоб вивести самосвідомість людини з її способу буття, тобто із скінченності – з екзистенції. Структуру людського буття в її цілісності Гайдеггер позначає як турботу. Вона об'єднує в собі три моменти: «буття-у-світі», «забігання вперед», «буття-при-внутрішньо-світовому-суцьому». Перший момент характеризує нерозривність людського буття і світу, суб'єктивного та об'єктивного. Це – головний екзистенціал. «Буття-у-світі» – це внутрішнє, апріорне визначення людини. Людське буття весь час «втікає» від себе. Другий момент: людське буття – це буття, яке завжди себе проектує в дещо більше, ніж воно є на цей момент. Воно немовби забігає вперед. Проект – це момент турботи. Тим самим воно (буття) не знаходиться у тій товщі простору і в тому пункті фізичного часу, в якому перебуває, скажімо, тіло; сфера буття людини – це історичність, де час розглядається в цілісності трьох його моментів.

Третій момент турботи означає специфічний спосіб ставлення до речей як до супутників людини, до речей не як наявних, а як спідручних. Інтимне становлення до речі, як до

чогось близького, зігрітого людським теплом (і тому це тепло віддається людині назад), протиставляється сучасному способу ставлення до речей.

Таким чином, турбота – це цілісна структура, яка означає «бути-завжди-уже-попереду-себе-у світі-як-бутті - при-внутрішньо-світовому суцтоту». Кожний із моментів турботи є також певним «модусом» часу: «буття-у-світі» – модус минулого, «забігання-вперед» – модус майбутнього, а «буття-при» – сучасного. Ці три модуси, взаємно проникаючи один в одне, і являють собою єдиний феномен турботи. Взаємно проникаючи, моменти часу – минуле, теперішнє і майбутнє – суттєво відрізняються від трьох вимірів «об'єктивного» часу: минуле – це не те, що «залишилося позаду», чого уже більше немає, - навпаки, воно постійно присутнє і визначає собою як теперішнє, так і майбутнє. Те саме можна сказати і про два інших модуси. Кожний із моментів часу, відповідно, набуває якісної характеристики, на відміну знову ж таки від фізичного, об'єктивного часу, який мислиться як однорідна лінія, що складається з моментів «тепер». Модус минулого виступає в Гайдеггера як «фактичність» або «покинутість»; модус теперішнього – як «приреченість речам», суцтоту; модус майбутнього – як «проект», що постійно на нас впливає. У цьому розумінні екзистенційний потік часу прямує не від минулого до майбутнього, а у зворотному напрямку.

У залежності від того, який модус часу виявляється висунутим на перший план (майбутнє – як спрямованість до смерті, або теперішнє – як приреченість речам), – людське буття буде реальним або нереальним. Нереальне буття – перевага моментів теперішнього – виявляється в тому, що «світ речей» заступає від людини її скінченність. Оскільки суцтоту, із яким зустрічається людина у світі, можуть виступати або речі, або інші люди, й оскільки те середовище, у яке занурюється людина, є або речовинно-природним, або соціальним, то нереальне буття є таким способом існування, при якому людське буття виявляється цілком поглинутим своїм середовищем. При цьому воно схильне розглядати себе як річ. Нереальне існування укорінене в самій структурі «турботи», а тому не може бути усунене будь-яким перетворенням середовища. Навпаки, воно виникає обов'язково і

також породжує нереальний, несправжній спосіб філософування, при якому буття ототожнюється із «внутрішньосвітовим суцим». Трансцендентне розуміння людини базувалося на її тлумаченні за аналогією з речами, на забутті своєї історичності, скінченності. Людина, розуміючи себе як суще поряд з іншими суцими, впадає у стан відчуження, при якому виявляється прихованою від неї сама реальна можливість буття.

Характерною особливістю неістинного «відчуження» буття людини є своєрідна структура її стосунків з іншими людьми. Людське буття ніколи не виступає як ізольований суб'єкт, який довідується про існування собі подібних за допомогою зовнішнього сприйняття або в результаті повідомлення йому про це існування. Існування інших є одним із моментів власної буттєвої структури людини. При нереальному існуванні цей момент суспільного буття має особливий характер. По-перше, оскільки людина розглядає себе за аналогією із суцим, як і з будь-якою іншою людиною, яка виступає для неї також як суще, то виникає т. зв. об'єктивний погляд на особу, при якому та виявляється заміненою будь-якою іншою особою. Ця взаємозамінюваність створює те, що Гайдеггер називає феноменом усередненості. З'являється деяка фіксація «середньої», простої людини, яку ставлять на місце реальної людини і вважають такою. По-друге, оскільки індивіди стають взаємозамінюваними, то «інший» не є вже кимось достатньо визначеним, а навпаки, будь-яким іншим узагалі. Гайдеггер пише, що людське буття як повсякденне «буття-один-з-одним» стоїть під знаком панування інших. Воно не є самим собою. Інші відібрали в нього буття. Причому ці інші не є певними іншими. Навпаки, будь-який інший може представляти їх владу. Суб'єктом виступає не той і не цей, не я сам і не деякі, і не сума всіх. Суб'єкт – це дещо середнє, *das Man*. По суті, це – відчужена людина повсякденності.

Реальним існуванням у філософа виступає усвідомлення людиною своєї історичності, скінченності і свободи. Воно досягається лише «перед лицем смерті». Аналіз цього стану розкриває найглибші таємниці людського існування і перетворює відчуження як факт «недійсного» існування в усвідомлення його, тобто на відчуження як справжнього існування.

Гайдеггер вважав, що несправжнє існування – існування безособове – приховує від людини її приреченість. «Man» у невіданні, бо його світ безособовий, а тому не знає смерті, яка є суто особистим актом. Він є втечею людського буття від самого себе. Але людина виривається за межі нереального існування, відчувши екзистенційний страх. Цей страх не є страхом перед чимось конкретним. Те, чого боїться страх, є саме «буття – у – світі». Страх – «основна настроєність» людського буття. Страх, як в основі своїй страх смерті, розкриває перед людиною нову перспективу – смерть. Буття до смерті є страхом.

Єдиний засіб вирватися зі сфери повсякденності і звернутися до самого себе – це подивитися у вічі смерті, тій крайній межі, яка поставлена будь-якому людському існуванню.

До середини 30-х років Гайдеггер ототожнював переживання часовості з гострим почуттям особи, особистісного начала. Але потім він відмовляється від такого ототожнення. Із його творів зникають модуси «страх», «рішучість», «совість», «провина», «турбота» тощо. На зміну їм приходять поняття, які виражають реальність не стільки особистісно-етичну, скільки міфологічно-космічну: «буття» і «ніщо», «приховане» і «відкрите», «основа» і «безосновне», «земне» і «небесне», «людське» і «божественне». У відповідності з цим інтерес його до Кіркегора змінюється інтересом до Ф. Ніцше і Гердерліна, а заняття Августином та ап. Павлом – вивченням філософії досократиків. Систематична форма філософування змінюється есеїстично-афористичною, поняття – «натяком», озвучене – неозвученим. У центрі уваги опиняються проблеми мови. Тепер Гайдеггер розробляє, головним чином, дві теми: 1) встановлення походження філософського (метафізичного) мислення і зафіксування його основних моментів; 2) віднайдення шляху до «істини буття».

Методом розв'язання цих питань виступає аналіз мови – та сама герменевтика, яка повинна прислухатися до того, що «говорить» сама мова. Метафізика трактується Гайдеггером як джерело сучасної європейської культури. Вона - основа сучасної науки і техніки, які ставлять собі за мету підпорядкування світу людині; вона – основа сучасного «психологічного» мистецтва, що зробило своїм предметом не буття, а суще; вона – це основа

обезбоження світу, втрати усього святого і священного і, врешті, - самого стилю життя людини, урбанізованого і «змасовленого», яке розглядає усе існуюче як засіб для реалізації абсолютно практичних цілей.

Метафізика – це не лише спосіб мислення чи філософська концепція, вона – спосіб існування людства, спосіб ставлення людей до природи й один до одного – певний характер цілої історичної епохи, де спосіб мислення виступає як один із моментів. Метафізику він називає «долею буття», долею усієї європейської культури. Витоки метафізики починаються з Парменіда, який уперше проголосив тотожність буття і мислення, тим самим перетворивши ніщо з онтологічної реальності на логічне поняття. Гайдеггер же, навпаки, намагається повернути мислення до тієї традиції, для якої ніщо виступає як перше визначення самого буття. Вузловими пунктами розвитку метафізики є середньовічна філософія, філософія Нового часу і німецький ідеалізм. І, нарешті, своє завершення метафізика знаходить у Ф. Ніцше, який сповістив про «смерть бога» і знецінення усіх цінностей, проголосивши таким чином нігілізм, як плату за те, що європейське мислення почалося із забуття буття. Нігілізм, у своїй суті, - це основний рух Західної Європи, який виявляє таку глибину, що наслідком його розгортання може стати світова катастрофа. Нігілізм – це всесвітньо-історичний рух народів Землі, які втягнуті у сферу впливу сучасного Заходу. Тому питання про подолання метафізики – а тим самим і нігілізму – є центральним питанням, від якого залежить доля людства. Це питання про можливість повернутися до початкових нереалізованих можливостей європейської культури, до її колиски – допарменідівської Греції, коли буття ще не було забуте. Подолання метафізики уявляється як «повторення» тих першопочаткових можливостей європейської культури, які у свій час були втрачені заради розвитку метафізичного світосприйняття.

Таке повернення можливе тому, що хоча сучасність і «забула буття», але воно все ж таки ще живе в лоні цієї культури – у мові. Мова – це житло буття, і потрібно навчитися «прислуховуватися» до мови, потрібно дозволити їй говорити, щоб почути те, що сучасна людина зовсім перестала чути.

Сучасне ставлення до мови як до «знаряддя» перетворює її з «житла буття», яким вона спочатку була у всіх народів, на простий «предмет», на суще поряд із будь-яким іншим сущим. Мова стає засобом передавання інформації і тим самим остаточно вмирає як «говоріння».

Разом зі смертю мови губиться остання нитка, яка зв'язувала сучасну людину та її культуру із буттям, а сама мова стає мертвою. Це найбільша загроза, яку несе з собою метафізика. Тому завдання відродження справжньої мови й уміння «чути» розглядається М. Гайдеггером як всесвітньо-історичне. Бо мова продовжує жити перш за все у творіннях великих поетів, але не всіх, а тих, хто прислухався до «голосу буття» (Софокл, Гердерлін), а почути те, що говорить мова через цих своїх «вісників буття», – значить стати у провіт буття. Мова Гердерліна тому і вважається найбільш «початковою», що цей поет-романтик усе життя сумував за «втраченим» європейською культурою буттям і намагався знайти його, неодноразово звертався до улюбленої ним Греції, до міфів і трагедій.

Екзистенціалізм Карла Ясперса у всій повноті викладений у його фундаментальній тритомній праці «Філософія» (1931). К. Ясперс завжди підкреслював, що філософія існування не може бути систематичною: вона є швидше «філософуванням», аніж філософією. Саме тому постає завдання критики філософії минулого – або за допомогою систематичного узагальнення наукових знань (позитивізм), або через спробу створити умоглядну спекулятивну систему ідей (ідеалізм). Згідно з Ясперсом, позитивізм – це світогляд, який ототожнює буття з тим, що доступне науковому пізнанню. І послідовне проведення позитивістської позиції, по суті, приводить до ототожнення людини з річчю. Для нього справжнім пізнанням можна назвати лише те, яке відкриває можливість сконструювати пізнаний предмет. Загроза позитивізму полягає в тому, що з ним пов'язана можливість побудови технократичного тоталітарного суспільства, найвищою метою якого буде оголошена матеріальна перебудова світу, найвищою формою діяльності стане науково-технічна, а найвищим типом відношень – раціоналізоване відношення між ланками єдиної соціальної машини.

На відміну від позитивізму, ідеалізм як світогляд ототожнює буття з буттям духу, який досліджується в науках про дух за допомогою методу розуміння. Вихідним він вважає суб'єкт і його свободу. Ідеалізм бачить мету в чомусь уже наявному, в ідеї, у якій індивід бере участь. Участь в ідеї дає індивіду звільнення, бо для нього зовнішні предмети перестають бути чимось чужим, таким, що протистоїть йому. Вони набувають сенсу як певні засоби для здійснення ідеї, а сам він залучається до ідеї і в її житті здобуває спокій тотальності, отримує світ завершеності. Проте ці обидва напрямки не розуміють того, що являє собою особистість. Вони розглядають індивіда як предмет, тобто об'єктивно, фіксуючи при цьому або момент його одиничності, або бачать в ньому представника всезагального. Індивіди при цьому виступають як засоби, вони є суттю або точками перетину позачасових законів, або знаряддям, яке використовується цілим у відповідності з його власною метою.

На відміну від позитивізму та ідеалізму, Ясперс хоче поставити проблему буття, пізнання і людини по-іншому. Буття, якщо підходити до нього по-філософськи, не можна розглядати ні як завершене ціле, ні як нескінченно розчленований у собі космос. Світ взагалі не можна уявити як предмет, як об'єкт пізнання або як місце застосування практичних дій. Пізнання ніколи не зможе до кінця зрозуміти загадку буття, бо воно, згідно з Ясперсом, пізнавальне. Людину не можна розглядати об'єктивно, її потрібно зрозуміти як екзистенцію. Буття, пізнання і людину необхідно розглянути з точки зору історичності.

Екзистенція, за Ясперсом, на відміну від емпіричного буття людини, свідомості взагалі і духу, є такий рівень людського буття, який уже не може стати предметом розгляду науки. Екзистенція у принципі не може стати об'єктом вивчення, тому що основний момент екзистенції – це необ'єктивність. У своїй самосвідомості людина постає лише тією своєю частиною, яку вона змогла об'єктивувати. Вона робить себе об'єктом й осягає себе як об'єкт, і в цьому виступає для себе тим, чим вона здатна бути. Екзистенція, таким чином, недоступна ані науковому, ані спекулятивно-філософському розумінню: перше ототожнює її з наявним буттям, друге – із духом. Єдине, чим можна охарактеризувати екзистенцію, – це «екзистенціальне

прояснення». Воно не пізнає екзистенцію, а апелює до її можливостей.

З точки зору Ясперса, екзистенція нерозривно пов'язана з трансценденцією, тобто з богом. Трансценденція – це буття, яке перетворює екзистенцію із простого самоствердження, «свавілля» на носія буття ще вищого, аніж усе, що визначається розумом як найвище. Із визначення екзистенції випливає її тотожність свободі, адже свобода не може бути знайдена всередині предметного світу. Для Ясперса свобода як екзистенція є різновидом відчуженого стану. Він розглядає свободу в її відношенні до пізнання, свавілля, закону. Без пізнання немає свободи, але у знанні людина ще не вільна. Пізнання тільки розкриває можливість дії. Серед можливостей дії пізнання пропонує свавілля, бо без свавілля немає свободи. Нарешті людська діяльність керується законом як нормою поведінки, яку вибирає вільно. Без свободи закону немає. Той, хто перед лицем трансценденції спирається на самого себе, обов'язково відчуває ту необхідність, яка цілком віддає його в руки бога. Вибір людини визначається «покликом екзистенції», що підпорядкований богу. Яка ж тоді роль розуму? Ясперс, розпочавши із критики раціоналізму, закінчив критикою ірраціоналізму. Проте до розуму він починає ставитися по-новому. Це викликано перш за все переслідуваннями, які спіткали інтелігенцію у фашистській Німеччині. Ясперс вводить поняття «охоплююче» Буття, яке присутнє і в об'єкті, і в суб'єкті, тому є охоплюючим. Існує два види охоплюючого буття: воно є або буттям у собі, що нас охоплює, або буттям, яким є ми самі. У свою чергу, перший вид охоплюючого виступає у двох формах – як світ і як трансценденція. Ми – маленька частина світу, а трансценденція – це буття, у якому ми знаходимо свою основу. Світ у цілому – це не предмет, а ідея. Те, що ми здатні пізнати, – це не сам світ, а дещо існуюче в ньому. Світ не може мати основу в самому собі, він постійно вказує на свої межі – на трансценденцію, тому саме трансцендування є єдино можливим зв'язком способів буття, зв'язком різних рівнів буття. І метод філософії – це не логічний рух, а трансцендування. Щоправда, логічний рух також відіграє у філософії суттєву роль. Його дослідженням займається філософська логіка, але сама ця

логіка вироджується в порожню гру понять, якщо вона виявляється відірваною від трансцендування, переходу до охоплюючого як трансценденції. Тому Ясперс і вважає за необхідне спеціальне роз'яснення ролі розуму у філософуванні та його зв'язку з «екзистенцією». Розум – це занепокоєність, яка постійно збуджує нас рухатися вперед і ніколи не заспокоюватися. Він осмислює те, що без нього має несвідомий характер. І тому завдання полягає в тому, щоб справжній розум обґрунтувати знову в самій екзистенції.

Якщо до 1933 року Ясперс вів боротьбу проти раціоналістичного включення особи в технократичне суспільство, то після Другої світової війни він звертає увагу на ту загрозу екзистенції, яка виникає з боку «ірраціональності», що кинута розумним началом. Філософ намагається відсторонити своє вчення від ірраціонального тлумачення. Але це – лише перенесення акцентів. Загальна ж тенденція філософії Ясперса залишається тією самою – ірраціоналістичною. Із спроби поєднати розум та екзистенцію виростає проблема: як можна поєднати всезагальність істини з її принципово особистим характером? Подібне відбувається і зі свободою. Як об'єднати унікальність і універсальність необхідності? Ясперс намагається розв'язати цю проблему за допомогою введення вчення про історичність і комунікацію як основні моменти екзистенції. Що ж таке екзистенціальна комунікація? На думку Ясперса, спілкування з іншим складає структуру людського буття, це – передумова існування індивідів. Усе, чим є людина, отримується в комунікації. Поза комунікацією не може бути і свободи, бо власна свобода може існувати тільки тоді, коли вільним є й інший. Комунікація є засобом здобуття свободи, а розрив комунікації невідворотно призводить до її (свободи) знищення. Критерієм, завдяки якому екзистенцію і свободу можна було б відрізнити від простого свавілля, виступає можливість спілкування з іншим індивідом, можливість бути почутим. Комунікація, таким чином, виступає способом об'єднання розуму як принципу, що вносить розуміння, осмислення, з одного боку, й екзистенції, що вводить те саме буття, яке повинно бути зрозумілим, - з іншого. З точки зору К. Ясперса, комунікація – це спілкування, у якому людина не «грає роль», відведена суспільством.

І проблему істини Ясперс розглядає через призму комунікації. Істина – це повідомлення. Істина – це засіб об'єднання. Наука не може дати всю істину, адже вона не може вийти за межі предметного буття, доторкнутися до екзистенції. Тому загальнозначущі істини науки нічого спільного не мають з істинами філософії. Загальнозначущість не є характеристикою справжньої істини, бо остання у кожної людини своя. Але як відрізнити істину від ілюзії? Засобом такого розрізнення знову ж таки стає комунікація, бо вона є засобом здобуття істини, спілкуванням в істині. Комунікативний характер істини безпосередньо пов'язаний з її історичністю. Екзистенція історична, перш за все, тому, що вона – скінченна. Людина скінченна, бо залежить від трансценденції як джерела її існування, але скінченність людини незавершена. Лише її скінченність приводить людину до історії, у якій вона вперше хоче стати тим, чим вона здатна бути. Історичність існування виражається в тому, що індивід завжди потрапляє в різні ситуації. З точки зору вияву екзистенції, особливо важливі т. зв. граничні ситуації: смерть, страждання, боротьба, провина. Найбільш яскравий випадок граничної ситуації – смерть, перед лицем якої скінченність власної екзистенції постає перед людиною зі всією своєю безпосередністю. У граничній ситуації несуттєвим виявляється все те, що заповнювало людське життя в його повсякденності, бо індивід безпосередньо відкриває свою сутність як скінченну, внутрішньо пов'язану з екзистенцією. І лише коли індивіду цей зв'язок здається втраченим, він перед лицем смерті впадає у відчай. Тут у К. Ясперса з'являється релігійний мотив набуття мужності перед лицем смерті через бога. В історичності екзистенції виражається одноразовість і неповторність історичної реальності. Як і екзистенція, історичність не може бути осягнута ані за допомогою дискурсивних, ані за допомогою інтуїтивних методів. Історичність таємнича так само, як екзистенція і свобода. Доки вона залишається таємницею, людська свобода є більш-менш гарантованою. Але таке тлумачення породжує песимізм, воно є вираженням ірраціонального трагізму. Єдиним виходом, який дозволяє пом'якшити цей трагізм, є релігія, тому К. Ясперс закликає перед лицем таємниць покладатися на предметну

вираженість трансценденції, тобто бога, через «шифри» в особистих актах віри.

9.2. Французький екзистенціалізм

Визначальний вплив екзистенціалізму у Франції розпочинається після виходу у світ основної праці Ж.П. Сартра «Буття і ніщо» (1943). При деяких відмінностях французького і німецького екзистенціалізму, їм притаманні суттєві загальні риси. Як і німецький екзистенціалізм, французький – антропоцентричний. Людське існування, що досягається зсередини (інтроспективно), емоційно насичене невдоволеністю, занепокоєнням, тривогою, а тому накладає печать суб'єктивізму на всі течії екзистенціалізму. «Існування» трактується як «конкретне», тобто одиничне, індивідуальне, неповторне. Воно протиставляється усьому загальному і понятійному. Ґрунтуючись на феноменологічній інтуїції, методологія екзистенціалізму типова для всіх варіацій цієї філософії. При однорідності підходу до філософської проблеми, політична, релігійна й етична спрямованість у них різна. У М. Гайдегера спостерігаємо дещо пронацистську орієнтацію, у Ж. П. Сартра – антифашистську, у К. Ясперса – релігійну. У М. Гайдегера орієнтація нечітка, у Г. Марселя – чітка католицька, у Ж. П. Сартра і А. Камю – атеїстична. Пропаганду своїх поглядів французькі екзистенціалісти здійснюють не лише у філософських трактатах, але й у різноманітних драматичних творах, новелах, романах, мемуарах.

Головними представники французького екзистенціалізму стали Г. Марсель (1889-1973 рр.), Ж. П. Сартр (1905-1980 рр.), А. Камю (1913-1960 рр.).

Герберт Марсель у 1940-х роках прийняв католицизм, і вся його подальша діяльність має на собі яскраво виражену печать релігійного звернення. Для Марселя, як і для томістів, філософія виступає прислужницею теології, але використовує він її на цій службі за допомогою інших методів. Він відкрито пориває з раціоналізмом, рішуче відмежовує філософію від будь-якого світорозуміння, що претендує на наукову об'єктивність. Ірраціоналізм та антиоб'єктивізм у нього – нерозривно пов'язані. Відмова від розгляду будь-чого як об'єкта в його об'єктивній

реальності пов'язана з відмовою від раціональних, логічних засобів пізнання. Досягається це за допомогою переміщення філософії з пізнавального відношення між суб'єктом і об'єктом на емоційне «співчуття», «співучасть».

Визначальну роль у його міркуваннях відіграє протиставлення «проблеми» і «таїнства». Проблема, на його думку, знаходиться у сфері логічного, а таїнство – це те, що захоплює людину, сутність чого через це не зовсім їй зрозуміла. У цій сфері різниця між «у мені» і «переді мною» ніби втрачає своє значення. Таїнство не протиставляє суб'єкт об'єкту. Воно виводить за межі споглядальності, стирає різницю між «ззовні» і «в мені». Тим самим воно долає об'єктивний, логічний підхід, знаменує перехід у сферу метапроблематичного. Переходячи у цю сферу, ми переступаємо межу між внутрішнім і зовнішнім: і питання різниці відпадає. Перехід від проблеми до таїнства у Марселя не збігається з агностицизмом. Критика раціоналізму приводить його до віри, яка робить можливим те, що для знання є неможливим. Він розриває зв'язок істинно достовірного з доведеним, обгрунтованим. Властива таїнству «співучасть» у бутті виступає трансцендуванням позитивного знання. Воно приводить до надрозумної єдності суб'єкта і об'єкта, яку не можна виразити в образах сприйняття, поняттях і словах. Марсель послідовно вилучає з розгляду об'єктивне відношення між речами. Місце речових відношень займає інтерсуб'єктивність – відношення «Я» до «Ти», яка аналогічна комунікації К. Ясперса. Об'єктивна реальність поступається місцем «другій особі». Присутність постає однією з основних категорій. На місце причинного зв'язку приходять віра, любов, вірність, відповідальність, повага, слухняність і доступність.

Філософія Марселя за своєю суттю теоцентрична. У нього любов до людини спирається на любов до бога і ставлення до інших, як до «дітей божих», а «братерство» людей уявляється як це братерство у Христі. Світ у цілому, як і інші «Ти» тут виступає сполучною ланкою комунікації з її творцем, яка залучає «Я» до абсолютного «Ти». Ставлення людини до бога має той самий інтерсуб'єктивний характер і ґрунтується на вірі, надії, не потребуючи логічних аргументів та раціональних обґрунтувань (і навіть не допускає їх). Бог у Марселя – не уявлення, не об'єкт

пізнання: його буття не можна довести, воно не потребує доведення. Воно вище, ніж «Ти». Бог, смерть якого проголосив Ф. Ніцше, був богом аристотелівсько-томістської традиції – богом – першодвигуном.

Богонацілене проникнення в таїнство «буття-у-світі» опосередковується у Марселя його вченням про «втілення». Це вчення тісно пов'язане з категоріями «бути» і «мати». Мати – це відношення до речі, до того, що може бути відчуженим від людини. Бути тим чи іншим – невід'ємним для неї. У цьому відмінність того, що вона має, від того, чим вона є. Ця ідея аналогічна поділу на реальне і не реальне існування в німецьких екзистенціалістів. На цей поділ спирається ідея втілення. Тіло людини – це межа між «бути» і «мати», оскільки наявність тіла – це умова будь-якого «мати». Для Марселя категорія «бути» значуща лише в духовній сфері. Втілення «Я» є вираженням вторинності тіла. Я – це не моє тіло, а моє життя; це не щось предметне, об'єктивне, пізнаване, а те, що переживається, вольове. Душа – це чисте буття. Ідея «втілення» переноситься на всю природу, яка перетворюється на втілення абсолютного «Я»; втілення служить ключем до «буття-у-світі». Через моє тіло я залучаюся до тілесного світу. А світ існує тому, що «Я» має відношення до нього; це відношення того ж порядку, що і моє відношення з моїм тілом – іншими словами, тому, що я втілений.

Екзистенціалізм Ж. П. Сартра – своєрідний сплав переопрацювання елементів учень Гуссерля та Гайдеггера. Окрім «Буття і ніщо», ним створені такі праці, як «Екзистенціалізм – це гуманізм» (1946) і «Критика діалектичного розуму» (1960), роман «Нудота» (1938), п'єса «Мухи» (1943) та ін. Його творчість можна поділити на ранній (закінчується «Буттям і ніщо») і пізній періоди.

Спираючись на вчення Гуссерля про інтенціональність, Ж. П. Сартр вважає, що без суб'єкта немає об'єкта, і навпаки, а свідомість є свідомістю чогось. Це означає, що конститутивну структуру свідомості складає потойбічне (трансцендентне). Іншими словами, свідомість народжується спрямованою на буття. Відношення об'єкта і суб'єкта, буття і мислення, природи і духу переноситься Сартром у площину співвідношення «у-собі-буття» і «для-себе-буття», тобто двох відмінних регіонів буття. Буття –

це свідомість, оскільки воно розглядається як «для-себе-буття». Воно передбачає свідомість, оскільки мова йде про «у-собі-буття». Уся сартрівська онтологія переростає в суб'єктивно-ідеалістичну антропологію, будується на дихотомії «буття-для-себе» і «буття-в-собі», що дорівнюють «Я» і «не-Я». «У-собі-буття» - пасивне, це – матеріальний світ. Воно не може діяти на будь-що, у ньому немає ніяких змін, виникнення і знищення, воно підпорядковане закону абсолютної тотожності. Ж. П. Сартр послідовно виключає з цього світу незмінності час, як чужий йому. Там немає минулого, теперішнього і майбутнього, воно – поза часом, саме по собі. «У-собі-буття» абсолютно антидіалектичне. Діалектика і «в-собі-буття» виключають один одного. «Для-себе-буття» - протилежне «буттю в собі». Воно є нічим іншим, як свідомістю, а свідомість існує сама по собі, вона – причина самої себе. Крім того, свідомість - носій життя і руху, тобто, сфера «діалектики» збігається зі сферою свідомості. Межі свідомості становлять і межі активності, становлення, зміни. Свідомість є буттям, але таким буттям, сутністю якого є небуття, заперечення буття. Саме «в-собі-буття» набуває свого існування завдяки запереченню, якому його піддає свідомість.

Для Сартра термін існування містить у собі два сполучених у ньому визначення: свідомість і заперечення. Свідомість тут потрібно розуміти як заперечення і самозаперечення (обидва поняття у Сартра взаємозамінювані). «Для-себе-буття» не є субстанцією, воно є залежною перемінною стосовно його існування як перманентного самозаперечення.

Відмова від традиційного розуміння співвідношення сутності й існування – один з основних принципів екзистенціалізму. На противагу раціоналістичному ствердженню примата сутності стосовно існування, екзистенціалізм дотримується погляду, згідно з яким свідомість є буттям, існування якого забезпечує сутність. Сартр заперечує субстанціальність свідомості і трактує її як чисте заперечення, самодіяльність без носія.

«Для-себе-буття» є динамічним та діалектичним. Сартр ставить за мету зрозуміти заперечення як внутрішню структуру духовного буття. При цьому для нього характерне емоційно-волюнтаристське трактування негативності. Це поняття

перетворюється в нього на прагнення, тяжіння, потяг, набуваючи яскравого емоційного забарвлення. Категоріальний аналіз заперечення побудований у Сартра на т. зв. «негативних» моментах: відсутності, неприязні, відразі, жалю, розпачі, тривозі, неспокої тощо, тобто на емоційно-антропологічних аспектах суб'єктивності, які сягають гайдегерівських екзистенціалів.

Онтологія Сартра егоцентрична. Її архімедова точка опори – це «Я». З «Я», зі свідомості випромінюється уся конкретна реальність. Природа освітлює все, що відображає «Я», а тому є перешкодою. Будь-яку активність, творчість і т.п. Сартр розуміє як заперечення, як негативне. Діалектика ж є повністю негативною, бо вона втілюється в запереченні, в анігіляції. Тому носієм її може бути лише свідомість. «Я» - єдине джерело і сфера здійснення діалектики, отже, Людина – це істота, завдяки якій заперечення приходить у світ. І ця здатність заперечення всього наявного, у тому числі і самого себе, утворює зміст «для-себе-буття», усього людського існування. У Сартра завжди йде мова про неповторну індивідуальність, про людську одиничність. Поняття самозаперечення підводить до самої середини сартрівського екзистенціалізму – філософії свободи.

Людське існування є суспільним запереченням. Тому, мабуть, свобода – це ядро усієї антропології Сартра, стасовно якої його онтологія є лише допоміжною будівельною спорудою. У його концепції свободи – ключ до всього його світогляду, як вираженого в теоретичних побудовах, так і в практичних висновках.

Свобода трактується Сартром у дусі повного індетермінізму. Вона ставить людину поза закономірністю і причинною залежністю, виражає метафізичний розрив з необхідністю, не терпить ні причини, ні основи. Вона не визначається можливістю людини діяти у відповідності з тим, чим вона є, бо сама її свобода є вибором свого буття: людина є такою, якою вона себе вільно обирає. Сучасне, згідно із Сартром, не знаходиться в закономірному зв'язку з минулим, а майбутнє - із сучасним. Свобода – це розрив каузальної залежності, причинної обумовленості, вона утворює «дірку в бутті». Людина є вільною, незалежною від реальної можливості здійснення своїх прагнень. Уже саме прагнення, саме завдання, сам вибір мети

достатні для утвердження її свободи. Свобода – не результат дії, не досягнення; вона міститься в самому прагненні. Ніякі об'єктивні обставини не можуть позбавити людину свободи. Свобода виявляється в можливості вибрати своє ставлення до певної ситуації, а критерієм свободи виступає майбутнє, яке проектується свідомістю. Свобода забезпечена лише вибором мети і не має потреби в її досягненні. Усі бар'єри, усі кордони падають, знищені усвідомленням моєї свободи. Це твердження Сартра – уже волюнтаризм. У нього сама свобода перетворюється на необхідність. Від неї нікуди не дінешся: вона невід'ємна від свідомості, бо людині дано бути вільною. Свобода перетворюється на невідворотний фатум. Тому філософія свободи – це фаталізм свободи, яка стає тотальним відчуженням людини.

Вчення про людську свободу визначає характер етики Сартра. Відкидаючи віру в бога, він приходить до атеїстичної етичної концепції. В основі моралі, на його думку, лежить усе те ж вільне волевиявлення особи. Якщо бога немає, то ми не можемо посилатися на якісь цінності, що узаконюють нашу поведінку. Таким чином, у широкій сфері цінностей ми не знаходимо ніяких виправдань позаду і ніяких нагород попереду. Ми залишаємося самотніми. На думку Сартра, людина – це єдине джерело, критерій і мета моралі. Кожна окрема людина – «Я». Моральні цінності, як усі цінності взагалі, не мають об'єктивного критерію. Особиста свобода є єдиною основою цінностей. Буття цінностей тримається на конкретній людині. Основоположним критерієм моралі філософ висуває «автентичність», тобто відповідальність свідомості людини перед її власною, реальною свідомістю. Саме це звучить у категоричному імперативі Сартра: користуючись своєю свободою, будь самим собою. Послідовне проведення філософії свободи виводить людину «по той бік добра і зла», створює теоретичну платформу для аморалізму. Мораль Сартра проповідує єдиний обов'язок – готовність відповідати за все. І якщо за все прийде розплата, то чи не все одно, що робити і як діяти. Отже, всі ми підсудні, а значить – винні.

Соціологічній доктрині Сартра присвячена його праця «Критика діалектичного розуму». Уже зразу після виходу «Буття

і ніщо» Сартр розпочав переглядати свої погляди на людину і суспільство. Якщо раніше він рішуче відмежовувався від марксизму, то тепер дає йому високу оцінку. Але він намагається доповнити, поглибити, удосконалити соціальну філософію марксизму, поєднуючи її з основними положеннями екзистенціалізму.

Сартр розглядає суспільні явища як «практичні ансамблі», «серії» і «групи» людей, виходячи при цьому з певного розуміння структури цих ансамблів і тим самим – з певного поняття відношень, що утворюють ці структури. Для Сартра «відношення» – це відношення «Я» як суб'єкта до себе, до інших «Я» і до навколишнього середовища; це відношення, які зв'язують його через внутрішнє із внутрішнім інших. Вони можуть бути двосторонніми, тристоронніми, але серцевина їх завжди, по-перше, суб'єктивна і, по-друге, індивідуалістична: особа первинна, а система суспільних відносин вторинна – вона зводиться до міжіндивідуальних відношень. Сартр пише, що відкриття, зроблені ним у ході діалектичного досвіду, полягає в тому, що взаємність, опосередкована третім, а потім і групою, утворює первинну структуру суспільства.

Діалектиці марксизму він протиставляє т. зв. тоталізацію. Тоталізація – це ядро діалектики, вона є становленням тотальностей (цілісностей) і може бути досягнута лише із середини. Лише людина, що живе всередині якогось сектора тоталізації, може схопити внутрішні зв'язки, які поєднують її з тоталізуючим рухом.

Альбер Камю, незважаючи на отриману філософську освіту, не був професійним філософом, не писав філософських трактатів і не викладав. Він був блискучим письменником, драматургом, романістом, новелістом, есеїстом, втілюючи своє світовідчуття в художню форму. В А. Камю філософське вчення повністю реалізується в емоційно-класичних художніх, символічних образах. Межа між філософією і мистецтвом у нього стирається, і він бачить у мистецтві засіб самовираження екзистенційної свідомості.

На доводи розуму він відповідав апеляцією до почуттів, переживань, інстинктів, потягів. До його власне філософських творів можна віднести «Міф про Сізіфа» (1943) і «Бунтуючу людину» (1951).

Його світогляд – радикально-іраціоналістичний. За його переконанням, увесь світ, усе суще не має сенсу, а сама дійсність нерозумна й алогічна. Він стверджує, що ми можемо відкинути усе на світі, окрім цього хаосу, тобто у світі панує лише випадковість. Завдання полягає в тому, щоб зрозуміти усі наслідки цього вселенського абсурду. Абсурд – ось ключ Камю до всієї філософської проблематики. Це – стрижень буття і мислення, єдине можливе керівництво до життєдіяльності.

Камю засуджує науково-орієнтовану філософію як споглядальну, із презирством ставиться до наукових відкриттів. Усі міркування він зосереджує на етичних темах, і тут його іраціоналізм впадає у глибокий песимізм. «Міф про Сізіфа» розпочинається словами про те, що є лише одна справді серйозна філософська проблема: проблема самовбивства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб жити, означає дати відповідь на основне запитання філософії. Спробою розв'язати цю проблему пронизані усі його твори. Приреченість людини, її смертна доля, трагізм існування, відчуженість від вселенського хаосу – лейтмотив усієї його творчості. Для Камю двадцяте століття – століття страху. Він ототожнює саму сутність з абсурдом «нешасної свідомості». Для нього абсурд – фундаментальна філософська категорія. На його думку, абсурд – це єдина реальність. Він рішуче відкидає віру в бога як необґрунтований, утопічний самообман, несумісний з абсурдом усього існуючого. Усвідомлення існування, яке не має сенсу, перетворює нашу свідомість на «нешасну», перетворює основне питання філософії на таку дилему: якщо ми впевнені у своїй безнадійності, нам слід поводити себе так, немовби ми все ж таки на щось сподіваємося, або ж покінчити із собою. Камю вибирає першу альтернативу, заперечуючи самогубство. Той, хто зрозумів, що світ не має значення, здобуває свободу. А здобути свободу можна лише бунтуючи проти вселенського абсурду. Бунт і свобода – нероздільні. Свобода – це вища моральна цінність, притаманна людині як потреба самовияву особистості. Справді, вільна людина, згідно з Камю, це та, яка, приймаючи смерть, разом із тим приймає і всі її наслідки – тобто, повалення усіх моральних цінностей.

Висновки

В екзистенціалізмі по-новому і досить продуктивно поставлено та розв'язано проблему свободи людини, вибору життєвих шляхів. Екзистенціалізм репрезентує іншу, відмінну від раціоналістичної, лінію гуманістичного філософування, що обумовлюється відродженням інтересу до людини. В екзистенціалізмі центр філософського умогляду зміщується від об'єктивного світу на суб'єкт, який відрікається від нього в ім'я необмеженого самовираження. Досліджуються різноманітні суб'єктивні прояви людського «Я», екзистенціалізм робить спробу дати аналіз внутрішньої організації дій суб'єкта, розглядаючи логіку свідомості, за допомогою якої індивід щось здійснює. Мова йде про свідомість індивіда, ідеї якого формуються в безпосередньому життєвому досвіді, що торкається таких сфер буття людини, як релігія, культура, етика, споживання, політика. Екзистенціалізм весь цей досвід індивіда художньо та літературно оформлює у вигляді понять буденної свідомості. Для персоналізму особистість – єдина реальність, втілення свободи, благородних поривів, ініціативи. Водночас вона – «непроникне буття», досягне для пізнання тільки Богу.

Після Другої світової війни під впливом екзистенціалізму та персоналізму перебували різні ліворадикальні рухи. Останнім часом вплив екзистенціалізму суттєво послабшав, але його основні ідеї, засвоєні іншими напрямками сучасної філософії, і досі справляють вплив на людей через філософію, літературу та мистецтво.

Розділ 10. Українська філософія

Будь-яка національна філософія так чи інакше виражає особливості національного світогляду. Вважається, що англійська філософія – емпірично-аналітична, французька – раціоналістична, німецька – спекулятивно-ідеалістична. Що стосується визначення рис національного характеру української філософії, то вони мають достатньо умовний, гіпотетичний характер. Разом із тим всі дослідники звертають увагу на інтровертний характер, властивий українському філософуванню, пишуть про індивідуалізм, етичну спрямованість, про емоційно-чуттєвий характер сприйняття, пантеїзм та іронічне ставлення до світу, про кордоцентризм як риси, властиві українській філософії. Водночас є в ній і філософські ідеї, які не вписуються в ці традиції. На думку низки дослідників, у культурній традиції нашого народу філософія завжди виступала передовсім тим типом духовної діяльності, де з'ясовувались межі людського життя, де давались відповіді на запитання, що становлять сенс буття людини.

10.1. Професійна філософія Києво-Могилянської академії. Філософія Г. С. Сковороди

Українська духовна культура XVII-XVIII ст. прагнула до синтезу духовних здобутків православної України й латинського Заходу. Своєрідність філософського життя українського народу цієї доби визначала культура бароко, яка, сполучаючи релігійний і світський компоненти культури, формувала цілісну єдність середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом. Основні принципи нового світогляду в Україні утверджували професори Києво-Могилянської академії, статус якої як вищого навчального закладу був підтверджений в 1701 р. В Академії працювали такі видатні мислителі, як Феофан Прокопович (1681-1736 рр.), Стефан Яворський (1658-1722 рр.), Інокентій Гізель (1600-1683 рр.), Георгій Кониський (1717-1795 рр.) та ін. Запровадження західних освітніх моделей сприяло появі високоосвіченої української особистості, що поєднувала в собі вітчизняну та західну філософські традиції. Поступово простежується тенденція до розмежування філософії і теології,

посилення інтересу до формально-логічної проблематики, пізнання природи та людини. Запроваджене в Академії окреме вивчення філософії та богослов'я сприяло тому, що у натурфілософії викладачів Києво-Могилянської академії важливе місце відводилося проблемі матерії, концепції руху, вченню про простір і час. Особливу увагу професори Академії приділяли логіці, у тому числі і проблемі застосування її як знаряддя пізнання. Будучи переконаними в раціональності світу, професори Академії розглядали істину як логічну відповідність думки об'єктові, а також як відповідність дійсності Божественним ідеалам та поняттям. Не заперечувалося і таке джерело пізнання, як чуттєвий досвід.

В академічних лекційних курсах процес осягнення істини розглядався як такий, що здійснюється на двох рівнях: зовнішньому (чуттєве пізнання) і внутрішньому (розкриття істини за допомогою Божого осяяння). Наслідки цих двох пізнавальних потоків сходяться і коригують результати один одного. Значна увага в курсі логіки приділялася вченню про метод, де перевага віддавалася не дедуктивному, а індуктивному методу. Прагнення до звільнення філософії від схоластики простежується у працях Ф. Прокоповича, який активно пропагував ідеї філософії Нового часу. У розв'язанні проблем людини філософ виходив з того, що розглядав її як малий світ, який відтворює в собі великий довколишній світ. Метою людського існування Прокопович вважав досягнення стану щастя, яке неможливе без задоволення розумних потреб. Велич особи – у її творчій праці, завдяки якій створюються всі матеріальні та духовні цінності.

Києво-Могилянська академія як провідний інтелектуальний осередок у православному слов'янському світі відіграла визначну роль у розробці вітчизняної філософської концепції доби бароко, заклала підвалини філософії як відносно самостійної сфери теоретичної діяльності.

Видатним діячем в історії філософської думки України є *Григорій Савич Сковорода* (1722 – 1794 рр.). Вихованець Києво-Могилянської академії, оригінальний мислитель вважається засновником вітчизняної класичної філософії. До основних творів Сковороди належать: діалоги «Наркіс», «Асхань», «Кільце»,

«Алфавіт», «Потоп зміїний». Саме в них найважливіші риси української світоглядної ментальності: антеїзм, екзистенціальність, кордоцентризм, прагнення свободи індивіда, набули зрілої, класичної форми вияву. Творчість Сковороди належить до загальноєвропейської філософської традиції, з якою український мислитель був добре обізнаний. Основне спрямування його філософських та літературних творів зводиться до дослідження питання про істинний сенс буття людини, основні грані її діяльності, її внутрішній душевний і моральний світ.

Центром людини як емоційно-вольової істоти є серце, дух. Акцентування уваги на внутрішньому духовному світі людини та її серці завжди було характерним для філософсько-поетичної традиції України. Згідно зі Сковородою, найважливішим у людини є її серце, з якого випливає і думка, і прагнення, і почуття. Оскільки моральність людини теж звернена на серце, Сковорода висуває вимогу: «пізнай себе», «заглянь у себе», що свідчить про етико-гуманістичний характер його філософії. За межі свого тлінного звичайного «Я» людина, згідно зі Сковородою, може вийти завдяки любові та вірі, які мають глибокий пізнавальний зміст, підштовхують людину на шлях реального щастя. Досягнення останнього залежить тільки від самої людини, її серця, оскільки щастя, за Сковородою, міститься в нас самих. Найвище щастя мислитель вбачав у досягненні глибин власної душі, що відкривало людині шлях до самовдосконалення. Разом із тим необхідною передумовою на шляху людини до щастя є, на думку Сковороди, дотримання нею принципу спорідненості праці, згідно з яким людина має обрати собі заняття і життєвий шлях, котрий, з одного боку, є не шкідливим для суспільства, а з іншого – приносить їй внутрішнє задоволення і душевний спокій, веселість духу тощо. Врешті-решт, це запорука щастя, яке є простим і за змістом, і за формою.

До основоположних принципів філософування Сковороди слід віднести концепцію «двох натур», згідно з якою весь світ, усе існуюче має дві натури: зовнішню, видиму, і внутрішню, невидиму. Іншими словами, усе існуюче складається з матеріального та ідеального, мінливого і вічного. Одна натура – видима, друга – невидима. Видимий природний світ Сковорода називає тварним, плотським, матеріальним, а невидимий – Богом,

першоосновою всього існуючого. Невидима натура існує лише у видимій, тобто обидві натури невід'ємні, взаємопов'язані. Божественний, невидимий світ, є первинним, одночасно зовнішній, видимий матеріальний світ, є безкінечним. Висловлювання філософа часто мають пантеїстичне забарвлення: видимий світ уявляється «еманацією» божественного джерела. На думку дослідників творчості Сковороди, його вчення про дві натури більше нагадує платонівський «світ ідей» та «світ речей», ніж християнський догмат про Творця та його створіння.

Разом із ученням про дві натури, Сковорода розробляє вчення про три світи. Усе суще Сковорода ділив на три гармонійно взаємопов'язані світи: макрокосм, мікрокосм і символічний світ (світ символів, або Біблія). Перший світ (макрокосм) є природним світом відчутних, видимих речей і явищ, які насправді є тільки тінню невидимої натури – Бога. Головну увагу Сковорода приділяє малому світу – людині (мікрокосму), який теж складається з видимої та невидимої натури. У людині, як і в усьому існуючому, є тілесне і духовне, тлінне і вічне, але істинним у ній є невидиме, а тілесне є лише тінню цього невидимого. Людина набуває свого справжнього вияву не з появою тілесності з її чуттєвими властивостями, а лише за умови осягнення нею невидимості, глибинних внутрішніх духовних джерел.

Згідно зі Сковородою, мікрокосм (людина) знаходиться в гармонійній взаємодії з макрокосмом і відтворює в собі його особливості, а тому людина є центром, у якому сходяться всі проблеми життя, діяльності, пізнання. Звідси і сократівська вимога до людини «пізнати себе». Саме в самопізнанні Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць світу і самої людини. Антропологізм як основна ідея філософії Сковороди знайшов своє вираження передовсім у цій вимозі – «поглянь у себе самого». Головним інструментом пізнання, яке можливе тільки через людину, Сковорода вбачає серце. Розглядаючи самопізнання як богопізнання, Сковорода розробляє вчення про третій світ – світ символічний (Біблію). Він є самостійною реальністю й існує як посередник між макрокосмом і мікрокосмом. Як і ці два світи, він теж складається з двох «натур» - «видимої» (знак, предметна образність символу) й

«невидимої» (смысл, тлумачення смісту символу). Символічний світ Біблії постає джерелом образного осягнення правди, осягнення через тлумачення символів. Результатом цього процесу постає не зміна навколишнього світу, а перетворення людини згідно з подобою Бога. Згідно зі Сковородою, саме у самопізнанні полягає сенс людського життя

10.2. Філософія українського романтизму XIX – XX столітті

На зламі XVIII-XIX ст. закінчується самотійна політична історія України козацької доби. Політична активність народу трансформується в культурну, що знаходить свій відгук і в розвитку української філософії, де романтична тенденція відіграє визначальну роль. Філософська проблематика збагачується питанням «людина – нація», що започатковує розробку філософії національної ідеї. Розбуджуючи національну свідомість, романтизм дає поштовх розвитку всієї української культури, стає її світоглядною основою. Центром філософського життя в Україні залишається Київ, зростає роль Львова, Миколаєва й Одеси в розробці вітчизняної просвітницької філософії, особливість якої виявлялася в орієнтації на ідеї класичної німецької філософії Канта, Фіхте і Шеллінга.

У цілому апеляція романтизму до ірраціональних глибин, стихійно-творчих сил людини цілком відповідала особливостям світоглядного менталітету українського народу. Отже, не дивно, що найбільш яскраво і повно в українському романтизмі виявила себе «філософія серця». Так, Микола Гоголь (1809-1852 рр.), усупереч просвітницьким стереотипам, доводить, що саме душа, а не розум є осердям людської сутності. Ключ до світу, життя лежить у власній душі людини, а тому, щоб покращити світ, виправити його, потрібно перш за все взятися за впорядкування душі людської, визволити людину від смертельної хвороби її душі. Щоб уникнути помилок, необхідно удосконалювати себе. Згідно з Гоголем, кожна особистість наділена правом мати власний моральний шлях і свободу.

«Філософія серця» як провідна світоглядна позиція вітчизняного романтизму знайшла своє відображення й у творчості діячів Кирило-Мефодіївського братства, які

започаткували розробку філософії української національної ідеї. Основним програмним документом братства стала праця *М. Костомарова* (1817-1885 рр.) «Книга буття українського народу», у якій наголошувалося, що український народ може й мусить бути суб'єктом історичного процесу нарівні з іншими народами. Першоосновою історичного розвитку є «народний дух», пізнання якого – одна з умов розуміння історичних явищ. Не менш важливим Костомаров вважав і дотримання вченим об'єктивної істини. Отже, в основі історіософської позиції одного із засновників Кирило-Мефодіївського братства лежать романтичний пафос і раціоналізм.

Оригінальним мислителем, істориком, фольклористом був один із членів Кирило-Мефодіївського братства *Пантелеймон Куліш* (1819-1897 рр.), у світогляді якого можна побачити і потяг до ідеалів романтизму, і схильність до позитивістських тверджень. Провідною ідеєю Куліша, яка складала внутрішню єдність його світоглядної позиції, слід визнати ідею України, згідно з якою весь світ поділяється на тих, хто за Україну, і тих, хто проти неї. Звідси – ідея подвійної сутності людини і світу: наявність внутрішнього, сутнісного начала, і зовнішнього, яке протистоїть йому. Серце – внутрішня глибина людини, адже в ньому зберігаються архаїчні конструкти світогляду, що впливають на здійснення тієї чи іншої мети в майбутньому. Лише внутрішнє істинне, а зовнішнє – це поверхове в людині. До зовнішнього Куліш відносить місто, міську культуру, штучну мову. Закликаючи повернутися до минулого, Куліш відстоює ідею «хуторянської філософії», яка протистоїть «городянській» філософії як чомусь чужому. З огляду на антитезу внутрішнього і зовнішнього, Україна протиставляється Європі, де місто протистоїть селу, а багатство – бідності. Любов до хутірського побуту свідчить про антеїстичний мотив екзистенційно-кордоцентричного філософування П. Куліша.

Філософія українського духу знайшла своє яскраве відображення у творчості *Тараса Шевченка* (1814-1861 рр.), центральне місце у творах якого займає проблема людини. Гостро відчуваючи ті екзистенційні стани, які в майбутньому стануть визначальними для філософії людини, Шевченко актуалізує проблеми самотності, покинутості і незрозумілості

(абсурдності), що пронизують усю його творчість. Антропоцентризм, притаманний світогляду Шевченка, зумовлює сприйняття навколишнього світу, історії та культури крізь призму переживань і потреб людської особистості. Цей світ для Шевченка уособлює Україна. Його особиста доля і доля українського народу віддзеркалюють одна одну. У подальшому шевченківський образ України значною мірою визначав спрямованість розробки філософії української ідеї. Суперечливі оцінки світогляду Шевченка зумовлені складністю змісту його творчості, що є сплавом української ментальності із символічно образним явищем поезії. Саме слово, носієм якого був поет, він поставив на сторожі всього людського.

Завершивши процес формування нової української літератури, Шевченко розвинув та утвердив українську літературну мову як фактор національної самосвідомості, умову розвитку всієї духовної культури народу. Увага до буття української людини поєднувалася в нього з любов'ю до інших народів, із вірою в те, що у світі не повинно бути ні уярмлених, ні знедолених. Оспівуючи прагнення людини до свободи, гнівно засуджуючи зло, Шевченко визнавав вищою основою людської гідності милосердя, духовність людських стосунків. Згідно із Шевченком, світ бажаної ідеальної спільності, зародки якого існують і в минулому, і в сучасному України, має стати пануючим у майбутньому, де, усупереч історичній недолі, що роз'єднала різні частини колись єдиного краю, розкидавши їх по різних державах, постане єдина соборна Україна. Завдяки внутрішньому перетворенню відкриється простір для розвитку життєвих сил, закладених у глибинах вітчизняного світу.

Значно випередила свій час філософія *Памфіла Юркевича* (1827-1874 рр.), яка й досі не підпадає під якесь єдине усталене визначення. Романтикові Юркевичу однаково ворожі як матеріалістична, так і ідеалістична модифікації крайніх, радикальних речників просвітництва. Центральною проблемою його філософії є проблема людини, яка пізнає світ за допомогою уявлень, понять та ідей. Справа філософії, на його думку, пов'язана із життям духу, який є важливішим, аніж свідомість. Основою духу є ідея, у котрій мислення та буття збігаються. Філософія, за Юркевичем, є пізнанням ідеї. Сутність людської

особистості визначає серце – осередок духовного життя. На думку Юркевича, пошук та здійснення добра не обмежується зусиллями розуму. Вихідним пунктом добра та умовою його здійснення є серце, яке розглядалось мислителем як центр людської тілесної організації, духовної діяльності людини та її морального життя.

Світ як система явищ, повних краси і талантів, існує передовсім для глибокого серця, а вже потім – для розуміючого мислення. Адже, врешті-решт, ті завдання, що їх розв'язує мислення, виникають не із впливів зовнішнього світу, а зі спонук серця. Саме серце, згідно з Юркевичем, здатне своєрідно виражати, знаходити і розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою духовністю і життєдайністю недоступні абстрактному мисленню, розуму. Більше того, розум стає нашим душевним станом, виявляючи себе в серці, а не в голові. Знання визначає особливості нашого духовного життя тільки тоді, коли проникає у внутрішню глибину, тобто серце. Зрозуміло, що емоційний елемент тут переважає раціональний. Адже, згідно з Юркевичем, духовне життя виникає раніше за розум, який є вершиною, а не коренем духовного життя людини. Тут проявляється характерне для вітчизняної ментальності переважання емоційного елемента над раціональним. У подальшому філософія Юркевича справила значний вплив на світоглядні орієнтири вітчизняних і російських філософів.

Засновником «психологічного напрямку» у вітчизняному мовознавстві вважається *Олександр Потебня* (1835-1891 рр.), який спрямував свої дослідження на вивчення специфіки взаємозв'язку мови і мислення. Віддаючи перевагу раціональним формам пізнання, Потебня вважав, що визначальну роль у мисленні відіграє слово, мова. Жодна наука неможлива без понять, засобом утворення яких є мова. Саме через мову ми сприймаємо і пізнаємо світ, саме слово формує низку пізнавальних моделюючих систем: міф, фольклор, науку. Саме у слові людина об'єктивує сприйняття світу і зв'язує це слово з іншими словами. Кожне вживання слова, кожен його видозміну Потебня розглядав як творчий акт, нерозривно пов'язаний із культурою народу. Саме в мові народжується істина. Слово є зосередженням думок людей, які спілкуються між собою, воно є

посередником між ними, і саме в слові реалізується «розуміння», зокрема «розуміння» самих себе. Національна специфіка мови зумовлюється «народним духом», який і народжує мову. Згідно з Потебнею, нація, яка втратила свою мову, неминуче втрачає і свою незалежність, перетворюючись таким чином на етнографічну масу.

10.3. Філософія української національної ідеї

Прагнення українського народу до національного самовизначення знайшло своє теоретичне відображення в розвитку вітчизняної філософської думки кінця XIX – початку XX ст. Важливу роль у розв'язанні проблем національного поступу відіграла творчість *Михайла Драгоманова* (1841-1895 рр.), еволюція поглядів якого характеризується відходом від ідей романтизму й переходом на позиції тогочасного європейського позитивізму та раціоналізму. Проте це не заважало мислителю зберігати етичну зорієнтованість своєї філософії. В основі історіософської концепції Драгоманова лежить ідея поступу, передовсім громадського, у ході якого людство переходить від свободи й автономії особистості до автономії та свободи нації. Мета прогресу, загідно із Драгомановим, - це здійснення ідеалів лібералізму і соціалізму, визнання людської особистості вищою цінністю. Ратуючи за обмеження до мінімуму елементів примусу, усунення авторитарних рис у суспільному житті, Драгоманов стверджував, що анархічний лад, або т. зв. «безначальство», є умовою створення добровільної асоціації гармонійно розвинутих особистостей, де основою всіх можливих соціальних порядків виступає індивід з його волею. Національне при цьому служить тільки ґрунтом, способом поступу соціального і культурного, однією з умов становлення об'єднань індивідів – громад, громадівського соціалізму. Згодом Драгоманов виходить за межі громадівського світогляду, створюючи певні передумови для розробки філософії національної ідеї на новому рівні.

З кінця 80-х років XIX ст. покоління «Молодої України» і його найвизначніший представник *Іван Франко* (1856-1916 рр.) розпочинають свою діяльність, акцентуючи увагу на ідеалі

національної самостійності. Етико-антропологічне розуміння Франком філософських проблем зумовлювало екзистенційно-художній характер його творчих пошуків. Для Франка головною виступає ідея героя, особистості, яка, будучи вільною у громаді, не є вільною від громади. Адже тільки в єдності ідеалів економічної, соціально-політичної та духовної сфер бачить мислитель розквіт нації та її прогрес. Тут простежуються симпатії Франка до позитивістської філософії. Саме у прогресі науки і техніки вбачав мислитель провідний чинник майбутніх історичних зрушень, у тому числі виробничих та соціальних.

Особливу роль у боротьбі за формування національної незалежності України філософ відводив українській інтелігенції, рішуче відкидаючи при цьому марксистську ідею диктатури пролетаріату та революційного насильства. Критично ставився він і до марксистської доктрини про матеріалістичне розуміння історії. Що стосується соціалізму Франка, то він базувався не на класових цінностях, а на загальнолюдських, а також був позбавлений держави, яка, на думку мислителя, знову викликала б нерівність. Не виходячи за межі вітчизняної філософської традиції, Франко вважав, що ідеал національної самостійності має бути не лише усвідомлений розумом, але й відчутий серцем, що є необхідною передумовою перетворення етносу на націю.

Прибічниками національного радикалізму зарекомендували себе *Микола Міхновський* (1873-1924 рр.), *Юрій Липа* (1900- 1944 рр.) та «апостол українського сепаратизму» *Дмитро Донцов* (1883-1973 рр.). Світоглядна позиція останнього близька до ідеї Ф. Ніцше – ідеї волі, яка тлумачилася виключно ірраціоналістично. Основою інтегрального націоналізму *Донцова* була воля нації до життя, влади та експансії. Принцип волі – антитеза, протиположність інтелектуалізму Просвітництва. До основ національної ідеї *Донцов* відносив «стремління до боротьби та свідомість її конечності», нетерпимість і фанатизм. Особистість має бути підпорядкованою спільноті й жити задля неї. Спільність ментальності, способу розуміння й переживання світу визначають спільність національного походження. Найвища світоглядна мета філософа – нація як єдиний реальний суб'єкт історії та культури, сила, що творить державу. Саме боротьба за існування, згідно з *Донцовим*, є законом життя. Закликаючи до

повного розриву з Росією, Донцов наголошував, що національна ідея має бути не тільки фанатично безкомпромісною, але і служити справі подальшого поступу, тому необхідно сполучити інтелект із народним інстинктом та сумлінням. Отже, формулюючи позицію принципового волюнтаризму, Донцов не відмовляється від розумових аргументів.

Історичну перспективу української нації намагався зрозуміти і *Микола Міхновський*, розстріляний більшовиками. Його праці вважаються справжнім політичним маніфестом українського радикалізму ХХ ст. Нація, на думку Міхновського, неможлива без власної держави, виникнення якої потребує збройних змагань, незважаючи на об'єктивні обставини. Тільки воля нації, її зреченість усякої поміркованості є шляхом до незалежності.

Зазначені ідеї були близькими і до поглядів *В'ячеслава Липинського* (1882-1931 рр.), автора історіософської концепції, у центрі якої лежала проблема держави і влади. Перевагу Липинський віддавав державі, оскільки вважав, що розв'язання проблем нації унеможлиблюється поза розв'язанням державотворчих проблем. Нація для Липинського є передовсім єдністю духовною, культурно-історичною, а тому «політичний», а не «етнічний» українець має бути виразником інтересів нації. Ідея рівності між державною і національною приналежністю не втратила своєї актуальності і сьогодні. Так само актуальною сьогодні залишається й ідея встановлення внутрішнього миру та співпраці всіх верств українського суспільства, «хлібороб-гетьманця, інтелігента-демократа і пролетаря-більшовика». Саме у хліборобському класі Липинський вбачав основу всієї української нації. Водночас, єдиним виразником українських державницьких інтересів Липинський вважав шляхту, шляхетний рід. Релігійний порив народу має бути спрямований українським Гетьманом-монархом, котрий, спираючись на аристократію, отримає змогу не тільки створити, а й захистити свою власну державність. Без непохитної волі, почуття любові до України та українського народу, суспільної злагоди досягти цього, згідно з Липинським, неможливо.

10.4. Філософія України у ХХ столітті

Видатним істориком філософії та філософом культури є *Дмитро Чижевський* (1894-1977 рр.), головним об'єктом зацікавленості котрого була духовна історія України та слов'янської думки. Згідно з Чижевським, культура східних слов'ян формувалася під впливом німецької філософської традиції. Виходячи з цього, мислитель вперше застосував понятійний апарат і методи європейської науки до історії української культури, тлумачачи останню в контексті європейського культурного процесу. Специфіку українського філософського мислення зумовлюють, за Чижевським, особливості української народної психіки та світогляду. Саме природа, степ були тією безперечною основою, що якнайбільше визначала усталений характер таких основних рис національної психіки, як естетизм, волелюбний індивідуалізм, перманентна рухливість. Зазначені риси завжди мали релігійне забарвлення. Характерним для українців було і шанобливе ставлення до інших народів.

Високо оцінюючи здобутки самобутніх національних філософських шкіл, Чижевський виходив з наявності двох різних поглядів на проблему національності: раціоналістичного і романтичного. Віддаючи перевагу романтичному підходу, мислитель виходив з розробок модерної на той час галузі психології – етнопсихології. Досліджуючи становлення національної філософської традиції, Чижевський використовував розроблену ним категорію «характер народу», евристичність якої і сьогодні не підлягає сумніву. Досліджуючи т. зв. «передфілософію» (мистецтвознавство, літературу, фольклор, міфопоетику), Чижевський крок за кроком виокремлював вітчизняну філософську традицію, надавав їй системного характеру, що в подальшому значною мірою визначило спрямованість української історично-філософської думки взагалі.

Володимир Іванович Вернадський (1863-1945 рр.) належить до когорти вчених-мислителів світового значення, які настільки випередили час, що лише сьогодні людство починає осягати колосальність їхніх прозрінь та передбачень. Його ім'я - серед засновників геохімії, космохімії, гідрохімії, радіохімії,

радіогеології. Загально визнаним є його внесок у мінералогію, кристалографію, генетичне ґрунтознавство. Він – творець нової науки – біогеохімії.

Вернадський є творцем цілісної філософії світобудови, філософії суспільного життя, він – один із засновників антропокосмізму як світоглядної системи, що з'єднує в гармонійне ціле природничо-історичну та соціально-гуманітарну тенденції розвитку науки.

У ХХ столітті Вернадський став одним із перших учених, хто обґрунтував новий погляд на масштаби людської діяльності, згідно з яким людина виявляється більш органічно вписаною у природу, ніж це вважалось раніше, а розум є не просто дзеркальноподібним додатком природи, а й одним із факторів космічної еволюції світу. Тим самим заповнювалася прірва між природою і соціумом, стихійним та усвідомленим і на авансцену наукової картини світу виступає завдання грандіозного синтезу процесів еволюції планети, життя, соціуму й розуму. У цьому, власне, й полягає пафос концепції ноосфери, запропонованої й обґрунтованої Вернадським.

Термін «ноосфера» (гр. ноо- розум; сфера- куля) набуває поширення у філософії наприкінці 20-х років ХХ ст. завдяки працям французьких учених П. Тейяра де Шардена та Е. Леруа. Але до ідеї ноосфери ці вчені прийшли переважно під впливом лекцій, які в 1922 році читались у Сорбоні В.Вернадським. Концептуальний аспект ідеї ноосфери В.Вернадський починав розробляти вже з 1890 р., а в наступні роки лише позначив свою концепцію терміном «ноосфера», запозиченим із французької літератури.

У чому полягає сутність ноосферної концепції? Вернадський уперше звернув увагу на те, що з часів становлення людини в енергетиці біосфери починає діяти нова сила - розум людини та спрямована й організована її воля. Розум виступає як доповнення системи природи, як мислячий орган біосфери – як природне завершення розвитку живого. Розум не можна розчинити в біосфері. Він не вписується ні в фізико-хімічну, ні в біологічну картину світу. Розум - це сила космічного порядку, яка утворює навколо Землі особливу, ні на що не подібну оболонку. Ця ідеальна, «мисляча» оболонка й отримує назву «ноосфера».

Усупереч притаманному для новоєвропейської філософії переконанню, що людська діяльність визначається й зумовлюється розумом та критеріями логічності, в концепції ноосфери стверджується погляд, згідно з яким розвиток природи, планетарна еволюція Землі підводить до необхідності раціонально усвідомити взаємодію людини і світу. Природна і соціальна функція Розуму перетворює його на універсальний феномен зв'язку Людини і Всесвіту.

Оцінюючи роль людського розуму, Вернадський формулює такі висновки:

а) розум здатний репрезентувати творчі самоорганізаційні засади Універсуму на Землі і в цьому розумінні продовжувати конструктивну функцію біосфери;

б) він спрямовує і надихає культуру й біогеохімічну енергію;

в) завдяки Розуму культурна біохімічна енергія реалізується вже не лише через розмноження організмів, а й через інформаційну, виробничу силу науки та праці;

г) у результаті Розум стає не тільки соціальною, а і природною силою всесвітнього порядку, фактором переходу біосфери на ноосферу.

Концепція Вернадського має істотний соціально-етичний зміст. Згідно з ідеєю ноосфери, людина усвідомлює власну відповідальність за збереження життя на Землі.

Ноосферна етика пройнята ідеалом гуманізму, вірою в силу людства, його можливість розв'язувати глобальні проблеми, що виникають на шляху всесвітнього поступу. Зародившись на планеті, ноосфера має тенденцію до постійного розширення, перетворюючись на структурний елемент космосу. Тим самим повсякчас зростає залежність природи, космосу від розумності взаємодії людини зі світом. Запорукою цьому, на думку Вернадського, повинно стати ствердження глобальних («всесвітніх») демократичних суспільних відносин і зміцнення союзу праці, розуму і наукової думки людства, що вільно й морально розвивається.

У зв'язку з цим важливою є організація «правильного життя» людства, що можлива за умови, по-перше, максимального розмноження людства, бо це сприятиме розвитку «енергії

людської культури»; по-друге, набуття свободи мислячою людиною. Діяльність цієї вільної людини буде скеровуватися настановами «особистої етики», що передбачає усвідомлену відповідальність кожного за долю планети. Носієм цієї «особистої етики», на думку Вернадського, може стати лише людина нового типу, яка прийде на зміну сучасній людині. Учений мріяв про той час, коли постане суспільство, яке складатиметься з особистостей, поведінка яких буде мірилом екологічності, гуманного ставлення до планетної екосистеми та до населеного космосу. Ця ідея набуває особливої актуальності в наш час з огляду на глобальні проблеми, що їх має розв'язувати людство.

Суворі історичні випробування випали на долю вітчизняної філософської думки після жовтня 1917 р. Напрями філософських досліджень починає визначати офіційна, партійно-державна точка зору. У суспільно-гуманітарній сфері офіційною, партійною і державною точною зору стає марксизм-ленінізм із характерними для нього єдиними вимогами, метою і світоглядом. Філософія в цей час починає відігравати роль наймишки ідеології. Щопрада, певні надії пов'язувалися з процесом українізації, який пробуджував національну самосвідомість. Проте національно-культурне відродження 1920-х років тривало недовго. Філософські розвідки В. Юринця, С. Семковського, П. Демчука, твори М. Хвильового, М. Зерова, М. Вороного зіткнулися із процесами репресій проти всіх прогресивних діячів культури. Українське відродження 1920-х років трагічно обривається і входить в історію під назвою «розстріляне відродження».

«Друге відродження» філософії в Україні пов'язане з т. зв. «хрущовською відлигою» та діяльністю *Павла Копніна* (1922-1971), який зробив спробу змістити основний акцент філософування на світоглядне осмислення світу. У 60-70-ті роки розробка філософських проблем відбувалася переважно в гносеологічному аспекті. Другим спрямуванням, що активізується в цей час, є історико-філософські дослідження. Вони мають три основних напрямки. Передусім, активно освоюється спадщина німецької класичної філософії (школа В. І. Шинкарука). Більш інтенсивно, ніж раніше, осмислюються здобутки зарубіжної філософії ХХ ст. Зрештою, помітні

зрушення відбуваються й у розробці питань історії філософії України.

Позитивні результати в розробці філософських проблем могли б бути більш значними, якби не гальмівний вплив офіційно-декретованої філософської доктрини. Але безсумнівним є те, що сам по собі здобуток, отриманий філософами України вже від кінця 60-х років, об'єктивно не вкладався в доктрину і навіть підривав підмурок, на якому трималась будівля ідеологізованої філософії. Охоронці доктрини не могли не бачити цього. Зрештою влаштовуються гучні дискусії, на зразок тієї, що відбулась у Москві 1968 року, де П. Копніна і його школу було звинувачено у проповіді ідей «буржуазної філософії». У 70-ті роки деяких філософів України було репресовано згідно зі звинуваченнями в «українському буржуазному націоналізмі». Але важливо, що ці репресивні заходи виявились нездатними паралізувати філософську думку. І за цих складних умов вона вижила, створюючи фундамент для відродження національної філософської культури, здійснити яке було покликане нове покоління філософів України. На початку XXI ст. вітчизняна філософія прагне відшукати відповіді на хвилюючі проблеми буття, виклики нової постмодерної доби.

Висновки

Філософія в Україні розвивалася як невід'ємна частина історичної свідомості нашого народу, відображувала процеси, що відбувалися в суспільному житті нації. Як особлива форма самоусвідомлення національної культури, філософія в Україні існувала в тісному взаємозв'язку з суспільно-громадською, політичною, науковою, художньою та релігійною думкою.

Бурхливий розквіт філософії в Україні пов'язаний із заснуванням Києво-могилянської академії, де філософія виокремлюється в самостійну дисципліну. Із творчості Г. С. Сковороди розпочинається етап формування самобутньої національної філософії, який характеризується вирішальною роллю та впливом романтизму, постановкою проблеми «людина - нація» та формуванням філософії національної ідеї, розвитком професійного філософського знання, тісним зв'язком філософії не лише з релігією, але й із соціально-політичною думкою і наукою.

Розділ 11. Російська філософія

Після повалення татаро-монгольського ярма у процесі утворення та формування Московського царства зародження російської філософської думки відбувалося в руслі морально-практичних настанов й обґрунтування особливого призначення православної Русі. Найбільш характерним у цьому відношенні є вчення ігумена Філофея про «Москву як третій Рим», яке виникло під час правління князя Василя III й утверджувало думку, що саме Московська Русь є спадкоємицею римської та візантійської культур. До XVIII ст. через особливості політичного існування, які не сприяли розвитку філософії, ми не знаходимо в Росії ніяких самостійних праць чи нарисів філософського характеру. Проте було б великою помилкою думати, що до цього часу російські люди обходилися без філософії. Тогочасна філософія укладалася в рамки релігійного світогляду – російського православ'я.

11.1. Філософія «слов'янофілів» та «західників»

Відокремлення філософії від релігії розпочинається лише з XIX ст. На початку цього століття намічається поширення двох суперечливих філософських тенденцій, які формувалися «слов'янофілами» та «західниками». У першій акцентувалась увага на самотності російської думки, на неповторній своєрідності російської духовності. Друга прагнула «вписати» Росію у процес розвитку європейської культури; її представники вважали, що у зв'язку з тим, що Росія стала на шлях цивілізованого розвитку пізніше, ніж інші країни Європи, вона не тільки повинна вчитись у Заходу, але й пройти той самий історичний шлях. Праці «західників» відтворювали ідеї відомих європейських філософів – Шеллінга, Фіхте, Канта, Гегеля, Феєрбаха, французьких матеріалістів XVIII ст. Представниками російської філософсько-ідеалістичної течії слов'янофільства є О.С. Хом'яков (1804-1860 рр.), І. В. Киреевський (1806-1856 рр.), К. С. Аксаков (1817-1860 рр.), Ю. Ф. Самарін (1819-1876 рр.).

Одним із засновників «слов'янофільства» був *О.С. Хом'яков*. Його основна філософська праця – «Думки про питання загальної

історії». У ній філософ викладає основні погляди «слов'янофілів», основою яких виступає православно-російський напрям у суспільній думці Росії. На його думку, людина – обмежена істота, наділена раціональною волею та моральною свободою. Ця свобода означає вибір між любов'ю до Бога та самолюбством, між праведністю та гріхом. Цей вибір визначає остаточне відношення обмеженого розуму до його першопричини – Бога. Оскільки всі люди перебувають у стані реального чи можливого гріха, то тільки Божа милість рятує всіх від нього. Саме тому боголюдина Ісус Христос, носій праведності Вічного Отця, пробуджує в людині повне усвідомлення своєї вини і разом із тим є безмежною любов'ю Отця. Він об'єднує себе з кожним, звертається по допомогу до Отця і любить його правду, а правда знаходиться в його тілі – церкві.

Основний принцип церкви полягає не в підкоренні зовнішній владі, а в соборності. Поняття соборності – важливий методологічний принцип релігійно-філософських поглядів «слов'янофілів». Завдяки визначальному принципу соборності можлива єдність на основі духовної спільності. Соборність проявляє себе у всіх сферах життєдіяльності людини – церкві, сім'ї, суспільстві. Вона ґрунтується на «безумовних», незалежних від зовнішніх форм вираження істинах, які забезпечують існування церкви протягом усієї історії її розвитку. Ці істини – результат їх духовних пошуків.

Серцевиною всієї соборної свідомості є Нікео, царгородський символ віри, що лежить в основі віровчення Руської православної церкви. Соборність може бути зрозумілою та засвоєною лише православними, а для «чужих і непроханих» вона недоступна. Адже вслід за розколом християнства в католицизмі ліквідовано церковну свободу, оскільки існує догмат про непогрішність Папи Римського. У той же час протестантизм абсолютизує людську свободу, індивідуальне начало, яке руйнує церковність. Тільки православ'я гармонійно поєднує свободу та необхідність, індивідуальну релігійність з церковною організацією. У православному культі завдяки церковним обрядам виховуються найбільш важливі «почуття серця», чого не може замінити теоретичне, умоглядне вивчення віри.

І. В. Киреєвський сприймає релігію на філософській основі, містицизм поєднує з палкою любов'ю до Росії та вірою в її велике призначення. Акцентуючи увагу на моралі, він вважає, що на високій стадії розвитку розум піднімається до рівня «духовного бачення», без якого неможливо обійняти божественну істину. Якщо об'єднати в одне гармонійне ціле всі духовні сили (розум, почуття, естетичний сенс, любов, совість, прагнення до істини), людина набуває здатності до містичної інтуїції та споглядання, які роблять для неї доступною ірраціональну істину про Бога та його ставлення до світу. Джерела такої філософії Киреєвський знаходить у творах отців церкви.

Протиставляючи Захід Росії, Киреєвський говорить, що там, у Європі, ми бачимо роздвоєність духу, науки, держави, класів, сімейних прав і обов'язків, а в Росії, навпаки, - прагнення до цілісності буття, внутрішнього та зовнішнього, постійну пам'ять про відношення всього тимчасового до вічного, людського та Божественного.

На творчість і світогляд *К.С. Аксакова та Ю.Ф. Самаріна* вплинули ідеї Хом'якова і Киреєвського. Для Аксакова характерна надмірна ідеалізація російської історії. Російський народ він вважає вищим за решту народів саме тому, що в ньому найбільше розвинуті загальнолюдські принципи та «дух християнської гуманності». Вважаючи, що саме селяни володіють релігійно-моральним світоглядом завдяки православної вірі, Аксаков пише, що у розв'язанні соціальних питань вони керуються справедливістю і бережуть інтереси всієї общини в цілому та кожного окремого члена общини. Сучасники вказували, що за приписування російському народові надмірно високих якостей Аксакова можна назвати «демократичним альтруїстом» і проповідником «містичного демократизму».

Ю. Ф. Самарін присвятив своє життя політичній і громадській діяльності, багато уваги приділяв питанню походження релігії. Як усі «слов'янофіли», особливо старшого покоління, він був прибічником самодержавства, яке, як стверджував він, для виконання своєї історичної місії отримує підтримку Бога.

Оцінюючи значення «слов'янофілів» для суспільної думки Росії, слід відзначити, що вони різко критикували поширену тезу

про непримиренну суперечність між релігією та філософією, а також визнавали важливу роль філософських пошуків у житті розсудливих людей, закликаючи до створення самобутньої російської філософії як спільної основи всіх наук і духовного досвіду російського народу. Ця філософія покликана служити поглибленню соборного начала.

Виходячи з вирішальної ролі соборного начала, «слов'янофіли», немовби відсторонюючись від історичних реалій, розглядали народ як набір постійних ідеальних якостей, тобто виділяли в ньому певну незмінну «духовну сутність», субстанцією якої виступає православ'я й общинність. Великі особистості – представники народного духу – та їхня велич залежать від того, наскільки вони зуміли виразити прагнення народу. Таке розуміння ролі особи приводить їх до висновку, що монархія – найкраща форма правління для Росії, оскільки цар (Михайло Романов) отримав владу не від Бога, а від народу за допомогою виборів. Для того, щоб виправдати своє призначення, самодержець повинен діяти в інтересах усієї землі російської.

Спираючись на православну духовну основу, Росія йде своїм особливим шляхом, який «виріс» із специфічної соціальної організації – сільської общини, «миру». Діяльність общини «слов'янофіли» ідеалізують, оскільки всі її члени виступають «товаришами та пайщиками». «Слов'янофіли» вимагають зробити общинний принцип усезагальним, перенести у сферу міського життя, промисловості. У міру поширення «общинного принципу» в російському суспільстві все більше зміцнюватиметься «дух соборності». Провідним принципом соціальних відносин стане «самозречення кожного задля вигоди всіх». Завдяки цьому релігійні та соціальні прагнення зіллються в єдиний потік.

Такі ідеї та роздуми «слов'янофілів» наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. трансформувалися в соціалістичні теорії народовольців, у лєнінську концепцію побудови комунізму в одній, окремо взятій державі, у теорію комуні, яка ґрунтується на принципах общинності.

Протилежністю «слов'янофілам» є «західники». Їхні погляди пов'язувалися з тим, щоб Росія засвоїла європейську науку, плоди вікової просвіти. «Західників» мало цікавила релігія. Одні з них високо цінували політичну свободу, інші були

прибічниками соціалізму в тій чи іншій формі. Представниками російської філософської течії західників були П.Я. Чаадаєв (1794-1856 рр.), М.В. Станкевич (1813-1840 рр.), В.Г. Белінський (1811-1848 рр.), М.О. Бакунін (1814-1876 рр.), М.Г. Чернишевський (1828-1889 рр.) та ін.

Особливе місце у світогляді *П. Я. Чаадаєва* займає його різко критичне ставлення до Росії, оскільки «ми не належимо ні до Заходу, ні до Сходу, у нас немає традицій того і другого... Самотні у світі, ми нічого не дали світу, нічого не навчили його; ми не внесли жодної ідеї в масу ідей людських». Пізніше він приходить до висновку, що безплідність історичного минулого Росії є певним благом, оскільки російський народ, не скутий скам'янілими формами життя, має свободу духу для виконання великих завдань майбутнього. Православна церква зберегла християнство в його первісній чистоті, тому вона може оживити занадто механізоване тіло католицької церкви. Покликання Росії полягає у здійсненні остаточного релігійного синтезу. Якщо Росія засвоїть усе цінне з Європи, то вона стане центром інтелектуального життя і почне здійснювати свою накреслену Богом місію.

Виникнення «західницького» руху пов'язується з діяльністю гуртка *М.В. Станкевича* при Московському університеті, куди входили В. Белінський, К. Аксаков, поети М. Кольцов і М. Лермонтов, М. Бакунін та інші. Основна увага там приділялась вивченню європейської поезії, музики, філософії. Сам Станкевич, виходець із того ж середовища, що і його друзі, був добре обізнаний із філософією Шеллінга та Гегеля. Він тлумачив Гегеля не в дусі абстрактного панлогізму, а в дусі конкретного ідеал-реалізму, що виражає загальну тенденцію російської філософії до конкретизації.

До «західників» належить і *В.Г. Белінський*, відомий як талановитий літературний критик. Він був добре обізнаний з філософією Шеллінга, Фіхте, згодом захопився гегельянством і використав філософію Гегеля у своїх критичних статтях та естетичних поглядах. У 1841 р. Белінський зацікавився французьким соціалізмом, який став для нього «ідеєю ідей», а в середині 40-х років захопився філософією Фєєрбаха. Протягом свого короткого, але діяльного життя Белінський часто змінював

філософські погляди, що відображалося в його творах. Він нічого не зробив для розвитку російської філософії, але справив великий вплив на російську культуру.

У середині XIX ст. в Росії починає поширюватись дух революційного радикалізму, на який вплинули як соціально-політичні події в Західній Європі, так і соціальні ідеї К. Маркса і Ф. Енгельса. У 60-х роках проповідниками цих нових, матеріалістичних ідей були О.І. Герцен, М.О. Бакунін, М.Г. Чернишевський, М.О. Добролюбов, Д.І. Писарєв, а також знаменитий фізіолог І.М. Сеченов (хоча в революційному русі участі не брав). Їхні погляди відіграли значну роль у становленні світогляду російських марксистів, зокрема В. І. Леніна.

М. О. Бакунін в гуртку Станкевича вивчав філософію Канта, Фіхте, Гегеля, а з 1840 р. навчався в Берліні, де ознайомився з «лівими гегельянцями», у тому числі і з Марксом. Він розробив теорію анархізму, суть якої полягає в тому, що інтелектуальне визволення особистості можливе лише на основі атеїзму та матеріалізму; соціальне та економічне визволення досягається через скасування спадкової власності, передання землі общинам трудівників, а фабрик і капіталів – асоціаціям робітників, ліквідацію шлюбу та сім'ї й організацію суспільного виховання дітей. У своїх книгах Бакунін стверджував, що вільним людям державна влада не потрібна, тому усе суспільство в цілому повинно бути вільною спілкою вільних общин, а сенс розвитку власної особистості люди повинні вбачати в допомозі одне одному (теорія гуманного егоїзму).

М.Г. Чернишевський у філософії високо цінував діалектичний метод Гегеля, сутність якого вбачав у тому, що все в світі змінюється через існування протилежних сил і якостей. У галузі етики Чернишевський був прибічником теорії «розумного егоїзму»: розумна людина розуміє, що її особисте щастя збігається із загальним добробутом. Найбільш переконливо Чернишевський викладає свої етичні погляди в романі «Що робити?».

Заперечення традиційних основ суспільного життя, виражене у працях Чернишевського та його однодумця *М.О. Добролюбова* (1836-1861), названо нігілізмом. Найбільш яскравим представником нігілізму був *Д. І. Писарєв* (1840 – 1868).

Відійшовши від релігії, він вважав, що пожвавлення інтелектуальної діяльності у XVIII ст. було результатом вживання чаю та кави. Він пояснював поведінку людей егоїстичними нахилами та проповідував визволення особистості від будь-якої залежності. Робити добро, вважав він, означає бути корисним народу й отримувати задоволення від такої діяльності, тобто виконувати роботу вільно, без тиску з боку влади. Добро проявляється через виховання таких понять, як почуття обов'язку, справедливості тощо.

Писарєв презирливо ставився до мистецтва та філософії, заявляв, що для нього пара черевиків цінніша за всю творчість Шекспіра. Як і Бакунін, він проповідував руйнування. «Що може бути зламане, - говорив він, - повинно бути зламане. Варто любити тільки те, що витримає удар. Що розбивається, то мотлох. У будь-якому випадку бий праворуч і ліворуч. Це не завдасть і не може завдати шкоди». Писарєв мав надію, що соціальний прогрес буде досягнуто завдяки значному збільшенню «мислячих реалістів», які у творенні життя керуватимуться відкриттями природознавства.

Фізіолог *І. М. Сеченов* (1829-1905 рр.) у своїй книзі «Рефлекси головного мозку» намагався показати, що за походженням всі акти в житті людей і тварин є рефlekсами. Це вчення знайшло благодатний ґрунт у Росії завдяки працям фізіолога *І. П. Павлова* (1849-1936 рр.) та його школи, а також психіатра *В. М. Бехтерева* (1857-1927 рр.). Останній намагався тлумачити все суспільне життя як систему рефлексів, а найвищі творчі прояви людського інтелекту теж розглядав як умовні рефлекси.

11.2. Релігійна філософія в Росії

Біля витоків релігійної філософії стояв *М. Ф. Федоров* (1828-1903 рр.). Він пов'язує своє вчення із християнством, зокрема із православ'ям, у якому особливо цінується ідея воскресіння і вічності життя. На його думку, обов'язок – людини досягнення надморального. Завдяки знанню і діяльності людина повинна перетворити всі сліпі та часто ворожі сили природи на знаряддя й органи людства. Він важає, що, встановивши панування над

природою, людство перемаже смерть. Більше того, людство може і повинно поставити перед собою завдання воскресити усіх своїх прабатьків. Навіть невіруючі, тобто матеріалісти, не можуть довести, що воскресіння наших предків є неможливим. Тому ніхто не має права ухилитися від цього завдання. Розкладання тіла і повне зникнення його частинок не є абсолютною перешкодою до їх возз'єднання, оскільки частинки тіла не можуть вийти за межі простору. Називаючи задумане ним воскресіння іманентним, Федоров засуджував прагнення до потойбічного, трансцендентального буття. Його ідеалом було створення Царства Божого в цьому світі.

Найвидатнішим російським філософом, який намагався створити цілісну світоглядну систему релігійної філософії, що пов'язала б воедино питання релігійного та соціального життя людини, був *В.С. Соловйов* (1853-1900 рр.). Основою його світогляду стало християнство, але не у вигляді окремої конфесії: православ'я, католицизму або протестантизму. Особливість підходу Соловйова полягає в тому, що він відстоював об'єднання всіх християнських конфесій, тому його вчення має міжконфесіональний, екуменічний характер. Іншою особливістю філософії Соловйова є те, що він спробував включити до християнського світогляду найновіші досягнення природознавства, історії та філософії, тобто створити синтез релігії і науки.

Ідея всеєдності – центральна у філософії В. Соловйова. Відштовхуючись від слов'янофільської ідеї соборності, Соловйов надає цій ідеї космічного значення, онтологічного забарвлення. Він вважає, що все суттєве є єдиним, всеохоплюючим. Нижчі та вищі рівні буття є взаємопов'язаними, бо оскільки нижче виявляє своє тяжіння до вищого, то й кожне вище «вбирає в себе» нижче. Божественна Трійця в її зв'язку з усіма божественними творіннями і з людиною виступає онтологічною основою всеєдності, основний принцип якої: «Усе єдине в Богові». Всеєдність – це єдність творця і творіння. Бог у Соловйова – «космічний розум», «істота надособиста», «особлива організуюча сила, що діє у світі», що не має антропоморфних рис.

Навколишній світ не може розглядатись як досконале творіння, що безпосередньо виходить із творчої волі одного

божественного художника. Для правильного розуміння Бога мало визнавати абсолютну істоту, необхідно прийняти його внутрішню суперечливість. Наслідуючи неоплатонівську традицію, Соловйов вводить у свою систему поняття «ідеї» та «світової душі». «Божественний розум», «органічна сила», на думку філософа, розпадається на безліч елементарних сутностей або вічних і незмінних причин, які лежать в основі будь-якого предмета або явища. Ці сутності – атоми, які своїми рухами та коливаннями утворюють реальний світ. Атоми для Соловйова – особливі еманції Божества, «живі елементарні істоти», або ідеї, які володіють певною силою.

Для обґрунтування динаміки буття (поряд з ідеями) філософ вводить таке активне начало, як «світова душа». Саме вона виступає безпосереднім суб'єктом усіх змін у світі; її основна ознака – особлива енергія, яка одухотворює все існуюче, але вона діє не самостійно, бо потребує божественного імпульсу. Він проявляється в тому, що Бог дає «світової душі» ідею всеєдності як визначальну форму всієї її діяльності. Ця вічна божественна ідея дістала назву Софії – мудрості. Софія – головне поняття системи Соловйова. На відміну від неоплатоніків, Соловйов інтерпретує це поняття так. Світ – це не тільки творіння Бога, а основою та сутністю світу є «душа світу» – Софія, яка пов'язує творця і творіння, надає спільності Богу, світу і людству.

Концепція боголюдства у філософському вченні Соловйова розкриває механізм зближення Бога, світу і людства. Реальним і досконалим втіленням боголюдства виступає Ісус Христос. Образ Христа – не тільки ідеал, до якого повинен прагнути кожний індивід, але й вища мета розвитку всього історичного процесу.

Історіософія Соловйова мету і сенс усього історичного процесу вбачає в одухотворенні людства, у поєднанні людини з Богом, у втіленні боголюдства. Але це поєднання повинно відбутися реально-практично, у масштабах усього людства. Первинна умова на шляху до боголюдства – прийняття християнського віровчення. Природна людина, не просвітлена божественною істиною, протистоїть людям як чужа і ворожа сила. Христос відкрив людині всезагальні цінності, створив умови для її морального удосконалення. Ставши послідовником Христа, людина йде по шляху свого одухотворення, який займає

весь історичний період життя людства. Якщо об'єднуючим началом стане втілений у людині Бог, який переміститься з центру вічності до центру історичного процесу, людство прийде до царства миру, справедливості і правди. Сучасне суспільство передбачає, на думку Соловйова, єдність «вселенської церкви» та монархічної держави, злиття яких повинно привести до утворення «вільної теократії».

Теорія Соловйова є однією зі спроб ідеально-реалістичної релігійної філософії створити цілісний світогляд, який складається з синтезу науки, філософії та релігії. Виявляючи очевидні суперечності між даними природознавства і релігійними концепціями світу, більшість людей навіть не намагається подолати ці розбіжності. Одні стають зовсім байдужими до релігії та займаються природознавчими дослідженнями, випускаючи з уваги вищий аспект життя, інші ж настільки проникаються релігійністю, що стають байдужими до позитивного наукового знання. Навіть якщо філософські теорії не дають остаточного розкриття таємниць Всесвіту, то вони, принаймні зрозуміло та доступно, показують, що людський розум володіє методом і засобами для плідного опрацювання проблеми поєднання вчень стосовно вищих і нижчих аспектів світу в єдине ціле.

Згідно із Соловйовим, еволюція природи створює умови для розвитку вищих аспектів світу, які знаходять вияв в історії людства, у його моральній поведінці та прагненні до удосконалення суспільного життя. Соловйов розуміє еволюцію природи як поступовий розвиток світової єдності, яка є необхідною умовою досягнення божественного добра. Більш високий ступінь світової єдності досягнуто в житті людини й особливо в історії людства. Встановлення у світі гармонії і тісної єдності Бога зі світом можливе лише на основі взаємної любові Бога та людей. Людина спочатку добровільно підкоряється дії Божій як верхній владі, потім свідомо приймає цю Божу дію як істинний авторитет і, нарешті, самостійно бере участь у Божій дії або входить у спілкування з Богом.

Основним філософським досягненням В. Соловйова є те, що він розробив християнську метафізику, тобто вчення про перетворення тілесності як необхідної умови досягнення

абсолютного морального ідеалу, а також розвинув концепцію еволюції та сутності історичного процесу. Він розглядає християнство як релігію життя й абсолютної повноти духовного та тілесного буття. Незважаючи на низку недоліків, саме Соловйов створив оригінальну російську систему філософії та заклав основи цілої школи російської релігійної і філософської думки.

У ній особливе місце належить *Павлу Флоренському* (1882-1943 рр.). Основними працями Флоренського є «Стовп та утвердження істини» і «Сенс ідеалізму». Виступаючи проти раціоналізму, Флоренський називає його філософією поняття та розуму, філософією речей і неживої нерухомості; він (раціоналізм) повністю пов'язаний із законом тотожності. Він вважає, що формула закону тотожності « $A \in A$ » символізує мертвоподібну непорушність, статичну ізоляцію. Істина ж як жива цілісність повинна містити перехід від « A » до «не- A ». З точки зору закону тотожності, усе буття, бажаючи утвердитися, насправді тільки знищує себе, перетворюючись на сукупність таких елементів, кожний із яких є центром заперечень і тільки заперечень. Таким чином, усе буття є запереченням, одним великим «НІ». На думку Флоренського, закон тотожності діє не просто як руйнівна сила, а вбиває творче начало в людині, перетворює особистість на річ, тому перемога над цим законом є однією з найголовніших умов відродження духовного виміру людини, становлення особистості. Головний недолік закону тотожності полягає в тому, що він утверджує самототожність « $Я$ » й, отже, самодостатність « $Я$ », а це породжує егоїзм та атеїзм. Відмова від егоїзму й атеїзму – означає відмову від закону тотожності. Здійснити цю відмову – означає прийняти іншу, більш високу логіку ставлення до дійсності - «логіку» вручення своєї долі в руки Бога.

Флоренський досліджує природу істини, вважаючи, що вона, абсолютна реальність, надраціональна цілісність, пізнається завдяки релігійному переживанню, яке підтверджує, що Бог – це «конкретна єдність Отця, Сина і Духа Святого». У такому переживанні ми доходимо висновку, що любов – основа живої реальності й істини. Структура буття й істина пізнаються тільки тоді, коли суб'єкт керується живою реальністю, оскільки те, що

виникає в нашій свідомості, є не суб'єктивною копією об'єкта або утворенням розуму, як вважав Кант, а реальним об'єктом зовнішнього світу. Істина стає доступною свідомості тільки завдяки раціональній інтуїції.

Пояснюючи сутність любові, Флоренський вважає, що вона – не суб'єктивний психічний процес, а субстанційний акт. Створюється нова духовна сутність, завдяки якій розум пізнає таємниці царства Божого і диво перетворення. Істинна любов немислима без участі божественної сили: люблячи, ми любимо тільки завдяки Богові і через Бога, оскільки любов ставить обов'язковою умовою переборення себелюбства і вступ до нової ділянки буття, яка випромінює красу. Краса світу, на думку Флоренського, доступна лише тому, хто завдяки любові звільняється від замкненості егоїзму.

Концепція особистості Флоренського базується на любові Божій, без якої особистість розпадається на психологічні елементи та моменти, втрачає свою органічну і субстанційну єдність. Флоренський відстоює точку зору, що психічні захворювання виникають із моральних вад, і це призводить до руйнування особистості або до другої смерті. Перша смерть полягає у відокремленні душі від тіла, друга – у відокремленні душі від духу, у відокремленні ества, яке стає сатанинським, на відміну від самої людини.

Заслуга Флоренського полягає в тому, що він відстоює думку про онтологічний внутрішній зв'язок усіх істот, що дає можливість розв'язати багато питань (розуміння природи істини, тлумачення світу як органічного цілого, обґрунтування існування абсолютних цінностей тощо). Велике значення має вчення Флоренського про те, що ідеї Платона є живими конкретними особистостями, а не абстрактними поняттями. Щоправда, під цими особистостями Флоренський розуміє дещо більш високе, ніж людське «Я» (расу, націю, людство тощо). Ідеал християнського життя Флоренський вбачає не в суворому відчуженні від світу, а в радісному світосприйнятті, яке робить світ багатшим і піднімає на новий, більш високий щабель. Умовою цього є християнська філософія, тобто філософія ідеї та розуму, філософія особистості і творчого подвигу.

Важливе місце в російській філософії займає течія інтуїтивізму. Вагомий внесок у розвиток цього напрямку зробив *М.О. Лосський* (1870-1965 рр.), який створив оригінальну теорію пізнання. Це вчення про те, що пізнаний об'єкт, якщо він навіть становить частину зовнішнього світу, безпосередньо включається свідомістю пізнаючого суб'єкта в особистість і тому сприймається таким, що існує незалежно від акту пізнання. Споглядання інших сутностей такими, якими вони є самі по собі, можливе тому, що світ є деяким органічним цілим, а пізнаючий суб'єкт, індивідуальне людське «Я» – деяким надчасовим і надпросторовим буттям, яке тісно пов'язане з цілим світом. Те відношення суб'єкта до решти сутностей у світі, яке робить інтуїцію можливою, називається «гносеологічною координацією». Це відношення як таке не є пізнанням. Для того, щоб об'єкт не тільки був пов'язаний з «Я», але був і ним пізнаний, суб'єкт повинен спрямовувати на об'єкт цілу серію інтенціональних (цільових) розумових актів свідомості, уваги, диференціації тощо.

Згідно з теорією інтуїції, чуттєві якості об'єкта – кольори, звуки, тепло тощо належать до реальних об'єктів зовнішнього світу. Лосський поділяє погляд Бергсона, суть якого полягає в тому, що стимулювання окремого органа чуття і фізіологічний процес у корі головного мозку служать не причиною, яка виробляє зміст сприйняття, а тільки стимулом, який спонукає пізнаюче «Я», спрямовувати свою увагу та дії на реальний об'єкт зовнішнього світу. Оскільки сили людини обмежені, то наше пізнання завжди уривчасте. Відбір усього змісту сторін об'єкта проводиться різними людьми по-різному, тому два спостерігачі знаходять зовсім інший зміст в одному і тому ж об'єкті.

Усе те, що не має ні просторового, ні часового характеру, Лосський називає «ідеальним буттям». Воно включає зміст загальних понять таких відношень, як, наприклад, зв'язок між якістю та її носієм, кількісними формами та відношеннями (кількість, єдність, множинність тощо). Усе, що дається у формі простору і часу, називається реальним буттям, яке може виникнути й набути систематичного характеру тільки на основі ідеального буття. Крім того, існує металогічне буття. Воно виходить за рамки законів тотожності, суперечності та

виключеного третього, наприклад Бога. Ідеальне буття – це об’єкт інтелектуальної інтуїції. Воно споглядається безпосередньо, таким, яким воно є у самому собі. Звідси можна зробити висновок, що дискурсивне мислення не протилежне інтуїції, а є її різновидом. Металогічне ж буття є об’єктом містичної інтуїції.

На думку Лосського, пізнавальні акти здійснюються надчасовим і надпросторовим діячем, суб’єктом, індивідуальним людським «Я», що творить свої індивідуальні розумові акти уваги, спогади, бажання тощо. Як ідеальна сутність, людське «Я» може бути визначене терміном «субстанційний діяч». «Субстанційні діячі» творять не тільки пізнавальні акти, але й усі події, усі процеси, все реальне буття. Наділений творчою силою, «субстанційний діяч» породжує реальні процеси й оживляє їх відповідно до абстрактних ідей. Тобто, конкретно-ідеальні діячі служать носіями абстрактно-ідеальних форм.

Розробляючи концепцію особистості, Лосський вбачає мету її життя в абсолютній повноті буття, яка досягається через любов до абсолютних цінностей відповідно до ієрархії цінностей. Бог – найвища цінність, і тому його необхідно любити більше за все на світі. Потім іде людська особистість як деякий індивідуум, неповторний як існуючий і незамінний жодною іншою цінністю. Кожен повинен любити ближнього, як самого себе. Крім того, ми повинні любити безособові абсолютні цінності, такі як істина, моральність, свобода, краса. Вони є складовими частинами абсолютного блага повноти життя та підкоряються цінності особистостей.

Ідеї Лосського певною мірою поділяє *С.А. Франк* (1877-1950). Вихідним пунктом його вчення служить факт інтуїції, а метою вчення є відкриття онтологічних умов можливості інтуїції як безпосереднього сприйняття реальності, незалежної від наших пізнавальних актів. Можливість інтуїції полягає в тому, що індивідуальне буття знаходиться в абсолюті як всеєдності, унаслідок чого кожен об’єкт ще до будь-якого пізнання його перебуває в безпосередньому контакті з нами. Абстрактне логічне пізнання можливе тільки завдяки інтуїції – цієї всеохоплюючої єдності. Логічне пізнання завжди абстрактне і нежиттєве, воно дається через споглядальну інтуїцію. Усі живі

істоти, розгортаючи себе в часі як безперервне творче становлення, належать до сфери металогічного. Металогічне сприймається через живе пізнання або пізнання як життя, яке досягається в ті моменти, коли наше «Я» не тільки споглядає об'єкт (тобто володіє ним надчасово), але й ним живе.

У цілому Франк залишив багату літературно-філософську спадщину з інтуїтивізму, зробив суттєвий внесок у побудову християнсько-філософського світогляду.

11.3. Християнський екзистенціалізм М. Бердяєва

М.О. Бердяєв (1874-1948) належить до тієї групи філософів-мислителів, які прагнули розвивати християнський світогляд. Він оригінально показав, як мало добра в нашому особистому, суспільному і церковному житті. Він сміливо розкривав недоліки нашого способу життя і вчив бачити ті, які ми не зауважуємо. Бердяєв захищав думку, що християнство – релігія любові, а отже – свободи і терпимості. Він боровся проти перетворення відносних цінностей на абсолютні. Бердяєв є поборником західноєвропейського і російського гуманізму, абсолютної цінності особистості та її невід'ємних прав на духовну свободу, пристойні умови життя. Але ці принципи можуть бути послідовно обґрунтовані тільки на основі християнського світогляду. Основними його філософськими працями є: «Філософія свободи», «Сенс творчості. Досвід виправлення людини», «Сенс історії», «Досвід есхатологічної метафізики».

За Бердяєвим, основою світогляду є суперечність між духом і природою, а не між психічним і фізичним. Дух є суб'єктом життя, свободою, вогнем, творчою діяльністю; природа – об'єкт, річ, необхідність, визначеність, пасивність, нерухомість. До царства природи належить усе, що об'єктивне і субстанційне, множинне і подільне у просторі. Психічне життя також відноситься до царства природи. В царстві духу суперечності долаються за допомогою любові. Дух є ні суб'єктивною, ні об'єктивною реальністю. Філософські системи, які не ґрунтуються на духовному досвіді, є натуралістичними, що відображають мертву природу.

Бог є дух. Він реально присутній в житті святих, містиків, людей високого духовного життя і в людській творчій діяльності. Ті, хто мав духовний досвід, не потребують раціонального доказу існування Бога. У своїй сутності божество ірраціональне і надраціональне. Воно виходить за межі природного світу і може розкрити себе тільки символічно. Символи в релігійній філософії пов'язані з міфами – такими, як, наприклад, міфи про Прометея, про гріхопадіння, про спасителя. Символи є дійсною природною реальністю, зрозумілою у зв'язку з її надприродним значенням. Тому народження боголюдини від діви Марії, її життя в Палестині та її смерть на хресті є дійсними історичними фактами, і в той же час вони – символи. Духовне буття людини тісно пов'язане з божественною духовністю.

У вченні про свободу Бердяєв виділяє три її види: первинну ірраціональну свободу, або невимушеність; раціональну свободу, тобто виконання морального обов'язку та свободу, проникнуту любов'ю до Бога. Людська ірраціональна свобода знаходиться в «ніщо», з якого Бог створив світ. Це «ніщо» – первинний принцип, що випереджає Бога і світ. Свобода первинна по відношенню до добра і зла, вона обумовлює як добро, так і зло. На думку Бердяєва, дії істоти, яка володіє свободою волі, не може передбачити навіть Бог, оскільки ці дії повністю вільні. Він заперечує всемогутність Бога і стверджує, що Бог не творить волі істот всесвіту, а просто допомагає тому, щоб воля ставала добром.

Особливий інтерес для Бердяєва становить проблема особистості. Вона – не субстанція, а творчий акт, вона незмінна у процесі перетворень. В особистості ціле передує частинам. Реалізація особистості означає сходження від підсвідомого через свідоме до надсвідомого.

Сутність природи людини спотворена, тому що вона відійшла від Бога. Відродження людини означає її звільнення від природи, означає перемогу над рабством і смертю, розуміння особистості як духу, як існування, яке не може бути об'єктом і не може бути виражене загальними ідеями. Тому Бердяєв називає свою філософію екзистенційною, або персоналістською.

У своїх етичних поглядах (тобто, аналізуючи другий вид свободи) Бердяєв відстоює точку зору, що всяка відмінність між

добрим і злом є результатом гріхопадіння, і досвід добра і зла виникає тоді, коли ірраціональна свобода приводить до відречення від Бога. Узаконена етика й узаконене християнство пристосовані до вимог суспільного повсякденного життя і тому сповнені умовностей і ведуть до лицемірства та деспотизму. У зв'язку з цим Бердяєв вимагає терпимості в боротьбі зі злом і вказує на більш високу стадію моральної свідомості, яка знаходить своє вираження в етиці любові до Бога. Вона заснована на появі боголюдини у світі і прийнятті нею страждань через любов до грішників. Син Божий може допомагати світу тільки особистим вступом у трагедію світу для того, щоб здійснити всередині світу єдність любові і свободи, яка веде до перетворення світу. Але це можливо тільки за допомогою сходження до третього виду свободи, проникнутої любов'ю до Бога. Отже, перетворення передбачають вільну любов людини до Бога. Тому християнство є релігією свободи.

Бердяєв вважає, що історичний процес полягає в боротьбі добра проти ірраціональної свободи. Коли ірраціональна свобода досягає панування, то реальність починає розпадатись і повертатися до початкового хаосу. В суспільному житті крайньою формою повернення до хаосу є революція, в якій народ губить свою духовну свободу. Крайні її елементи – яacobінці, більшовики, які уявляли себе вільними творцями нового майбутнього, насправді звертаються не до майбутнього, а до минулого, прикуті до нього злістю, заздрістю і помстою. Революції не створюють, а руйнують. Творчість починається тільки в період реакції, котра приходить на зміну революції; тоді з'являються нові форми життя, до яких люди були підготовлені всім минулим.

Девізом нашого власного часу є «звільнення творчих сил людини», тобто людина прагне удосконалити життя за допомогою підкорення природи, не вдаючись до Божої допомоги, але це веде до зникнення індивідуальності, оскільки нерелігійний гуманізм сприяє втраті людиною людяності. Це закономірно, адже людина, знехтувавши в собі віщий принцип – образ Бога, приречена бути рабом більш низьких речей. Усунення голоду і злиднів «не вирішує духовної проблеми», людина залишається віч-на-віч, як і раніше, «з таїнством смерті, вічності, любові,

пізнання і творчості». І дійсно, більш раціонально влаштоване суспільне життя веде до напруженості, до трагічного конфлікту між особистістю і суспільством, особистістю і космосом, особистістю і смертю, часом і вічністю.

Висновки

Коло інтересів російських філософів складало дослідження з онтології, гносеології, логіки, етики, естетики та історії філософії. Широко відомими були погляди про пізнаваність зовнішнього світу, які часто знаходять вираження у формі вчення про інтуїтивне, а також ідеї позитивізму і механістичного матеріалізму. Багато уваги приділялося розробленню теорії про світ як єдине ціле, яка спиралася б на всю багатомірність досвіду. Релігійний досвід, на думку російських мислителів, міг бути підґрунтям у вирішенні цього завдання. Філософія, беручи до уваги цей досвід, обов'язково ставатиме релігійною. У цьому полягає найхарактерніша риса російської філософії. У ній прагнення до цілісного пізнання та гостре відчуття реальності тісно поєднується з вірою у багатоманітність досвіду – як чуттєвого, так і більш витонченого, який дає можливість глибше проникнути в сутність буття. Російські філософи довіряють інтелектуальній інтуїції, моральному та естетичному досвідам, які розкривають найвищі цінності для людини, але, насамперед, вони довіряють містичному релігійному досвідові, що встановлює зв'язок особистості з Богом та його царством.

Розділ 12. Онтологія

Вихідними філософськими поняттями, які необхідно засвоїти, відкриваючи світ філософського знання, є поняття «буття». Учення про буття отримало назву «онтологія» у XVII столітті завдяки німецькому філософу Р. Гокленіусу. Онтологія є окремою галуззю філософського знання, сутність якого виявляється в аналізі відношень, зв'язків і взаємодій між такими категоріями, як «людина», «світ», «буття», «матерія», «свідомість», «час», «рух».

Проблема буття належить до т. зв. «вічних питань» філософії, оскільки вона стосується найістотніших параметрів людського життя, а отже, і світогляду людини. У філософії виділяють чотири відмінні, але взаємопов'язані основні форми буття:

1) буття речей, процесів, яке поділяється на буття речей, процесів природи, буття природи як цілого та буття речей і процесів, створених людиною («друга природа»);

2) буття людини, яке поділяється на буття людини у світі речей і суто людське буття;

3) буття духовного (ідеального), у якому розрізняють індивідуалізоване духовне й об'єктивно духовне;

4) буття соціального, яке вміщує в собі індивідуальне буття (буття окремої людини в суспільстві та процесі історії) і буття суспільства.

Поняття «буття» близьке до поняття «світ», однак це не одне й те саме. Буття – не лише світ, до якого відносять об'єктивну реальність, тобто матеріальне. Воно включає і світ самої людини, її мислення. Отже, до структури буття належить як матеріальне, так і ідеальне. Буття - це філософська категорія для позначення існування будь-чого взагалі. Унікальність цієї категорії полягає в тому, що вона описує і пояснює справді унікальний об'єкт - світ у цілому як сукупну реальність, єдність природи і людини, матеріального світу і людського духу.

Спостерігаючи різноманітність буття, люди намагаються з'ясувати, що закладає підвалини цього розмаїття речей та подій. Пошуки такої першооснови єдності буття, причинності його змін та граничних підвалин його різноманітності призвели до

виникнення поняття «субстанція», яким називались конкретні види речовини, атоми, числа, монади, ідеї тощо. Вагомі наукові досягнення у фізиці, біології, інших галузях знання сприяють утвердженню принципу матеріальної єдності світу.

Важливо зрозуміти, що хоча кожна із вище зазначених форм буття є специфічною, розвивається за своїми законами, усі вони мають одну й ту ж основу – матерію. Поняття матерії є одним із фундаментальних у філософії та природознавстві. Як філософська категорія, матерія позначає об'єктивну реальність, яку людина відображає у своїх відчуттях, але від них незалежну. У категорії «матерія» об'єктивна реальність зведена до визнання незалежності матерії від людських відчуттів і її здатності бути відображеною ними. Категорія матерії має принципово відкритий характер. Важливим результатом науки є сучасне розуміння системного характеру організації матерії. Жива та нежива природа, а також соціально-упорядкована матерія на кожному зі своїх підрівнів створюють деяку цілісність, яка через відсутність будь-якого зі своїх елементів може втратити власну сутність.

Матерія як об'єктивна реальність є нескінченного і вічною. Усі речі, предмети, процеси, властивості та взаємовідношення речей у світі є проявами матерії, яка рухається. Тому і весь світ, що оточує нас, становить єдиний матеріальний світ і за своєю сутністю є єдністю багатоманітності.

Філософське розуміння матерії слід відрізнити від конкретно-наукових поглядів на побудову, властивості, особливості конкретних видів матерії, уявлень, які розробляє і поглиблює наука. Матерія як філософська категорія визначає найбільш суттєві властивості об'єктивно-реального буття світу.

Матерія має численні властивості: вічність, незнищеність, можливість пізнання, та ін. Серед них є й такі, без яких вона не може існувати. Такі властивості називають атрибутами. До них належать рух, простір і час.

У філософії рух розуміють як будь-яку зміну (зростання людини, зміна клімату, потемніння з часом фарб на картині). Рух є способом існування матерії. Це означає, що не існує матерії, яка б не рухалась, і не існує руху без матерії. Матерія і рух нерозривно пов'язані між собою. Оскільки матерія є абсолютною, то рух як її атрибут також є абсолютним - його неможливо

створити або знищити. Разом із тим, рух має відносний характер, тому що проявляється через конкретні види матерії, які мають відносно сталу природу. Визнаючи принципову нескінченність форм матерії, ми маємо визнати нескінченність і різноманітність форм руху.

Усезагальними формами існування матерії є простір і час. Будь-який матеріальний предмет посідає певне місце, перебуває на відстані від інших, має якусь форму. Порядок розташування водночас декількох співіснуючих об'єктів називають простором. Послідовність існування об'єктів, явищ, які змінюють один одного, є часом. Просторово-часові характеристики має будь-який феномен буття світу. Єдність просторово-часових властивостей світу називають просторово-часовим континуумом, а їх універсальність і цілісність - формою організації всього розмаїття нескінченного світу. Розрізняють соціальний, історичний, астрономічний, біологічний, психологічний, художній, філософський зміст простору і часу.

Сучасна фізика підтверджує об'єктивність і невід'ємність від матерії простору та часу. Згідно зі спеціальною теорією відносності А. Ейнштейна, формою існування будь-яких матеріальних об'єктів виступає єдиний простір – час, коли одночасність подій і довжина тіл залежать від матеріальних систем, де ці події відбуваються, а тіла знаходяться. Просторово-часові характеристики матеріальних об'єктів мають чотири виміри: три з них просторові і один часовий. Простір і час, як об'єктивні форми існування матерії, як і матерія, не можуть бути створені чи знищені. Тому можна сказати, що рухома матерія вічна у просторі і часі. А світ, у якому ми живемо, є не що інше, як матерія, яка рухається і є вічною у часі і просторі.

Таким чином, буття є найбільш загальним поняттям про все те, що існує, тобто про все наявне. Воно охоплює все існуюче в нескінченному розмаїтті його конкретних проявів і є онтологічним поняттям. Буття в цьому розумінні має свою реальну структуру. У найширшому прояві воно ділиться на об'єктивну реальність, що відображається категорією «матерія», і суб'єктивну реальність, що відображається категорією «свідомість».

12.1. Онтологічний статус поняття свідомості

Проблема свідомості є багатогранною. Вона перебуває в центрі уваги багатьох наук. Свідому діяльність людини вивчають фізіологія, медицина, психологія та інші науки, своєрідно осмислюють її мистецтво та релігія. Аналізом свідомості в цілому, у контексті інших видів діяльності людини та суспільства, займається філософія.

Категорія свідомості дозволяє розкрити унікальну людську властивість – відтворювати ідеальні, духовні явища, які, на відміну від матеріальних, існують тільки в головах людей, але виявляють себе у мові, діях, діяльності.

У рамках діалектико-матеріалістичної філософії свідомість розглядається як функція головного мозку. Свідомість виникає, функціонує і розвивається у процесі взаємодії людини з реальністю, на основі її чуттєвої практичної діяльності, суспільно-історичної практики.

Сучасна матеріалістична філософія проблему походження і сутності свідомості пов'язує з розглядом матерії, яка здатна саморухатися і саморозвиватися, бачить її у єдності із проблемою виникнення людини і суспільства.

У будь-якої матерії існує всезагальна властивість, яку називають відображенням, що означає здатність матеріальних явищ предметів і систем у процесі взаємодії відтворювати у своїх структурах особливості інших явищ, предметів та систем. Відображення проявляється в якісно різних формах, кожна з яких обумовлюється ступенем організації і розвитку матерії, визначається її внутрішнім змістом. Воно становить процес, результатом якого є інформаційне відтворення властивостей взаємодіючих об'єктів. Інформація – об'єктивний бік відображення як властивості всієї матерії. Вона – всезагальна, тому будь-яка взаємодія включає в себе інформаційний процес: вона є інформаційною взаємодією в тому розумінні, що залишає про себе пам'ять в іншому. Але концепція, яка розглядає свідомість, виходячи з теорії відображення, не є повною і завершеною. Свідомість людини – це не тільки діяльність її психіки. Свідомість – це самодіяльний, самостоворювальний процес вписування окремих подій, явищ, вражень, відчуттів у

єдине поле інтелектуального предметного конструювання. Так функціонує індивідуальна свідомість, так функціонує історична самосвідомість людства, так функціонує наукове пізнання. У міркуваннях про свідомість ми повинні вести мову про участь в її функціонуванні водночас і глибинних потенцій буття, і неповторних миттєвостей людської індивідуальної історії, а не лише про вітальні процеси пристосування та виживання.

Виникнення життя – це стрибок у розвитку матерії, пов'язаний із появою біологічних форм відображення, оскільки тільки через зв'язок і взаємодію організму з довкіллям можливе збереження та розвиток його життя. Допсихічною формою відображення є подразливість як відповідна реакція живого організму на зовнішні дії, що відбувається у формі збудження і відповідної вибіркової реакції. Із подразливістю тісно пов'язана інша властивість живого організму - запам'ятовувати і зберігати сліди подразнення, що проявляється в активному ставленні до зовнішніх об'єктів, у пристосуванні до довкілля.

З ускладненням живих організмів, із появою нервової системи, із формуванням органів чуття і розвитком умовно-рефлекторної діяльності виникає сигнальне, образне відображення дійсності у вигляді ідеальних образів – відчуттів, сприймань, уявлень. Таке відображення дає змогу оцінювати явища зовнішнього світу через їхню шкідливість або корисність для життєдіяльності організму. Отже, йдеться про суб'єктивне сприйняття і переживання зовнішнього впливу, тобто про психічну форму відображення. Завдяки свідомості дійсність відображається в мозку в суб'єктивних, ідеальних образах, тобто здійснюється перехід до абстрактного мислення.

Роль соціальності у виникненні свідомості обумовлена тим, що сам по собі мозок, яким він виходить «із рук природи», не може мислити по-людськи. Він стає органом людської свідомості, коли людина залучається до суспільного життя: через працю, соціальні взаємодії, спілкування, культуру, практику. Людська свідомість існує у формі думок, мети, норм тощо, у яких знаходять своє відображення різноманітні предмети і їх властивості, а також відношення між ними. Крім того, свідомість нерозривно пов'язана з мовою. Наші думки втілюються у словах та мовних конструкціях, завдяки чому вони можуть зберігатися і

передаватися іншим людям. Сприймаючи слова або речення, сказані чи написані кимось іншим, людина перетворює їх на форми своєї свідомості. Нарешті, свідомість може існувати не лише у формі індивідуальної свідомості, тобто у формі понять або ідей якоїсь людини, але й у формі групової (наприклад, національної чи класової) та суспільної свідомості.

Тобто, тільки наявності мозку ще не достатньо для виникнення свідомості. Для розвитку свідомості людина повинна жити серед людей, постійно спілкуватися з ними, займатися різними видами діяльності. Це значить, що свідомість може розвиватися лише в суспільстві. Багатогранність духовного життя суспільства включає в себе такі складові: духовне виробництво, суспільна свідомість і духовна культура.

Духовне виробництво здійснюється в нерозривному взаємозв'язку з іншими видами суспільного виробництва. Як надзвичайно важлива складова суспільного виробництва, духовне виробництво – це формування духовних потреб людей, насамперед виробництво суспільної свідомості.

У структурі свідомості можна виділити такі сфери:

- когнітивна (знання, увага, пам'ять, понятійне мислення);
- емоційна (почуття, афекти, пристрасті, самопочуття);
- мотиваційно-вольова (мотиви, інтереси, потреби у поєднанні зі здібностями для досягнення мети).

Поряд зі свідомістю у «внутрішньому світі» людини існує рівень несвідомого як сукупність психічних явищ і станів (сновидіння, гіпноз, інстинкти тощо), які лежать поза сферою розуму. Також виділяють рівень підсвідомого, до якого включають психічні явища, пов'язані з переходом операцій діяльності з рівня свідомості на рівень автоматизму. Нарешті, оскільки людина аналізує, усвідомлює, оцінює власні знання, думки, дії, ідеали і т. п., реалізує ставлення до самої себе, виділяють рівень самосвідомості.

Структурним компонентом свідомості є самосвідомість – унікальний феномен, притаманний лише людині. Це здатність людини усвідомлювати саму себе. Практично це означає, що людина може самостійно оцінювати свої здібності, переваги, недоліки, думки, почуття, інтереси, поведінку, а також визначати своє місце і роль у природі, суспільстві, колективі, родині.

Самосвідомість – це друге «Я», рефлексія людини на умови, у яких вона знаходиться. Це – здатність людини до «самороздвоєння», самооцінки і самокритики. Самосвідомість у широкому розумінні цього поняття – це усвідомлення людиною свого світогляду, мети, інтересів, мотивів своєї духовно-практичної діяльності.

12.2. Діалектика як учення про розвиток та її альтернативи

Слово «діалектика» (з гр. – мистецтво вести діалог) має багато спільного зі словом «діалог». Сучасне розуміння діалектики пов'язане з Гегелем. Її визначають як загальну теорію розвитку всього суцього, яка адекватно відображає його еволюцію у своїх законах, категоріях і принципах. *Діалектика* – це науково-теоретичний спосіб мислення, методологія філософського пізнання.

Розвиток є спрямованою, необхідною зміною матеріальних та ідеальних об'єктів, у результаті чого виникає нова якість, створюється щось нове, здатне до саморуху і самовідтворення. Діалектика як філософська теорія розвитку спирається на такі фундаментальні поняття, як зв'язок, взаємодії, відношення.

Поняття зв'язку відбиває взаємообумовленість речей і явищ, розділених у просторі та часі. Існують різноманітні зв'язки: об'єктивні і суб'єктивні, внутрішні і зовнішні, суттєві і несуттєві, необхідні і випадкові тощо. У залежності від структурного рівня матерії, вони можуть бути механічні, фізичні, хімічні, суспільні.

Кожна річ у світі має свої властивості, які є певними відношеннями з іншими, тобто річ виявляє свої властивості лише під час відповідного відношення до інших речей. Звідси випливає висновок про філософську вагомість такої категорії, як відношення, яка характеризує взаємозалежність елементів певної системи.

Об'єктивна реальність виявляє себе в різноманітності зв'язків і відношень, знаходиться у стані безперервної зміни й розвитку. Філософія має своїм завданням відобразити багатовимірний склад буття в системі чітких і гнучких понять у вигляді раціонального, логічно доведеного знання. Сама діалектика й покликана розв'язувати це завдання.

Для діалектики як філософської теорії розвитку такими фундаментальними початками є принципи всезагального, універсального зв'язку і розвитку. На них ґрунтуються будь-які філософські задуми, вони задають початкові передумови пізнання, зумовлюють його характер, межі і творчий потенціал. Принципи діалектики дозволяють зафіксувати лише найбільш загальну картину світу. Більш детальне розуміння джерела, механізму, спрямованості розвитку викладено в законах діалектики.

Закон – це те, що не залежить від волі, бажання чи свідомості людини. У ньому відображається об'єктивний стан речей, фіксуються внутрішньо стійкі, необхідні, загальні та повторювані властивості і відношення дійсності. Закони діалектики універсальні, тобто вони діють у природі, суспільстві і пізнанні. Загально визнаними в діалектиці є три закони. Закон взаємного переходу кількісних змін у якісні характеризує внутрішній механізм руху і розвитку речей, розкриває характер процесу розвитку, шляхи та форми переходу від старого до нового. З'ясування сутності закону потребує розкриття змісту таких категорій, як «якість», «кількість», «міра», і базується на таких положеннях:

1. Усім явищам природи, суспільства і мислення властиві кількісні та якісні характеристики;

2. Безперервні кількісні зміни можуть відбуватися лише в межах властивої для кожного об'єкта чи процесу міри.

3. Накопичення цих змін порушують міру, що викликає стрибкоподібний перехід до нової якості.

4. Нова якість (новий об'єкт, процес) має нові кількісні характеристики, і, відповідно, якісні зміни викликають нові кількісні зміни.

5. Вихід за старі межі у процесі становлення нового не є, однак, повним розривом із попереднім станом існуючого, тому що між кількістю і якістю існує взаємозв'язок.

Закон єдності та боротьби протилежностей відповідає на запитання про джерело розвитку, і для його з'ясування слід осмислити поняття «тотожність», «відмінність» «протилежність», «суперечність». Згідно з цим законом: 1. Будь-які предмети, явища реальної дійсності завжди виступають як єдність тотожності й відмінності; 2. Тотожність і відмінність є протилежностями, які, взаємодіючи, зумовлюють одна одну;

3. Взаємодія цих протилежностей і є вираженням самої суперечності; 4. Суперечність є внутрішнім збуджувачем, джерелом будь-якого руху. Отже, уявлення про джерело розвитку виходить із визнання самосуперечливості усього суцього.

Закон заперечення заперечення відображає об'єктивний, закономірний зв'язок, спадкоємність між тим, що заперечується, і тим, що заперечує. Цей процес відбувається об'єктивно як діалектичне заперечення елементів старого й утвердження елементів нового, тобто, у новому існує старе, але в перетвореній формі, у «знятому вигляді». Отже, цей закон вказує на тенденції та спрямованості розвитку.

З'ясовуючи закони діалектики, ми користувались різноманітними поняттями, які мають статус категорій. Категорії - це універсальні форми мислення, форми узагальнення реального світу, у яких знаходять своє відображення загальні властивості, риси і відношення предметів об'єктивної дійсності. У категоріях «частина і ціле», «одиничне, особливе, загальне», «сутність» і «явище», «можливість» і «дійсність», «причина» і «наслідок» та інших відображаються структурні зв'язки та зв'язки детермінації, відбивається загальне в речах.

Альтернативою діалектики є метафізичний метод мислення. У цьому плані метафізика розглядається як антидіалектика. *Метафізика* – це історично немінуча філософська теорія розвитку, метод пізнання, що посідає певне місце в розвитку філософії, це таке розуміння світу і такий спосіб мислення, при якому ігноруються або спрощено розглядаються взаємозв'язки і взаємодії явищ та предметів, а процес розвитку тлумачиться як кількісне збільшення об'єктів без їх якісної зміни. Метафізиці властиві роз'єднання, розмежування окремих елементів, властивостей предмета і предметів один від одного та їх осмислення як ізольованих. Також вона, на відміну від діалектики, заперечує внутрішнє джерело розвитку – саморозвиток. Для метафізики в пізнанні характерна однобічність, абсолютизація, прямолінійність і негнучкість. Вона має декілька виявів. Одним із яких є релятивізм (з лат. – відносний), що виходить з однобічного підкреслювання змінюваності, змінності дійсності і заперечення відповідної стійкості предметів та явищ.

Альтернативою діалектики є також софістика, оскільки вона виступає одним із негативних виявів метафізичного способу мислення. Софістикою є міркування, засноване на навмисному порушенні законів логіки. Вона виявляється у формі аргументації, яка базується на суб'єктивістському тлумаченні фактів, подій заради збереження й утвердження існуючих теоретичних положень чи виправдання існуючого порядку речей.

Особливе місце серед альтернатив діалектики посідає *синергетика*. У науковий обіг це поняття ввів наприкінці 1960-х років німецький філософ Ганс Хакен. Синергетика – це напрямок міжгалузевих досліджень, об'єктом яких є процеси самоорганізації у відкритих системах фізичної, хімічної, біологічної та іншої природи. При цьому існує взаємодія елементів і підсистем, що веде до створення нових структур та самоорганізації.

Висновки

З розвитком наукового пізнання суттєво змінюються, розширюються й ускладнюються філософські уявлення про буття, матерію, рух, простір і час. На кожному рівні структурної організації матерії виявляються свої особливості у взаємодії об'єктів, свої специфічні форми просторової організації і руху часових процесів. Так само, як більш високі форми організації матерії у процесі розвитку надбудовуються над менш простими, не виключаючи, а включаючи останні в себе, так і відповідні їм форми руху, ускладнюючись, породжують нові види взаємовідношень.

Діалектика як філософська теорія розвитку є вченням про найбільш загальні закони зміни і руху, які відбуваються у природі, суспільстві та людському мисленні. Принципи, закони і категорії діалектики допомагають глибше проникнути в сутність явищ та процесів навколишнього світу у їх взаємозв'язку, розвитку, суперечності, стрибкоподібності, запереченні. Тому діалектика є альтернативою тих теорій і вчень, які одвічно підходять до розгляду проблеми розвитку. Разом із тим у сучасній науці стверджується нове розуміння розвитку – взаємодія людини із системами, що саморозвиваються. Для них характерні синергетичні ефекти, принципова відкритість та незворотність процесів.

Розділ 13. Гносеологія

Проблему пізнавально-практичного ставлення людини до навколишнього світу, природу її пізнання, закономірності пізнавальної діяльності людини, передумови, засоби та форми пізнання, умови і критерії його достовірності вивчає гносеологія (з гр. – гнозис – пізнання; логос – учення, наука), або теорія пізнання. Існує своєрідна філософська позиція, яка дістала назву «агностицизм». *Агностицизм* – це філософське вчення, яке повністю або частково заперечує можливість достовірного пізнання сутності дійсності.

Згідно із сучасною гносеологією, джерелом пізнання є існуюча незалежно від свідомості об'єктивна реальність. Пізнання – це процес цілеспрямованого, активного відображення дійсності у свідомості людини, зумовлений суспільно-історичною практикою людства. Головним у теорії пізнання є питання про відношення людського знання про світ до власне світу, тобто, чи спроможна наша свідомість давати адекватне відображення дійсності.

Процес пізнання можливий лише при взаємодії людини з явищами дійсності й осмислюється через категорії «суб'єкт» та «об'єкт».

Суб'єктом пізнання є людина і людство в його історичному розвитку.

Об'єктом пізнання є сама реальність або її фрагмент, явища і процеси, на які спрямована пізнавальна активність людини. Об'єктами пізнання можуть бути й ідеальні об'єкти. Суб'єкт та об'єкт між собою діалектично взаємопов'язані, але активною стороною є суб'єкт. Взаємодія суб'єкта й об'єкта фіксує єдність матерії і свідомості, буття і мислення, природи і духу.

Результатом процесу пізнання є створення ідеального образу об'єкта суб'єктивним за своєю формою (оскільки належить суб'єкту), об'єктивним за змістом (тому що в ньому з різною мірою адекватності відображається об'єктивна реальність). Визначаючи, що пізнання – це активний процес, виникає запитання, що змушує суб'єкта цікавитися новими, раніше невідомими йому речами і явищами, вивчати їх. Філософи

вважають, що головною рушійною силою пізнання є суспільно-практична діяльність, або практика.

Практика – це суспільно-історична діяльність людей, спрямована на зміну природи, суспільства та самих себе з метою задоволення своїх потреб. Практика включає всю різноманітну діяльність людей. У складному процесі пізнання практика відіграє надзвичайно важливу роль: по-перше, вона є основою пізнання; по-друге – рушійною його силою; по-третє – кінцевою метою пізнання; по-четверте – критерієм істини. Практика була і є основою виникнення і розвитку всіх наук. Людина, змінюючи предмети у процесі практики, має можливість розглядати їх з усіх боків, граней, зв'язків, які закриті для пасивного споглядання. Від рівня розвитку практики залежить, наскільки глибоко може людина осягнути сутність дійсності.

Пізнання, що розвивається на єдиній основі практики, являє собою складний суперечливий процес відображення дійсності в ідеальних образах. Але образи можуть відрізнитися за характером і глибиною відображення об'єкта, який сприймає людина. Це пов'язано з тим, що об'єкт пізнання має ніби дві сторони: зовнішню, відкритую нам, і внутрішню, сховану від нас. Перша – це явище, друга – його сутність. Пізнаючий суб'єкт повинен не тільки вивчити явище, але й розкрити його сутність, відкрити закономірності, які існують в об'єкті пізнання. І тут виникає питання про шлях, який проходить пізнаючий суб'єкт від явища до сутності.

Розрізняють чуттєве і раціональне пізнання. Формування пізнавальних образів починається з чуттєвого контакту зі світом, чуттєвого відображення. Чуттєве пізнання виникає раніше за раціональне і виявляється більш ефективним на початкових етапах життя людини та суспільної практики. Воно відбувається у таких формах:

- відчуття – як відображення окремих властивостей предметів та явищ внаслідок їхнього впливу на органи чуття людини;
- сприйняття, що включає в себе сукупність властивостей і дає цілісний багатоаспектний чуттєвий образ предметів дійсності;
- уявлення як наочний цілісний образ предмета, що виникає на основі уяви й минулого чуттєвого досвіду, який

зберігається і відтворюється в пам'яті узагальнено. Чуттєве пізнання виникає раніше за раціональне і виявляється більш ефективним на початкових етапах життя людини та суспільної практики.

Раціональне пізнання є якісно новим рівнем відображення дійсності. Завдяки інтелекту, абстрактному мисленню людина здатна пізнати недоступне органам чуття, осягнути сутність явищ і предметів дійсності, внутрішні закономірності їх розвитку. До основних форм раціонального мислення належать:

- поняття як форма раціонального пізнання, в якій відображається сутність об'єкта і дається його всебічне пояснення;

- судження як форма вираження змісту поняття, форма логічного мислення, у якій стверджується або заперечується щось відносно об'єкта пізнання. У судженнях виражається зв'язок між поняттями, тому мислити - це насамперед висловлювати судження;

- умовивід як сполучення суджень, яке дає нове знання без звертання до показань органів чуття на основі логіки самого знання, його власного змісту.

Людське пізнання в цілому – це єдність чуттєвого і раціонального моментів. Абсолютизація одного виду пізнання і недооцінювання іншого приводить врешті – решт до логічної помилки. У філософії спостерігаються два напрямки такої абсолютизації – сенсуалізм і раціоналізм.

Представники *сенсуалізму* наголошують на тому, що всі знання, які має людство, виведені з чуттєвого досвіду, що відчуття є єдиним ланцюгом, який поєднує людину із зовнішнім світом. Раціональні форми пізнання сенсуалісти вважають спекулятивними, надуманими, такими, що не відповідають істині. На противагу цьому, *раціоналізм* стверджує: тільки на основі раціонального мислення можна пізнати сутність процесів і явищ. Чуттєві форми пізнання раціоналізм оголошує лише передумовою виникнення знань на ранніх стадіях цивілізації. Обмеженість сенсуалізму і раціоналізму відносно пізнання в цілому є очевидною. Раціональне і чуттєве – це діалектично взаємопов'язані сторони єдиного пізнавального процесу, які лише в єдності можуть давати адекватну картину дійсності.

Пізнання у своєму діалектичному розвитку проходить довгий шлях від простих відчуттів до складних наукових теорій.

Успішне використання результатів пізнання у практичній діяльності може відбутися тільки в тому разі, коли отримані знання, тобто достовірні, є істиною. Отже, питання про *істину* – одне з найважливіших у теорії пізнання. Класичне її визначення дає Аристотель, розуміючи істину як відповідність наших знань дійсності. Сучасна філософія конкретизує концепцію істини через поняття «об'єктивна істина».

У процесі дослідження проблеми істини виокремлюють поняття «істина», «абсолютна істина», «об'єктивна істина» «відносна істина», «помилка». Істина – це адекватне відображення об'єкта у свідомості суб'єкта. Абсолютна істина – це такий зміст людських знань, який не буде спростований подальшим розвитком пізнання та практики. Абсолютна істина – це повне, точне, вичерпне відображення об'єкта у свідомості суб'єкта; у широкому значенні – це абсолютне знання про весь світ. У цьому значенні абсолютна істина є тією межею, до якої прагне наукове пізнання, ніколи її не досягаючи. У вузькому розумінні абсолютна істина означає повне і точне знання окремих моментів дійсності, і в цьому значенні вона є елементом досягнутого знання. Слід зазначити, що не можна припустити окреме існування абсолютної істини і відносної істини. Існує одна істина – об'єктивна за змістом, яка є діалектичною єдністю абсолютного та відносного.

Об'єктивна істина – це такий зміст людських знань про дійсність, який не залежить ні від суб'єкта, ні від людини, ні від людства. Вона існує тому, що матеріальний світ, який у ній відображається, є об'єктивним, а відображення припускає схожість з оригіналом. Отже, у пізнанні існує такий момент, який не залежить від нашої свідомості, а цілком обумовлений впливом на нього зовнішнього світу. Цей незалежний від нас зміст наших знань і є об'єктивною істиною. Під об'єктивністю істини розуміють такий зміст наших знань, який не залежить від суб'єкта. Оскільки істина об'єктивна за змістом, вона одночасно є абсолютною, але в певних межах, які визначаються рівнем історичного розвитку пізнавальної та практичної діяльності. Як тільки ми спробуємо вийти за визначені межі, перейдемо до

інших аспектів, рівнів, інтервалів розгляду об'єкта, одразу виявиться відносність цього знання. Отже, *відносна істина* – це таке знання, яке у принципі правильно, але неповно відображає дійсність, і яке буде поглиблюватися, уточнюватися, замінюватися новим у процесі подальшого розвитку пізнання та практики.

Абсолютне та відносне - необхідні моменти об'єктивної істини. Принцип конкретності істини передбачає, щоб об'єкт розглядався в тих умовах місця і часу, у тих зв'язках та відношеннях, у яких він виник, існує і розвивається. Незнання цих меж або ігнорування призводить до помилки змісту знання, коли дійсність відтворюється неадекватно.

Помилка – це невірне, викривлене, ілюзорне відображення дійсності. Будучи неадекватною формою знання, помилка головним своїм джерелом має обмеженість, нерозвиненість суспільної практики і самого пізнання. Загальним гносеологічним коренем помилки є метафізичний метод мислення, абсолютизація. Як діалектичні протилежності, помилка й істина за певних умов перетворюється одна на одну: абсолютизована істина, узята абстрактно, перетворюються на помилку і, навпаки, помилка як момент складного діалектичного процесу пізнання, будучи однобічним відображенням одного із проявів дійсності, може стати шляхом до істини, а отже, моментом її пізнання.

Відповідність пізнавального образу предметів встановлюється за допомогою практичної діяльності. Практика – об'єктивний критерій істини. Існує безпосередня й опосередкована практична перевірка істини. Однак практика є далеко не єдиним критерієм істинності знань. Серед інших критеріїв істинності знань можна назвати такі: підтвердження фактами, узгодженість із принципами наукової теорії, коректність і точність використання термінології, логічна та концептуальна несуперечливість.

Таким чином, істина є суб'єктивним образом об'єктивного світу. Вона є єдністю абсолютного і відносного, об'єктивного і суб'єктивного. Пізнання за своєю природою, характером і метою є необмеженим і може давати об'єктивне й точне відображення світу. Але істина завжди конкретна, вона має певні межі застосування. Процес пізнання істини – це постійна боротьба за

подолання обмеженості людських можливостей на шляху досягнення істини.

13.1. Гносеологічні поняття. Методи наукового пізнання

Основними структурними елементами теоретичного пізнання як вищої і найбільш розвиненої форми пізнання є ідея, проблема, гіпотеза, теорія. Разом із тим, вони виступають як «вузлові моменти» побудови і розвитку знання на теоретичному рівні.

У загальній формі можна сказати, що ідея – це єдність відображення дійсності й прагнення до мети. *Ідея* – це думка, що осягає явища, процеси об'єктивної реальності й одночасно формує мету, прогнозує подальший хід пізнання та практичного перетворення світу. У науковому пізнанні ідея набуває важливого значення. По-перше, вона підсумовує досвід попереднього розвитку знання в певній галузі науки. По-друге, слугує основою для узагальнення, об'єднання знання в цілісну систему. По-третє, формує конкретні принципи та шляхи подальшого розв'язання проблем, що виникають перед науковим пізнанням.

Проблема – це форма знання, змістом якої є те, що не пізнано людиною, але потрібно пізнати. Іншими словами, це знання про незнання, питання, яке виникає в процесі пізнання і вимагає відповіді. Відповідь включає два основних моменти або етапи: постановку проблеми і її розв'язання. Проблема як знання про незнання відображає негативний момент проблемної ситуації, який свідчить про обмеженість пізнавальних та практичних можливостей суб'єкта на певному етапі розвитку пізнання. Але вона одночасно є також засобом і методом пошуку нових знань. Самі проблеми виникають або як наслідок зіткнення теорії зі спостереженнями, або як результат суперечності в певній теорії.

Слід відрізнити наукові проблеми від ненаукових, псевдопроблем (наприклад, проблеми створення вічного двигуна). Поряд із науковими проблемами існують і практичні. Розв'язання якої-небудь проблеми є суттєвим моментом розвитку знання, у ході якого виникають нові проблеми, а також

висуваються ті чи інші концептуальні ідеї, у тому числі й гіпотези.

Гіпотеза – це наукове припущення про причину яких-небудь явищ, істинність яких за сучасного стану пізнання і виробництва не може бути перевірена та доведена. Прикладом може бути гіпотеза про походження Сонячної системи.

Гіпотеза завжди висувається у процесі розвитку пізнання для розв'язання певної проблеми з метою пояснення нових експериментальних даних або усунення суперечностей теорії з негативними результатами експериментів. Оскільки гіпотетичне знання має імовірний, а не достовірний характер, то воно вимагає перевірки, обґрунтування. У процесі доказу висунутих гіпотез одні з них стають істинною теорією, інші – видозмінюються, уточнюються і конкретизуються, треті – відкидаються, якщо перевірка дає негативний результат.

Висунення нової гіпотези, як правило, спирається на результати перевірки старої, навіть у тому випадку, коли ці результати були негативними. Більше того, заміна будь-якої гіпотези іншою, більш підходящою, не означає, що попередня гіпотеза була абсолютно хибною і некорисною на певному етапі наукового пізнання. Перевірена та доведена гіпотеза переходить у розряд достовірних істин і стає науковою теорією.

Теорія – це вища форма наукового знання, яка дає цілісне уявлення про закономірності та суттєві зв'язки певної сфери дійсності. У широкому розумінні – це комплекс уявлень, ідей, спрямованих на тлумачення та пояснення якого-небудь явища. Будь-яка теорія – це цілісна система істинного знання, система, що розвивається, має складну структуру та виконує низку функцій.

Основні функції теорії:

- систематична функція – об'єднання окремих достовірних знань у єдину, цілісну систему;
- пояснювальна функція – виявлення причинних залежностей, зв'язків певного явища, суттєвих характеристик його походження та розвитку тощо;
- методологічна функція – формування різних методів, способів і прийомів дослідницької діяльності;

- передбачувальна функція – складання висновків на основі теоретичних уявлень про існування невідомих раніше об'єктів або їх властивостей і зв'язків;

- практична функція – кінцевим призначенням будь-якої теорії є втілення її у практику, перетворення реальної дійсності, враховуючи інтереси людини.

Цілеспрямована діяльність з формування і розвитку наукового знання реалізується за допомогою історично вироблених засобів, способів, методів. *Метод* – це певний спосіб дослідження якоїсь проблеми чи завдання, тобто, метод являє собою систему правил, принципів і прийомів підходу до вивчення явищ та закономірностей розвитку природи, суспільства і мислення або практичної перетворювальної діяльності людини. Близькою до методу за своїм значенням є категорія «методика». *Методика* – це сукупність, послідовність, порядок використання різних прийомів та методів у дослідженні.

Під *методологією* розуміють учення, науку про методи наукового пізнання і перетворення дійсності. Разом із тим це сукупність загальних і, у першу чергу, світоглядних принципів, які використовуються для розв'язання наукових і практичних завдань.

Існують такі методи дослідження: 1) загальнофілософський метод, яким користуються при дослідженні усіх сфер дійсності на всіх етапах пізнавального процесу; 2) загальнонауковий, який також використовується майже усіма науками; 3) окремі методи, які застосовуються, як правило, у межах однієї науки (наприклад, методи якісного аналізу в хімії, методи програмування в математиці, методи анкетування в соціології).

До загальнонаукових методів належать прийоми, які відпрацьовані зусиллями усіх або деяких великих груп наук. Ці методи, відповідно до логіки пізнавального процесу, поділяються на три групи: емпіричні, теоретичні та загальнологічні.

В емпіричному дослідженні велику роль відіграє спостереження. Спостереження об'єкта у спеціально створюваних, штучних умовах дозволяє уникнути несуттєвих елементів, що забезпечує вивчення їх впливу на об'єкт у «чистому» вигляді. До методів і засобів теоретичного дослідження відносяться: метод сходження від абстрактного до конкретного, історичний метод,

логічний метод, метод формалізації. Логічною основою побудови наукової теорії є метод сходження від абстрактного до конкретного. Конкретне в мисленні є найглибшим і найбільш змістовним знанням про явища дійсності. На першому етапі цього методу пізнання здійснюється перехід від чуттєво-конкретного пізнання до абстрактного означення. На другому етапі пізнання відбувається процес переходу від абстрактного до конкретного. Суть цього процесу полягає в тому, що рух думки відбувається від абстрактних визначень об'єкта до всебічного, багатогранного знання про об'єкт, який вивчають. Історичні та логічні методи дослідження використовуються в рамках сходження від абстрактного до конкретного. Історичний метод передбачає розгляд об'єктивного процесу розвитку об'єкта. Логічний метод – це відображення історичного процесу в абстрактній і теоретичній послідовній формі, але без урахування випадковостей, деталей. Формалізація – це метод вивчення найрізноманітніших об'єктів за допомогою відображення їх змісту і структури у знаковій формі, за допомогою різних «штучних мов» (математичної мови, математичної логіки, хімії та мови інших наук).

До загальнологічних методів наукового дослідження належать такі методи, як індукція і дедукція. *Індукція* – це метод, який безпосередньо спирається на дані спостереження та експерименту. Індукція спрямована на пізнання загального через дослідження одиничного й особливого. Це спосіб міркування, за допомогою якого встановлюється обґрунтованість висунутого припущення чи гіпотези.

У реальному пізнанні індукція завжди виступає в єдності з дедукцією, органічно пов'язана з нею. *Дедукція* – це метод, за допомогою якого на основі знання загального пізнається часткове, одиничне. До групи методів, що застосовуються на емпіричному і теоретичному рівнях дослідження, належить абстрагування. *Абстрагування* – це метод виокремлення певних властивостей та відношень об'єкта й одночасного зосередження основної уваги на тих його особливостях, які є безпосереднім об'єктом наукового дослідження. Абстрагування існує в єдності з методом узагальнення. *Узагальнення* – це логічне завершення абстрагування, поширення спільних ознак предметів на всі

предмети цієї кількості. Поряд з абстрагуванням та узагальненням існують *методи моделювання й аналогії*. Названі методи ґрунтуються на перенесенні знань, отриманих при аналізі певного об'єкта (моделі), на подібний об'єкт, менш вивчений. Моделюванням можна назвати відображення характеристик одного об'єкта на іншому, що називається моделлю. Ці методи є джерелом наукових гіпотез, індуктивних міркувань.

Висновки

Кожна філософська система включає теорію пізнання. Процес пізнання – це оволодіння таємницями буття, вираження найвищих прагнень творчої активності розуму, що складає гордість людства. Пізнання має діалектичний характер, його метою є досягнення істини, але процес цей нескінченний, як і нескінченний світ, що оточує людину.

Пізнання є багаторівневим процесом побудови знання, яке виявляє себе в різних видах, але всі разом вони показують, що до пізнавальної діяльності залучені всі здатності та можливості людини (відчуття, емоції, розум, інтуїція, передбачення тощо).

Вирішальну роль у пізнанні відіграє розумова активність, що виявляється в конструюванні образів, моделей, теорій, понять. З їх допомогою оптимізуються взаємозв'язки людини зі світом, збільшуються ступені її суспільної та індивідуальної свободи. Сучасна гносеологія демонструє істину як процес, у якому людина створює об'єктивні, необхідні для себе інтелектуальні засоби та інструменти активної життєдіяльності.

Розділ 14. Філософська антропологія

Однією з найактуальніших проблем у філософії є проблема людини. Однак лише в сучасній філософії виник окремий напрям – філософська антропологія – як філософське вчення про людину, або філософія людини.

На різних етапах розвитку філософії філософи прагнули розгадати природу людини, віднайти в ній щось своєрідне, завдяки чому людина стала людиною. Водночас зміст і розуміння цього сутнісного чинника інтерпретувалися по-різному, що цілком закономірно з огляду на різні епохи, у яких філософи жили і творили, і на надзвичайно складний та суперечливий об'єкт вивчення – людину. Тому доцільними є виокремлення не якогось одного, а кількох невід'ємних ознак людського, зокрема:

- наявність розуму (ця концепція найпоширеніша і досить стійка. Від Аристотеля до І. Канта, від Г. Гегеля і К. Поппера вона майже не зазнала суттєвих змін);

- соціальність (людина є істотою, буття якої через необхідність задоволення певних потреб (потреба добування їжі, захисту і відтворення собі подібних, набуття власне людських якостей) пов'язане із соціальною організацією);

- цілеспрямована діяльність (людина є істотою, що творить свідомо. Тварина діє завдяки властивим їй інстинктам, а людина реалізує себе через цілеспрямовану діяльність зі створення необхідних умов для задоволення її біологічних, соціальних і духовних потреб, передусім через створення знарядь праці);

- здатність творити символи, насамперед слово (завдяки слову людина спілкується, полегшує і покращує процес суспільної діяльності — трудової, соціальної, політичної, духовної);

- духовність як міра якості особи, її людськості (те, що надає людині неповторної унікальності з-поміж усього живого на планеті; те, що властиве тільки їй. Ця визначальна якість є не зовнішньо сформованим феноменом, а надбанням активності самої людини, самоспрямованої на задоволення своїх внутрішніх природних потреб).

Наведені ознаки взаємопов'язані й характеризують людину як складну діяльну цілісність, що своєрідно поєднує свої складові в руслі концепції некласичної парадигми «усе в усьому»

(принцип Маха). Аналізувати таку цілісність можна тільки через осмислення всієї повноти її сутнісних форм та умов існування в синергічному аспекті.

В контексті вище висловленого, слід звернути увагу на співвідношення понять «людина», «індивід», «особа», «індивідуальність», які іноді використовують як взаємозамінні, тотожні. Ці поняття є однопорядковими, але не ідентичними.

Найбільш загальним поняттям є «людина». *Людина* – це поняття, що відображає загальні риси людського роду, тобто характеризує родову істоту.

Індивід – окремий представник людського роду, окремо взята людина. *Особистість* – людський індивід, узятий в аспекті його соціальних якостей (погляди, цінності, інтереси, моральні переконання тощо), тобто це людина, що пройшла процес соціалізації.

Індивідуальність – неповторний, самобутній спосіб буття конкретної особи як суб'єкта самостійної діяльності, індивідуальна форма суспільного життя людини, на противагу типовості, загальності. Вона виражає власний світ індивіда, його особливий життєвий шлях, виявляється в рисах темпераменту, характеру, у специфіці інтересів, якостей інтелекту, потреб і здібностей індивіда. Людина стає індивідуальністю, коли її особистість збагачується одиничними та особливими, неповторними властивостями.

Сутнісні риси людини не даються з народження. Вони набуваються людиною у процесі її життєдіяльності, через взаємозв'язок із зовнішнім предметним світом. Філософська традиція, започаткована С. Керкегором і К. Марксом, а згодом підтримана В. Джемсом, А. Бергсоном і Т. Тейяром де Шарденом, розглядає людину як таку, що формує себе сама, творить себе сама, тобто набуває сутності. Тобто, людина стає розумною істотою, свідомо творчою, соціальною, такою, що володіє мовленням, формує власну духовність. Ці властивості не виникають на порожньому місці, хоча й під соціальним впливом. Вони мусять мати певну потенційну основу, константу, якою є людське тіло як частина природного світу. Природний організм людини є активним чинником формування її сутнісних рис і властивостей. Біологічне в людині – це людський організм з його структурами і функціями, специфічною для людини

нейрофізіологічною організацією та властивою їй вищою нервовою діяльністю.

Біологічне є найвищим рівнем природного, який інтегрує в собі фізичне і хімічне, це найбільш значуща його частина. Це сукупність загальних суттєвих ознак і властивостей людей як виду. Особливостями людського організму є: пряма хода на двох ногах, розмаїття функцій рук, бінокулярний (стереоскопічний) зір, великий мозок (наявність глибоких звивин на мозку істотно визначає розумові здібності людини). Біологічні особливості людини передаються від покоління до покоління і записані в генетичній програмі, яку репрезентують молекули ДНК. Генетична програма розвитку організму забезпечує видову визначеність людини, расову приналежність, впливає на тип вищої нервової діяльності та численні індивідуальні особливості морфологічного характеру (ріст, колір волосся, форму обличчя, силу голосу, тривалість життя тощо). Біологічно обумовлені не лише видова визначеність чи стійкі варіації виду, наприклад, раси, а й такі періоди індивідуального життя, як дитинство, зрілий вік, старість. Біологічно визначаються й певні підструктури особи, зокрема темперамент, окремі риси характеру, статеві та вікові властивості психіки, природні здібності (пам'ять, художня творчість, обдарованість у музиці, математиці тощо). Таким чином, людина, ставши істотою соціальною, не позбулася біологічної індивідуальності. Згідно із хромосомною теорією спадковості, навіть соціальні умови не можуть усунути генетичної різноякісності людей. Натомість вроджені анатомо-фізіологічні особливості людини зумовлюють її здатність до засвоєння певних соціальних програм, до трудової діяльності та мовлення. Особливо це стосується гнучкості, неспеціалізованості спадкової програми поведінки, яка робить людину у чомусь слабшою в порівнянні із тваринами, але водночас дає їй і величезні переваги. Отже, якість людини, її здібності в загальному вимірі є результатом поєднання трьох факторів: біологічного (задатків), соціального (соціальне середовище і виховання) і психічного (внутрішнє «Я» людини, її воля тощо).

Тобто, людина підпорядкована як законам живої природи, так і суспільним законам, законам власної цілісності. Людина не існує поза суспільством, але її немає і без особливих притаманних роду природних якостей.

Розглядаючи проблеми соціального і біологічного, слід уникати двох крайнощів: абсолютизації соціального фактора – пансоціологізму й абсолютизації біологічного фактора – панбіологізму. У першому випадку людина постає як абсолютний продукт соціального середовища, у другому – абсолютизується біологічна природа людини. Біологічне і соціальне в людині нерозривно пов'язані. Біологічне в людині здійснюється і задовольняється в соціальній формі. Природно-біологічний бік існування людини опосередковується й «олюднюється» соціокультурними чинниками. Це стосується і задоволення таких суто біологічних потреб, як продовження роду, харчування тощо. Але варто зазначити, що соціальність буває різною, може набувати й нелюдських форм, здатна навіть вбити людину, яка її створює і відтворює, або перетворити людину на «гвинтик», «мурашку» суспільної організації. Та за будь-яких обставин новонароджена людина стає людиною тільки за умови своєчасного проходження певного періоду соціалізації. Якою вона буде – доброю чи злою, байдужою чи співчутливою, щедрою чи жадібною – залежить від якості соціального середовища. Отже, людина є цілісністю, якій внутрішньо притаманні діяльність і варіативність (унікальність) як наслідок поєднання взаємодії її соціальності та природності.

14.1. Сфери буття людини

Буття людини охоплює різні сфери, які тільки в єдності роблять можливим існування такої складної істоти, як людина. Як уже зазначалося, вона є передусім біологічним організмом, тілом. «Я» зливається зі своїм тілом, не існує поза ним. Однак «Я» не тільки тіло, «Я» ототожнює себе також зі своїми переживаннями – думками, емоціями, сподіваннями: «Я» думаю, хочу та ін. «Я», отже, зливаюся з моєю психікою (свідомістю). Крім цього, «Я» є членом суспільства (сім'ї, робочого колективу, суспільних і політичних організацій). Якщо «Я» є, наприклад, батьком, викладачем філософії, то тут «Я» ототожнює себе з певною соціальною роллю, задає соціальний вимір своєму буттю. І нарешті, «Я» може визначити себе як духовну (культурну) істоту, носія певних духовних цінностей – моральних, релігійних, правових, художніх тощо.

Отже, у бутті людини можна виділити такі сфери: тілесність, свідомість, соціальність і духовність.

Про те, що людське буття поєднує різні сфери, філософи та світові релігії проголошували давно. Так, Платон та Аристотель виділяли в людині тіло і душу. Згідно із християнством, душа людини може причаститися до духовності, а людське буття набуває тричленної структури – тіло, душа і дух. Таку структуру буття приписує людині М. Шеллер. Починаючи з XIX ст., філософи і соціологи усвідомили, що соціальність є також невід'ємною сферою буття людини.

Виміри, сфери буття людини існують у нерозривній єдності. Тільки уві сні чи через психічне захворювання людина перетворюється на біологічний організм. А в нормі будь-який вияв людини включає майже всі виміри її буття. Так, споживання їжі є задоволенням біологічних потреб, але воно здійснюється за участю свідомості та культурних норм; кохання є соціальним почуттям, але включає тілесність людини і культуру – один в коханій людині бачить вільну істоту, інший зводить її до речі.

Основою, на якій ґрунтуються інші сфери буття людини (свідомість, соціальність, культура), є тіло, із яким вони тісно пов'язані і ним зумовлені.

З усіх відношень, у які можуть вступати різні сфери буття людини, філософської антропології стосуються передусім ті, у яких задіяна сфера тіла. Це відношення тіло – психіка (свідомість), тіло – соціальність і тіло – культура. Решта відношень є предметом вивчення інших наук, які можна розглядати як відгалуження філософської антропології. Наприклад, відношення соціальності та свідомості вивчає соціологія.

Відношення між різними сферами буття людини передбачають взаємовплив, взаємодетермінацію, тобто охоплюють як прямий, так і зворотний вплив.

Взаємовідношення «тіло – психіка» (свідомість), зумовлене тим, що тіло впливає на свідомість і це можна охарактеризувати поняттями «умова – зумовлене». Тіло не є причиною свідомості (нею є суспільство), але воно задає умови, параметри буття свідомості. Тіло укорінює свідомість в реальне буття. «Я» (свідомість) має реальне буття (займає місце в просторі) тільки завдяки тілу, якщо не брати до уваги релігійні та деякі

філософські концепції (Платон, Декарт), які розглядали душу (свідомість) як окрему субстанцію, самостійний вид буття.

Тіло задає і часові межі буття свідомості, яка прокидається до життя в тілі й завершує своє земне буття в ньому.

Тіло зумовлює просторово-часову перспективу сприймання світу. Ближчі у просторі й часі предмети людина бачить чіткіше, ніж віддалені. Узагалі вона сприймає світ перспективно, з позиції місця (із квартири, Харкова, Землі, Сонячної системи) і часу. Тілесна істота не може вискочити із власного тіла і сприймати світ безперспективно. Цим сприймання світу людиною відрізняється від сприймання трансцендентального суб'єкта класичної філософії та безтілесних істот (ангелів, демонів), якщо припустити їх існування.

Тіло індивідуалізує «Я» людини. Завдяки тілу «Я» не є абстрактною людиною взагалі, а є чоловіком чи жінкою, які мають певний вік, зовнішній вигляд, набір хвороб тощо. Саме завдяки тілу людина відрізняється від інших людей, її впізнають.

У зворотному ракурсі (погляд на тіло з позиції свідомості) тіло постає як зовнішня обмеженість свідомості, як межа, поставлена людині її тілесними можливостями. Вона прагне подолати цю межу, їй (свідомості) хотілося б бути водночас у різних місцях, жити в різні часи, бути всемогутньою та ін.

У свідомості людина прагне бути мало не Богом. Для подолання меж, заданих тілом, свідомість створює техніку, яка посилює її могутність, медицину, що розширює часові межі буття, науку, яка долає перспективізм її сприйняття світу. Традиція, згідно з якою тіло розглядається як обмеженість (темниця) душі, походить від Платона і християнського віровчення. Вона засвідчує справді діалектичну ситуацію: те, що прив'язує людину до життя, що вкорінює в нього, неминуче обмежує її.

У контексті тілесності й соціальності також виникають філософські проблеми. У ситуації, за якої тілесність визначає соціальність, тіло є основою формування таких соціальних груп, як діти, юнаки, дорослі, літні люди, жінки, чоловіки, інваліди та ін. Кожну з них можна досліджувати під кутом зору філософської антропології.

Наприклад, особливістю молодого людини є те, що вона статеві (біологічно) дозріла (почувається дорослою), а соціально

ще незріла – не має професії, не може матеріально утримувати сім'ю, украй обмеженим є її життєвий досвід. Між статевою і соціальною зрілістю молоді в сучасному суспільстві існує розрив, якого не було (або він був невеликим) у традиційному суспільстві. Цим зумовлена соціальна неусталеність молоді, вразливість її психіки, схильність до асоціальних дій. Дехто так зживається з роллю молодого, що аж до старості не може вийти з неї. Це явище отримало назву «інфантилізм» і зумовлене небажанням молоді людини брати на себе соціальні обов'язки, притаманні її віковому статусу.

Іншим прикладом є т. зв. гендерна проблема. Жінка, яка на рівні свідомості почувається вільною особою і, отже, рівноправною з чоловіком, яка більшість соціальних обов'язків виконує на рівні з чоловіком, розглядається суспільством як другорядна істота, зазнає дискримінації за статтю. Це виявляється в обмеженні доступу жінок до престижних занять (зокрема керівних) і в оцінюванні жіночої статі в культурі загалом. Так, у європейській культурі, згідно з біблійною традицією, жіноча стать оцінюється як гріховна, оскільки гріх увійшов у цей світ через Єву.

Відношення тіла і соціальності має і зворотний аспект – підхід до тіла з позиції соціального. Під соціальним кутом зору тіло постає насамперед як здоров'я людини, тобто як здатність виконувати певні соціальні обов'язки, здатність забезпечувати власне існування. Турбота про здоров'я, свідоме ставлення до власного тіла є ознакою цивілізованості суспільства.

Останнім часом у перспективі відношення «соціальність – тіло» виникли нові проблеми, пов'язані із трансплантаційною медициною, евтаназією (добровільним відходом з життя за допомогою медика) та ін. Суть проблеми зводиться до запитання щодо типу соціальних відносин, у який вкладається ставлення людини до її тіла: «Ким є людина стосовно власного тіла – господарем чи орендарем?». Якщо господарем, то вона має право на торгівлю своїми органами й евтаназію. Якщо ні («не вона дала життя своєму тілу й не їй належить право позбавляти його життя» — позиція християнської етики), то її ставлення до тіла має бути цілком іншим. Ці непрості питання широко дискутуються світовою громадськістю, їх вивчають філософія медицини та біоетика.

Тіло також відіграє певну роль у політиці. Традиційно претендент на найвищу державну посаду має бути фотогенічним, імпазантним, харизматичним.

Відношення «тіло – культура» - це відношення між сферами буття людини, яке також можна назвати двоаспектним: можна стверджувати про вплив тіла на культуру і навпаки.

Так, мистецтво – хореографія, скульптура, архітектура, живопис, поезія, театр та інше можливе завдяки тому, що тіло людини «вміє» рухатися, чути, бачити, говорити. Навіть особливості видів мистецтв зумовлені значною мірою різними тілесними здатностями людини. Ознакою творів мистецтва є їхня співмірність з тілом людини, гармонія з ним. Так, основою музики, орнаменту, поезії є біоритми (для інших істот, наприклад, слона і бджоли, вони, напевно, інші), а танець взагалі є виявом ритміки тіла. Співмірні людському тілу й архітектура та скульптура. Хмарочоси та єгипетські піраміди вражають наше сприйняття, але, не будучи співмірними нашому тілу, не сприймаються як прекрасні.

Певною мірою вплинуло тіло і на релігійні уявлення. Міфологічні боги антропоморфні, а християнський трансцендентний Бог для того, щоб стати близьким, співмірним людині, втілюється в образі людини. У мусульманстві Бог є найбільш трансцендентним (не має ні образу, ні імені), між ним та людиною тілесним посередником виступає Мухаммед. Будда ж взагалі вважається Богом-людиною. Тіло конституювало й інші релігійні уявлення. Зокрема, християнство, визнаючи душу чимось окремим від тіла, вважає, що перед Страшним судом мертві воскреснуть у плоті. Наявність тіла в останньому акті людської драми не випадкова: справжніх страждань (пекло) і справжнього блаженства (рай), які б не були пов'язані з тілом, християнство не уявляє.

Тіло та його потреби зумовили мораль. Мораль і близьке до нього право спрямовані на приборкання зоологічного індивідуалізму. Виконання правових норм гарантується силою, яка, зокрема, передбачає тілесні покарання (ув'язнення).

Пов'язаною, узгодженою з тілом є також техніка, адже технікою людина керує завдяки тілу. Вона є певною мірою продовженням тілесних здатностей людини: посилює здатності рухатися, копати, піднімати тягар, різати і навіть думати. Навіть у

науці, зокрема у фізиці, простежується роль тіла, що зумовило поділ фізики на вчення про світло, звук і тепло.

Отже, тіло людини відіграло істотну роль у формуванні культури. Культуру загалом можна розглядати як штучний, створений людиною світ, співмірний, згармонізований з людиною (її тілом).

Існує і зворотний вплив культури на тіло. Культура існує як певна символічна система, яка кожному включеному в неї предмету надає свого відмінного від природного, значення. Так відбувається і з тілом людини, включеним у культуру. Воно набуває культового неприродного значення. Цим зумовлені заборона канібалізму, поховання тіла, поклоніння мощам, татуювання, прикрашання тіла та ін. Від народження, коли немовля обгортають «крижмою» – полотном, що символізує його перехід зі світу природи у світ культури, тіло людини потрапляє в новий світ, у якому його діяльність регламентується не природним, а культурним чином.

Таким чином, структура сфер буття людини (тіло – свідомість – соціальність – культура) відкриває доступ до розуміння багатьох явищ людського життя.

Висновки

Філософія на основі узагальнення досягнень, здобутих різними науковими дисциплінами, вивчає людину як суще особливого роду. Вона осмислює питання про природу буття, сутність і великі духовні ресурси людини. Поняття «людина» охоплює, насамперед, загальнородові риси, що відрізняють її від інших живих істот, розум, самосвідомість, моральність, свободу, усвідомлення смерті тощо. Основними ознаками людини, які виділяють її із тваринного світу, є біологічна структура і загальні прояви соціальної суті: свідомість, мова, праця і творчість. Поняття «індивід» визначає людину як окремого представника будь-якої соціальної спільності. Індивідуальність розкриває людину як самобутнього індивіда з його неповторною здатністю бути собою. Особистість – це цілісна індивідуальність, яка поєднує унікальні природні та соціально-культурні якості. Цивілізаційний розвиток особистості визначають мудрість, розумна діяльність, культура і свобода.

Розділ 15. Соціальна філософія

Предметом соціальної філософії є суспільство, взяте у взаємодії всіх його сторін, тобто як цілісна соціальна система, а також закони його функціонування і розвитку. Це означає, що соціальна філософія розглядає і пояснює різні суспільні явища та процеси на макрорівні, тобто на рівні всього суспільства як соціальної системи, що саморозвивається і самовідтворюється. Соціальна філософія розглядає також взаємодію різних суспільств. У цьому випадку її предметом є історичний процес у цілому, взаємодія об'єктивних і суб'єктивних сторін його розвитку.

Увагу соціальної філософії не може не привертати практична діяльність людей та їх суспільні відносини. Адже саме у процесі виробничо-економічної, духовної, соціально-політичної, наукової, моральної, естетичної діяльності люди вступають у виробничі, сімейно-побутові, політичні та інші відносини, які у своїй сукупності створюють структуру суспільства. У рамках суспільних відносин людей реалізуються всі види їх практичної діяльності, створюються державні, економічні, моральні та інші соціальні інститути, розвиваються всі сторони культури суспільства.

Соціальна філософія як теоретично сформована система філософських поглядів на існування і розвиток суспільства виникла у 20-40-х роках ХІХст. Але її проблематика починає формуватися ще в античності. Наприклад, у «Державі» Платона вчення про суспільство розроблено в тісному зв'язку з теорією ідей. В епоху середньовіччя суспільство розглядається як «град земний» (на відміну від «граду Божого»). У Новий час Т. Гоббс і Дж. Локк розробляють концепцію суспільного договору і, відповідно, договірну концепцію держави. В епоху Просвітництва Ж.-Ж. Руссо висуває концепцію нового суспільного договору. Позитивізм (О. Конт, Г. Спенсер) з його орієнтацією на наукове знання сприяв виділенню із філософії специфічної науки про суспільство – соціології. «Філософія життя» і феноменологія привели до становлення соціології повсякденності, яка вивчає процес життя в суспільстві. У соціальній філософії існує низка підходів до розуміння

суспільства: натуралістичний, психологічний, діяльний, праксеологічний тощо.

Підхід «від природи до суспільства» складає основу натуралістичних концепцій суспільства. У них підкреслюється особлива, детермінуюча специфіка суспільства, роль географічних (клімату, ресурсів корисних копалин, флори і фауни) і демографічних (населення) факторів, біології людини, що розглядається з позицій дарвінізму і генетики. Багато натуралістичних концепцій на сьогодні становлять хіба що історичний інтерес. Але натуралістична концепція соціобіології ставить благородне завдання синтезу природних і суспільних наук. Шляхи реалізації цього завдання пов'язуються із вивченням еволюційно-генетичних передумов поведінки людини. Вважається, що гени і культура еволюціонують разом, тобто наявна генно-культурна еволюція. Соціобіологи дивляться на суспільство очима біологів, вони хочуть побачити в соціальному біологічне. Але соціальне не є біологічним.

В основу психологізму в соціології покладено переконання, що в суспільному житті люди володіють лише тими властивостями, які випливають із законів природи людини і можуть бути до них зведені. Психологізм конструює суспільство згідно з образом і подобою індивіда, а сам індивід розглядається ізольовано від суспільних умов (наприклад, від матеріального виробництва). До того ж психологія тісно пов'язує феномени, які вона вивчає, із філософією організму. Тому вона, як правило, шукає детермінанту психологічного у фізіологічному. Саме психічне тут розуміють дуже вузько, тобто таким, що постійно перебуває в «обіймах» фізіологічного. Але психофізіологічне не пояснює феномени культури і практики.

У концепції соціальної дії отримали свій подальший розвиток принципові положення психологізму (М. Вебер, Т. Парсонс). Соціальна дія завжди особистісна і осмислена, вона пов'язує діючу особу з іншими суб'єктами. М. Вебер вважав, що соціальна філософія, яку він характеризував як теоретичну соціологію, повинна вивчати насамперед поведінку і діяльність людей. Основні положення його соціально-філософських поглядів були покладені в основу створеної ним теорії соціальної дії. Згідно з Вебером, соціальна філософія покликана

досліджувати взаємовідношення всіх сфер людської діяльності – економічної, правової, моральної, релігійної та ін. Суспільство постає як взаємодія особистостей і соціальних груп на основі узгодження їхніх інтересів, мови, релігії, моралі.

Соціальні дії складають, згідно з Вебером, систему свідомої, осмисленої взаємодії людей, у якій кожна людина враховує вплив своїх дій на інших людей та їхню реакцію на них. Проте соціолог повинен розібратися не тільки у змісті, але і в мотивах дій людей, заснованих на тих чи інших духовних цінностях. Іншими словами, необхідно осмислити, зрозуміти зміст духовного світу суб'єктів соціальної дії. Осмисливши це, соціологія постає як розуміюча.

У своїй «розуміючій соціології» М. Вебер виходить із того, що розуміння соціальних дій і внутрішнього світу суб'єктів може бути як логічним, так і чисто емоційно-психологічним. В останньому випадку розуміння досягається за допомогою «вживання» соціального у внутрішній світ суб'єкта соціальної дії. Цей процес називається співпереживанням (емпатією). І перший, і другий рівні розуміння соціальних дій, з яких складається суспільне життя людей, відіграють свою роль.

Важливе місце в соціальній філософії Вебера займає концепція ідеальних типів. Під цим поняттям він розуміє певну ідеальну модель того, що є найбільше корисним для людини, об'єктивно відповідає її інтересам у певний момент і взагалі в сучасну епоху. У ролі ідеальних типів можуть виступати моральні, політичні, релігійні та інші цінності, а також витікаючі з них настановки і дії людей, правила і норми поведінки, традиції. Ідеальні типи немовби характеризують сутність оптимальних суспільних станів: влади, міжособистісного спілкування, індивідуальної групової свідомості. Через це вони є своєрідними орієнтирами і критеріями, виходячи з яких, необхідно вносити зміни в духовне, політичне і матеріальне життя людей. Ідеальні типи сприяють внесенню доцільності в мислення і поведінку людей, організовують суспільне життя.

М. Вебер виходив із того, що в історичному процесі зростає ступінь осмисленості та раціональності дій людей (про це свідчить розвиток капіталізму). Колосально зростає соціальна роль науки, яка є найбільш чистим втіленням принципу

раціональності. Крім того, втіленням раціональності є правова держава, функціонування якої повністю базується на раціональності взаємодії інтересів громадян, які підкоряються закону, а також на спільних політичних та моральних цінностях.

Теорію функціонування суспільства як цілісної системи розробив Т. Парсонс. У своїй основній праці «Структура соціальної дії» він виступив за «аналітичний реалізм» у дослідженні суспільства. Це означало, що система теоретичних понять повинна більш або менш правильно відображати риси реального світу або процеси, що відбуваються в ньому. Парсонс створює функціональну теорію соціальної організації, у рамках якої виділяє чотири рівні організації соціальних систем. Перший – це окремі людські індивіди, які взаємодіють між собою відповідно до своїх соціальних ролей. Тут Парсонс услід за Вебером розвиває «теорію соціальної дії», яка складає основний зміст його вчення про суспільство. Другий – це колективи, у які організуються індивіди згідно зі своїми соціальними ролями. Третій – це соціальні інститути, до яких можна віднести освіту, політику, право, мистецтво і т. ін. Четвертий рівень – це суспільство як цілісна система, яка створюється у процесі взаємодії індивідів, колективів і соціальних інститутів на основі певної системи цінностей.

Теорія суспільних відносин розроблена К. Марксом. На його думку, людське «Я» - це сума ролей, які засвоюються в результаті соціального досвіду. Індивід формується у процесі соціальних взаємодій, тобто у процесі соціалізації. Представники концепції соціальної дії намагаються відійти від предметності. Марксизм підкреслює своєрідність і самостійність суспільства як сукупності суспільних відносин. Психічне стає соціальним. Життя людини обумовлене суспільним виробництвом, але у продуктах праці в результаті виробничої кооперації сліди індивідуального немовби «стираються». У результаті отримуємо знівельоване, суспільне. Отже, за появу суспільних відносин відповідальний символічний характер діяльності людини. І не просто однієї людини, а багатьох, які обмінюються продуктами своєї діяльності.

Розглянуті підходи свідчать, що суспільство – це системне утворення, спільна життєдіяльність людей.

15.1. Суспільство як система

Суспільство можна визначити як самоорганізовану систему поведінки і взаємовідносин людей між собою та природою: адже суспільство із самого початку вписано в контекст взаємовідносин не з усім Космосом, а безпосередньо з тією територією, на якій розташоване те чи інше конкретне суспільство. Воно є, насамперед, спільним життям людей, які активно взаємодіють між собою, у результаті чого між ними виникають певні відносини. З часом ці відносини набувають стійкого характеру і саме суспільство постає як сукупність суспільних відносин.

Ці відносини багато в чому мають об'єктивний характер, оскільки виникають на основі об'єктивних потреб людей та об'єктивних умов їх існування. Вони формуються разом із розвитком умов їхнього життя і діяльності. Не абсолютизуючи визначальної ролі системи суспільних відносин, зауважимо, що вона врешті, прямо чи опосередковано, обумовлює зміст і спрямованість діяльності та поведінки людей. Таким чином, системотворними факторами існування і розвитку суспільства є діяльність людей та їх суспільні відносини. Діяльність є основою всього соціального і специфічним способом його існування. Разом із тим будь-яка діяльність опосередковується тими чи іншими суспільними відносинами.

Діяльність людей та їхні суспільні відносини складають основний зміст їх суспільного буття як реального процесу їх суспільного життя. У суспільному бутті виділяється його об'єктивний бік – те, що існує поза і незалежно від свідомості та волі людей. До нього належать умови природного середовища, фізіологічні потреби людей, стан матеріального виробництва, соціальної структури і політичної системи суспільства тощо. Для кожного покоління людей – це об'єктивна реальність, у якій відбувається суспільне життя.

Суб'єктивний бік суспільного буття людей – це їх свідомість і воля. Однак потрібно зауважити, що до свідомості і волі поняття «буття» застосовується тільки в тому розумінні, що вони існують. Свідомість людей як атрибут суспільного життя є, швидше за все, не безпосереднім суспільним буттям, а його мисленнєвим

відображенням – ідеальною копією, вираженою в поглядах і теоріях людей про явища і процеси суспільного життя.

Питання про співвідношення суспільного буття людей як реального процесу їх суспільного життя та їх суспільної свідомості – одна з основних методологічних проблем соціальної філософії. Розуміння суспільної свідомості як відображення суспільного буття вказує на об'єктивний бік його розвитку і разом із тим на його похідний, вторинний характер. Такий підхід дозволяє пояснити розвиток суспільної свідомості з позицій соціального детермінізму. Це означає – вказати на об'єктивні і суб'єктивні причини тих чи інших проявів суспільної свідомості. Об'єктивні причини укорінені в умовах суспільного буття людей, суб'єктивні – в особливостях їх мисленнєвої (інтелектуально-раціональної) діяльності.

Принцип соціального детермінізму акцентує увагу на ролі матеріального виробництва в розвитку суспільства, якому відводиться першочергове значення. Спосіб виробництва матеріальних благ включає виробничі сили і виробничі відносини. Виробничі сили – це насамперед люди з їхніми знаннями, уміннями і навичками, а також засоби виробництва, якими є знаряддя праці, сировина і матеріали, транспорт, споруди, за допомогою яких здійснюється виробництво. Виробничі відносини утворюються на основі об'єктивних потреб людей і потреб самого виробництва. Ці потреби змушують людей знаходити найбільш раціональні форми виробничої діяльності, щоб більш ефективно використовувати виробничі сили, насамперед, знання, уміння виробників, а також можливості засобів виробництва, у тому числі техніки і технології. Від розв'язання цієї фундаментальної проблеми залежить піднесення виробництва і зростання суспільного багатства, що створює можливості розв'язання економічних, соціальних та інших проблем.

Суспільне виробництво в найбільш широкому розумінні (не тільки матеріальне, але й духовне, а також виробництво всіх форм спілкування між людьми і самої людини) не тотожне всьому суспільству. Адже в ньому здійснюється не тільки виробничі, але й інші види діяльності, різні суспільні відносини (політичні, моральні, релігійні тощо), а також багатоманітні

форми міжособистісного спілкування людей. Крім того, суспільство – це предметний світ матеріальної і духовної культури. Усі ці явища займають своє місце в суспільстві як певному соціальному організмі – соціумі – і відіграють свою роль у його функціонуванні та розвитку.

15.2. Основні сфери життя суспільства

Складний характер розвитку суспільства визначається його досить багаторівневою структурою, дією в ньому багатьох неоднорідних факторів. Здійснення різних за своїм змістом видів суспільної діяльності: виробничо-економічної, соціально-побутової, релігійної, політичної визначає різні сфери життя суспільства. Основні з них – економічна, соціальна, політична і духовна.

Економічна сфера включає виробництво, розподіл, обмін і споживання матеріальних благ. Це сфера функціонування виробництва, безпосереднього втілення в життя досягнень науково-технічного прогресу, реалізації всієї сукупності виробничих відносин людей, у тому числі відносин власності на засоби виробництва, обміну результатів діяльності та розподілу матеріальних благ.

Економічна сфера являє собою економічний простір, у якому організовується господарське життя країни, здійснюється взаємодія всіх галузей економіки. Тут безпосередньо втілюється в життя економічна свідомість, матеріальна зацікавленість людей, а також їхні творчі здібності. Крім того, реалізується діяльність інститутів управління економікою. Взаємодія всіх об'єктивних і суб'єктивних факторів розвитку економіки робить цю сферу для розвитку суспільства основною.

Соціальна сфера – це взаємовідносини і взаємодія соціальних груп, класів, професійних та соціально-демографічних прошарків населення, а також національно-етнічних спільностей, задля розв'язання проблем соціальних умов їх життя і діяльності.

Йдеться про створення відповідних умов для виробничої діяльності людей, про забезпечення необхідного рівня життя, про розв'язання проблем охорони здоров'я, освіти, про дотримання соціальної справедливості при реалізації кожною людиною свого

права на працю, про ров'язання соціальних суперечностей тощо. Тобто мова йде про регулювання всього комплексу соціально-класових та інших соціальних відносин, які стосуються умов праці, побуту, освіти та рівня життя людей.

Функціонування соціальної сфери пов'язано із задоволенням особливого кола соціальних потреб. Можливості їх задоволення обумовлені соціальним станом індивіда або соціальної групи, а також характером існуючих суспільних відносин. Рівень задоволення вказаних потреб визначає рівень і якість життя тієї чи іншої людини, сім'ї, соціальної страти тощо. Це – узагальнюючі показники досягнутого рівня добробуту людей та ефективності функціонування його соціальної сфери.

Духовна сфера – це сфера ставлення людей до духовних цінностей, їх створення, розповсюдження і засвоєння всіма верствами суспільства. Духовні цінності – це не тільки музика, літературні твори і т. ін., але також знання, наука, моральні норми, тобто усе те, що складає духовний зміст суспільного життя.

Духовна сфера суспільного життя утворюється історично. Втілюючи національний характер народу, духовне життя є результатом духовного спілкування людей, їх наукового пізнання, освіти, виховання; воно бере початок з виявів моралі, мистецтва, релігії. Усе це складає зміст духовної сфери, розвиває духовний світ людей, їх уявлення про сенс життя в суспільстві. Духовна сфера справляє вирішальний вплив на формування духовних начал у діяльності та поведінці людей.

У розвитку духовної сфери велике значення має діяльність установ, які виконують функції освіти і виховання (від шкіл до університетів), а також сім'я, коло духовного спілкування. Важливу роль у формуванні духовності людини відіграє самобутнє народне мистецтво, а також мистецтво професійне.

Одна з фундаментальних проблем сучасного суспільства полягає в тому, як сформуванати і збагатити духовний світ людей, залучити їх до справжніх духовних цінностей та вберегти їх від впливу помилкових ідей, які руйнують людську душу і суспільство. Отже, значення духовної сфери в розвитку сучасного суспільства та для його майбутнього колосальне.

У політичній сфері відбувається регуляція механізму функціонування суспільних відносин та розвитку соціуму. Політика – це форма суспільної свідомості, яка відтворює картину соціальних процесів і за своєю сутністю не збігається з такими поняттями, як держава і влада. Держава через свої інститути реалізує індивідуальні і групові інтереси суб'єктів політичного процесу. Влада конституюється правдою і хибними поглядами, розумом і пристрастями, гідністю і недоліками, зрадою і любов'ю.

Влада використовує віру людини в авторитет раціональних правил, священність традицій або обдарованість правлячої особи. Політика стурбована розкриттям різних інтересів, позицій, векторів усередині спільнот, між спільнотами та середовищем стосовно вибору свого типу поведінки. Політика набуває форми культури практичного розуму з узгодження групових інтересів.

Свого часу Аристотель зближував політику з етикою, яка відповідальна за виховання морально-добродійних і мислячих громадян. Пізніше М. Вебер зближить політику з моральністю через розподіл етики на два види: «етику переконання» та «етику відповідальності». А моральна діяльність людини, заснована на переконаннях, суто на совісті того світу, який ці переконання в ній виховав, але повністю підсудна, якщо діє відповідно до «етики відповідальності».

Відмінність етики від політики полягає в тому, що етика зайнята внутрішньою, а політика – зовнішньою стороною оцінки інтересів. Якщо ми відокремимо етику від політики, то тим самим зруйнуємо основи, на яких базується державне співжиття громадян. Політика – це не «чиста», а зацікавлена діяльність, яка має за свою основу принципи, суб'єктивовані інтересами окремих індивідів і груп.

Поле політики, на якому вона отримує своє інституційне оформлення, є межа між чуттєвим і раціональним досвідом. Це практично-духовна діяльність, результат якої – модель реальності, яка поєднує, здавалося б, несумісне: гру пристрастей і тверезий розум. Політик – реаліст, його діяльність у сфері духу знаходить вираження в конкретному перетворенні соціальної дійсності. Завдяки різним соціальним технологіям він переводить ідеї зі сфери теоретичного духу у сферу практичного втілення.

Політичне не є чимось побічним або обумовленим практичним, ця практично-духовна сфера є самодостатньою за своєю природою. І тому джерелом політичної акції не може бути, наприклад, тільки матеріальне виробництво; соціальне середовище, взаємодія, традиція – ось що вирішує її долю.

Політика – це специфічна практично-духовна діяльність, яка отримує своє вираження у формах упорядкування соціальної взаємодії як балансу інтересів. Об'єктом прагнень політики є суб'єктивні інтереси, тому політика – особливий творчий процес зі створення можливостей реалізації суб'єктивних інтересів.

Метою політики є підтримання (стабілізація) або порушення (дестабілізація) динамічної рівноваги інтересів суб'єктів соціальної взаємодії. Це досягається через комунікацію, взаємообмін тощо, завдяки чому забезпечується нормальне функціонування всього політичного життя суспільства і тим самим – здійснення політичних інтересів усіх його соціальних груп та спільнот.

Для цього необхідним є гнучка діяльність політичних інститутів (влади, права та ідеології), їх здатність забезпечити поєднання політичних інтересів усіх членів суспільства, ров'язання ними політичних проблем на основі компромісів різних політичних сил. Якщо цього не відбувається, то соціальні процеси стають некерованими, стихійними, чим завдають шкоди інтересам більшості членів суспільства і руйнують державність. Це призводить до незворотних деформацій не тільки в політичній, але і в соціально-економічній і в духовній сферах життя суспільства.

Провідною ланкою політичної системи суспільства є держава. Вона постає, насамперед, як апарат законодавчої, виконавчої і судової влади, що здійснює свою діяльність в інтересах домінуючих у суспільстві соціально-класових сил. Сутність і призначення держави виявляється в таких її функціях: 1) функція забезпечення політичної влади тих чи інших соціально-класових сил; 2) функція захисту країни; 3) функція господарсько-організаційна функція; 4) функція розвитку духовної культури; 5) ідеологічна функція; 6) функція зовнішніх відносин; 7) функція регулювання національних відносин та ін.

Висновки

Соціальна філософія відтворює цілісну картину розвитку суспільства. Вона ров'язує проблеми та питання, які стосуються природи і сутності того чи іншого суспільства, взаємодії його основних сфер та соціальних інститутів, рушійних сил історичного процесу тощо. Соціальна філософія відіграє роль методології суспільних наук, певним чином спрямовує їх на дослідження відповідних сторін суспільного життя, формує підходи і принципи їх вивчення. Глибина і широта соціально-філософських суджень та концептуальність положень, здатність осягати таємниці суспільних явищ та їх складні взаємодії визначає теоретичне і методологічне значення соціальної філософії. Нарешті, соціальна філософія розкриває не тільки сутність суспільства, але й основні механізми взаємодії його сторін, тенденцій і закономірностей його розвитку. Дослідження основних елементів суспільства як єдиної цілісної системи дає змогу бачити суспільну організацію у двох її основних виявах: статичному і динамічному.

Розділ 16. Філософський та науковий аналіз релігії: релігія як соціальне явище

Слово «релігія» походить від латинського «*religio*» й означає «зв'язок». Для богословів релігія – це все те, що зв'язує людину з божественною істотою.

Галуззю філософського знання, що досліджує релігію як соціальне явище, закономірності її розвитку, є *релігієзнавство*. Воно виникло у другій половині XIX ст. і спиралося на накопичений на той час історією, археологією, етнографією і лінгвістикою конкретний матеріал. Сучасне релігієзнавство є комплексом теоретичних та історичних поглядів на релігійну свідомість як форму свідомості суспільної, на історичну природу релігії, закономірності її виникнення і розвитку. Теоретичною основою релігієзнавства виступає філософія релігії.

Релігієзнавство виходить із того, що *релігія* — це складне соціальне і культурне явище, яке є найдавнішою формою суспільної свідомості, що відображає дійсність в образах та міфах й утверджує віру в їх реальність. Вона претендує на універсальне відображення дійсності, тобто виступає світоглядом. Сутнісною особливістю релігії є те, що вона являє собою фантастичну форму відображення дійсності, бо головною ознакою будь-якої релігії є віра в надприродне, у потойбічні сили у вигляді божеств, ангелів, чортів тощо.

Релігійна віра в надприродне характеризується певними особливостями: 1) вона передбачає не просто наявність у свідомості людини уявлень про надприродне, а віру в реальне існування надприродного; 2) релігійна віра обов'язково передбачає емоційне ставлення до надприродного; 3) віра в надприродне включає переконаність в існуванні особливих двобічних відносин між ним і людиною. Віруючий переконаний у тому, що надприродне не тільки існує, а й може вплинути на його життя, долю, і що за допомогою певних дій людина, у свою чергу, може вплинути на надприродне, задобрити його, вимолити прощення, викликати доброзичливе ставлення до себе тощо.

Релігія виникла у свідомості людей під впливом умов суспільного життя, труднощів пізнавального процесу, емоційного ставлення людини до дійсності. Ця сукупність причин та умов і

створює необхідність та можливість виникнення й відтворення релігійного відображення дійсності.

На світанку народження суспільства людина відображувала дійсність у міфах-оповіданнях про богів, героїв, демонів, духів тощо. У цих переказах, які передавалися з покоління в покоління, відбивалися фантастичні уявлення людей докласового і ранньокласового суспільства про світ, природу і буття. Міфи, фольклор, загально визнані звичаї та норми поведінки людей стали основними джерелами, із яких з'явилися релігійні уявлення.

Сучасною наукою доведено, що перші релігійні уявлення в сучасному розумінні склалися у верхньому палеоліті приблизно 40-20 тис. років до н. е., в епоху кроманьйонців. На основі чого можна зробити такий висновок? У результаті вивчення й аналізу їх поховань та наскельних малюнків. Саме поховання кроманьйонців свідчить про наявність у них уявлень про інший, невидимий світ, адже вождя вони ховають разом із дружиною, зброєю та їжею. Виникнувши у згаданий період, уявлення про надприродне закріплюються вірою, бо їх перевірити неможливо. Віра в надприродне виявляє себе в різних формах, які зумовлені, мабуть, у першу чергу, географічними умовами проживання. Ці первісні форми релігії є формами культури, вони цементують та організовують суспільство, виступають духовною матрицею, яка зумовлює існування і розвиток людських ареалів.

У розв'язанні питання про походження релігії релігієзнавство спирається на цілу низку галузей наукового знання, серед яких чи не найголовнішою виступає палеоантропологія. Саме походження і розвиток людини, її свідомості є ключем для розуміння проблеми виникнення релігії. На сьогодні існують дві найбільш поширені концепції походження людини: 1) еволюціоністська, згідно з якою людина виникла внаслідок тривалого розвитку органічного життя на Землі. Ця концепція була чітко сформульована Ч. Дарвіном у його праці «Походження видів», яка вийшла у світ в 1859 році. На цю концепцію спирається і марксистська теорія походження людини; 2) креаціоністська (лат. creatio – творення), згідно з якою виникнення людини та її свідомості є результатом творчого акту. У цьому аспекті слід розрізняти креаціонізм релігійний,

наприклад, іудео-християнська-ісламська ідея творення Богом людини із праху земного і вдихання в неї живої душі, та креаціонізм світський, який представлений різними гіпотетичними теоріями про походження нашого життя від більш високої форми розуму, процесу мислення, свідомості, інтелекту та ін. Це дуже цікаві теорії, в основному представлені науковою фантастикою, але їм, на жаль, поки що немає реального підтвердження.

Найбільш поширеними ранніми формами релігії є: фетишизм, тотемізм, магія й анімізм.

Фетишизм – це віра в надприродні властивості реальних предметів. Фетишем міг стати будь-який предмет: камінь, дерево тощо. Пізніше людина почала виготовляти фетиші у вигляді дерев'яних фігурок або кам'яних ідолів. Чи проявляється фетишизм у сучасних розвинутих релігіях як активний елемент, чи просто виступає рудиментом свідомості первісних епох? Так, проявляється і виконує певну функцію закріплення віри в надприродне. Прикладом цього може стати поклоніння хресту, іконам, мощам у католиків і православних.

Тотемізм – це віра в існування надприродного зв'язку між групою людей і певним видом тварин або рослин. У православ'ї і католицизмі він проявляється у вигляді причастя до тіла і крові Христа, в іудаїзмі — у вигляді кошерної їжі.

Магія – це сукупність уявлень і дій, пов'язаних з вірою у можливість впливати на об'єкти дійсності надприродним шляхом, тобто за допомогою певних символічних дій і заклинань. Наприклад, у християнстві магія проявляється під час молитви про дощ та урожай, у таїнстві соборування та ін.

Анімізм – це віра в духовні сутності, які змінюються у предметах або існують окремо від них. Анімістичні вірування виростили із притаманного первісним людям прагнення до уособлення, одушевлення довкілля. Первісна людина розглядала природу як дещо до себе подібне. Звідси й виникла упевненість, що всі предмети і явища, окрім видимої, мають невидиму, духовну природу.

У період переходу до класового суспільства формуються племінні релігії, головну роль у яких відіграють культ племінного вождя та культ духів предків. Як ідеологічне відображення

родоплемінних союзів, виникає *політеїзм* (багатобожжя). Поступово утворюється інститут жерців – професійних священослужителів.

На етапі виникнення держав складаються політеїстичні національно-державні релігії. Виникає пантеон богів, що є уособленнями різноманітних явищ природи і видів людської діяльності, різних сторін суспільного, духовного й особистого життя людей. Класичним взірцем багатобожжя є давньогрецька релігія. Наші пращури до прийняття християнства теж дотримувалися політеїстичних вірувань.

В умовах східних деспотій внаслідок утворення централізованих рабовласницьких держав виникає *монотеїзм* (релігія єдиногобожжя). Держава з єдиним царем потребувала і релігії з єдиним Богом, який уособлював би дії цього правителя.

Поворотним пунктом в історії релігії стало виникнення світових релігій: буддизму, християнства та ісламу. Головною особливістю світових релігій, що дозволила їм подолати національні й державні кордони, є їхній космополітизм, тобто звернення до всіх народів незалежно від національності. Крім того, ці релігії створили більш спрощений культ, відмовилися від специфічної національної обрядності, пропагували загальну рівність перед Богом, перенесли на небо функцію здійснення соціальної справедливості. Космополітичний характер буддизму, християнства та ісламу сприяв їхньому поширенню по всій земній кулі.

Релігія, як уже зазначалося, є складним суспільним явищем. Вона не зводиться лише до фантастичних поглядів та уявлень. Релігія – це і почуття, і сукупність певних обрядів, свят, ритуальних церковних церемоній та культових заборон. Вона являє собою кодекс моралі і права. З нею пов'язане існування культових споруд і численних предметів ритуалу. Релігія має свої організації та об'єднання, навчальні духовні заклади, служителів культу.

Кожне з явищ, що відноситься до поняття релігії, має свою специфіку, відіграє відповідну роль у житті віруючого і релігійної громади. Одним із них належить провідне місце в релігійному комплексі, інші — стоять на другому плані, а деякі виявляються зовсім не обов'язковими за певних умов або в тих чи інших

релігійних течіях. Але якщо проаналізувати минуле і сучасне цих релігій, то неважко переконатися в тому, що всі вони неминуче мають щось спільне, щось таке, без чого релігія існувати не може. Це спільне для всіх різноманітних релігій заведено називати «елементами релігій». Саме соціологія релігії вибудовує розуміння релігії як соціальної підсистеми, у якій виділяють такі елементи релігії, як свідомість, культ і організації.

Релігійна свідомість включає два взаємопов'язаних і водночас відносно самостійних рівні: релігійні психологію та ідеологію.

Релігійна психологія – це сукупність властивих масі віруючих уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, пов'язаних із певною системою релігійних ідей.

Релігійна ідеологія – це більш чи менш струнка система ідей, розробленням та пропагандою яких займаються релігійні організації, професійні богослови та служителі культу.

В історичному аспекті релігійні психологія та ідеологія стають сходинками в розвитку релігії.

Релігійна ідеологія в сучасних релігіях включає в себе теологію, або богослов'я, богословські концепції економіки, політики, права, мистецтва, релігійну філософію тощо. Найважливішою частиною релігійної ідеології є теологія. Вона формулює «докази» ідеї Бога, дає систематизований виклад релігійних поглядів на світ, на людину у світі, на сенс її буття. Джерелом ідеології кожної релігії є її «Святе Письмо».

Релігійна ідеологія виступає у формі фантастичних уявлень про надприродний світ, настанов святих пророків і відіграє для широких мас віруючих роль популярної життєвої філософії.

Суттєвим елементом релігії є емоційне ставлення людей до створених їхньою уявою надприродних сил. Специфіка релігійних почуттів полягає в тому, що вони спрямовані не на реальні, а на вигадані, ілюзорні об'єкти, на надприродне.

Невід'ємною частиною будь-якої релігії, її реалізації у сфері повсякденної фактичної діяльності є *культ* – сукупність символічних дій, за допомогою яких віруючий намагається вплинути на надприродні об'єкти. До культу відносяться обряди, ритуали, жертвоприношення, богослужіння, пости, молитви, а

також матеріальні предмети (храми, священні книги, посуд, одяг), які використовуються при цьому.

Конкретні форми реалізації релігійного культу в різних конфесіях неоднакові. Так, католицизм і православ'я зберігають вірність пишній театралізованій обрядності. Вони широко використовують мистецтво: живопис, скульптуру, музику, спів тощо. У протестантів обряди мають більш скромний і суворий характер. Основу культу в ньому складають індивідуальні форми спілкування віруючого з Богом – молитви, покаєння, містичні одкровення.

Релігія матеріалізується також у *релігійних організаціях* – об'єднаннях послідовників тієї або іншої релігії, що виникають на основі спільності вірувань та обрядів. Релігійні організації виконують широке коло функцій, головними з яких є задоволення релігійних потреб віруючих, регулювання культової діяльності, розроблення і пропаганда віровчення, забезпечення цілісності організації. Найпоширенішими релігійними організаціями є церква і секта.

Релігійні організації можуть виконувати і нерелігійні функції (правові, політичні та ін.), що допомагає релігії зберігати свої позиції в соціальному і духовному житті суспільства.

Таким чином, релігійні уявлення, настрої, дії та організації становлять єдиний релігійний комплекс, усі елементи якого нерозривно пов'язані між собою, а також із конкретними умовами життя.

Наукова характеристика ролі релігії в людському суспільстві має на меті розкриття її *функцій*. Головною соціальною функцією релігії є *ілюзорно-компенсаторна* функція. Релігія для віруючого – це насамперед компенсація усіх труднощів його земного буття. У свідомості релігійної людини відбувається перетворення складної дійсності на картини райського буття — ідеального світу, де панують рівність і свобода.

Однією з найважливіших функцій релігії є *світоглядна*. Вона полягає в тому, що релігія намагається створити власну картину світу, власні соціально-гносеологічні схеми вдосконалення суспільного життя, визначити місце і роль людини в системі природи та суспільства. Зміст релігійного світогляду,

незважаючи на його фантастичність, – не божественний, а суспільний.

Релігія виконує також *регулятивну* функцію. Як і будь-яка інша сфера духовної культури, вона створює певну систему норм і цінностей, специфіка яких полягає насамперед у збереженні й закріпленні віри в надприродне. Цьому завданню підпорядковані не тільки культові дії, а й сімейно-побутові стосунки, система традицій і звичок, адже вони асимілювали багато елементів загальнолюдської моралі.

За певних історичних умов релігія виконує *інтегративну* функцію, тобто функцію збереження і зміцнення існуючої соціальної системи. Такою, наприклад, була роль католицизму в феодальному суспільстві, православ'я — у дореволюційній Росії. Однак у низці випадків релігія може бути і прапором соціального протесту, як це було, наприклад, із середньовічними ересями та сектами, із протестантизмом, прихильники якого в епоху зародження цих ідей боролися проти феодальних порядків.

На рівні окремої релігійної організації релігія може згуртувати єдиновірців, однак, одночасно релігія розділяє і протиставляє один одному послідовників різних релігій, що простежується в сучасному релігійному житті України.

Релігія виконує і *комунікативну* функцію, яка полягає в підтримуванні зв'язків між віруючими за допомогою створення почуття віросповідної єдності під час релігійних дій, в особистому житті, у сімейно-побутових стосунках, а також у відносинах різноманітних клерикальних організацій і навіть клерикальних політичних партій.

В умовах сучасного суспільства релігія виконує, головним чином, ілюзорно-компенсаторну функцію, адже, не будучи панівною формою масової свідомості, вона задовольняє лише особисті почуття віруючих.

Щодо світоглядної, регуляторної та комунікативної функцій релігії, то збереження релігійних організацій, їхні масштаби визначаються особливостями конфесійних течій і категоріями віруючих, на яких, у свою чергу, впливає реальна дійсність.

На рівні суспільства зникає інтегративна функція релігії: вона об'єднує лише віруючих певної конфесії і втрачає роль провідного ідеального фактора, що покликаний зміцнювати

суспільну систему. Але, як підтверджує історія, роль релігії в суспільстві не можна оцінювати однозначно.

Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості неперехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Однак релігія може бути виразником і зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо.

Таким чином, релігія – явище багатопланове і багатозначне. Вона виникла як результат специфічних закономірностей розвитку суспільства, і саме суспільні процеси й визначають її долю.

16.1. Сучасні релігії

Сучасні релігії є результатом складного та суперечливого розвитку людського суспільства і містять у собі багаж як минулого, так і сучасного.

За типом сучасні релігії поділяються дослідниками на родоплемінні, національні і світові; особливим типом можна вважати нетрадиційні релігії, або неорелігії.

Племінні релігії поширені в деяких районах Азії, Африки, Океанії, Австралії й Америки. У цих релігіях фіксуються особливості соціальної організації, економічної структури і духовного розвитку родоплемінних союзів. Племінні культу зберегли найбільш архаїчні форми сакралізації вождів, культ предків, тотемістичні й анімістичні уявлення, фетишизм, культ природи і т. ін.

Сакралізація вождів врешті-решт є фантастичним відображенням тієї справді значущої ролі, яку відіграють у союзі керівники племені. Вони виступають уособленням влади, порядку, сили і могутності. Соціальна диференціація у племінній общині знаходить відображення в ієрархії духів, найважливіша ланка якої перетворюється на племінного бога. Основним критерієм у всіх сучасних племінних релігіях залишаються, як і раніше, інтереси родової общини. Протягом століть відбирався і закріплювався той досвід, який найбільше відповідав умовам життя родоплемінного ладу. У результаті виникла певна система

цінностей і норм поведінки, що засвоювалася з дитинства і ставала невід'ємною рисою первіснообщинного колективу (відданість клану, уміння підкорити особисті інтереси суспільним, кровна помста і т. ін.). Сучасні племінні релігії виконують соціальні і політичні функції: племінні вожді, які наділені надприродними властивостями, соціальні групи професійних священослужителів (жерці, шамани, чаклуни, віщуни) є опорою архаїчних форм життя.

Національні, або локальні релігії найчастіше охоплюють якусь одну етнічну групу. Однак при певних умовах їх можуть сповідувати й особи іншої національності. Обрядовість сучасних національних релігій є складною, вона має велику кількість ритуальних приписів; багато етнічних особливостей сприймаються як елементи не лише релігійної, але й національної традиції.

Кількість сучасних національних релігій велика, але програма обмежується розглядом основних : індуїзму, синтоїзму, конфуціанства, даосизму та іудаїзму.

Індуїзм – одна з релігій, поширених у сучасній Індії. Сформувався індуїзм у IV-VI ст. н. е. на основі брахманізму – стародавньої релігії, яка пов'язана з поклонінням богу – творцю світу – Брахмі, із вірою в переселення душ, з освяченням поділу суспільства на касты і вимогою дотримуватися дхарми – способу життя, начебто прописаного кожній касті згори. Об'єктами поклоніння в індуїзмі є, окрім Брахми, Вішну (охоронець всесвіту) і Шива (руйнівник), а всі разом вони складають індуїстську трійцю – Тримурті. Основи індуїстського віровчення й обрядності викладені у Ведах (з санскр. – священне знання).

Одним з основних віросповідних принципів індуїзму є вчення про сансару (з санскр. – мандрування) – переродження, переселення душ з однієї тілесної оболонки (не лише людини, але і тварини чи рослини) в іншу відповідно до закону карми (з санскр. – дія, обов'язок) – воздаяння, відплати. Мета цього вчення – виправдати кастовий поділ, примирити людину з її становищем у певному суспільстві і покласти на неї провину за тягар життя, пояснюючи всі негаразди порушенням дхарми, тобто вимог своєї касты.

Вищий сенс людського життя прихильники індуїзму вбачають у тому, щоб вийти зі стану перероджень і з'єднатися з Брахманом – своєю душею, абсолют, що є можливим лише за умови суворого дотримування дхарми.

В індуїзмі багато напрямків і течій. Найважливішими з них є *вішнуїзм*, що ґрунтується на особливому вшануванні бога Вішну, і *шиваїзм*, що віддає перевагу богові Шиві.

У надрах індуїзму склалася *йога* (з санскр. – зв'язок) – релігійно-містичне вчення про очищення душі, звільнення її від поневолення тілом і злиття з божественним абсолют. Деякі розділи йоги, наприклад хатха-йога, містять накопичені протягом віків рекомендації в галузі медицини, психології та оздоровчої гімнастики.

У кінці XV — на початку XVI ст. на ґрунті індуїзму виникає *сикхізм* (від сикх — учень), що згодом перетворився на самостійну релігію. Послідовники сикхізму живуть, основним чином, в індійському штаті Пенджаб. Спочатку сикхізм був антифеодальним рухом, але згодом став ідеологічною опорою феодальної держави сикхів. Сикхи брали активну участь у національно-визвольній боротьбі індійського народу. Однак сьогодні у складі сикхської громади існують сепаратисти, що ратують за перетворення штату Пенджаб на самостійну державу Халістан.

Синтоїзм (від яп. синто — шлях богів) — суто японська релігійна система, яка виросла з родоплемінних культів у період становлення у країні феодальних відносин (VI-VII ст. н. е.) і ґрунтується на вірі в те, що при народженні людина тимчасово сходить зі шляху богів, а після смерті — повертається на нього.

У пантеоні синтоїстських богів головне місце займає сонячна богиня Аматерасу, яку шанують як родоначальницю імператорської династії і захисницю японської науки. Для синто характерним є також поклоніння імператору як богу.

Культ синто включає в себе різноманітні обряди і ритуали, що здійснюються, основним чином, у храмах. У ньому дуже багато свят, як загальних, так і місцевих, у тому числі і сімейно-шлюбних (день хлопчиків, день дівчаток і т. ін.). Ідеї цього культу обґрунтовують мілітаристські зазіхання японської

військової машини на домінуючу роль Японії у створенні зони процвітання в Південно-Східній Азії.

Тривалий час синтоїзм був державною релігією Японії, але конституція 1947 року урівняла його у правах з іншими культурами японців.

Конфуціанство спочатку було філософсько-етичним вченням, розробленим у VI-V ст. до н. е. давньокитайським мислителем Конфуцієм, і лише на початку нашої ери перетворилося на релігію. Конфуцій був наділений надприродними властивостями і його почали шанувати поряд із пращурами та природою. Такою ж пошаною оточені його учні і послідовники. Однак найбільше конфуціанці поклоняються небу, що вважається верховним божеством, і вірять у загробне життя.

У минулому конфуціанство оголошувало китайського імператора «сином неба» і вимагало поклонятися йому як богу. У конфуціанстві приділяється дуже багато уваги обрядності. Релігійні ритуали передбачені на всі випадки життя – від народження людини до її смерті. Конфуціанство не визнає жерців – обряди виконують глави сімей і родів, у минулому ж цим займалися і державні чиновники.

Важливе місце в конфуціанстві відведено соціально-етичним проблемам, які трактуються в консервативному дусі. Воно оголосило соціальну нерівність боговстановленою, зажадало від кожної людини примирення зі своїм суспільним становищем, суворого дотримання законів і панівних моральних принципів, збереження вірності старовинним звичаям, духу старовини.

Приблизно те саме відбулося з **даосизмом**. Виникнувши у V-IV ст. до н. е. як філософське вчення з елементами матеріалізму й діалектики, він у II ст. н. е. перероджується на релігію. Поняття «дао» (дослівно – шлях), яке сформулював давньокитайський мислитель Лао Цзи, спочатку трактувалось як матеріальна першопричина світу – «мати всіх речей». Потім його стали тлумачити містично як якийсь надприродне начало, що визначає розвиток природи і людини. Даосизм вимагає віри в багатьох богів і святих. Значну роль у цій релігії відіграють жерці, що пропагують даоське віровчення, здійснюють богослужіння і контролюють поведінку віруючих, а також чернецтво, яке проповідує аскетизм. За межі Китаю даосизм не вийшов.

Іудаїзм є національною релігією єврейського народу, в основі якої лежить вшанування бога Яхве, що спочатку визнавався божеством давньоєврейського племені Іуди, а згодом — богом усіх євреїв. Ця релігія виникла в I-му тисячолітті до н.е. Її особливості: визнання єдиного бога Яхве, догмат про «богообраність» єврейського народу, визнання священних книг непогрішними, віра в месію (спасителя) і загробне життя. З моменту виникнення іудаїзм був оголошений релігією «богообраного» народу, що утворив союз із богом Яхве. Ідея «богообраності» поряд з обтяжливою обрядністю не дозволила іудаїзму вийти за межі єврейської спільноти навіть у ситуації, коли євреї були розсіяні по всьому світу.

Іудаїзму властивий месіанізм (віра в спасителя). Спочатку під месією розуміли реального царя – визволителя, а пізніше – містичного посланця бога, який повинен оновити світ, утвердити рівність і всезагальну справедливість.

Початковий період іудаїзму – період його виникнення і становлення — прийнято називати «біблійним». Єврейські жерці стверджували, що Яхве відкрився «богообраному народу» через Завіт і передав єврейському народу священне писання, яке той повинен оберігати. У книгах Завіту викладені релігійні космологічні погляди іудеїв, їх етнічні і правові норми, суспільні уявлення.

Другий період в історії іудаїзму має назву «талмудичний». У роки римського панування почалася масова еміграція євреїв із Палестини. У 70-у році н.е. римські легіони зруйнували Єрусалимський храм й іудейська держава припинила існування. Єврейське населення – діаспора (так називалася територія розселення стародавніх євреїв) – знаходилась у різних країнах. Залишившись без храму, єврейські громади почали збиратися для відправлення культу в синагогах (з гр. – зібрання), читали священні книги Старого Завіту і коментували їх. Із цих коментарів пізніше створять Талмуд, який вважається в іудаїзмі основним богословським джерелом. У ньому містяться закони кримінального і суспільного характеру, моральні норми, тлумачення догматичних і канонічних правил, практичні поради з сімейного і приватного життя. Головна ідея Талмуда – напередвизначеність.

Іудейський культ містить велику кількість різних обрядів, свят, молитов, постів, приписів, обмежень, заборон. Достатньо сказати, що віруючому необхідно дотримуватися 365 заборон і 248 повелінь Талмуду.

Іудаїзм знаходиться в певному зв'язку із сіонізмом. Догмат іудаїзму про богообраність єврейського народу використовується для релігійного обґрунтування націоналістичного руху – сіонізму, що пропагує зібрання євреїв в Ізраїлі, біля священної гори Сіон, на якій колись був споруджений Єрусалимський храм. Сіонізм – офіційна ідеологія держави Ізраїль.

Виникнення *світових релігій* – це важлива віха в історії релігії. До них відносяться буддизм, християнство та іслам. На відміну від давніх національних релігій, ці релігії набули міжнародного характеру. З появою світових релігій пов'язане виникнення релігійних уявлень про рівність усіх людей, що було чужим рабовласницькому ладові. Ці уявлення були втілені в ідеї рівності одновірців перед богом, яка цілком уживалась із соціальною нерівністю людей.

Виникнення світових релігій – результат тривалого розвитку політичних і культурних контактів між різними країнами та народами. Етнічні й національні перепони, властиві релігіям старовини, були замінені перепонами релігійними. Космополітичний характер буддизму, християнства та ісламу дозволив їм перейти національні кордони, розповсюдитися по земній кулі.

Кожна зі світових релігій складалась у конкретному історичному середовищі, в умовах певної культурно-історичної спільності народів. Цією обставиною пояснюється багато характерних для них особливостей.

Буддизм (санскр. Будда – просвітлений) – найдавніша світова релігія, яка поширена переважно в Центральній, Південній і Південно-Східній Азії, виникла в Індії у VI ст. до н. е. у період розкладу родоплемінних відносин, виникнення класового поділу і формування держав. Священною книгою буддизму є Трипітака (з санскр. – три кошики).

У I ст. н. е. в буддизмі оформилися два напрямки: *Хінаяна* (вузький шлях порятунку) і *Махаяна* (широкий шлях порятунку). Хінаяна тісніше пов'язана з раннім буддизмом і визнає Будду

людиною, яка знайшла шлях до порятунку. Основний наголос тут робиться на власному порятунку, досягнення якого вважається можливим лише за допомогою прийняття чернецтва.

Махаяна визнає можливість порятунку не лише для ченців, але і для мирян; при цьому значна увага акцентується на необхідності рятувати інших, на активній проповідницькій діяльності і втручанні в різні сфери суспільного й державного життя. Будда в Махаяні був остаточно перетворений на божество, на честь якого почали споруджувати храми і здійснювати пишні обряди.

Один із різновидів буддизму, який поширений у Тибеті й Монголії, — це *ламаїзм* (тибет.лама — вищий), що сформувався в VII ст. на ґрунті махаяни, повністю сприйнявши її віровчення. Для ламаїзму характерне масове поширення чернецтва.

Центральне місце в буддизмі займає *вчення про чотири святі істини*:

1. Жити – значить страждати.
2. Причина страждань – бажання.
3. Для звільнення від страждань потрібно звільнитись від бажань.
4. Шлях звільнення від бажань – дотримання основних вимог вчення Будди.

Суворе дотримання цих істин приведе віруючого до головної мети його життя – *нірвани* (з санскр. – згасання, заспокоєння). Нірвана уявляється буддистом як стан абсолютного спокою, тобто суворої віддаленості від життєвих уподобань і вічного блаженства у злитті з божеством.

Згідно з ученням буддизму, світ – це потік ідеальних частинок – дхарм, комбінація яких створює все існуюче, у тому числі й людину. Смерть — це розлад цієї комбінації, звільнення дхарми для нових з'єднань. Якою буде комбінація дхарм у народженому, визначається *кармою*, тобто сукупністю гріхів і чеснот, що була досягнута в попередніх переродженнях минулим утіленням.

Оскільки становище людини в суспільстві також визначається характером попередніх перетворень, то вона не повинна виражати невдоволення і претендувати на краще в порівнянні з тим, що вона отримала. Єдине, що слід робити

людині, – це праведно жити і пропагувати ідеї буддизму, тим самим забезпечуючи кращу комбінацію наступних перетворень, кінцева мета яких – досягнення нірвани, що припиняє процес переродження. Рай для буддиста уявляється місцем перебування вільної від турбот душі, що переживає блаженство від безпосереднього спілкування з божеством.

У *християнстві* (гр. Христос – помазаник, спаситель) головним об'єктом поклоніння для віруючих є Ісус, хоча трактують вони цей образ по-різному. Це найбільш поширена релігія, що виникла у східних провінціях Римської імперії в I ст. н. е. в час гострої кризи рабовласницького ладу, який став гальмом соціального прогресу. Як і всі релігійні культури, християнство було створено людьми, які відчули й усвідомили потребу нової релігії. Джерела її виникнення корінились в соціально-економічних умовах занепаду і розкладання рабовласницького ладу. Християнство не було вільним від впливу попередніх релігій, воно запозичило не лише релігійні, але й філософські уявлення багатьох народів Сходу.

До ідейних попередників християнства можна віднести міфологію різних східних релігій, а також вульгаризовані філософські уявлення античного світу.

Серед східних релігійних систем найбільший вплив на християнство справив іудаїзм. Християнство зародилося в єврейському середовищі як секта іудаїзму. Воно запозичило в іудаїзмі зібрання священних книг, які увійшли до священної книги християн – Біблії — під назвою Старий Завіт, зберігши незмінними єврейські уявлення про створення богом Всесвіту, рослинного і тваринного світу, людини і т. ін. Віра у прихід месії в іудаїзмі стала одним із джерел міфу про Ісуса Христа. Світоглядна основа християнства була пов'язана із суспільною свідомістю античності, зокрема, з ідеями олександрійського філософа-містика, етнічного єврея Філона, який пояснював вади суспільного життя гріховною природою людини, закликаючи людей до покаяння і покорі. Надії на майбутнє пов'язувались ним із Логосом — словом божим, що виступає посередником між богом і людьми. Філон зробив спробу виразити основні ідеї священних книг іудаїзму через поняття давньогрецької філософії.

Значний вплив на світогляд християн мали ідеї римського філософа Сенеки, який акцентував увагу на обтяжливості земного буття, що прирікає людину на безперервні страждання і стверджував, що щастя і рівність люди знайдуть лише в загробному світі.

Християнство, висунувши ідею про посередника, який задля спокутування людських гріхів добровільно приносить себе в жертву, звертаючись до всіх народів незалежно від їх етнічної приналежності, протиставило себе всім національним релігіям і стало світовою.

Священною книгою християн є *Біблія*, яка, окрім Старого Завіту включає в себе і Новий Завіт як чисто християнське зібрання книг.

Основні положення християнського віровчення (догмати) склалися протягом віків. Вони виведені з Біблії, а також із постанов християнських вселенських соборів і праць найбільш авторитетних церковних діячів – т. зв. отців церкви.

Суть християнського вірування коротко викладена у 12 пунктах (членах) *Символу віри*, прийнятого на перших двох Вселенських соборах: Нікейському (325 р.) та Константинопольському (381 р.). Згідно із Символом віри, християни зобов'язані вірити в єдиного Бога, що виступає у трьох іпостасях: Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа (Свята Трійця). Бог-Отець розглядається як творець світу видимого (природа і людина) і невидимого (ангели). Богом-Сином вважається Ісус Христос, а Бог-Дух святий визнаний у православ'ї таким, що виходить від Бога-Отця (у католицизмі – і від Сина).

Важливим положенням християнства вважається догмат боговтілення, згідно з яким Ісус Христос, залишаючись Богом, разом із тим начебто став людиною, народившись від Діви Марії. Велика роль відводиться догмату спокути, у відповідності до якого своїми стражданнями і смертю на хресті Ісус Христос приніс себе в жертву Богу-Отцю за гріхи людей, спокутуючи їх і тим самим відкривши людині шлях до «спасіння від влади гріха».

Одне з центральних місць у християнському віровченні займає догмат про воскресіння Ісуса Христа, який оголошується законом майбутнього спільного воскресіння людей із мертвих. Догмат воскресіння зобов'язує християн вірити в те, що після

свого воскресіння Ісус Христос тілесно вознісся на небо до Бога-Отця, підкресливши тим самим ницість земного буття в порівнянні з вічністю, яка очікує людину після смерті.

Символ віри приписує приводити людей до «єдиної святої, соборної й апостольської церкви», визнавати необхідність хрещення, уповати на прийдешнє воскресіння з мертвих, а після цього — на прихід вічного блаженства для праведників та вічних мук для грішників.

Найбільш важливі елементи християнської обрядності називають *таїнствами*. До них належать: 1) хрещення; 2) миропомазання; 3) євхаристія, або причастя; 4) покаєння; 5) шлюб; 6) священство; 7) елеосвячення.

Головним християнським богослужінням є літургія (обідня, меса) — дія, яка супроводжується різними заклинаннями (молитвами), музикою або співом, читанням Священного Писання, поклонами, запалюванням свічок і лампад, курінням благовоній і т.п.

Поряд із вшануванням Святої Трійці та Діви Марії утворився культ «святих» — вшанування осіб, яким Богом даровано «дар чудодіяння». Важливу роль у християнстві відіграє культ хреста, який сприймається не лише як знаряддя страти Ісуса Христа, але і як засіб «спасіння».

Значне місце у християнському культі відводиться святам, головними з яких є: Великдень – свято воскресіння Ісуса Христа; Трійця, або Пятидесятниця (на честь сходження на апостолів святого духа, що відбулося на п'ятидесятій день після воскресіння Ісуса Христа); Різдво Христове й низка інших.

Християнство пережило декілька церковних розколів, викликаних різницею соціального і релігійного життя християнських громад:

1. V ст. — низка християнських громад східної частини Римської імперії відмовилася визнати Ісуса Христа одночасно і людиною, і богом, вважаючи, що йому притаманна «божественна», а не «боголюдська» природа. Унаслідок розколу утворилися Вірменська, Ефіопська, Коптська, Сирійська і Малабарська церкви, які спочатку називали дохалкідонськими (монофізитськими), а з 1871 р. — стародавніми східними християнськими церквами;

2. 1054 р. – повний розрив між східною гілкою християнства (Візантійська імперія) і західною, що сформувалась на руїнах західної частини Римської імперії. Східна гілка отримала назву греко-католицької (вселенської, або православної церкви), а західна — римо-католицької церкви. У такому вигляді вони збереглися і зараз.

3. У XVI ст. в результаті Реформації – широкого антифеодального руху в Європі, від католицизму відколось декілька європейських церков, що об'єднались під назвою «протестантизм» із його чисельними відгалуженнями .

З усіх гілок християнства найбільшу кількість adeptів об'єднує *католицизм*, що має єдину церковну організацію із центром у Ватикані — теократичному місті й державі на території Риму. На чолі католицької церкви стоїть папа, який отримує цей титул на все життя і якому підпорядковується величезна армія духовенства та низка чернечих орденів. Спираючись на них, католицька церква відіграє значну роль в ідеологічному і політичному житті суспільства.

Зберігаючи всі основні догмати християнства, віровчення католицизму додає і декілька своїх (догмат про те, що дух виходить не лише від Отця, але і від Сина (філіокве); догмат про чистилище; догмат про вознесіння Діви Марії на небо; догмат про непогрішимість папи у справах віри), а також вносить досить багато обрядових відмінностей. Вікові спроби римських пап підпорядкувати своєму впливу прихильників православ'я та їх церковні організації породили таку форму католицької експансії, як *уніатство* (з лат. уніо — єднання), яке передбачає прийняття православними церквами католицької догматики і главенства папи при збереженні власної обрядності. У результаті Брестської Унії (1596р.) в Україні з'являється Уніатська, або Греко-Католицька церква, офіційна назва якої – Українська Греко-Католицька церква.

Протестантизм за кількістю своїх прихильників є другим після католицизму різновидом християнства, що нараховує декілька десятків великих і малих самостійних протестантських об'єднань. Зародившись у період Реформації, протестантські церкви багато в чому схожі між собою. І ця схожість виявляється не лише в негативному ставленні до католицизму, але і в єдиному підході до розуміння суті віровчення і трактування культу.

Усі протестантські церкви визнають джерелом віровчення лише Біблію і лише з неї виводять свої віросповідні принципи, викладені у прийнятих ними документах символічного значення. При цьому кожному віруючому надано право самостійно читати і тлумачити Біблію, для чого і було зроблено переклади Біблії національними мовами. Протестанти відстоюють ідею загального священства, заперечуючи релігійний привілей духовенства володіти «благодаттю» і бути єдиним посередником між богом та людьми. Вони вважають, що «рятує» людину особиста віра, власна релігійна переконаність, а не добрі справи, санкціоновані церквою або запропоновані нею за якісь надані їй послуги. У всіх протестантських церквах культ простіший або відрізняється від католицького, богослужіння коротше і здійснюється національними мовами.

На початковому етапі свого розвитку протестантизм — це об'єднання лютеранської, кальвіністської й англіканської церков. Надалі від кожної з них відкололись релігійні угруповання й об'єднання, що вносили у протестантське віровчення й обрядність щось нове. Ці вторинні утворення (баптисти, менноністи, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Ієгови та ін.) поступово утвердились як самостійні.

Православ'я як одне з основних напрямків у християнстві утворилося в результаті поділу християнської церкви на східну та західну.

На сьогодні існує 15 автокефальних (самостійних) церков, які ще називають помісними (Руська православна церква є найбільшою і найвпливовішою з них). Богослужіння тут проводяться національними мовами, хоча використовуються т. зв. мертві мови (наприклад, церковнослов'янська). А стосовно соціально-етичних доктрин і загальних оцінок основних факторів сучасності, то вони в помісних православних церквах різняться, і багато в чому це залежить від соціальних умов, у яких ці церкви знаходяться.

Незважаючи на це, помісні православні церкви підтримують контакти, погоджуючи свої рішення стосовно розв'язання проблем загальноцерковного значення. З цією метою, починаючи з 60-х р. ХХ ст., почали скликатися Вселенські православні наради.

Утвердженню православ'я в Давньоруській державі поклато початок хрещення в 988 р. князем Володимиром жителів столиці Київської Русі. Християнізація Давньої Русі – довготривалий і внутрішньосуперечливий процес – була викликана потребами феодального ладу, який зароджувався і потребував універсального духовного інтегратора. Але хрещення означало також залучення Київської Русі до досягнень християнських держав того часу, входження її в орбіту загальноєвропейської культури.

У перші століття свого існування Руська православна церква була повністю залежною від Візантії й очолювалася візантійським митрополитом, хоча київські князі вели боротьбу за її автокефалію. Доба київського християнства закінчилася двома подіями: монголо-татарською навалою і перенесенням резиденції київських митрополитів на північ, що заклало підвалини перетворенню колишньої Київської митрополії на Московську.

Із часом візантійсько-православна доктрина цезаропапізму і месіанського значення у християнському світі т. зв. другого Риму (Константинополя) перетворилася на московсько-православну впевненість у месіанському призначенні Богом Москві прав третього й останнього Риму.

Помісні церкви вважають себе ортодоксальними (ортодоксія — неухильне дотримання поглядів) і нічого не додають (на відміну від католицизму) до прийнятого Символу віри. Вони наслідують візантійську релігійну традицію. На чолі усіх церков стоять архієпископи та митрополити. Початок такій самостійності було покладено незалежністю константинопольського, александрійського, антиохійського та єрусалимського патріархів, що й дало початок автокефальним церквам. Константинопольський патріарх має почесний титул «перший серед рівних» та іменується «Вселенським». Почесне п'яте місце у своєрідному «табелі про ранги» займає Московська патріархія, яка стала повністю незалежною від Константинополя в 1589 р. Усім православним автокефальним церквам (Кіпрській, Грузинській, Сербській, Румунській, Болгарській, Елладській, Албанській, Польській, Чехословацькій та Американській) притаманна спільність віровчення, яке включає в себе детальні положення, вироблені ще до розколу християнства і викладені у

Символі віри та інших документах перших семи Всесвітніх соборів (IV-VIII ст. н. е.), а також у вченні отців церкви. Спільними в них є: основні норми церковного життя (характер і послідовність проведення богослужінь, зовнішній вигляд священослужителів та ін.), а також важливі елементи культової практики (орієнтація храму та його внутрішнє оформлення, зміст і форма православних обрядів, спів без музичного супроводу, відсутність стільців та ін.).

Після татаро-монгольської навали в розгромленому загарбниками Києві кафедра митрополитів існувала формально, а фактичним місцеперебуванням її став спочатку Владимир (1299р.), а пізніше – Москва (з 1325 р.). На початку XIV ст. було створено Литовську митрополію. У 1354 р. Константинопольський патріархат висвячує двох ієрархів: Олексій отримує титул «Митрополит Київський і всієї Русі» (центр митрополії — у Москві), а Роман – титул «Литовський митрополит» (до його юрисдикції входили землі Білорусії та України).

У 1458 р. відбувається фактичний поділ Київської митрополії на дві: Литовську (Київську) і Московську. Ще до цього розподілу, у 1448 р., ієрархом Київської митрополії було обрано, без згоди Константинополя, Іону (це був останній із ієрархів, який володів титулом «митрополит Київський і всієї Русі»). Ця дата вважається початком автокефалії Руської православної церкви.

Коли ж більшість ієрархів православної церкви в Білорусії й Україні переходять в уніатство (1586 р.), польський уряд офіційно визнає Брестську унію, а православну церкву на українських та білоруських землях фактично ставить поза законом. У 1620 р. православну ієрархію в Україні відновлено за допомогою братств і запорізького козацтва Єрусалимським патріархом. У 1686 р. в Москві Луцький єпископ Гедеон Святополк-Четверганський, призначений митрополитом Київським, прийняв присягу на вірність Московському патріархові. З часу, коли Константинопольський патріарх дав згоду на перехід Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріарха, бере свій початок рух за автокефалію православної церкви в Україні. Неабияку роль у цьому відіграли деякі відмінності між українською та московською церквами

XVI-XVII ст. В Україні влада єпископа обмежувалася колегіальним управлінням. Богослужбовою мовою була українська говірка й церковнослов'янська мова. У церковному будівництві існував власний архітектурний стиль, що отримав назву «українське бароко». Прибічники автокефалії згадують про цей період (XVI-XVII ст.) як про зразковий, до чого варто прагнути сьогодні.

Але про рух за автокефалію православної церкви в Україні як реальну силу можна говорити лише після Лютневого перевороту в Росії у 1917 р. У 1921 р. було проголошено Українську Автокефальну Православну церкву (УАПЦ), яка проіснувала до 1930 р. і під тиском сталінського режиму заявила про свій саморозпуск. Але на західноукраїнських землях вона продовжувала існувати. У 1924 р. константинопольський патріарх визнав цю церкву під назвою «Польська Автокефальна Православна церква», а під час Другої світової війни вона стала плацдармом для відновлення автокефалії в Україні.

У повоєнний період Українська Автокефальна Православна церква стає катакомбною (підпільною), а її керівники на чолі з майбутнім патріархом Мстиславом виїждять за кордон. Православ'я в Україні репрезентує Українська Православна церква (юрисдикція Московського патріархату).

Процеси, пов'язані з демократизацією церковного життя і розпадом СРСР, призвели до зростання напруженості у православному релігійному середовищі. Саме з цієї причини сьогодні в Україні існує т.зв. православний вузол, що складається з Української Православної церкви Московського патріархату (УПЦ-МП) на чолі з митрополитом Володимиром, Української Православної церкви Київського патріархату (УПЦ-КП) на чолі з патріархом Філаретом, що утворилася в червні 1992 р. після об'єднання з частиною автокефалістів, й Української Автокефальної Православної церкви (УАПЦ) на чолі з патріархом Дмитром.

Відомо, що на Львівському соборі (1946 р.) Греко-Католицька церква (УГКЦ) була насильницьким шляхом об'єднана з Руською православною церквою. І тільки починаючи з 1990 р. чимало греко-католицьких громад у західних областях України поновили свою діяльність і були зареєстровані органами

влади. У 1991 р. до Львова на постійне місце проживання повернувся очільник єпархії УГКЦ за кордоном кардинал Мирослав Любачівський. УГКЦ оформилася як одна з українських церков, що має власну ієрархію, релігійно-адміністративний центр і свої громади (переважно в західних областях України).

Іслам поширений головним чином у країнах Близького і Середнього Сходу, Північної Африки і Південно-Східної Азії. Прихильники ісламу (з араб. – покірність) називають себе мусульманами (араб. муслім — вірний).

Виникла ця світова релігія у VII ст. н.е. на Аравійському півострові в добу розкладу первіснообщинного ладу і зародження в арабів класового суспільства.

Богослови пов'язують виникнення мусульманської релігії з діяльністю пророка Мухамеда (570-632 р. н. е.), який в ісламі стоїть на другому місці після бога (Аллаха).

Священною книгою ісламу, що містить релігійні, правові, моральні, побутові правила і повчання, є *Коран* (з араб. – читання). Головним персонажем Корану виступає бог Аллах – всемогутня, всезнаюча істота і творець всього існуючого. Людина ж – істота створена і слабка, її доля – покірність божій волі і сліпе слідування долі, яка наперед визначена богом.

Кожний правовірний мусульманин повинен дотримуватись п'яти основних приписів (стовпів):

– безумовна віра в єдиного бога Аллаха і визнання Мухамеда його посланцем;

- щоденна п'ятикратна молитва (намаз);

– сплата податку (закят);

- дотримання посту (ураза);

- проща до Мекки (хаджж).

Важливе місце в ісламі займає вчення про розподіл усіх людей на «правовірних» (мусульман) і «невірних», тобто про винятковість мусульман, яке завжди використовувалось для розпалювання релігійної та національної ворожнечі.

Своєрідним зведенням законів, що суворо регламентують не лише релігійну, але й суспільну, правову, сімейну і побутову сторони життя, є *шаріат* (з араб. – припис, законоположення). Для ісламу характерне вчення про нерівноправне становище жінки. Він розглядає жінку як неповноцінну істоту, створену спеціально для задоволення цнотливості чоловіка.

Основними течіями в мусульманстві є *суннізм* (з араб. – спосіб дії) і *шиїзм* (араб. шиа — угруповування). Більшість мусульман дотримується суннізму. Шиїти переважають в Ірані, Іраці, Ємені, а також в Азербайджані й Таджикистані. Окрім цих двох напрямків існує низка сект.

Нетрадиційні релігії є новоутвореннями в духовному житті суспільства, що стали виникати і поширюватись у 60-ті р. ХХ ст. у США, а згодом і в Західній Європі. Так, у США їх кількість уже давно сягнула за тисячу. У діяльності цих культів беруть участь мільйони американців, переважно молодь. Предметом цілеспрямованого інтересу ці релігії стали в кінці 1970-х років.

Подібні новоутворення – симптоми прояву глибоких кризових процесів у духовному житті Заходу як приклад характерних метаморфоз, які релігія переживає в сучасну епоху. Певним чином ці культи можна розглядати як єдину ідейно-політичну течію, як продукти саме сучасного етапу розвитку суспільства, що породжені спільними причинами і мають спільні характерні ознаки й особливості.

Кількість цих релігій величезна, але умовно їх можна поділити на три категорії:

- культи, що проголосили себе новітніми варіантами християнства і пропонують «унікальну», «богооткровенну» істину та єдиний шлях до порятунку людини. Серед них такі відомі організації, як «Сім'я любові» (раніше — «Діти Бога»), церква Армагедона, церква Живого слова, Життєвий шлях, Місцева церква, церква Біблійного розуміння, Церква Уніфікації Сен Мен Муна та ін.;

- групи, що ведуть свій родовід зі Сходу: Рух Харе Крішна (Міжнародна свідомість Харе Крішни), Місія божественного світла та ін.;

- особливу групу представляють об'єднання, які займаються переважно «духовними» вправами, психотерапевтичними сеансами і процедурами. Тут виділяється Церква сайєнтології, а також багато малих груп, що проповідують астральні й окультні уявлення, спіритизм, парапсихологію. Спільним і головним у них є те, що за своїм походженням вони не пов'язані з існуючими релігійними течіями і віросповіданнями.

За своєю організацією і типом у повсякденному житті неорелігії украї різноманітні. Серед них існують жорстокі деспотичні об'єднання, послідовники яких живуть у громадах під пильним контролем свого лідера і яким притаманні такі риси:

- на чолі стоїть лідер, який запевняє, що він отримав нове унікальне «одкровення» відносно бога і реальності. На його думку, кожний, хто не поділяє його погляди, не просто помиляється, але і виступає послідовником сатани;

- лідер створює особливу «сім'ю» або комуну, у якій його називають «батьком». Нерідко ті, хто вступає до неї, отримують нові імена;

- керівник встановлює обов'язкові для всіх незаперечні норми поведінки, але не обов'язково сам дотримується їх. Як правило, він живе в набагато кращих умовах, аніж його послідовники ;

- групи дотримуються апокаліптичного погляду на світ. Члени організації часто відмовляються від власного майна і змінюють місце проживання;

- застосовується певна техніка контролю над поведінкою навернених, яка, як правило, включає ізоляцію від зовнішнього світу. Послідовники культу розглядають таку техніку як релігійну дисципліну.

Кожний культ – це згуртований колектив, що надихається «груповими» цілями. Вступивши до нього, людина відчуває себе ніби частинкою «загальної справи», позбавляється відчуття самотності, залучається до тих цінностей і взаємовідносин, які, на її думку, давно втрачені в навколишньому світі. Керівники громад постійно рекламують свої організації як осередки справжньої людяності, прообрази прийдешнього колективізму «нового віку», рятівні колонії небожителів.

У громадах США більшість складають юнаки і дівчата від 18 до 24 років, які належать до середнього класу. Як правило, вони мають непогану освіту і в минулому не відчували серйозних матеріальних труднощів.

Про що б не говорили наставники нових культів, їхні проповіді врешті зводяться до передвіщення близької вселенської катастрофи. Саме ідея «граничності» нашого часу й історичного виміру його існування і складає ту «вищу істину», яку

самоназвані пророки перш за все поспішають сповістити світу. Керівники громад намагаються поставити під свій контроль усі переживання, роздуми, інтереси своїх підлеглих, наполегливо втручаються в їх інтимні стосунки, регламентують навіть почуття взаємосимпатії, право вибирати друзів і коханих (особливо поза громадою). У таких громадах особа начебто досягає душевного спокою. Для неї не існує тривожних проблем, тому що вже не існує тієї особи, яку вони могли б хвилювати. Її психіка зруйнована, а тому вона, спокійна і задоволена, повністю розчиняється у групових інтересах.

16.2. Свобода совісті та її правове регулювання в Україні

Релігія як форма суспільної свідомості тісно пов'язана із правом. Цей зв'язок існує як на рівні релігійних та правових норм, так і на рівні формування загальнодержавної волі та її закріплення в системі законодавства, що регулює діяльність релігійних організацій у суспільстві.

Проблема свободи совісті має теоретичний і практичний аспекти. Зміст категорії «свобода совісті» — це право громадян сповідувати або не сповідувати будь-яку релігію, відправляти релігійні культи або дотримуватись нерелігійного світогляду. Свобода совісті людини є конкретним проявом свободи людини в суспільстві. Вона виступає важливим світоглядним, етичним і правовим принципом. У цьому значенні свобода совісті є однією із загальнолюдських соціальних і духовних цінностей.

Ядром свободи совісті є совість як вираження моральної самосвідомості особи, її моральна самооцінка. Згідно з цими критеріями, совість характеризується й інтелектуальними та емоційно-психологічними моментами. Індивідуалізований характер совісті полягає в тому, що до неї входять індивідуалізовані, суб'єктивізовані, включені до мотиваційної та емоційно-вольової структури особи вимоги щодо її поведінки з боку суспільства або певної соціальної спільноти. Совість виховується і формується суспільством передусім через вплив безпосереднього соціального середовища, у якому знаходиться індивід. Чинники соціуму формують людину як моральну істоту. Таким чином відбувається первинна соціалізація особи, тобто,

людина сприймає і засвоює соціальні норми, правила поведінки, необхідну інформацію для реалізації усіх життєвих потреб.

Разом із тим, кожна людина, яка володіє ознаками права і дієздатності, своїми діями може набувати статусу фізичної або юридичної особи. Тому індивід завжди перебуває в певних правовідносинах з іншими членами суспільства. Між державою і громадянином створюються змістовні відносини, юридичною стороною яких є правові відносини між ними. Держава виступає як публічна влада, як організація політичної влади. У демократичному суспільстві держава є офіційним представником інтересів громадянського суспільства, охороняє і забезпечує права громадян. Це її прямий конституційний обов'язок. Держава через механізми примусового впливу, систему правовиховної роботи, через організаційні заходи надає особі певного правового статусу, тобто виражає у законах те соціальне положення, яке займає особа у громадянському суспільстві й державі, закріплює сукупність правових засобів, що забезпечують громадянам реалізацію їхніх прав і свобод.

Основний зміст правового статусу особи – це її права і правові гарантії, її обов'язки та відповідальність за їх виконання. Тому свобода совісті як соціальна цінність доповнюється її юридичною характеристикою. Свободу совісті необхідно розглядати і в ролі правового явища, у контексті всіх інших прав і свобод, які входять до складу правового статусу особи.

Звідси випливає визначення свободи совісті в широкому розумінні — як свободи переконань, тобто право людини обирати і відстоювати власні переконання та втілювати їх.

У західному суспільстві свобода совісті трактується як право вільного вибору того чи іншого віросповідання, визнається атеїстичний світогляд. У колишніх соціалістичних країнах свобода совісті мала деформований характер. Роль релігії та церковних організацій у суспільному житті значно припинувалася, а атеїстично-просвітницька діяльність фактично перетворилася на засіб контролю за свідомістю громадян з боку тоталітарної держави. «Атеїзація» державної політики призводила до численних порушень прав людини в галузі дотримання принципу свободи совісті.

В умовах переходу до правової держави з'являються можливості для вільної дії принципу свободи совісті. Він отримує свій чіткий законодавчий статус, захищає невід'ємні права людини як від надмірної клерикалізації, так і від однобічної атеїзації.

Отже, свобода совісті тісно пов'язана з положенням релігії і церкви в суспільстві, співвідносинами релігійних інститутів із державою та її політичними інститутами.

Наприклад, тісне поєднання офіційної релігії та державного апарату породжує різні варіації клерикальної держави (Саудівська Аравія, Іран, Пакистан, Ізраїль). В інших країнах свобода віросповідання декларується формально, але водночас існують привілейовані релігії та релігійні течії. Визнання особливого положення тієї чи іншої церкви зафіксовано в конституціях 42 держав; законодавство 32 країн обумовлює зайняття вищих постів у державі за допомогою прийняття релігійної присяги; у 22 країнах, згідно з конституціями, пост глави держави можуть займати тільки особи, які належать до офіційної церкви. Таким чином, у цих країнах механізми конституційного закріплення і правового регулювання принципу свободи совісті реально не працюють..

У деяких країнах офіційної державної релігії не існує взагалі, бо церква там відокремлена від держави (Франція, Туреччина).

Необхідно розглянути також конституційно-правовий аспект свободи совісті. У цьому аспекті свобода совісті розкривається як сукупність правових норм та реальних гарантій, що регулюють і визначають розвиток пов'язаних із релігією суспільних відносин. Це означає, що свобода совісті є правовою категорією. В Україні вона закріплена, у першу чергу, у ст. 35 Конституції: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособові чи колективні релігійні культи і ритуальні обряди.

Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Ніхто не може бути звільненим від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів згідно з релігійними переконаннями. У разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним

переконанням громадянина, його виконання має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою».

Але для того, щоб це конституційне положення про свободу совісті повністю реалізувалося в житті суспільства, необхідне розроблення і втілення в життя сукупності правових норм і реальних гарантій, що регулюють і визначають розвиток пов'язаних із релігією суспільних відносин.

Головним засобом реалізації конституційних норм свободи совісті виступив «Закон про свободу совісті та релігійні об'єднання». Цей закон та інші законодавчі акти, видані відповідно до нього, утворюють законодавство України про свободу совісті та релігійні організації. У ньому конкретизується положення ст. 35 Конституції України, тобто релігія проголошується приватною справою громадянина держави, визначаються обов'язки церкви (релігійної організації), відокремленої від держави, щодо держави і навпаки, конкретизується принцип відокремлення школи від церкви. Відповідно до нового закону, переглянуто програму навчання в усіх ланках державної системи народної освіти, на приватних засадах налагоджується мережа релігійних закладів навчання та освіти обраною мовою, індивідуально або спільно, дітей і дорослих, використовуючи для цього церковні приміщення або ті, які надаються їм у користування. Закон передбачає, що релігійні організації створюють навчальні заклади і групи згідно із власними внутрішніми настановами, а викладачі і проповідники зобов'язані виховувати своїх слухачів у дусі толерантності й поваги до громадян, які не сповідують релігію, та до віруючих інших віросповідань. Усі навчальні предмети в державних навчальних закладах повинні викладатися з науково-об'єктивних позицій, адекватних сучасному рівню пізнання людством світу, суспільства і людини. Кожна освічена людина, яка живе в атмосфері сакральної і секулярної духовної культури, має бути обізнаною з тією роллю, яку відіграють релігійні та секулярні фактори в сучасному світі.

Релігійні організації, згідно законодавству про свободу совісті та релігійні організації, приймають свої статuti (основні положення), які, відповідно до цивільного законодавства, визначають їхню правоздатність, підлягають реєстрації. Релігійна

організація визнається юридичною особою з моменту реєстрації її статуту. Як юридична особа, релігійна організація користується правами і має обов'язки відповідно до чинного законодавства та свого статуту.

Статут релігійної організації повинен містити такі дані: вид релігійної організації, її віросповідну приналежність і місцезнаходження, місце релігійної організації в організаційній структурі релігійного об'єднання, майновий стан релігійної організації, права релігійної організації на заснування підприємства, або засобів масової інформації, порядок розв'язання майнових та інших питань у разі припинення діяльності релігійної організації.

У реєстрації статуту релігійній організації може бути відмовлено, якщо її статут або діяльність суперечать чинному законодавству.

Законодавство чітко визначає, на яких підставах і в яких випадках у судовому порядку припиняється діяльність релігійних організацій. У цілому законодавство наділяє релігійні організації і громадян широкими правами, які пов'язані зі свободою віросповідання. А діяльність державних органів щодо конституційного забезпечення релігійного життя в Україні ґрунтується на таких засадах:

1. Свобода совісті – це конституційно-правовий принцип, який обґрунтовує право громадян сповідувати будь-який релігійний культ або займатися атеїстично-просвітницькою діяльністю. Вона може мати різні історичні форми і залежить від співвідношення зв'язку канонічного права із системою законодавства, ступеня їхнього поєднання або, навпаки, протиставлення. Необхідно розділяти ідеологічно-концептуальну, програмно-політичну і конституційно-правову форми вияву свободи совісті.

2. Основними принципами свободи совісті вважаються надання державою гарантії на свободу совісті, рівноправність громадян, незалежно від їх ставлення до релігії, рівність усіх релігійних організацій перед законом, відокремлення церкви від держави, світський характер освіти, відповідальність релігійних організацій за порушення законодавства, право на майно, на проведення богослужінь, релігійних обрядів, церемоній та процесій у передбачених законом випадках.

3. Правовий інститут свободи совісті в Україні регулюється Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року з наступними внесеннями і доповненнями, іншими нормативними актами, що утворюють законодавство про релігійні культури.

Саме реалізація нашою державою таких засад стосовно релігії і церкви породила бурхливий процес відродження релігійного життя. На сьогодні Україна – багатоконфесійна держава, де діє близько 17 тис. релігійних громад, 67 конфесій і напрямків. Найпомітнішими серед них є: Українська Православна церква – Московський патріархат (УПЦ-МП), Українська Православна церква – Київський патріархат (УПЦ-КП), Українська Автокефальна Православна церква (УАПЦ), Українська Греко-Католицька церква (УГКЦ), Римсько-Католицька церква (РКЦ), Євангельські християни-баптисти (ЄХБ), Християни віри євангельської (ХВЕ), Адвентисти сьомого дня (АСД), Свідки Іегови, а також мусульманська реформатська та іудаїстська церкви, що об'єднують віруючих з понад 97% усієї території України.

Висновки

Релігія – це невід'ємна частина людської свідомості. Пройшовши довгий шлях формування, релігійна свідомість стала невід'ємною частиною загальнолюдської культури в цілому і філософії зокрема. У цьому контексті релігія стала своєрідною філософією буденної свідомості.

Філософія та наука досліджують релігію в різних співвідносинах – із культурою, з богослов'ям, а також її вплив на соціальне життя людей тощо. Особлива увага звертається на вивчення релігії як знаряддя своєрідного емоційного та інтуїтивного досвіду і конкретно-образного світосприйняття, її трансцендентного змісту в гуманістичних виявах.

Для суспільства в цілому релігія виступає важливим засобом соціальної інтеграції людей, оскільки спільні вірування надають їхній діяльності вищого сенсу.

Щира віра задля своєї реалізації обов'язково повинна перейти в індивідуальний моральний подвиг – у справу служіння людям, і тому релігія сприяє єднанню людей в любові та добрі.

Розділ 17. Естетика: теоретичні та практичні пошуки в мистецтві

Слово «естетика» грецького походження, у перекладі означає – той, що має відношення до чуттєвого сприйняття. Термін «естетика» увійшов до науки в середині XVIII ст. Вперше його застосував німецький філософ А. Баумгартен для позначення нового розділу в філософії.

Естетика – філософська наука; вона народилася у надрах філософії, вийшла з неї і зберегла міцні зв'язки з нею. Якщо філософія розкриває найбільш загальні закони природи, суспільного розвитку та мислення, то естетика вивчає найбільш загальні закони розвитку мистецтва та різноманіття естетичного відношення людини до світу.

Предметом естетики є чуттєве пізнання навколишньої дійсності з її різноманітними напрямками: природою, суспільством, людиною та її діяльністю в усіх життєвих сферах, навіть у виробничій. Так, з естетичними властивостями явищ і предметів зустрічаємося, коли розглядаємо чудові квіти, величні споруди (наприклад, церкви, пам'ятки давнини тощо), нові технічні об'єкти (комп'ютери, машини, роботи та ін.), які створені працею людини, коли пишаємося високогуманними вчинками людей, високохудожніми творами мистецтва. Про людей, чутливих до краси, говоримо, що вони мають естетичне чуття. Процесу сприймання естетичного даємо назву естетичного сприйняття, результатом якого є естетичне переживання. Отже, естетичні почуття, переживання, естетична насолода виступають як вияви естетичного ставлення до предметів або явищ дійсності. Різноманітні естетичні відношення, що виникають у людини (соціальної групи, суспільства) до дійсності, можна віднести до загального поняття «естетичне». Природу естетичного вивчає наука естетика.

Одним із головних питань, які вивчає естетика, є питання про мистецтво. Естетика досліджує загальні закономірності розвитку мистецтва, які виявляються у його різновидах. Вона вивчає і власне процес художньої творчості, її суб'єкт, об'єкт та засоби творення, а також процес художнього сприймання мистецтва, адже мистецтво існує лише у соціально-

комунікативній системі художник – мистецтво – споглядач, або художня творчість – мистецтво – художнє сприйняття. У цьому зв'язку до предмета естетики як науки належить включити такі проблеми, як художнє сприймання, художня оцінка, художні засоби, художній смак та ін. Усі ці прояви втілюються у категорії «художнє».

Естетика вивчає ціннісне ставлення людини до явищ буття, яке може бути прекрасним, потворним, сатиричним, гумористичним, трагічним, комічним, піднесеним та ін. Крім того, естетика досліджує закономірності естетичної діяльності суспільства, закономірності естетичного сприйняття людиною дійсності тощо. Аналіз естетичної діяльності дозволяє зрозуміти, як людина створює прекрасне у житті, як саме вона усвідомлює його. Іншими словами, естетика розглядає суб'єкти творчості та сприйняття (художник, публіка, імпровізатор, виконавець, критик та ін.), об'єкти творчості, засоби, процеси й результати естетичної творчості і сприймання.

Сучасна естетика є одним із найбільш складних явищ в історії світової культури. Це пояснюється складністю та суперечливістю культурних процесів у ХХ – початку ХХІ сторіччя. По-перше, причиною такої ситуації є наявність великої кількості соціальних потрясінь, двох світових воєн, а також революцій, які витіснили духовні цінності на периферію людської свідомості та дали поштовх до розвитку примітивних шовіністичних ідей, посилення культу тотального нищення всього старого. По-друге, відбуваються істотні зміни в галузі економіки та засобів виробництва, поглиблюється індустріалізація, порушується традиційний сільський уклад життя. Маса людей відчужуються від звичного природного середовища, переїжджають до міст, що призводить до урбанізації культури. По-третє, поступове перетворення суспільства на комплекс різних об'єднань та угруповань призводить до процесу загальної інституціалізації, наслідком якої є втрата індивідуальності. Характерна риса культури ХХ сторіччя – її інтегративність, тобто поєднання окремих складових культури в нові, комбіновані форми мистецтва. Більшість митців сміливо комбінує різні культурні традиції, знаходячись у пошуках нових засобів вираження та відображення світу. Культура стає

багатовимірною. Наявність великої кількості вимірів передбачає варіативність та різноманітність напрямків як головних домінант функціонування сучасної культури.

17.1. Естетика марксизму

Основи марксистської естетики викладені у творах «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «Святе сімейство», «Німецька ідеологія», «До критики політичної економії», у листах Ф. Енгельса до М. Каутського і М. Гаркнесс, у листуванні К. Маркса і Ф. Енгельса з Ф. Ласалем із приводу його трагедії «Франц фон Зіккінген» та ін. У цих працях з позицій діалектичного й історичного матеріалізму розроблені корінні проблеми естетики: виникнення естетичних почуттів і спроможностей на основі суспільно-історичної практики; надбудовний характер і класовість мистецтва та його місце в житті суспільства; народність художньої творчості; історичні закономірності естетичної діяльності; сутність реалізму; природа творчості за законами краси; закономірності функціонування художнього ринку в капіталістичному суспільстві.

Марксистська естетика розглядалася в контексті ідеологічної боротьби як спекулятивна система догматичного нормування як художньої творчості, так і більш широко – чуттєвого пізнання в цілому. В. І. Ленін збагатив марксистську естетику вченням про дві культури усередині національних культур «буржуазних» націй, принципом партійності літератури, використанням теорії відображення до явищ літератури, розробкою вимоги народності мистецтва та літератури.

Партійність художньої творчості мала стати її пафосом – кровним та живим переконанням митця, що вільно виявляється в його творах. Мистецтво, яке відповідало цим вимогам, оголошувалося «прогресивним» та «передовим». Декларувалося, що принцип партійності не повинен зв'язувати творчу фантазію митців чи наказувати творити лише на визначені теми. Марксистки всіляко підкреслювали, що лише партійність забезпечує істинну свободу мистецтва, на відміну від культури капіталістичних країн, де митець залежить від мішка з грошима. Насправді комуністична партія на практиці стала керувати усіма

сферами життя, у тому числі й художньою творчістю. Єдиним дозволеним напрямком художньої творчості став т. зв. соціалістичний реалізм.

Сучасні проблеми марксистської естетики полягають у теоретичній реконструкції естетичних поглядів Маркса, що потребує їхнього очищення від подальших спекулятивних нашарувань, з одного боку, і вписування їх у широкий контекст немарксистських естетичних систем – з іншого.

17.2. Позитивістська та прагматистська естетика

Поширений у мистецтві Франції у другій половині ХІХ *натуралізм* (Г. де Мопассан, Е. Золя, брати Е. і Ж. Гонкури та ін.) спирався на традиції позитивістської філософії О. Конта.

Натуралісти кинулися неупереджено й «об'єктивно» відтворювати дійсність, скрупульозно «нанизувати» факти. При цьому вони з особливою старанністю описували випадки хворобливого психічного стану особистості, аморальної поведінки. Теми «поганої» спадковості, свідомий акцент на аналіз патології особистості широко подані в серії романів Е. Золя «Ругон-Маккари», де найбільш послідовно втілені теоретичні принципи натуралізму. Натуралізм зводив сенс існування людини до біологічних мотивів та підкреслював роль підсвідомого в людському існуванні. Письменники і художники цього напрямку намагалися відображувати життя людини без усіляких прикрас, умовностей і табу. Причини людської поведінки та особливості її життя вони намагалися співвідносити з фізіологією, генетикою, расовою приналежністю. Суспільні конфлікти пояснювалися боротьбою за існування в руслі соціального дарвінізму, тобто концепції, що механічно переносила закони живої природи, боротьбу за існування між сильними та слабкими на людське суспільство.

Яскравим проявом натуралізму в мистецтві 60-х років ХХ ст. можна вважати *гіперреалізм*. Він виник у США і був пов'язаний насамперед із живописом Е. Уорхолла. Гіперреалісти домагалися фотографічної, документальної точності того, що зображується, фіксували в першу чергу зовнішні ознаки предметів. Гіперболізація зовнішніх характеристик, статична

форма творів руйнували змістовну значущість того, що зображується, свідомо спрощували картину світу.

Важливе місце серед сучасних естетичних теорій займає *концепція Джона Д'юї*. Центральною категорією прагматистської естетичної теорії є поняття «естетичного досвіду». Мистецтво у практиці прагматизму розглядається як одна з форм вираження «естетичного досвіду», або як витончена форма досвіду. Досвід може бути політичним, релігійним, індустріальним, інтелектуальним, «моїм або вашим». Мистецтво – це діяльність, спрямована на відображення природи, яка, згідно з уявленнями прагматизму, не є ні об'єктивною, ні суб'єктивною реальністю.

Естетики-прагматисти закликають до встановлення такого нерозривного зв'язку між творами мистецтва та звичайними речами і подіями, який виключає усіляку можливість аналізу самого мистецтва. При цьому вони наполягають на відновленні безперервності між витонченими формами досвіду, якими є твори мистецтва, та подіями, вчинками і стражданнями людей, що й утворюють їхній безпосередній досвід. Це положення прагматистської естетики призводить до розмиття меж мистецтва та сприяв ототожненню класичних творів мистецтва з низкосортними коміксами. Д'юї обурює те, що таким формам мистецтва, актуальним та життєво важливим для середнього американця, як кіно, джазова музика, комікси, газетні сенсаційні повідомлення про любовні пригоди, вбивства та діяння гангстерів традиційно відмовляють в естетичній цінності.

Ототожнення мистецтва з іншими явищами дійсності призводить до заперечення мистецтва як специфічної форми відображення дійсності та, як результат, не виправдано розширює кордони мистецтва. Стирання меж між мистецтвом та життям призводить до зняття об'єктивних критеріїв при оцінюванні творів культури, а це, у свою чергу, – до заперечення об'єктивної істини.

Новий етап у розвитку натуралістичної естетики пов'язаний із роботами відомого американського естетика *Т. Манро*. Переконаний прихильник натуралістичної естетики, він різко критикував тенденцію зближення естетики і філософії, заперечував «філософський» погляд на мистецтво. Манро

намагався реанімувати ідеї О. Конта, Г. Спенсера і наполягав на еволюційному шляху розвитку мистецтва.

Вважаючи себе безпосереднім продовжувачем ідей своїх попередників, Манро переконаний у тому, що замість абстрактних розмірковувань про природу краси, проблеми піднесеного чи потворного естетика повинна обмежитися тільки фактами та їх коментарем. Ототожнюючи поняття «мистецтво» з поняттям «факт», Манро розглядає мистецтво як самостійний, замкнений феномен, який не пов'язаний з розвитком суспільства, із загальним рухом культуротворчих процесів. На його думку, під час аналізу мистецького твору наголос повинен робитися на формі як начебто основному компоненті визначення естетичної цінності твору.

17.3. Естетика інтуїтивізму та споріднені мистецькі напрями

Прихильники інтуїтивістської естетики спробували відродити й утвердити в умовах ХХ ст. основні положення теорії «чистого», «незацікавленого» мистецтва, що виникла у Франції в першій половині ХІХ ст.

Традиційні тези теорії «чистого» мистецтва – самоцінність художньої творчості, незалежність мистецтва від суспільних вимог, від політики – переростали в ідеї елітарності художника і творчості. У мистецтві Франції в особі представників літературної течії «новий роман» (Наталі Саррот, Мішель Бютор, Ален Роб-Трійє) стають популярними гасла про «відчужені душі художників», про властиве їм особливе бачення світу, про інтуїтивні сили, що опанували художниками тощо.

Елітаристські тенденції в позиції інтуїтивістів поглибили розрив між художником та основною частиною художньої аудиторії. Презирство до просвітньої і виховної функції творчості, переконання, що глибока і шляхетна культура завжди залишається культурою для обраних, призвели естетику філософської орієнтації до відмови від істотно значущої соціальної проблематики в мистецтві. Стверджується імпульсивність, непередбачуваність творчого процесу, що обумовило можливість використання інтуїтивістської естетики

для обґрунтування формально-технічних пошуків у мистецтві. Відгук таких уявлень прослідковується в кубізмі, дадаїзмі та сюрреалізмі.

Кубізм як мистецький напрямок виникає в Парижі на початку ХХ сторіччя. Кубісти прагнули виразити свій внутрішній світ, вважаючи його єдиним джерелом творчого натхнення, відмовилися від традиційних художніх засобів і почали розробляти нові форми багатовимірної перспективи, які б дали можливість показати об'єкт всебічно, у вигляді багатьох площин, котрі перетинають одна одну, утворюючи напівпрозорі чотирикутники, трикутники, півкола. Конструктивна подібність предметів, їх взаємозв'язок та спільні дії – ось те, що в першу чергу викликало інтерес та хвилювало кубістів. З кубізмом у різні часи пов'язували творчість багатьох митців, але головну роль у становленні нового напрямку відіграв іспанець *Пабло Пікассо* (1881-1963 рр.).

Технократичні принципи кубізму були властиві й іншим напрямкам мистецтва, насамперед *конструктивізму*. Конструктивізм 20-30-х років ХХ ст. завойовував право називатися особливим художнім стилем в архітектурі. Саме в ньому найбільш повну ідеалізацію отримали ідеї техніцизму, що підносили техніку на більш високий рівень, ніж особистість. Одним з найбільш яскравих представників цього напрямку був французький архітектор *Л. Корбюз'є*, який прагнув створити принципово іншу природу із сталі та бетону. Старовинну формулу архітектури «користь-міцність-краса» він перетворив на тріаду «конструкція-функція-форма». Говорячи про архітектуру, Корбюз'є розмірковував про геометричні основи краси, перелічуючи сферу, куб, циліндр, вертикальну, горизонтальну та похилу площини. Будова, відчищена від прикрас, сама в цілому стала прикрасою (характерний приклад – вілла Савой в Парижі, збудована Корбюз'є в 1930 р.) Таке парадоксальне перетворення функціонального принципу дуже поширилось в авангардній архітектурі Західної Європи.

Одним із найбільш відомих пам'яток архітектури конструктивізму на теренах СНД є будинок Держпрому в Харкові (збудований у 1930-1936 роках). Але було б помилковим вважати цей естетичний напрямок таким, що втратив свою

актуальність. Так, комп'ютерна гра в жанрі стратегії «Command & Conquer: Red Alert 3» - продовження культової гри «Red Alert» («Червона загроза») візуально заснована саме на конструктивізмі.

Активна антиестетичність притаманна *дадаїзму*, що виник в часи Першої світової війни у Швейцарії, де доля звела художників та поетів з ворогуючих країн Європи. Їх об'єднувала ненависть не тільки до війни, але й до суспільства; своїм ворогом вони вважали будь-який авторитет або традицію і, нарешті, мистецтво. Формою протесту проти ворожої дійсності дадаїсти обрали культ абсурду та знищення мистецтва. Не мала значення і сама назва напряду: сполучення звуків «дада» виводили то від румунського «так-так», то від французького «коник», то від дитячого безладного белькотіння. Дадаїсти не мали певної культурно-естетичної програми і займалися творчістю для того, щоб довести, що творчість – теж ніщо. Насміхаючись над дійсністю, дадаїсти замість поезії у традиційному сенсі пропонували слухачам набори випадкових слів і безглузді словосполучення або одночасно читали вірші різних поетів. Замість живопису або скульптури дадаїсти на виставках демонстрували праску з припаяними шпалами (М. Рей). Замість картин – створювались колажі – безладно наклеєні на картон шматочки журнальних реклам, газет, фотографій, шнурки, гудзики, бите скло.

Неприйняття існуючого способу життя та пов'язаної з ним культури набуло у дадаїстів форми антикультури. Дадаїзм занепав в першій половині 20-х років, але своєю антихудожньою практикою, активним нав'язуванням культу абсурду він сколихнув усю Європу.

Настрої, які були збуджуючим мотивом для появи дадаїзму, сприяли появі *сюрреалізму* (з фр. – надреалізм) – течії, що займає одне з найпомітніших місць у культурі ХХ сторіччя.

Як напрям у мистецтві, сюрреалізм утвердився в середині 20-х років і швидко став наймоднішою течією в Західній Європі та Америці. Перше ядро сюрреалістів склали молоді паризькі поети та письменники: Андре Бретон, Луї Арагон, Поль Елюар, Жак Превер та ін. Пізніше до них приєдналися художники М. Ернст, А. Масон, Х. Міро, М. Дюшан, С. Далі, Р. Магріт. Саме *Сальвадор Далі* став найвідомішим представником цього

напрямку. Його картини являють собою ірраціональні комбінації реальних предметів, що мають натуралістичний вигляд або парадоксальним чином спотворені. Далі відображав різні прояви психологічних збочень, галюцинацій та вторгнення у світ людських бажань, душевних травм, марень («Антропоморфна шафа», «Заощадження пам'яті», «Спокушання Св. Антонія», «М'яка конструкція з вареними бобами», «Передбачення громадянської війни»).

Творчість сюрреалістів була пронизана ідеєю художнього та соціального бунту, загальної непокірності встановленим нормам життя та світосприйняття, прагненням до створення світу принципово нових цінностей та пошуків засобів віднайдення себе в цьому світі. Хаос світу, згідно з сюрреалістами, провокує і хаос художнього мислення. Представники сюрреалізму вирішили замінити реальний, наочний світ містичним світом підсвідомого. Сновидіння, галюцинації та божевілля вважалися єдиним джерелом натхнення. Їх діяльність відбувалася під гаслом неможливості соціального прогресу та звільнення людського «Я» від кайданів розуму.

Ідеї інтуїтивістів перегукуються з переконанням, насамперед, абстракціонізму, у тому, що основою творчості повинна виступати імпровізація. Не заперечуючи в принципі ролі і значення імпровізації у процесі художньої творчості, що можлива тільки на рівні високого професіоналізму, відзначимо, що в теорії абстракціоністів імпровізація ототожнюється з випадком, непередбаченістю творчого процесу, із «вібраціями душі». Таке тлумачення імпровізації допомагає виправдовувати відсутність високої фахової культури і часто спекулятивно використовується для тиражування формальних прийомів.

17.4. Психоаналітична естетика

Теорія психоаналізу *Фройда* здійснила великий вплив на контркультуру ХХ сторіччя, зокрема на т. зв. «фриків» (з англ. – «чудернацький», «незвичний») Лос-Анджелесу. Відповідно, рок-музика, поширена в контркультурі, теж знаходилася під сильним впливом фрейдизму. Зокрема, тут можна вказати на популярний

гурт «The Doors» («Двері»), заснований Джимом Морісоном, та на відомого рок-музиканта Френка Заппу.

Відгалуженням психоаналізу в літературі стала т. зв. «школа потоку свідомості». Фройдистський інтерес до підсвідомих імпульсів підштовхнув письменників до напрацювання нового стилю, який відбиває потік свідомості, фотографує всі уривки думок, вражень, невиразних бажань, що виникають у свідомості людини. Найпомітніше ці тенденції проявилися в романі Д. Джойса «Улісс».

У Франції психоаналіз найяскравіше відобразився у творчості М. Пруста та А. Жида. «У пошуках втраченого часу» – така назва величезного п'ятнадцятитомного роману Пруста, у якому подані спогади тяжко хворої людини про дитинство та юність. Усе реальне життя – це втрачений час, а справжня реальність – у сновидіннях, мареннях, в естетичному відчуженні від світу.

Новий напрям у психоаналітичній теорії мистецтва пов'язаний з іменем учня і послідовника Фрейда – *Карла Густава Юнга*. Відштовхнувшись від твердження Фрейда про те, що існують ідеї, почуття, емоції, враження, повністю сформовані позасвідомим, К. Юнг розробив ідею «колективного» позасвідомого, в основі якої лежать пошуки фундаменту, що визначає специфічні риси людей. Ідея «колективного» позасвідомого наголошує на значенні в житті людини позасвідомих психічних процесів. Що ж до свідомості, то, за афористичним визначенням Юнга, «ми втомлюємося від свідомості». Учений значно ускладнив загальну структуру психіки. Замість фрейдівського поняття «позасвідоме» він дає два самостійні рівні психіки: «колективне» й «особисте» позасвідоме. Позасвідоме особисте і колективне у Карла Юнга різняться лише змістом. Особисте позасвідоме визначає індивідуальну сторону психічного життя. Це, насамперед різноманітні комплекси. Зміст колективного позасвідомого складають т. зв. архетипи.

Найбільш відомим на сьогодні є класичне визначення архетипу Юнга, згідно з яким архетип – це загальнолюдський, первинний образ, який знаходиться у глибоких шарах несвідомого.

Серед архетипальних образів Юнг називає і мудреця, і вождя, і Мойсея, і Христа, і Будду. Але архетипальними символами можуть бути і матір, і батько, і давньогерманський верховний бог Вотан. Саме архетипальні образи є основою міфології, релігії, мистецтва; вони впливають на сновидіння, а також у більш абстрактних узагальнених формах фіксуються в політиці, соціології та філософії.

Загальнотеоретична концепція Юнга відкрила перед ним шлях до певних естетико-мистецтвознавчих модифікацій. Значну увагу він приділив проблемі типології, обґрунтувавши існування двох психічних типів – екстравертного та інтровертного. Цей розподіл залежить від ролі суб'єкта або об'єкта в різних обставинах: інтровертний тип фіксується тоді, коли суб'єктивне психологічне явище стає над об'єктом; якщо ж об'єктові належить переважаюча цінність, тоді мова йде про екстравертний тип. У внутрішній структурі кожного з типів здійснюється більш конкретний прояв їх здібностей у вигляді розумових, емоційних, сенсорних, інтуїтивних. Особливе значення надається Юнгом інтуїтивним здібностям у межах інтровертованого типу. Інтровертована інтуїція з її яскраво вираженими позасвідомістю, ірраціональністю, суб'єктивністю стимулює певну орієнтацію характеру, професійної діяльності або якихось людських уподобань, наприклад, мрійника, фантаста, ясновидця, митця.

Об'єднавши такі ідеї, як колективне позасвідоме, архетип, інтуїція, Юнг намагався обґрунтувати міфолого-символічну сутність мистецтва і стимулював творчі пошуки багатьох митців саме в цьому напрямку. Під безпосереднім впливом К. Юнга працював видатний швейцарський письменник, лауреат Нобелівської премії *Герман Гессе* (1877-1962 рр.). Герої його романів «Степовий вовк» і «Гра в бісер» не є окремими, незалежними особистостями, не є суверенними літературними образами, а виступають як знаки-символи, що репрезентують ті чи інші грані душі самого автора. Певні персонажі у творах Г. Гессе безпосередньо співвідносяться з архетиповими символами: Вовк – проекція образу «тінь», Герміна – образу «аніма». А відомий сучасний японський письменник Кендзабуро Ое у романі «Нотатки спічрайтера» не лише орієнтується на архетипи, а й цитує Юнга, залучає його ідеї при проведенні «самосповіді» головного героя.

Вплив Юнга простежується і більш опосередковано, а саме, у тому захопленні міфотворчістю, іномовною формою, міфологічною символікою, яка властива творчим пошукам багатьох митців ХХ ст. в різних видах мистецтва (Ф. Кафки, Т. Манна, А. Камю, Т. Уїльямса, Ю. О'Ніла, Д. Сікейроса, П. Пазоліні, Ф. Фелліні, Г. Маркеса, А. Ануй та ін.).

17.5. Екзистенціалістська естетика

Екзистенціалізм як художній напрямок ґрунтується на концепції абсурдності життя, що найповніше виявилася у творчості А. Камю. Для нього, як і для екзистенціалізму в цілому, весь світ, усе людське суспільство – суцільне «непорозуміння», абсолютний абсурд. Люди принципово самотні, замкнуті, приречені на взаємне нерозуміння. Кожна людина – цілий світ, але ці світи не зв'язані один з одним. Спілкування людей відбувається лише поверхово і не торкає глибини душі, тому воно не веде до зникнення самотності. Такою моделлю є екзистенціалістська концепція світу і людини.

Свій розвиток екзистенціалістська естетика отримала у творчості французького філософа і письменника *Ж. П. Сартра*. До естетичної проблематики він звертається у своїх філософських дослідженнях, художньо-критичних статтях та есе. Сартр визначає естетичне сприйняття як діяльність уяви, як школу свободи свідомості: у ній свідомість знаходить можливість «заперечити» усталене, побачити світ з нового боку і надати людині, «опредмеченій» реальністю, радість свободи.

Одним із найвизначніших мислителів ХХ ст. є *М. Гайдеггер*, філософська творчість якого розглядає теми філософії буття, історії, західноєвропейської цивілізації, гуманізму, сутності мислення, природи художньої творчості, філософії мови.

Досить цікавою є гайдеггерівська концепція мови як поетичного мислення. Він стверджує, що початкова мова, прамова, - це поезія як «твердження буття», «твердження істини». «Поезія є споконвічне називання буття», «мислення є поезія». Поет, зауважує Гайдеггер, не тільки досягає знання, але і проникає у відношення між словом і річчю. Це відношення зводиться до тотожності: немає слова, немає і речі; річ є тільки

там, де є слова. Поет своїм творчим обдаруванням проникає в таємницю таємниць, відкриваючи завісу над тією загадкою, що не може бути розв'язана розумом.

Тема відносин художника і маси, юрби стає лейтмотивом розмірковувань видатного іспанського філософа *Хосе Ортеги-і-Гассета*. Ортега категорично не приймає сучасного йому буржуазного суспільства з його тенденціями до нівелювання особистості, здрібнення культури, із контурами споживацького суспільства із притаманною йому масовою культурою, девальвацією цінностей класичного мистецтва, дегуманізацією. Цей філософ налаштований на збереження особистості, на необхідність виробити новий менталітет, інше ставлення до культури, інші психологічні моделі, а також моделі поведінки, що відповідають реаліям ХХ ст. Класичним твором Ортеги-і-Гассета стало есе «Дегуманізація мистецтва». Основні положення теорії «дегуманізації мистецтва» зводилися до розподілу реального предмета і предмета мистецтва, до висунування на перший план власне естетичного переживання художника, його ставлення до дійсності, очищеного від особистого емоційного пафосу, від власного ставлення до світу. Теорія дегуманізації була висунута Хосе Ортегою-і-Гассетом не як розпорядження мистецтву, а як осмислення явищ мистецтва ХХ ст., як об'єктивний результат розвитку мистецтва взагалі.

17.6. Явище масової культури. Естетика модернізму та постмодернізму

Явище масової культури у ХХ ст. характеризує істотні зрушення в умовах життя сучасного суспільства та в механізмах сучасної культури: поява і розвиток засобів масової комунікації, індустріально-комерційний тип виробництва і розподіл стандартизованих духовних благ, відносна демократизацію культури, підвищення рівня освіченості мас, збільшення часу дозвілля і т.п. «Масова культура», яка є виразником вказаної тенденції, часто продукує образи, що стають візитними картками певних країн та цілих народів. Виникає парадоксальна ситуація: масова культура, яка виражає уявлення про той чи інший предмет у тому чи іншому суспільстві, одночасно виробляє ті самі

уявлення. Вона, використовуючи радіо, телебачення, відео - та комп'ютерні ігри, являє собою дуже потужний засіб впливу на духовне життя сучасного суспільства, формуючи свідомість цілих соціальних страт, адже засоби масових комунікацій мають величезний вплив на людську свідомість.

Згідно з точкою зору дослідників культури, масова культура утверджує в сучасному світі тотожність матеріальних і духовних цінностей, які в однаковій мірі виступають як продукти масового споживання. У цих умовах продукція масової культури стає засобом впливу на свідомість. При загальній орієнтації на масу механізм дії масової культури здійснює чітке розшарування духовної продукції за типами споживачів, тим самим створюючи соціальну стратифікацію суспільства.

Перетворення в 1960-1970-ті рр. мистецтва в контексті масової культури на видовище, на розвагу супроводжувалося виникненням багатьох різноманітних проявів поп-арту. *Поп-арт* (з англ. – загальнодоступне мистецтво) – цей напрямок мистецтва, що видає предмети промислового виробництва або їх натуралістично виконані копії за художні твори. Він виникає в 1950-х роках в Англії, а в 60-х стає одним із найвпливовіших напрямків мистецтва. Філософською підвалиною поп-арту слугує прагматизм. За характером створення творів поп-арт наближений до реклами: його творам не притаманна унікальність, вони засновані на кількаразових повторах, пропагують стандарти. Те, що виробляється у стилістиці поп-арту, – яскраве, примітивне, нав'язливе. У техніці їх створення багато знову-таки запозиченого від реклами: фотографії та слайди за допомогою проектора переносяться на полотно і замальовуються по контурах; використовуються дуже яскраві синтетичні промислові матеріали та ін.

Поп-арт поділяють на низку проявів: «нова реальність» (синтез поп-арту із супрематизмом); «кінетичне мистецтво» (мистецтво об'єктів, що рухаються); хеппенінг (демонстрація дії із предметами), що виник на базі мистецтва дії (ташизму); «мінімальне мистецтво» та ін., що призвели до втрати змісту, унікальності й одиничності твору мистецтва. Ця ситуація втрати мистецтвом свого старого традиційного змісту осмислюється культурологами, філософами і мистецтвознавцями як явище

модернізму (франц. *modernisme*, від лат. *moderne* – новітній, сучасний).

Із середини 1970-х років розпочався перехідний період в естетиці, який отримав назву *постмодернізму* (лат. *post* – після і *modernisme* – модернізм). Постмодернізм характеризується «ентропійним» станом культури, позначеним есхатологічними настроями, естетичними «мутаціями», взаємопроникненням стилів, еkleктичним змішанням художніх мов, вторинністю образів, іронічним становленням художника до них і самоіронічним – до себе. Авангардистській настанові на новизну у постмодернізмі протистоїть прагнення включити до контексту сучасного мистецтва увесь досвід світової художньої культури за допомогою її іронічного цитування і коментування.

Мистецтвознавці розглядають постмодернізм як новий художній напрямок, що відрізняється від модернізму поверненням до ідеалів краси як реальності, розповідності, сюжетності, гармонії. Постмодернізм у мистецтві означає відхід від модерністського екстремізму і нігілізму, повернення до традицій; він робить акцент на комунікативній ролі твору мистецтва й осмисленні досвіду модернізму як однієї із традицій у низці інших, що історично змінювали одна одну.

Естетика постмодернізму підтверджує плюралізм цінностей, що неминуче призводить до внутрішньої трансформації категоріальної системи класичної естетики. Постмодерністська естетика принципово антисистематична, адогматична, далека від замкнутості концептуальних побудов. Краса інтелектуалізується. Центральне місце в ідеології постмодернізму займає іронія, що стає змістотворним принципом мистецтва. Мистецтво в цілому уявляється як єдиний нескінчений текст, створений сукупною творчістю. Тим самим суб'єкт як центр модерністської системи уявлень про мистецтво і джерело творчості розсіюється в єдиному просторі-часі історії як нескінченному процесі творчості й у той же час – єдиному суб'єкті-творці, який створює цей нескінченний текст. Звідси впливає еkleктизм художніх засобів, що свідомо культивуються художниками-постмодерністами, які іронічно відтворюють «фрістайл» історії, у якому переважають принципи маргіналізму, відкритості, описовості, безоціночності.

Постмодерністські художні експерименти стирають межі між традиційними видами і жанрами мистецтва, беруть під

сумнів ідеї оригінальності творчості, мистецтва як індивідуального акту творення, призводять до перетворення мистецтва на частину дизайну. Перегляд класичних уявлень про творення і руйнацію, порядок і хаос, серйозне й ігрове в мистецтві постмодернізму свідчить про свідоме переорієнтування з класичного розуміння художньої творчості на конструювання артефактів методом «склейок», «аплікації».

Сьогодні терміном «постмодернізм» позначають дуже широке коло явищ сучасного художнього життя від т. зв. соц-арту (основаного на використанні реалій і знаків соціалістичного світу), що виник як пародія на соціалістичний реалізм (Комар та Меламід), до естетизації кітчю. Уже в цій «всеїдності» постмодернізму виявляються властиві йому аксіологічні зсуви у бік толерантності та екологізму, які обіймають собою прояви всього живого – людини, природи, космосу, Всесвіту, - антиєрархічності і культурного релятивізму, що підтверджує різноманіття, самотність і рівноцінність усіх граней творчого потенціалу людства.

Висновки

Мистецтво є формою культури, невід'ємною частиною життя людини та суспільства. Воно становить стрижень духовної культури, є колективною пам'яттю людства, яка здійснює зв'язок поколінь, різних народів, різних культур. Мистецтво народжується «багаторазово» у процесі свого соціального функціонування: при індивідуальному сприйнятті та в кожен новий період історії, корелюючи з актуальними для цього часу ідеями, ідеалами, інтересами, потребами. Розвиток мистецтва може бути представлений як історичний процес, у якому виокремлюються певні етапи.

Естетична наука поєднала поняття, які допомагають зрозуміти художнє пізнання світу митцями та засоби створення художніх творів (метод, стиль, напрям). У ній з'являлися свої засоби створення художніх творів, митці об'єднувалися за художніми ознаками творчості, тобто відбувся розвиток теорій мистецтва (естетики марксизму, позитивістської естетики, психоаналітичної естетики, екзистенціалістської естетики, естетики постмодернізму тощо).

ПІСЛЯМОВА

Після важкої дороги подорожній обов'язково повинен спочити. Спочиває виснажене тіло і спочиває душа. Чи важким був шлях, запропонований авторами посібника, – знає лише читач. Але той, хто заглиблювався у зміст розділів, не зміг не відчувати пульсацію людської думки, нестримні пошуки, гру людського мислення, яке втілюється у різноманітних теоретичних побудовах, і, мабуть, зрозумів, що оволодіння філософською культурою є нагальною проблемою наших днів. Сьогодні, коли все більше і більше в життя і побут входять досягнення комп'ютерної техніки, таємниці власного буття людини продовжують залишатися загадковими і мають всезагальний інтерес, хоча характер і спрямованість цього інтересу у різних людей неоднакові.

Тема смислу життя людини належить до головних проблем філософії і є визначальною. Смысл життя пов'язаний з об'єктивно важливими цінностями, які виступають як найвища мета людської діяльності і прагнень. Він є фундаментальним атрибутом суб'єкта життя і не узгоджується з егоїзмом, індивідуалізмом, відстороненням від себе обов'язків стосовно світу, інших людей. Якщо людина виявилася потрібною лише самій собі і весь її інтерес зводиться до власної персони, вона втрачає сенс життя, перед нею відкривається прірва, вона впадає в бездіяльний песимізм. Широта зв'язків людини із зовнішнім світом, з іншими людьми збільшує повноту її буття. Смысл не є суб'єктивним, людина знаходить його у світі, в об'єктивній дійсності, і саме тому він виступає для людини як імператив, який вимагає своєї реалізації. Смысл слід знаходити самому, стаючи неординарною особистістю. Найбільше тут зможе допомогти саме філософія. Отже, філософія відкрита для всіх, але реальне оволодіння нею вимагає систематичної роботи мислення, і лише коли ми все оточуюче нас піддаємо філософській інтерпретації, тоді відкривається смысл пошуку свого справжнього місця в універсумі. В сучасних умовах наростаючого критицизму формується потужне теоретико-методологічне підґрунтя цим пошукам – інтегральний раціоналізм як гармонійне поєднання філософської, наукової та релігійної форм осмислення буття. Філософія виховує мудрість, наука демонструє досконалість, релігія проголошує незаперечність людського життя.

Бібліографічний список

1. Абрамович Г.Л. Введение в литературоведение. – М.: Просвещение, 1975.
2. Академічне релігієзнавство: Підручник / За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000.
3. Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск, 1980.
4. Андрущенко В.П. Вступ до філософії. Великі філософи: Навч. посіб. – Київ-Харків, 2005.
5. Арістова А.В. Релігієзнавство: Курс лекцій (для вищ. навч. закл.). – К.: НТУ, 2008.
6. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1976.
7. Басов Р.А. История древнегреческой философии от Фалеса до Аристотеля. – М.: ЗАО «Издательский дом «Летопись XXI», 2002.
8. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1997
9. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачківський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.
10. Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985.
11. Борев Ю.Б. Эстетика. – М., 2002.
12. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М., 1994.
13. Буржуазная философия кануна и начала эпохи империализма. – М., 1997.
14. Буряк Г.В. Релігієзнавство: Лекції. Контрольні завдання. Тексти: Навч.-метод. посіб. – Х.: НТУ «ХП», 2007.
15. Вандишев В.М. Філософія. Екскурс в історію вчень та понять: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2006.
16. Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988.
17. Виндельбанд В. История древней философии. – К., 1995.
18. Виц Б.Б. Демокрит. – М., 1979.
19. Релігієзнавство: Підручник / В.М. Вовк, М.В. Костицький, В.М. Кравець та ін.; За ред. В.М.Вовк, Б.М.Чміля. – К.: Атіка, 2009.

20. Історія філософії в її зв'язку з освітою: Підручник / Г.І. Волинка, В.І. Гусєв, Н.Г. Мозгова та ін.; За ред. Г.І. Волинки. – К.: Каравела, 2006.
21. Габитова Р.М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. – М., 1985
22. Гадамер Г. Истина и метод. – М., 1988,
23. Гадамер Г.Г. О круге понимания // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991
24. Головащенко С.І. Біблієзнавство. Вступний курс: Навч. посіб. – К.: Либідь, 2001.
25. Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К.: Вілбор, 1997.
26. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1996.
27. Григорьян Б.Т. Философская антропология сегодня // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – М., 1978.
28. Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. – М., 1982.
29. Губман Б.А. Современная католическая философия. – М., 1988.
30. Гулыга А.В. Принципы эстетики. – М., 1987.
31. Гуссерль Е. Формальна і трансцендетальна логіка / Читання з історії філософії. В 6 кн. Кн. 1У. Зарубіжна філософія ХХ ст. – К., 1993.
32. Гуссерль Эдмунд. Идеи к чистой философии. – М., 1994.
33. Данильян О.Г., Тараненко В.М. Релігієзнавство: Підручник. – Харків: Прапор, 2006.
34. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. - М., 1985.
35. Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX века. – М., 1987.
36. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
37. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон, Торонто, 1986.
38. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу. Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993.

39. Естетика: Навч. посібник / За ред. В.О. Лозового. – К., 2003.
40. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з фр. – 2-ге вид., виправл. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – Т.1.
41. Жильсон В. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992.
42. Загрійчук І.Д. На межі національних культур. – Харків: УкрДАЗТ, 2006.
43. Заздравнов А.П. Релігієзнавство: Навч. посібник для студ. заочної форми навч. – Харків: ХНАУ, 2007.
44. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
45. Иконников А.В. Художественный язык архитектуры. – М.: Искусство, 1985.
46. История современной зарубежной философии / Отв. ред. Корнеев М.Я. – СПб., 1997.
47. История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И. Богута. – М., 1995.
48. Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993.
49. Історія філософії: Словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2005.
50. Історія філософії: Словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. – 2-ге вид., перероб. – К.: Знання України, 2012.
51. Історія філософії: Підручник / за ред. В.І. Ярошовця. – К.: ПАРАПАН, 2002.
52. Історія філософії: Підручник / І.В. Бичко, А.К. Бичко. – К., 2002.
53. Історія філософії: Підручник: У 2 т. / В.І. Ярошовець, О.В. Александрова, Г.Є. Аляєв та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. – Т. 1.
54. Історія філософії: Підручник: У 2 т. / В.І. Ярошовець, О.В. Александрова, Г.Є. Аляєв та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – Т. 2.
55. Калінін Ю.А., Харьковщенко Є.А. Релігієзнавство: Підручник для вищ. навч. закладів. – 6-е вид. – К.: Наук. думка, 2002.

56. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
57. Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс: Учебник для вузов. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: «Логос», 2002.
58. Кессиди Ф.Х. Гераклит. – М., 1982.
59. Кимелев Ю.А. Современная философско-религиозная антропология. – М., 1982.
60. Кислюк К.В. Релігієзнавство: Конспект лекцій. – К.: Кондор, 2010.
61. Кислюк К.В., Кучер О.М. Релігієзнавство: Підручник для студ. вищ. навч. закладів. – К.: Кондор, 2007.
62. Козловский П. Культура постмодерна. – М., 1997.
63. Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. – 1995. – №10.
64. Колодний А.М. Релігієзнавство: Посібник для дистанційного навчання. – 2-ге вид., перероб. та випр. – К.: Ун-т «Україна», 2006.
65. Коротков С.А. История современной музыки. – К.: ТОО ЦУИ Кий, 1996.
66. Кривцун О.А. Эстетика. – М., 1998.
67. Критика современных концепций философии науки. – М., 1987.
68. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
69. Левчук Л., Олещенко О. Основы эстетики: Навч. посібник. – К., 2000.
70. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998.
71. Липинський В. Листи до братів – хліборобів. – К., Філадельфія, 1995.
72. Лубський В.І., Теремко В.І., Лубська М.В. Релігієзнавство: Підручник. – 2-ге вид., доп. – К.: Академвидав, 2008.
73. Малахов В.С. До характеристики герменевтики як способу філософування // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №6.
74. Малахов В.С. Постмодернизм, постмодерн. Современная западная философия: Словарь. – М., 1998.

75. Мотрошилова Н.В. Принцип и противоречия в феноменологической философии. – М., 1977.
76. Немировская Л.З. Философия. – М., 1996.
77. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М., 1989.
78. Ницше Ф. Злая мудрость: Афоризмы и изречения. – М., 1993.
79. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. – М., 1990. – Т.2.
80. Ніцше Ф. Так казав Заратустра: Жадання влади. – К., 1993.
81. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. – М., 2002.
82. Оруэлл Дж. Эссе. Статьи. – Пермь: КАПИК, 1992.
83. Пекарник А.М. Філософія: Підручник. – Харків: «Едена», 2010.
84. Петрушенко В.П. Філософія: Навч. посіб. для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації. – К.: «Каравела», Львів: «Новий світ – 2000», 2001.
85. Петрушенко В.П. Філософія: Навч. посібник для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації. – Львів: «Магнолія-2006», 2010.
86. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – Харків: УкрДАЗТ, 2007.
87. Подольська Є.А. Кредитно-модульний курс з філософії: філософія, логіка, етика, естетика, релігієзнавство. – 2-ге вид., перероб. та доп. – К., 2006.
88. Поппер Р. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
89. Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А. Філософія: Підручник. – К.: Академвидав, 2008.
90. Проблема человека в современной западной философии (Сборник переводов). – М., 1989.
91. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
92. Пролеев С.В. История античной философии. – К., 2001.
93. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней // 1. Античность. – СПб., 1996.

94. Релігієзнавство: Навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів / А.М. Колодний, В.М. Скиртач, Л.І. Мозговий та ін. – К.: Центр навч. літератури, 2006.
95. Рожанский И.Д. Анаксагор. – М., 1983.
96. Романов Ю.И., Сандулов Ю.А. Краткая история философской мысли. – СПб.: «Лань», 2002.
97. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.
98. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1997.
99. Тихолаз А.Г. Геракліт. – К., 1995.
100. Тофтул М.Г. Логіка: Посібник. – К.: Видавничий центр «Академія», 2002.
101. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2001.
102. Фишер К. История новой философии. – С.Пб., 1910. – Т.3.
103. Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник / І.В. Бичко, В.Г. Табачковський, Г.І. Горак та ін. – К., 1993.
104. Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник. – К., 1993.
105. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. – К., 2005.
106. Філософія: Навч. посіб. / за ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 1997.
107. Філософія: Навч.-метод. посібник. – Х.: Одиссей, 2004.
108. Філософія: Підручник / І.В. Бичко, І.В. Бойченко, В.Г. Табачківський та ін. – К.: Либідь, 2002.
109. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
110. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993.
111. Історія філософії. Проблема людини: Навч. посібник / Н.В. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. – К.: Наукова думка, 2000.
112. Харьковщенко Є.А. Релігієзнавство: Підручник. – К.: Наук. думка. 2007.
113. Чанышев А.Н. История философии древнего мира: Учеб. для вузов. – М.: Академический проект, 2005.
114. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высшая школа, 1991.

115. Чижевський Д. Нарис з історії філософії на Україні. – К., 1992.
116. Чорненький Я.Я. Релігієзнавство: теоретико-практичний курс: Навч. посібник. – К.: ВД «Професіонал», 2005.
117. Шарден Тейяр де. Феномен человека. – М., 1987.
118. Шестов Лев. Апофеоз безпідставності: Досвід адогматичного мислення. Переклад з російської Володимира Петрушова. – Харків, 2012.
119. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – М., 1986.
120. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 5-ти томах. – Т.1. – Мир как воля и представление. – М., 1992.
121. Шудрик І.О. Історія філософської думки в Слобідській Україні: Монографія. – Харків, 2012.
122. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: Підручник. – К: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет університет», 2008.
123. Історія філософії: Підручник / В.І. Ярошовець, І.В. Бичко, В.А. Бугров. – К.: ПАРАПАН, 2002.