

103 а 73

В 85

І. В. БОГОМОДНИК
Ю. О. ФЕДІВ

ВСТУП

ДО

ФІЛОСОФІЇ

• ВИЩА ШКОЛА • _____

Н03 Я +3
В 85

Г.І. ВОЛИНКА
В.І. ГУСЕВ
І.В. ОГОРОДНИК
Ю.О. ФЕДІВ

ВОСТУП
ДО
ФІЛОСОФІЇ

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА
ПРОПЕДЕВТИКА**

За редакцією Г. І. Волинки

*Допущено Міністерством
освіти України.*

*Підручник для студентів
вищих закладів освіти*

Київ
"Вища школа"
1999

ББК 87.3я73

В 85

УДК 1(091)(075.8)

Автори: Г. І. Волинка (передмова, вступ, розд. I, III, IX, замість післямови, іменний покажчик); В. І. Гусев (розд. V, VII); І. В. Огородник (розд. II, X); Ю. О. Федів (розд. IV, VI, VIII, XI)

Рецензенти: В. А. Рижко, доктор філософських наук, професор, директор Центру гуманітарної освіти НАН України; А. М. Лой, доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою історії та теорії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

Редакція літератури з історії, права, економіки

Редактори: О. Х. Мороз, І. О. Кресіна, Є. Л. Калюжна

405 717

Вступ до філософії: Історико-філософська пропедевтика: Підручник / Г. І. Волинка, В. І. Гусев, І. В. Огородник, Ю. О. Федів; За ред. Г. І. Волинка. — К.: Вища шк., 1999. — 624 с.

ISBN 5-11-004714-6.

Розглянуто онтологічні, гносеологічні, аксіологічні та інші проблеми в історії світової філософської думки. Підручник принципово зорієнтований на філософсько-антропологічну проблематику: враховано кращі зразки викладу історії філософії; розширено коло питань, що висвітлюють проблему людини; відображено процесуальність створення тих чи інших філософських концепцій і плюралізм відповідей на те чи інше питання з метою розкриття діалогічного та діалектичного характеру взаєморозвитку філософських доктрин.

Для студентів вищих закладів освіти. Може бути корисний для аспірантів та всіх, хто цікавиться філософією.

ББК 87.3я73

ISBN 5-11-004714-6

© Г. І. Волинка, В. І. Гусев,
І. В. Огородник, Ю. О. Федів, 1999

ПЕРЕДМОВА

Підручник розрахований на студентів педагогічних навчальних закладів, які готують фахівців з повною вищою освітою, але ним можуть користуватися й аспіранти та всі, хто цікавиться філософією. Виходячи з адресної спрямованості книги, автори спробували дещо змінити акценти, які традиційно розставлялися в аналогічних працях з історії філософії. Книга принципово зорієнтована на філософсько-антропологічну проблематику, чи не найбільш значущу для педагогів-професіоналів. У світлі цієї проблематики розглядаються онтологічні, гносеологічні, аксіологічні та інші проблеми, що порушувались в історії світової філософської думки.

Автори прагнули врахувати кращі зразки викладу історії філософії, розширити коло питань, що висвітлюють проблему людини, відобразити процесуальність створення тих чи інших філософських концепцій та плюралізм відповідей на те чи інше питання з метою розкриття діалогічного та діалектичного характеру взаєморозвитку філософських доктрин.

Підручник підготовлений відповідно до програми курсу "Вступ до філософії" (Г. І. Волинка та ін. — Київ, 1993), створеної авторами цього підручника і схваленої Міністерством освіти України та рекомендованої для всіх кафедр філософії вищих педагогічних закладів освіти. Хрестоматійним додатком до нього може вважатись "Читанка з історії філософії" (У 6 кн. / За ред. Г. І. Волинки), яку створює колектив авторів пропонованого підручника; з цієї серії уже видані "Філософія Стародавнього світу" (Київ, 1992), "Зарубіжна філософія ХХ століття" (Київ, 1993), редакційно доопрацьовуються "Українська філософія" та "Філософія середніх віків". Готуються інші томи "Читанки".

Автори усвідомлюють усю складність завдань, які вони перед собою поставили, тому з вдячністю врахують усі побажання та пропозиції щодо поліпшення підручника.

ВСТУП

- Попереднє уявлення про філософію
- Традиційний поділ філософії
- Головні способи філософствування
- Особливості історико-філософського процесу
- Головні завдання та шляхи входження у філософію

Кожна людина — у душі філософ, оскільки — хоче вона того чи ні — уявляє або мислить про речі, які містяться поза межами її безпосереднього сприйняття, за явищами навколишнього світу. Припустимо, ми бачимо будинок. Проте якщо ми задумаємося, чи бачимо ми його насправді, то виявиться, що не бачимо. Тобто кожного разу ми бачимо лише якусь частину будинку, залежно від вибору точки споглядання. Це може бути його дах, та чи інша стіна, двері тощо. І все ж ми кажемо, що бачимо будинок в цілому. Чому ми це стверджуємо? Очевидно, тому, що здатні не тільки до безпосереднього споглядання, яке відкриває нам фрагменти будівлі, а й до умогляду — бачення розумом, який споглядає або осмислює образи, ідеї, форми, у тому числі й ідею "будинку взагалі", ту, що синтезує різні фрагменти бачення реального будинку і дає нам підстави стверджувати, що ми бачимо його в цілому. Оцей умогляд — несвідоме чи усвідомлюване мислення про підстави буття будинку як цілісного явища (їдеться, зрозуміло, не лише про будинок, а й про інші явища дійсності) — і є властивий кожній людині "орган філософствування", який відкриває шлях до філософії, або метафізики, як називають філософію з прадавніх часів.

Питання про підстави буття речей, завдяки яким речі осягаються у їхній цілісності, значно ускладнюється, коли їдеться про природу, суспільство, дух, світ у цілому. Про них не скажеш, як це було у прикладі з будинком, що я, мовляв, обійшов його по периметру, був на всіх поверхах, у всіх кімнатах, навіть на даху, і тому не вимагаю якихось умоглядних ідей чи форм, щоб скласти про будинок цілісний образ; я взагалі не потребую будь-якої

метафізики. Так, про добре знайомий і досить обмежений об'єкт, може, й не варто філософствувати. Проте якщо ці об'єкти не надто знайомі й досить безмежні, такі, як природа або світ? Тут уже зовсім не обійтись без філософствування, без добре розвиненої здатності до філософського мислення, задатки якої, повторюємо, має і реалізує кожна людина. І річ тут не в тім, що про безмежні об'єкти неможливе в принципі повне досвідне знання, на зразок того, яке здобула особа, в деталях вивчивши будинок. В історії пізнання природи, суспільства, духу вже були спроби відокремити "точну" емпіричну (досвідну) науку від "умоглядної" філософії, відкинути метафізику, але жодне доведення її непотрібності не зупинило її розвитку. Натомість стало зрозуміло, що сама досвідна наука — будь то фізика, астрономія, соціологія тощо — здебільшого ґрунтується саме на філософських, або метафізичних, знаннях про граничні підстави буття.

Передусім можна стверджувати, що можливість самого досвіду, досвідного знання, зокрема в царині будь-якої науки, ґрунтується на значних метафізичних засадах. Припустимо, ми фіксуємо якийсь причинний зв'язок між явищами *A* та *B*. Зрозуміло, цей причинний зв'язок локальний. Між тим нас не можуть не цікавити його підстави. Чому він можливий? Напевне, тому, що є й інші зв'язки, серед яких локалізується зв'язок між *A* та *B*. Його можливість зумовлена повнотою усіх зв'язків Універсуму. Але остання — то вже предмет не досвідних спостережень, а метафізичних роздумів. Ми мислимо окремі причинні зв'язки в аурі метафізичного припущення про універсальну повноту зв'язків, у якій весь світ гарантує нам одну-єдину емпірично зриму ланку нескінченного причинно-наслідкового ланцюга, що осягається розумом.

Поглянемо на це з іншого боку: скептики щодо потреб філософії, радикальні емпірики стверджують, що ми пізнаємо лише явища фізичного (емпірично даного) світу. Однак явище передбачає, по-перше, дещо таке, що являється; по-друге, свідому, чуттєву людину, якій являється це дещо; і, по-третє, відношення між ними — відношення між *Я* і не-*Я*, суб'єктом і об'єктом. Отже, явища зводяться до відношень. Проте ці відношення передбачають дещо цілісне, що їх зумовлює, обґрунтовує, бо ми не можемо мислити відношень без речей, що співвідносяться. І якщо світ явищ є нескінченно складна сукупність реальних відношень, то він передбачає, по-перше, сукупність усіх реальних взаємопов'язаних начал, а по-друге, і

деяке спільне пов'язуюче начало, основу всіх відношень, яка обгрунтовує світ явищ. Але це знову загальна схема цілого метафізичного світобачення, незважаючи на те, як би ми не розуміли ці елементи, або начала, які зумовлюють світ явищ.

Отже, досвід, який начебто і не вимагає особливого умогляду, досвід, практично-житейське значення якого важко переоцінити, сам виявляється заснованим на філософствуванні, сам будується на метафізичній (позадосвідній) основі. Подібно до того як поняття явища виводить нас за межі явищ, поняття досвіду, за умови його аналізу, виводить нас за межі емпірично-досвідного знання. Більше того, сама можливість його набуття вимагає від людини філософствування, вступу до сфери філософії.

Залежність людського досвіду, мудрості від занять філософствуванням відобразилася у значенні самого терміна "філософія". Термін походить від грецьк. $\phi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$ — люблю і $\delta\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ — мудрість і означає любов до мудрості. Він виник в античні часи (VI—V ст. до н. е.), коли у грецьких містах-полісах значною мірою поширилася просвітницька діяльність софістів — платних учителів мудрості, які вважали себе її власниками і носіями. Тлумачення і закріплення у європейській культурі терміна "філософія" пов'язане з іменем давньогрецького філософа Платона. Філософами стали називати людей, які відмежувались від софістів, вважаючи себе не носіями та власниками Софії — істини, а лише закоханими в неї любителями мудрості, які палко прагнуть її. Володіння Софією не може бути благонадбаною властивістю людини, бо Софія є великою потойбічною, неосяжною, ідеальною основою розумно та гармонійно влаштованого Космосу, наближення до якої доступне лише Божеству. Вона благодатна, чарівна, і найпрекрасніші речі навколишнього емпіричного світу — лише тьмяні тіні її абсолютної краси, найрозумніші люди — ніщо у порівнянні з її абсолютною мудрістю, найкращі стосунки між людьми — слабка подоба тієї гармонії Космосу, яку вона влаштовує. Тому-то й прагнуть до неї прості смертні, що вона є ідеалом мудрості щодо влаштування гармонійних суспільних стосунків, виховання розуму та збагачення знань і досвіду, творення прекрасних речей і вчинків.

Як бачимо, філософія з найдавніших часів своєрідно подвоює світ. Вона припускає, що поряд із фізичним світом емпірично даних явищ та речей існує світ метафізичний (той, що міститься за фізичним), світ істинного

буття, який не дається досвідом, а вимагає умогляду. Наукою про цей умоглядний світ і є **метафізика** як частина філософії. Її головною проблемою є питання про те, що являють собою першоначала істинного буття, які лежать в основі фізичного світу, що оточує людину.

Платон був одним із перших, хто проаналізував і систематизував можливі варіанти відповідей на ці питання. Так, він виділив групу натуралістично мислячих філософів (давньогрецькі фісціологи — дослідники природи речей), які вчать, "немовби все виникло завдяки природі і випадку", які "дивляться на вогонь, воду, землю і повітря як на першоначала всіх речей, і саме це вони називають природою. Душу ж вони виводять пізніше з цих першоначал". Інша група філософів, за Платоном, стверджує: "Все, що існує у природі, і сама природа ... виникло пізніше внаслідок діяльності деміурга і розуму і їм підкоряється", що "першоначало є душа, а не вогонь і не повітря, бо душа первинна". Сам Платон був близький до другої групи філософів. На його думку, "істинне буття — це деякі умосяжні та безтілесні ідеї", які й становлять вселенську Софію — мудрість. Пізніше платонівська версія відповіді на головні питання метафізики була названа ідеалізмом, а версія античних фісціологів — матеріалізмом.

Метафізика як частина філософії не зводиться лише до вчення про першоначала істинного буття — онтології, вона включає ще й **раціональну психологію**, або вчення про душу та дух, про їхній зв'язок з тілом і матеріальним субстратом. Яка природа душі, чи виникає вона водночас із народженням тіла, чи звідкілясь вселяється в нього, вона безсмертна, чи розпадається разом із тілом? — ці питання можна назвати основними в раціональній психології.

З давніх часів щодо цих питань існують різні відповіді, які досить міцно пов'язані з тією чи іншою версією онтології. Запам'ятаймо факт існування цього зв'язку; трохи пізніше ми побачимо, що найабстрактніші онтологічні погляди на засади істинного буття виявляються дуже конкретно пов'язаними з розумінням людиною самої себе, свого життя, призначення тощо.

З матеріалістичною онтологією давніх фісціологів пов'язані уявлення про душу як матеріальне утворення (згусток повітря, вогню, атомів), про її руйнування, смерть, матеріальність. Ця версія душі зумовлює специфічну відповідь на питання про те, як людина пізнає світ і чи вза-

галі він пізнаваний. Це питання є головним питанням гносеології, або філософського вчення про пізнання. Так, давні фізіологи-матеріалісти вважають, що людина здатна пізнавати світ, оскільки її матеріальна душа може відбивати і зберігати відображення впливів матеріальних же речей.

Протилежну версію відповідей на головні питання раціональної психології і гносеології пропонує Платон. Він уявляє душі створеними і безсмертними. Створивши душі, боги розмістили їх на зірках. Кожна душа мала свою зірку. Число душ велике, але кінечне. Душі здатні переселятися з тіла в тіло. "Якщо душа безсмертна, — пише Платон у діалозі "Менон", — часто переселяється і бачила все тут і в Аїді, то немає нічого, чого б вона не пізнала". А звідси випливає і відповідь на основне питання гносеології — душа здатна пізнавати природу речей. "Пізнавати, — каже Платон, — це якраз і означає згадувати". Пригадування баченого душею раніше (анамнезис) і є головним принципом гносеології Платона, який, зрозуміло, кардинально відрізняється від принципу відображення у матеріалістів-фізіологів.

Раніше там, де йшлося про метафізичні засади досвідного пізнання явищ, було виявлено, що, пізнаючи явища, ми мусимо мислити, по-перше, те, *що являється*, тобто мислити онтологічні передумови явища; по-друге, того, *кому являються*, тобто людину; по-третє, *взаємодію явища і людини*, тобто процес пізнання, який є предметом гносеології. Як бачимо, людина як фундаментальна, чи не найголовніша тема філософії, поєднує та пов'язує і онтологію, і гносеологію з психологією. Розділ філософії, у якому розробляється тема людини, називається **філософською антропологією**.

Антропологія (від грец. ανθρωπος — людина та λόγος — вчення) — вчення про людину. Головною проблематикою в антропології охоплюються питання природи людини, її походження, буття, сенсу життя, призначення, смерті, безсмертя тощо. Щодо цих питань філософією досягнуто чимало варіантів відповідей. Проте про них пізніше. Зараз хотілося б зазначити, що з виникненням філософії людина була її найцікавішим, найвражаючішим предметом. Якщо погодитися з Платоном, що філософія виникла з подиву та цікавості, то саме вона, людина, могла викликати цей подив і зацікавлення.

Справді, чи не варте подиву та цікавості саме намагання скінченної у часі й просторі слабкої істоти — люди-

ни — осягнути нескінченну і неосяжну космічну мудрість — Софію? Чи не вражає сама здатність цієї обмеженої, здавалося б, істоти оперувати нескінченностями, скажімо, в математиці, робити правильні висновки про універсальні речі, виходячи з обмежених засновків, тощо?

Це не може не навести на думку, що людина, як і світ, має багато вимірів. Так, як слабка смертна істота вона скінченна. Одначе вона і безконечна, про що свідчить хоча б те, що її не перестають хвилювати ні нескінченне зоряне небо над головою, ні нескінченність внутрішнього духовного світу, ні питання осягнення Софії — мудрості. З давніх-давен філософія припускає, що в людині, окрім її конечно-чуттєвого виміру, її здатності сприймати емпіричний навколишній світ і реагувати на нього, як частина цього самого світу існує і діє деяка сила іншої природи. Саме ця сила і дає змогу скінченній людині бути водночас і безконечною, тобто постійно переступати свою скінченність, обмеженість, виходити за власні межі, бути у процесі трансцендування.

Не вдаючись до подробиць щодо цієї унікальної здатності людини, цієї вражаючої уяву сили, зазначимо лише, що вона сутнісно пов'язана з творчістю, вірою, надією, а головне — з любов'ю. Бо й творчість, і віра, й надія, і любов втілюють пристрасний потяг, яким охоплюється людина, не вдоволена своєю конечністю та умовами навколишнього світу. Потяг цей виходить не тільки від людини. Він випромінюється об'єктами творчості й віри, надії і любові, ідеалами, які також притягують до себе людину.

Свідомість ідеалів, таких, як істина, добро, краса, благо, дається людині. І у цій свідомості — та сила, що окрилює її думку, піднімає її над емпіричною повсякденністю; проте ця сама свідомість вказує людині й на відмінність ідеалу від того, чим вона насправді володіє. Доки людина бачить цю відмінність, вона не втрачає свідомості ідеалу й прагне до нього. Однак там, де свідомість відмінності втрачається, де люди приймають за ідеал ті відображення його, які вони бачать у власному індивідуальному дусі, втрачається і усвідомлення ідеалу. Його місце займають оманливі відображення, різні у різних людей, і те, що було образом істини, добра чи краси, стає оманливою примарою. Тут зникає і прагнення до ідеалу, обмежуються думки, які, помилково вважаючи, що вже володіють ідеалом, зупиняються у своєму розвитку.

Трансцендування людини здійснюється через взаємодію протилежностей, що перетинаються у ній. Це — ко-нечність і безконечність, постійність та зміни, зв'язок з реальністю та потяг до ідеалу, відображення існуючого стану речей та рефлексія щодо відповідного стану тощо. У процесі трансцендування людина повинна, з одного боку, постійно піддавати запереченню свої попередні стани, відмовляючись від обмежуючих її світобачення пересудів, ідолів, забобонів, а з другого — постійно пік-луватись про збереження спадкоємності минулих та май-бутніх станів, про відносну константність своєї особис-тості. Вона має також знаходити єдино правильний шлях між Сціллою та Харібдою суперечливих впливів, мусить розв'язувати суперечності, не стаючи на сторону однієї з них. Зрештою, живе людина в світі, що постійно змі-нюється, і постійно повинна ці зміни у світі враховувати з метою досягнення стійкості перед лицем плінних явищ.

Змінюваність людини та світу, а також наявність взае-мозв'язку між ними зумовлюють ту обставину, що з пра-давніх часів філософія прагнула понятійно осмислити процеси змін, побудувати теоретичну картину розвитку, пояснити його причини. Філософською наукою про змі-ни та розвиток стала **діалектика** як теоретична картина постійно змінюваного світу та людини.

З діалектикою як певною концептуальною системою (далі про неї поговоримо докладніше) пов'язаний діалек-тичний метод, або спосіб мислення, філософствування. На думку багатьох дослідників, з якою важко не погоди-тись, в основі діалектичного філософствування лежить любов до мудрості (платонівська ідея пізнавального еро-су). Цей спосіб філософствування спрямований на пос-тійний пошук (а не на якийсь певний, завершений та кінцевий результат) і тому на постійне перебування віч-на-віч з кількома варіантами відповідей (а не з однією "єдино можливою"). Він спрямований на плюралізм вер-сій відповідей на те чи інше питання, на постійний діалог і взаємозв'язок цих версій.

Як метод, або спосіб, мислення діалектика протистоїть метафізиці як методу, оскільки і діалектика, і метафі-зика як понятійні системи мають багато спільного, про що ми дізнаємося далі. Метафізичний спосіб мис-лення пов'язаний з іменем Арістотеля, Платонового учня і послідовника. Якщо платонівський спосіб мис-лення спрямовується на процес постійного пошуку, на плюралізм результатів, то арістотелівський — на єдиний,

кінцевий і завершений результат, одну несуперечливу істину.

І діалектичний, і метафізичний способи мислення мають свої переваги і недоліки, мають право на життя, що вони й підтвердили впродовж тривалої історії філософії. Зрештою, як уже, напевно, помітив читач, уся філософія зіткана з певних філософських поглядів на те чи інше питання (онтологічне, гносеологічне, антропологічне тощо; а ще є аксіологічні, соціологічні та інші питання, але про них згодом). Ці погляди дискутують і полемізують один з одним, взаємообмежують один одного, висвічуючи свої позитивні якості та недоліки.

З часів Сократа дискусія і полеміка філософських течій, загальне розходження філософів між собою слугували навіть аргументом проти можливостей самої філософії. Адже кожне оригінальне філософське вчення відрізняється від інших, розходиться з ними, суперечить їм і само містить у собі внутрішню суперечність і недосконалість. І це при тому, що кожна існуюча течія прагне відтворити безумовне й абсолютне.

Проте якщо прагнення до пізнання безумовної істини вкорінене в самій суті нашого розуму, якщо філософія і філософствування необхідні, якщо умогляд потрібний, то чому це прагнення не може досягти своєї мети, чому філософія не може бути єдиною, як сама істина, єдиною хоча б у тому розумінні, у якому можна визнати єдність природничо-наукового знання? Чому філософія на відміну від науки вічно розпадається на множину вчень, що суперечать одне одному, і в чому сенс цієї суперечності?

У кожному істинно філософському вченні, попри всі його індивідуально-часові особливості, відображається той чи інший образ істини; і в багатогранній призмі людського розуму її світило, переломлюючись, розкладається на велику множину променів. Однак філософія не задовольняється окремими променями, вона прагне і шукає цілого навіть там, де приймає за ціле його часткове відображення. Оцей потяг до цілого є життєвий нерв філософії, джерело її творчих задумів, її віри і водночас скептицизму, її постійних сумнівів, постійної критики всього, що досягнуто. Натхненна цим потягом, істинна філософія показує нам відносність, обмеженість наших знань і в той же час об'єднує, осмислює та усвідомлює їх самою ідеєю цілого, виводить нас з наших ілюзій, розриває пута забобонів та пересудів, знімає кайдани духовного рабства, вказує шлях до істинної свободи. Цим ви-

значаються роль філософії та завдання її вивчення. Зрозуміло, що вона повинна вивчатися в її дійсності, в її історії. Тому цей підручник і має назву "Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика". Вступити до сфери філософії можна лише через її історію. Нам потрібно вчитися розуміти філософію не як певну окрему філософську доктрину, а як процес створення і взаємодіалогу множини філософських учень, як процес творчого синтезу людських знань, аналізу пізнавальних зусиль і моральних явищ, як критику, сумніви, заперечення. В такому вивченні ми знайдемо відповідь і на те питання, до якого спонукають нас відмінності та суперечності окремих учень: ці відмінності й суперечності окремих філософій свідчать про істинність самої філософії в них, про її правдивість, непідробність і самодостатність. Вивчаючи їх, ми впевнимосся в тому, що ці відмінності й суперечності не випадкові й не залежать від особливостей розумового складу окремих мислителів, але кореняться у самій природі людського розуму, у природі світу, взаємостосунків світу та людини.

Існують деякі загальні форми світорозуміння, загальні ідеї, які переходять із віку в вік, загальні протилежності, що не раз призводили до філософських суперечок: ідеалізм і реалізм, матеріалізм і спіритуалізм, дуалізм і монізм, емпіризм і раціоналізм, агностицизм, скептицизм тощо. При всіх недоліках цих та інших філософських напрямів вони мають явно об'єктивні та суб'єктивні підстави, оскільки при всій своїй односторонності вони, модифікуючись, зберігають себе у зміні часів, незважаючи на розвиток знань, продовжують задавати передумови мислення і світобачення, або, як зазначав М. К. Мамардашвілі, — поле думки. Мислячи у цьому полі, мислимо живими і своїх попередників. "Якщо живий Кант, якщо мисленно я тримаю Канта живим, то живий і я. І, навпаки, якщо живий я, якщо я можу помислити дещо кантівське як можливість мого власного мислення, а не вчезності, то живий і Кант. І це є нескінченна тривалість свідомого життя. Його безсмертя. Безсмертя особистості в думці".

Головне завдання вивчення філософії — зробити спробу вступити в поле мислення, зрозуміти об'єктивні та суб'єктивно-людські підстави і внутрішню необхідність вироблених в історії форм і напрямів філософствування, які індукують це поле. Проте філософію не можна вивчати, акцентуючи увагу лише на змісті тієї чи іншої фі-

лософської концепції. Філософські концепції — це ще не філософія, про що було відомо вже Платону. Вони — продукт філософії. Філософія — це активність, діяльність для створення цього продукту. Саме цю діяльність, цю активність і варто засвоювати. Зразки такої діяльності дає нам історія філософії, за що її і називають школою мислення.

Вивчення філософії під таким кутом зору сприятиме розв'язанню ще одного завдання, на якому наголошує М. К. Мамардашвілі. Воно здатне "відновлювати висхідний життєвий смисл філософствування, який зовсім зник у відомі часи з системи університетської, академічної передачі знань і був підмінений, так би мовити, самокрученням термінологічної машини, яка, безумовно, має існувати. Проте при цьому не повинен зникати первісний життєвий сенс філософії як такої з її абстрактною мовою, яка створює простір, де відтворюється *мисляча* людина, відтворюється особистість, здатна самотійно думати, приймати рішення тощо. Тобто, іншими словами, відтворюється класична мужня душа, здатна тримати неможливу, не пануючу над реальністю і все ж мислиму думку. Тримати, не впадаючи ані в революціонерство, ані в теургію".

- Передумови виникнення філософії
- Міф та міфологічний світогляд
- Походження, проблематика та особливості філософії як світогляду
- Призначення філософії

Передумови виникнення філософії

Питання про походження філософії — це досить складна філософська проблема. Її висвітлення

передбачає відповіді на питання: коли, де, за яких обставин, з чого, чому і як виникла філософія. Щодо цих питань у літературі (як навчальній, так і науково-дослідній) існує кілька точок зору, котрі хоч і відрізняються, все ж пов'язані між собою і доповнюють одна одну. Спробуємо скласти інтегральну картину процесу виникнення філософії з метою поглиблення уявлень про її сутність, специфіку, призначення в суспільстві та значення для особи.

Майже всі дослідники сходяться на тому, що в середині I тис. до н. е., десь приблизно в VI ст., в трьох осередках стародавньої цивілізації — Індії, Китаї та Греції — практично одночасно виникає філософія. Не вдаючись до деталізації (це питання докладніше буде розглянуте далі), дамо загальну характеристику цієї епохи.

Історики ще мають відповісти на питання, чому саме VI ст. до н. е. виділяється із загального поступу віків I тис. до н. е. як час потужного вибуху інтелектуальної енергії. Вже зараз відомі численні передумови економічного, соціального, політичного та інтелектуально-духовного характеру, які підготували цей перелом. Стрибок у розвитку продуктивних сил внаслідок переходу від бронзи до заліза, від варварства до цивілізації, поява товарно-грошових відносин, ослаблення жорстких традиційних родоплемінних структур, виникнення держави, побудованої на політичних принципах, зростання опозиції традиційній релігії і її ідеологам в образі стану жреців, переоцінка нормативних моральних установок і уявлень, посилення критичного духу і зростання наукових знань —

ось деякі фактори, з яких складалась духовна атмосфера, що сприяла зародженню філософії. Інакше кажучи, в епоху, про яку йдеться, здійснювались певні кардинальні зміни в економічній та соціально-політичній сфері, і ці зміни супроводжувались змінами у сфері духу, що породили філософію. Для того щоб зрозуміти ці зміни, потрібно докладно розглянути той *тип організації суспільства*, який домінував до цих змін, і *ту форму існування духу*, яка відповідала зазначеному типові суспільної організації.

Звичайно, ми не можемо претендувати на докладну характеристику архаїчних суспільств, які існували до VI ст. до н. е. в Індії, Китаї чи Греції. Про це частково йтиметься у наступному розділі. Проте загальні характеристики все ж дамо. Суспільства, витоки існування яких губляться у глибині тисячоліть і які існують до VI ст. до н. е., називають первісними, первіснообщинними, або общинно-родовими. Їхні спільні риси певним чином відображаються абстракцією общинно-родової формації, точний і, головне, короткий опис якої зробив О. Ф. Лосев.

Суспільство общинно-родової формації виникає й організується на ґрунті кровнородинних відносин, які лежать в основі і всього виробництва, і розподілу праці між членами та общиною, і розподілу продуктів праці. Якщо під характером виробництва розуміти виробничу категорію, то перед нами — докласове суспільство. Це той первісний колективізм, де все не лише економічне, а й політичне, і військове життя суспільства визначається тільки самою общиною, на чолі якої стоїть спочатку жінка (матріархат), а пізніше — чоловік (патріархат), коли довелось повною мірою відділяти організаційні функції від чистородинних стосунків. Проте скрізь і завжди в общинно-родовій формації більше за все зрозумілими були саме родинні відносини. І коли виникало питання про природу чи світ у цілому, то й у цій цілком об'єктивній сфері теж не знаходили нічого іншого, окрім родинних відносин, тобто стосунків батьків і дітей, братів і сестер, дідів і онуків, предків і нащадків. Все довкола: і сонце, і місяць, і зірки, аж до неорганічної і неодушевленої природи, — розумілося як всезагальна родова община. І оскільки таке всезагальне одушевлення життєвородинних елементів є ознакою міфологічної свідомості, то маємо вважати, що *основний метод общинно-родового мислення — це міфологія*.

Міф та міфологічний
світогляд

Міф — це форма існування духу,
яка відповідала общинно-родово-
му суспільству, була його світо-

глядом і як світогляд зумовила його духовні і моральні особливості. *Міф є історичною передумовою і витокom філософії.* Цієї тези дотримуються автори майже всіх існуючих концепцій походження філософського стилю мислення — міфогенної (за якою філософія виникає з міфу внаслідок його внутрішнього розвитку), гносеогенної (автори якої бачать виток філософії у розвитку пізнання), гносеогенно-міфогенної (ця концепція прагне врахувати і роль генези міфологічного світогляду, і роль росту пізнання), соціогенно-міфогенної, якої дотримуються автори підручника і яка прагне синтезувати попередні концепції, врахувавши соціально-економічні та політичні перетворення в традиційному суспільстві і перетворення у сфері духу, у сфері міфологічного світогляду.

Яким же бачиться світ крізь призму міфологічного світогляду? Якщо врахувати, що призму цього бачення становлять общинно-родові зв'язки, то і зв'язки явищ світу бачаться як взаємостосунки одушевлених та одуховлених предметів подібно до зв'язків індивідів в общині, зв'язків між родичами, які відчувають, усвідомлюють один одного, відрізняючи "своїх" від "чужих". Спочатку душевна взаємопов'язаність предметів світу мислиться ще у своїй повній тотожності з самою дійсністю, так що душа і дух цих предметів цілком тотожні їх матеріальному єству. Це, як відмічає О. Ф. Лосєв, є фетишизм, за яким принцип життєво-родинних стосунків речі з оточуючим колективом, або, як стали говорити потім, її демон, душа або дух і ще пізніше — її сутність та ідея, залишався невіддільним від фізичного тіла самої речі.

В первіснообщинному суспільстві фетишами ставали природні речі, які ще не слугували предметом людської діяльності. Природні властивості речей наділялися надприродною суттю, і фетишизм супроводжувався сакралізацією (освяченням) предметів, завдяки чому вони набували статусу соціальних регуляторів стосунків між людьми, виконували функцію репрезентатора певних соціальних норм. Нерідко такі фетиші (як правило, тварини, іноді рослини) ставали тотемами — уособленнями першородича общини та носія спільного імені її членів — "синів змії", "доньок орла" тощо. На думку багатьох дослідників тотемізму, тотем якраз і виступає не стільки як божество, скільки як прародич, покровитель общини, страж культу пред-

ків, наглядач за виконанням общинних традицій. Спочатку тотем пов'язувався із системою табу — заборонаю вбивати та поїдати тотемну тварину чи рослину. Потім значення табу розширилось. Вони стали заборонами форм поведінки (заборони кровозмішання, замахів на лідера общини, заборони на форми діяльності, які виходили за межі традиції, взагалі на будь-яку оригінальність тощо).

Первіснообщинне суспільство, на думку наших дослідників, було суспільством рутинним, яке орієнтувалось тотемами і табу на традицію, на постійне відтворення наявного стану речей. Зміни в ньому відбувались повільно — і суспільні, і у сфері духу. Але вони відбувались і здебільшого перші залежали від останніх.

Духовні зрушення, які спричинювали розвиток міфологічного світобачення, були пов'язані з переходом від фетишизму до анімізму. Дух поступово відділяється від матерії, і в уяві первісної людини виникають істоти, тією чи іншою мірою вільні від матеріальних речей, від яких вони раніше були невіддільні і яких вони одушевлювали, перебуваючи в них. Спочатку демон даного дерева не був відділений від останнього. Потім, у ході зростаючої міфологічної абстракції, цей демон став не тільки демоном даного дерева, а й демоном дерев узагалі. Й оскільки це стосувалось не лише окремих предметів або галузей дійсності, а й усієї дійсності загалом, то з'явилися демони більш широкого значення: демони землі, річок, неба, океану, лісів, вод, повітря, усього видимого світу. Це — розвинений анімізм.

Анімізм міфологічного світогляду (від лат. *anima* — душа) спричинював певний погляд на явища навколишнього світу, за яким кожне явище, кожна річ мали свою душу, свого демона. Демони, пізніше боги, які уособлюють те чи інше явище або сферу дійсності, пов'язані між собою родинними зв'язками типу "предки — нащадки", зв'язками "батьки — діти". Богині, як і люди, народжують своїх дітей — нових богів, причому у теогонічно-космогонічних міфах цей процес збігається з процесом виникнення (теж народження) світу. Яскравий приклад такого збігу знаходимо в "Теогонії" (походженні богів) давньогрецького поета Гесіода (переклад В. В. Вересаєва).

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, Сумрачный Тартар в земных залегающих недрах глубоких, И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос. Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных

Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотенных;
Также еще родила, ни к кому не входивши на ложе,
Шумное море бесплодное Понт. А потом разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий ...

У наведеному уривку міф про походження богів або демонів окремих сфер дійсності є водночас викладом порядку походження навколишнього світу. У міфі цілком буденно співіснують природне і надприродне. Так, з одного боку, Земля — це цілком реальна буденна земля, над якою розпростерте зоряне небо і на якій розміщені гори і море, що їх вона набула в процесі природної еволюції, "ни к кому не входивши на ложе". Крім того, Земля — жива одушевлена антропоморфна істота, справжня жінка — міфологічна Гея, яка антропоморфним способом народжує і небо, і німф, і Океан.

Міфологічний світогляд не має засобів для розмежування природного і надприродного (чудесного), речі та її образу, об'єктивного й суб'єктивного, частини й цілого. Людину — суб'єкта цього світогляду — нічого не дивує. Несподівані явища його лише бентежать. Ось як про це свідчить С. Лейнер, який багато років провів у первісно-общинному суспільстві туземців племені бакувак у Новій Гвінеї в середині ХІХ ст. "З тривалого спілкування з ними, — пише він, — підтверджується, що по відношенню до всього звичного і повсякденного туземці не відчувають ніякої потреби у поясненні. Правильну послідовність відомих явищ вони, саме завдяки цій регулярності, сприймають як дещо дане, як таке, що не вимагає пояснення. Лише коли звичайний хід подій порушується якимось раптовим явищем, коли туземці стикаються з чимось незвичайним і лякаючим: з місячним або сонячним затемненням, з паводком, з попільним дощем (після виверження вулкану), з голодомором, коли поголовна хвороба починає косити людей у племені, коли вночі починає палати кокосова пальма, яку вразила блискавка, і под., тоді тільки дикуни — і то ненадовго — починають ламати голову над причинами цих явищ".

Явища, які споглядаються крізь призму міфологічного світогляду, навіть найбільш несподівані, навіть незбаг-

ненні, не дивують, можливо, лише бентежать. Не дивують і не досить бентежать тому, що їх, з точки зору міфологічного світогляду, легко пояснити; хтось із богів чи демонів розсердився на людей, чекає на їхні прохання, на жертвопринесення.

З анімізмом, з одушевленням дійсності, пов'язане усталене ставлення до явищ. Це *magia* (від грецьк. — μαγεία — ворожба). Якщо явища світу одушевлені, якщо у своїй одушевленості вони подібні до людей, зрештою, якщо їхні стосунки повторюють стосунки людей в общині, то до них можна звертатись, як звертається людина до людини. Демонів явищ світу, богів його сфер можна обдарувати, підкупити, задобрити тощо. Звідси ціла низка магичних прийомів у спілкуванні з демонами окремих явищ світу, цілий набір способів спілкування з ними (жертви, заклинання, гімни, молитви тощо), які, з одного боку, знаменують свободу людини у впливі на світ, з іншого — її залежність від світу та самої себе.

Як уже зазначалося, міф — первісний й історично перший світогляд, тобто історично перша його форма. У звичайному розумінні слово *світогляд* — це задана певними передумовами (колективним несвідомим, віруваннями, традиціями тощо) форма усвідомлення людиною навколишнього світу, свого місця у ньому, свого ставлення до цього світу і до себе, своїх намірів і претензій у відношенні до світу, норм, критеріїв та ідеалів належної стратегії життя, шляхів здійснення життєвої програми. Світогляд — це специфічна призма, яка визначає певний кут зору на світ, певне бачення останнього. З одного боку, передумови, які задають той чи інший кут зору на світ, здебільшого неначе програмують людину, кодують її, визначаючи, крім бачення світу, ще й певну стратегію поведінки, систему цінностей, об'єкти прагнень тощо. З іншого боку, ці передумови заважають бачити й розуміти ті аспекти світу, які перебувають поза межами заданого кута зору. Те саме можна сказати відносно бачення людиною самої себе, усвідомлення себе, своєї особистості як вільної чи невільної, залежної чи незалежної.

Міфологічний світогляд — досить вузький погляд на світ. У діалозі "Держава" Платон уподібнює носіїв міфологічного світогляду до в'язнів, з дитинства прикутих ланцюгами до стін печери і спроможних бачити лише тіні реальних подій, що відбуваються поза входом до неї. Дійсні події, реальний, справжній світ для них закриті, оскільки кайдани безсумнівних родових авторитетів, тра-

дицій, вірувань і забобонів до краю звужують кут їх зору, зумовлюючи і духовну, і тілесну несвободу та пасивність.

У своїх практичних орієнтаціях міфологічний світогляд був спрямований не на творчий пошук нових, досконаліших форм і способів взаємовідносин з навколишнім світом та між людьми, а на збереження та постійне відтворення традиційного (наявного) стану речей, який склався впродовж багатьох поколінь, освятився тотемами, усталився під захистом заборон — табу. Сам міф як особливе світобачення був першим і чи не найголовнішим захисником традиції, родової моралі, родової общини загалом.

**Походження,
проблематика
та особливості
філософії
як світогляду**

Отже, виникненню філософії як нового типу світогляду передували, по-перше, суспільство общинно-родового типу, по-друге, міф як світогляд та спосіб мислення, притаманний цьому суспільству. В се-

редині I тис. до н. е. в суспільствах Індії, Китаю, Греції відбуваються кардинальні зміни, які супроводжувались змінами світогляду і, зрештою, привели до трансформації міфу в філософію. Зупинимося на цих змінах докладніше.

Зміни, які відбувалися у цих регіонах на рубежі VI ст. до н. е., називають переходом від варварства до цивілізації, від родової до політичної організації суспільства, від общинно-родової до рабовласницької формації. Назви, як бачимо, різні, але суть переходу одна. І полягає вона у тому, що в суспільствах даного періоду з'являються товарно-грошові відносини, які доповнюють, а пізніше частково витісняють особисті стосунки між людьми, з сільського господарства виділяються ремесла, завершується розвиток грошей до їх кінцевої монетарної форми, з'являються торговий капітал, приватна власність на землю, купівля-продаж землі, відбувається розпад родової общини і родової моралі, встановлюється економічне панування міста над селом, скасовується боргове рабство і рабська праця проникає у сферу виробництва, зростають розміри останнього, з'являється економічно міцний прошарок нових рабовласників, які протистоять родовій аристократії, ведеться жорстока політична і воєнна боротьба за владу, яка час від часу розгоралась з цього протистояння. Недарма VI ст. до н. е. в Індії називають "епохою бродіння умів", яка характеризується боротьбою варни кшатріїв проти брахманів; у Китаї вона відома як "епоха царств, що бо-

рються"; в Греції — це епоха боротьби демосу проти земельної родової аристократії.

Філософія формується в той період, коли сенс людського життя, його звичний устрій і порядок виявляються під загрозою, коли старі світоглядні орієнтири та настанови відмовляються функціонувати, коли мораль, що зросла на основі родових стосунків, вступає у конфлікт не просто з приватним інтересом окремої особи. Між собою стикаються, з одного боку, родова, сімейна мораль, яка являє собою всезагальне начало, але дане в його природній безпосередності, а з іншого — новий, щойно народжений тип всезагального, по відношенню до якого окремі рід, сім'я виступають як дещо часткове — це поліс, держава, всі громадяни якої становлять правове і політичне ціле.

Таке зіткнення ми бачимо в трагедіях давньогрецького драматурга Есхіла. Мікенський цар Агамемнон приносить у жертву богам свою дочку Іфігенію заради успіху грецького війська у поході проти Трої, тим самим підкоряючи спільним інтересам життя представника свого власного роду. Дружина Агамемнона Клітемнестра, навпаки, захищає родову мораль і у помсті за дочку вбиває чоловіка, який повернувся з походу переможцем. Син Агамемнона і Клітемнестри Орест любить і поважає свою матір, яка уособлює неписану родову мораль, але відповідно до закону він повинен захищати права батька. І Орест змушений іти проти родової моралі, помститися за нього, вбивши власну матір.

Кризи в суспільстві, кризи у сфері духу, що ними характеризується епоха зародження філософії, ставлять людину в жорстку неоднозначну ситуацію, вміщують її у поле насущних смисложиттєвих проблем, стосовно яких неможливо застосувати звичну канву міфологічного світорозуміння та мислення. І не лише виникнення, а й розквіт філософії у ті чи інші історичні періоди, як правило, зумовлений глибокою соціальною кризою, коли людині стає важко, а інколи й неможливо жити за старими зразками, коли попередні цінності втрачають своє значення і гостро постає питання: як бути далі?

Питання про те, як бути далі, є турботою про власне буття взагалі, про "бути чи не бути?", про сенс буття і про буття світу загалом. Бо питання ці так чи інакше передбачають відповіді на ряд інших питань: що є підставою буття світу та мого власного буття, на що сподіватись, у що вірити, на що опиратись заради власного спа-

сіння, до чого прагнути? Звичайно, ці питання, які є смислоттєвими, дістали певні відповіді й у міфологічному світогляді як первіснообщинній ідеології. Проте в епоху зародження філософії, в епоху розпаду общини і виділення з неї окремих мислячих індивідів ці питання набувають якісно нового сенсу. Вони стають індивідуально-особистісно значущими, вимагають від індивіда самостійного самовизначення: не через традицію чи загальнообщинну норму, а через власний розум, який критично ставиться до традиції і певним чином моделює позитивні відповіді на них. Тому-то нам і відомі автори версій відповідей на те чи інше філософське питання, оскільки філософствування є індивідуально-авторською діяльністю; міфи ж не знають імен своїх творців.

Філософія виникає з критичного ставлення до традиції, з сумніву щодо обґрунтованості підстав міфологічного світобачення, з подиву перед здатністю звільненої думки охопити нескінченний світ. У вже згадуваній алегорії печери з платонівського діалогу "Держава" перехід від міфу до філософії зображається як процес звільнення в'язнів від кайданів безсумнівних родових вірувань, як важкий і тривалий вихід з ілюзорного світу тіней, котрих вони все життя помічали на стінах печери, до справжнього світу реальних подій і речей, осяяних світлом ідеї блага.

На відміну від міфологічного світогляду, що стоїть на охороні традиції, пасивності, незмінюваності сталого порядку речей, філософський світогляд ґрунтується на активності. Філософія є діяльність, що піддає сумніву та критичному перегляду всі авторитети, забобони, табу та вірування. Продовжуючи платонівську алегорію, можна зазначити, що філософська активність якраз і виводить людину з темної печери нерелефкованих стереотипів і традицій у справжній світ свободи від ілюзій, навіювань, неусвідомлюваних залежностей від різних авторитетів. Філософствування, за Платоном, — важка і відповідальна діяльність, мета якої — свобода. Сама ж філософія є активністю, спрямованою на критичне і раціональне випробування підвалин найфундаментальніших передумов людського буття, буття світу взагалі.

Під час розкладу общинно-родової формації та породжуваного ним хаосу в соціально-політичній сфері, за якою виживання людини у невпорядкованому світі стало нагальною проблемою, виник цілий ряд питань про передумови переходу від невпорядкованості до порядку, від

хаосу до космосу. У наступному розділі ми познайомимося з окремими розв'язаннями цих питань, які були знайдені у соціально-політичній сфері (наприклад, заporукою порядку у суспільстві є правова держава, або заporукою порядку є дотримання загальноприйнятих і всіма усвідомлюваних моральних норм тощо).

Проте питання про передумови порядку як заporуки буття людини поширювались не лише на соціально-політичну сферу, а й на світ узагалі, на Космос як упорядкований універсум. Цікаву версію постановки та розв'язання філософської проблеми єдності та впорядкованості Космосу дає О. Ф. Лосев. Він виходить з того, що рабство принесло з собою сувору необхідність у розподіленні розумової та фізичної праці. Одні могли працювати, але вже не займались розумовою творчістю, інші стали розумово творити, але не займались фізичною працею. Таке подвоєння викликало мислену потребу в розрізненні бездушної речі і мислячої людини, яка цією речю керує. Раб в античності трактується не стільки як людина, скільки як річ, що діє не по своїй волі, а по волі сторонній. Рабовласник теж не був цілісною людиною, а лише тією її стороною, яка забезпечує йому можливість бути погоничем рабів. Тому принципом рабоволодіння є життєвий синтез раба як речі, здатної виконувати цілеспрямовану роботу, але без особистого наміру та ініціативи, і рабовласника як формотворчої ідеї у вигляді абстрактної ініціативи, тобто без тілесної участі у здійсненні цієї ініціативи. Оскільки раб і рабовласник є протилежностями, які протистоять одна одній, стає зрозумілим, що порядок і цілісність полісу (міста-держави) можуть бути забезпечені лише гармонійним, або діалектичним, поєднанням цих протилежностей.

Структура полісу (раб — пасивна матерія, а рабовласник — активна, але не матеріальна ідея), діалектика як принцип досягнення полісної єдності та гармонійності специфічно зумовлюють філософське бачення всього Космосу. Якщо у міфологічному світогляді Космос є сім'єю богів — гарантів його впорядкованості, то у світогляді філософському він відображається як взаємодія безособових, природних, абстрактних начал типу "матерія" та "ідея". Він єдиний не тому, що хтось стежить за цим, а тому, що пронизаний безликою природною діалектичною закономірністю — "логосом", чи "номосом", якому підкоряються всі речі, подібно до того як у полісі люди підкоряються такому самому безособовому й абстрактному юридичному закону.

Відомий французький дослідник походження філософської думки Ж.-П. Вернан вважає, що новий тип мислення, який привів у VI ст. до н. е. до виникнення зародків давньогрецької філософії і науки, засновується на трьох світоглядних принципах.

По-перше, виділилась ідея космічного порядку, яка ґрунтувалась віднині не на могутності бога — верховного правителя, монарха басилевса (як у традиційних теогоніях), а на понятті космосу, який підкоряється закону, правилу (nomos). *Nomos* встановлює для всіх складових природи елементів (стихій) порядок, відповідно до якого жоден елемент не може здійснити свою владу над іншими.

По-друге, нове мислення ґрунтувалося на розвитку математичних, передусім геометричних, уявлень з їх ідеальними об'єктами, умоглядністю, доказовістю, раціоналізмом та логічністю. Незважаючи на те, про що йдеться (про політичні, онтологічні чи космологічні питання), філософське мислення проектує світ у просторові рамки, які більше не визначаються релігійними категоріями високого та низького, небесного та підземного, але створюються симетричними, зворотними співвідношеннями.

По-третє, абстрактне філософське мислення стало можливим завдяки тому, що його підґрунтям слугував певний життєво-практичний розум, інструментом якого була мова і який давав можливість впливати на людей, а не перетворювати природу, *розум політичний* у тому значенні, в якому Арістотель визначає людину як політичну тварину.

Світоглядні межі бачення світу, які притаманні філософському світосприйняттю, здебільшого задаються саме полісною організацією суспільства, про що вже йшлося вище. Тут же потрібно зазначити, що бачення людиною самої себе та своїх взаємостосунків із світом також зумовлене цією організацією. «Держава, — зазначає Арістотель у трактаті "Політика", — належить до того, що існує за природою, і ... людина за природою своєю є істота політична, а той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза полісом, — або недорозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина; іі і Гомер ганьбить, кажучи "без роду, без племені, поза законами, без сімейного вогнища"; така людина за своєю природою тільки й прагне війни».

Як істота полісна нормальна людина з точки зору нового світогляду відрізняється і від тварини, і від божест-

ва. Бачення людини, яке відкривається крізь нову філософсько-світоглядну призму ще в часи її створення, полягає ось у чому: по-перше, людина подібна до тварин, але природа вселила у неї прагнення до державного спілкування, і тому вона — найдосконаліша з живих істот; по-друге, як найдосконаліша істота людина має здатність жити за законом і правом; по-третє, людина є істота, здатна володіти знаряддями та зброєю; по-четверте, людина наділена моральною та розумовою силою, причому перша спрямовує дії та зброю у правильну сторону, друга дає загальні поняття; по-п'яте, найголовнішим поняттям полісної людини є справедливість, оскільки вона лежить в основі держави-полісу.

Як бачимо, на перше місце Арістотель ставить таку сутнісну здатність людини, як її потяг до спілкування полісного — словесного або вербального. Ця обставина, яка призвела до зародження філософії (і не лише у Стародавній Греції, а й у Китаї, Індії, — діалогічні взаємини вчителя і учнів в Упанішадах, питання-відповіді у взаєминах Конфуція з учнями, політичні та етичні діалоги софістів, Сократа тощо), демонструє важливу особливість періоду наївного захоплення словом, словесною риторикою, полемікою, дискусією. Це було становлення думки, спілкування, виховання, самостійність мислення. Діалогові форми мислительної діяльності давали можливість охопити як твердження про предмет діалогу, так і заперечення стосовно нього, давали підстави піднятися над обмеженістю повсякденної свідомості, стати над її одиничністю та міфологічністю. Мудрість перших філософів ще мала у собі мудрість житейського досвіду. Проте саме тут і завершується історичної важливості перехід від чуттєвого, образного, до понятійного осмислення сутності, або начал дійсного буття. У грі слів, яку можна було б назвати початком концептуальної діяльності, відбувалося формування характерного для зародження філософії і певного періоду її розвитку вдосконалення раціональних форм пізнання. Раціональне, понятійне — на відміну від міфу з його образними уявленнями — розуміння світу походить, на думку Сократа, "від того, що люди, радячись на зборах, розділяють предмети за їх родами, категоріями". *Відносячи той чи інший фрагмент світу до певної категорії, впорядковуючи Всесвіт у своїй думці, люди впорядковували і власний духовний світ, набували філософської самосвідомості, формували раціонально-філософський світогляд, здатність до рефлексії як одного з методів філософії.*

Наступна сутнісна риса людини, яка висвітлюється під кутом зору нового світогляду, є її здатність жити за законом і правом, тобто здатність до загальнозначущої поведінки, до розуміння загального, виділення останнього як особливого предмета та оперування ним. Ця риса людини-філософа полягає в тому, що в процесі міжособової комунікації, де будується образ "Я", образ іншого (партнера зі спілкування), образ мого "Я" у свідомості іншого тощо, досягається інтерсуб'єктивність значень, яка має інший статус, ніж модальності оцінок, самооцінок, думок, а саме статус загальнозначущості. Ця загальнозначущість дає можливість на наступних етапах спілкування "виштовхнути" певну сукупність ідеальних об'єктів, які стають регуляторами міжособової комунікації. При цьому змінюється сама структура рефлексивних процесів. Якщо на перших етапах кожен партнер комунікації відображається у свідомості іншого, то тепер їх відношення опосередковане ідеальним об'єктом (добро, благо, закон, обов'язок тощо), воно ускладнилось, оскільки кожна свідомість приміряється до цих ідеальних об'єктів і "світиться" в них, оцінюється ними.

Філософська рефлексія і зробила предметом свого аналізу ідеальні об'єкти, "виштовхнуті" зі сфери безпосередньої комунікації, вмістила їх в інший — потойбічний трансцендентний, або метафізичний, світ. Філософія виявляє зв'язки між ними, організує їх у систему, обґрунтовує відповідно до різних концептуальних схем (наприклад, трактує світ ідеальних об'єктів як особливий онтологічний світ або бачить у них апріорні форми якогось надособового, трансцендентального суб'єкта, або пов'язує їх з формами діяльності тощо). Введення ідеальних об'єктів у культуру і початок рефлексії стосовно них пов'язані з іменем Платона. Подальший розвиток філософсько-гносеологічної рефлексії полягає, як бачимо, у розширенні світу ідеальних об'єктів, у змінах їх внутрішньої організації.

Проте треба мати на увазі, що рефлексія не єдиний спосіб філософського мислення, породжений зазначеними вище соціальними обставинами. Як вважають дослідники у галузі історико-філософської методології, традиція рефлексії лежить у межах об'єктного трактування мислення як "мислення про ...". Рефлексія розуміється як "мислення про мислення", як думка, що зробила об'єктом пізнання саму себе. Поява поряд з різними галузями суцього, які стали об'єктами окремих наук, ще однієї га-

лузі — мислення — призвела до глибоких метаморфоз у філософії, оскільки стали аналізуватись підстави та передумови знання, явне і неявне у роботі свідомості тощо.

Однак рефлексія як "мислення про щось", як мислення, якому це "щось" уявляється відокремленим, не враховує однієї важливої обставини. Мислення завжди включено в контекст людського спілкування, функціонує в мережі соціокультурних зв'язків, у певній історичній ситуації. Якщо розглянути його під цим кутом зору, то виникає *протилежна рефлексії модель мислення, згідно з якою думка завжди є "мислення в світі", в світі людської комунікації та історії*. На відміну від рефлексії цю модель називають *герменевтико-екзистенціальною*, або *моделлю розуміння*. Вона лежить в основі *герменевтичного методу*, за яким свідомість будь-якого предмета та предмет свідомості невіддільні один від одного, первинною реальністю виступає не свідомість, з одного боку, і природа — з іншого, а життєвий світ, який не піддається аналізу й поділові. Його можна лише витлумачити, зрозуміти.

Рефлексивний і герменевтичний методи певним чином пов'язані з епістемним та софійним типами філософствування, у чому ми впевнимосся, ознайомившись з конкретними філософськими вченнями.

Призначення філософії

Почнемо з питання, яке може виникнути у людини, яка тільки починає знайомитися з філософією:

навіщо витрачати час та зусилля, щоб вчити філософію, яка має своїм предметом такі далекі від повсякденно-практичного життя речі? Чи не краще зосередитись на вивченні тих навчальних предметів, які забезпечать знаннями та навичками, потрібними для отримання хорошої роботи та досягнення бажаної кар'єри? Адже ми потребуємо і роботи, і кар'єри, щоб нормально жити, щоб задовольняти наші базові потреби. А які потреби задовольняє філософія?

Коли люди говорять про умови нормального життя, вони мають на увазі насамперед задоволення базових потреб у їжі, помешканні, безпеці, спілкуванні тощо, врахування і забезпечення яких підтримує існування людини як живої істоти. У їх задоволенні справді велике значення має кваліфікована й добре оплачувана робота, до якої готують спеціальні дисципліни, за що їх варто глибоко вивчати. Проте, як зазначають психологи, крім базових потреб, людина має і ряд інших — потреби у са-

моздійсненні, самоутвердженні, творчості, у реалізації свого потенціалу. У західній психології ці потреби називають актуалізуючими. У чому ж полягає значущість останніх?

Оцінюючи значущість курсів і дисциплін у поняттях їхньої цінності для підготовки до майбутньої роботи і задоволення базових потреб, ми надто вузько дивимося на те, що має і може прагнути людина. Така точка зору зовсім не помічає наявності "вищих" потреб або просто ігнорує їх. Для їх осмислення потрібна філософська точка зору. Однак хоча філософія й аналізує "вищі" потреби, це не означає, що їх вивчення з необхідністю приводить до самореалізації, творчості тощо. Філософія лише допомагає цьому, пропонуючи людині ідеал самоактуалізації, або те, що американські філософи М. Веласкес та В. Беррі услід за психотерапевтом К. Роджерсом називають *ідеалом повнофункціональної особистості*. Спробуємо переосмислити деякі з їхніх поглядів, щоб наповнити цей ідеал певним змістом й осмислити його, а водночас зрозуміти й те, як філософія може сприяти його здійсненню.

Розглянемо основні характеристики повнофункціональної особи як такої, що здатна до самоздійснення, самоактуалізації. Перша її ознака — *здатність до самостійного мислення*. Вона може формувати свої власні ставлення та переконання. Вона самостійна й незалежна, оскільки не поступає залежно від того, що в неї запрограмовано, подібно до носія міфологічного світогляду, або що від неї очікують інші. Така людина не обов'язково нігіліст-заколотник, вона лише самостійно формує свої власні думки. Вона думає, оцінює і вирішує для себе. Що може краще змалювати дух філософії та її значущість для досягнення такої інтелектуальної й поведінкової незалежності? Питання чисто риторичне, оскільки, як бачимо, філософія виникає як засіб звільнення від жорстких світоглядних і поведінково-особистісних залежностей.

Інша важлива характеристика — це *глибока самосвідомість*, місткість якої, як ми пам'ятаємо, тісно пов'язана з розвитком філософського погляду на світ, на себе. Повнофункціональна особа сповідає мало ілюзій щодо себе і рідко вдається до поверхневих виправдань своїх переконань, прихильностей, дій. Проте саме філософія закликає до постійного випробування, рефлексивної переоцінки базових інтелектуальних підстав життя. Адже лише філософська рефлексія здатна привести до усвідомлен-

ня раніше не усвідомлених переконань та уподобань, порівняти їх з іншими можливими уподобаннями та переконаннями, виявити їхні обмеженості, здійснити вихід за ці межі та сформувані більш адекватні підстави існування.

Наступна риса повнофункціональної особистості — це *гнучкість*. Кардинальні зміни, брак сталості у світі людського буття здатні зламати лише людину з жорсткими, на кшталт міфологічних, переконаннями. Проте вони не в змозі розхитати і порушити особу, яка здатна до самоактуалізації. Повнофункціональна, філософськи вихована людина здатна до постійного саморефлексованого контролю, до самоперебудови, вона самосвідома і саморефлексує, може витлумачувати, враховувати й оцінювати впливи змін зовнішнього світу, адекватно реагуючи на них закономірними і гнучкими змінами власного внутрішнього ества. Постійно випробовуючи, філософськи критично переглядаючи базові інтелектуальні підстави життя, враховуючи зовнішні впливи на них, людина стає більш гнучкою та стійкою, здатною постійно відновлюватись та вистояти перед лицем сумнівів, безладдя, невизначеності й хаосу. Адже філософія з початку свого існування якраз і подає світ у його перспективі, розглядає кожну річ залежно від цілого, малює загальну картину дійсності, в якій є місце для таких предметів, як надія, віра, любов, тобто тих речей, які тільки й здатні утримати людину над прірвою небуття.

Важлива характеристика повнофункціональної особистості з філософським світоглядом полягає у її *здатності до творчості*. Така особа не обов'язково має бути письменником, художником чи музикантом, оскільки творчість може проявлятися багатьма способами і на безлічі рівнів. Такі люди виявляють творчість, що б вони не робили. Адже саме філософія, як зазначалось у передмові до цього підручника, репрезентує певну ідеальну площину людського трансцендування — аналога безконечності людини, здатної охопити нескінченність, вийти за власні межі, перетворити внутрішні передумови бачення світу і, побачивши завдяки цьому нові шляхи виходу з проблемної ситуації, створити предметні, зняряддеві умови вирішення проблеми. Філософія не тільки випробовує та перетворює наші внутрішні засади, а й визначає точку опори нашої рефлексії, яка надає можливість співвіднести одиничну проблему з повнотою всіх зв'язків Універсуму і тим самим відкрити перспективи її розв'язання.

Зрештою, саме вони — філософська рефлексія та герменевтичне витлумачення — є запорукою нашого розуміння світу, глибин його буття, які даються нам через наші переживання. Найчастіше, зазначає М. К. Мамардашвілі, наше переживання супроводжується усунено-стороннім поглядом на світ: він неначе виштовхує нас у момент переживання з самого себе. В цьому стані людині багато чого може відкритись. Але для того, щоб це відбулося, треба не лише зупинитись, а й опинитись під світлом або ж у горизонті питання: чому це тебе так вразило? Наприклад, чому я такий роздратований? Або навпаки: чому я так радію? Застигнути в радості або стражданні. У цьому стані — радості чи страждання — і схований наш шанс: щось зрозуміти. Проте це лише півшляху. На другій його половині потрібна філософія з її рефлексією та поняттями. Без допомоги рефлексії та понять далі йти нікуди. Наприклад, ми можемо вдарити того, хто нас образив, чи самозакохано нести свою образу і звинувачувати в усьому навколишній світ, втративши через це можливість зазирнути в себе і спитати: а чому, власне, я злюсь? Адже у цій злості є дещо і від мене. Спрямована на зовнішні предмети, насправді вона щось говорить або намагається сказати і про нас самих, про те, що відбувається і в нас, і поза нами. Тому саме герменевтично-рефлексивне осмислення нашого переживання вимагає філософських понятійних засобів для відображення як відокремленості нас від світу, так і взаємного ототожнення та злиття, завдяки яким нам відкривається буття.

Наступна риса повнофункціональної особистості, яку допомагає сформувати засвоєння філософії, — це *ясно концептуалізована, добре продумана система ціннісних уявлень у галузі моралі, мистецтва, політики тощо*. Оскільки з моменту свого виникнення філософія цікавиться цінностями в різних сферах, вона надає можливість людям сформулювати власні ціннісні орієнтири, усвідомити сенс їх власного життя.

Як зазначає сучасний американський філософ і психотерапевт В. Франкл, наявність у людини системи ціннісних орієнтирів, які визначають вищі потреби та прагнення, сенс життя загалом, є вкрай важливими. Їхня втрата або відсутність, навіть за умови прекрасної кар'єри, хорошої роботи, матеріального достатку та фізичного здоров'я, нерідко (у В. Франкла є така статистика) призводить до психічних неврозів, до самогубства. У тради-

ційних суспільствах, зазначає В. Франкл, сама традиція диктувала людині, чого їй бажати. З розпадом традиції людина опиняється віч-на-віч з особистою проблемою добровільного пошуку сенсу життя, об'єктів вищих бажань та прагнень. І буває дуже погано, коли вона їх не знаходить. Душевне здоров'я людини виявляється залежним від того напруження, яке виникає у психіці людини, яка усвідомлює розрив між тим, ким вона є, і тим, ким би вона могла стати. В. Франкл вважає, що саме філософія і є основою методу логотерапії, або лікування смислом, методу, яким американський філософ користується впродовж багатьох десятиліть.

Чимало філософів, дотримуючись аналогічної точки зору щодо призначення філософії, висловлюють її дещо по-іншому. Так, Арістотель викладає свою позицію з приводу самореалізації людини, розділяючи тілесні блага (як-то здоров'я), зовнішні блага (багатство), духовні блага (наприклад, добродієність). У своєму трактаті "Нікомахова етика" він пише, що щастя — мета і кінцева спрямованість будь-якої людської істоти — не може складатись з будь-яких дій тіла чи почуттів. Іншими словами, щастя не полягає у задоволенні базових потреб. Швидше, щастя включає задоволення потреб вищого рівня, яке, за Арістотелем, пов'язується з діями найбагатороднішого і найкращого, що є у нас, — розуму, причому не практичного, який теж спрямований на базові потреби, а розуму спекулятивного або теоретичного. Активність останнього, за Арістотелем, і є щастя як існування у людині інтелектуальних чеснот, головною з яких є філософська мудрість, що забезпечує людину вищими істинами і цінностями. Останні наповнюють людське життя глибоким сенсом, вірою, надією, любов'ю.

Про велику роль філософії у пошуках сенсу життя людиною, яка опинилася в критичній ситуації, є багато чесних і відвертих свідчень. Одне з них належить Северину Боецію, який, чекаючи на страту, перед лицем неминучої жорстокої смерті саме завдяки філософії знайшов мужність і сили створити кращу свою книгу "Утіха філософією".

Завершуючи наші роздуми щодо значення філософії в житті окремої людини, відзначимо ще й таке. Заняття філософією систематизують особистий досвід, формують впорядковану систему знань, цінностей, орієнтирів. Людина настільки вільна, наскільки обізнана про значущість зовнішніх впливів на її життя, наскільки вона може суб-

ординовати ці впливи, орієнтуватись у їх спектрі. Філософія, зрештою, залучає людину до історії думки, знайомить з різними точками зору, що, у свою чергу, сприяє розвитку відкритості, толерантності, людяності.

Крім особистісної, філософія має ще й суспільну значущість. Вона виконує у суспільстві ряд важливих функцій. Головні функції філософії досить добре викладені у підручниках. Серед цих функцій виділяють світоглядну, методологічну, пізнавальну, ціннісно-орієнтаційну та ін. При цьому треба мати на увазі, що будь-яка функція має місце і сенс лише тоді, коли філософія: по-перше, виступає елементом більш широкої соціально-культурної системи; по-друге, викликана до життя цією системою, детермінована нею; по-третє, сприяє цілісності й водночас розвитку останньої. Філософія укорінена в соціально-культурній системі, акумулює і передає наступним поколінням світоглядний досвід. Вона створює узагальнені образи людини (антропология), буття (онтология), діяльності (праксеология), пізнання (гносеология), цінностей (аксіология). Філософія виконує також критичну функцію. Аналізуючи граничні підстави наявного людського буття в соціокультурному середовищі, виявляючи обмеженості цих підстав, вона формує образи буття належного, тобто висуває нові ідеали, будує "можливі світи". З цим пов'язана її прогностична функція.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Введение в философию: Учебник для вузов: В 2 ч. / Под общ. ред. И. Т. Фролова.* — М., 1989. — Ч. 1. — Разд. 1.
2. *Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с фр. / Общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича.* — М., 1988.
3. *История философии: Запад — Россия — Восток. Философия древности и средневековья.* — М., 1995. — Кн. 1. — С. 3—14.
4. *Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии).* — М., 1972. — Разд. 2—4.
5. *Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении.* — М., 1989. — Разд. I—II.
6. *Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию.* — М., 1982. — С. 14—26.
7. *Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность.* — СПб., 1994. — Ч. 1.
8. *Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак та ін.* — К., 1993. — Лекція 1.
9. *Філософія Стародавнього світу: Читанка з історії філософії: У 6 кн. / За ред. Г. І. Волинки.* — К., 1992. — Кн. 1.
10. *Хайдеггер М. Що таке метафізика?: [Зарубіжна філософія XX століття] // Там само.* — 1993. — Кн. 6. — С. 83—100.
11. *Чанышев А. Н. Начало философии.* — М., 1992. — С. 44—57.



- Умови формування та загальні риси філософії Стародавності
- Філософія у Стародавній Індії
- Філософська думка в Стародавньому Китаї
- Антична філософія
- Проблема існування людини в елліністичній та римській філософії

Умови формування та загальні риси філософії Стародавності

Відігравши значну роль у розвитку людської свідомості, становленні "духу", багатотисячолітня практика первісного суспільства

не могла дати науки з тієї простої причини, що тодішнє знання у своїй орієнтації на розв'язання завдань безпосереднього практичного життя не здатне було піднятися над своєю примітивною основою. Щоб знання насправді перетворилися у наукові, треба було виділити людину не тільки практично, а й теоретично. Останнє вимагає вироблення нових форм раціональності, відмови від "фантастичних посередників" на користь природних процесів, що давало можливість пов'язувати явища світу в раціонально осмислену систему, тобто переходу від діалектики міфу до діалектики логосу. Саме тоді, коли практичний досвід людини, її раціональні побудови вступають у суперечність з міфологічними уявленнями, цілісна картина світу будується не на емоційно-вольових актах, а на знанні, виникають наука і філософія як форми теоретичного освоєння світу. Для цього необхідні були щонайменше такі умови: досягнення певного рівня розвитку суспільного виробництва, яке б забезпечило перехід від привласнюючого типу господарювання до виробничого; відділення розумової праці від фізичної, розподіл виробництва на матеріальне — виробництво речей та ідеальне (духовне) — виробництво ідей, з виникненням якого мислення саме ставало об'єктом дослідження, а теоретичне пояснення природи та її осмислення були б виражені у межах певної системи знання; нагромадження знань про світ, їх осмислення і систематизація мали б стати спеціальним заняттям окремих людей, з метою чого

і вироблялися певні методи опрацювання фактів, їх теоретичне осмислення і побудова на цій основі системи знання. І нарешті, формування вільної особистості, бо, як зазначав Арістотель, важко бути філософом, перебуваючи в стані залежності.

Формування зазначених умов як соціальної передумови зародження науки і філософії хронологічно збігається з розпадом первісного суспільства і становленням рабовласницького. Виникнення останнього, сприяючи подальшій соціалізації людини, суттєво змінило бачення світу, способи діяльності та вичленування об'єктів діяльності. На відміну від міфологічного світосприйняття та світорозуміння з їхнім поєднанням природного і соціального, формуються нові уявлення про світ і людину, в яких природа і суспільство розділяються як дещо зовнішнє по відношенню до людини, що вимагало узагальненого погляду на світ і людину, тобто усвідомленого теоретичного освоєння світу.

Перші паростки вказаних рис філософії Стародавнього світу певним чином проявляються у духовній культурі Месопотамії та Єгипту. Завдяки вигідним природним умовам саме тут виникає і розвивається суспільство осілих землеробів, прискорюється процес розподілу праці та пов'язаних з ним соціальної диференціації суспільства, концентрації населення в містах, розвитку ремесла, товарно-грошових відносин, спеціалізації самої праці. Все це інтенсивно впливало на свідомість людини, а нові види господарської діяльності вимагали практичного оволодіння природними закономірностями, накопичення знань та їх систематизації в окремих наукових галузях. Так, стародавні вавилоняни вперше розділили рік на 223 дні, час — на секунди, хвилини і години, довели теорему, відому сьогодні як теорема Піфагора, заклали початки алгебри, геометрії, вавилонський учений Селвек створив одну з перших геоцентричних систем.

Стародавні єгиптяни розрізняли зірки і планети, дали назви деяким сузір'ям, намітили розробку нових уявлень про Землю, першими створили географічні карти, заклали основи механіки, геометрії, знайшли число π і виявили його значення, розробили прийоми дії з дробами, розв'язання рівнянь з двома невідомими. Значних успіхів досягли вони в анатомії, медицині, хімії. Раціональне відношення до процесів і явищ, що стосувалися безпосередніх практичних потреб життя, простежується серед шумерів, асирійців. Проте відповіді на питання про по-

ходження космосу, людини, її місце в світі шукались у тих самих міфах, релігійних уявленнях, які залишалися головними формами пояснення космологічних процесів.

Більш радикальні прояви раціоналізації людської свідомості в месопотамській та єгипетській духовній культурі відбивались у поглядах на суспільно-політичні проблеми, становище людини в суспільстві. Саме тут виникає суперечність між міфологічним мисленням і новим, що зароджувалося, перші паростки вільнодумства, в яких з логічною силою прогресивна думка протиставлялася традиційному рабовласницькому світогляду, релігійному скептицизму та оптимізму до життя, зумовлених соціально-економічними чинниками месопотамських держав та Єгипту. Становлення рабовласницького ладу тут, як і пізніше у більшості країн світу, здійснювалося не лише через ліквідацію родових закладів, а й внаслідок перетворення їх у рабовласницькі інститути, де реальна влада залишалася в руках тієї самої родової верхівки як світського, так і духовного стану. Остання, відводячи міфу приналежність до релігійного культу, свідомо прагнула закріпити існуючий стан речей, дати ідеологічне виправдання диференціації рабовласницького суспільства, укріплення централізації влади, її переміщення посиленнями на авторитет Бога, перетворюючи міф у світогляд архаїчних прошарків суспільства.

Водночас держава рабовласницької знаті трималася на експлуатації не тільки рабів, а й праці вільних обциників, що призводило до напруження взаємин між верхами і низами, яке, як свідчать "Промови Іпувера", досить часто виливалось у безпосередні повстання. Як наслідок зменшується роль великих фараонських і храмових господарств, виникають і зростають рабоволодіння окремих приватних осіб, посилюються роль і значення товарно-грошових відносин у житті суспільства. З'являється прошарок багатих вільних людей, котрі вступають у боротьбу зі старою рабовласницькою верхівкою, критично ставляться до її ідеології, зокрема до уявлень про вічність та про божественне походження влади знаті з її презирливим ставленням до праці, релігійних догматів про потойбічне життя, обстоюючи нові погляди про місце людини в суспільстві, сенс людського буття. Показовим прикладом може слугувати класичний твір стародавньоєгипетської літератури "Пісня арфіста", у якому заперечується існування потойбічного світу і наголошується, що треба дбати про своє життя у цьому світі, не чекаючи допоки

будуть оплакувати, бо оплакування ще нікого не врятувало від смерті, не думати про потойбічний світ, звідки ще ніхто не повернувся і не розповів про своє існування.

Ще повніше ця думка викладена в одному з найдавніших єгипетських папірусів, що зберігається у Лондонському музеї. У ньому стверджується, що після смерті людина перетворюється у прах, а той, хто хоче увічнити своє життя, мусить подбати про свої земні діяння, де мудра книга, залишена людиною, важить більше, ніж палац чи каплиця на цвинтарі. Думка про обмеження життя в часі і переконання в тому, що людина має реалізувати свої цілі й прагнення своїми власними зусиллями і так досягти безсмертя, є домінуючою і в "Поемі про Гільгамеша", написаній аккадською мовою на основі шумерських епічних пісень.

Багато пам'яток стародавньої месопотамської та єгипетської літератури, що дійшли до нас, піддають сумніву не тільки визнання потойбічного світу, а й самий сенс релігійного культу. Для прикладу можна назвати давньовавилонські твори "Діалог пана з рабом", "Поему страждуючого праведника", у яких доводиться даремність усіх звернень до Бога і релігійних ритуалів. Звикаючи до жертвоприношень, Бог починає уподоблятися собаці, який біжить за тим, хто кине йому кусень м'яса, вимагаючи при цьому: "виконуй мій ритуал", "наслідуй мою релігію". Сумнів незнатної людини в справедливості встановлених небом порядків, котре само є злим і несправедливим, простежується в усьому змісті літературної пам'ятки Єгипту Середнього царства "Розмова розчарованого зі своїм духом". Як і в попередніх творах, тут заперечується потреба в заупокійному культі, обряді жертвоприношення, засуджується світ соціальної несправедливості. Водночас у цьому творі висвітлюються протилежні інтереси різних прошарків давньоєгипетського суспільства, робиться спроба заглянути у внутрішній світ людини, описати її духовний розпад, коли у думки людини приходять сумніви стосовно заупокійного царства, а разом з ними і гіркота існування у цьому світі, який наповнений злом, жорстокістю, несправедливістю, злодійством та грабунками і в якому навіть брат відбирає речі у свого брата.

Загалом, незважаючи на розвиток наукового знання, елементи вільнодумства та релігійного скептицизму для давньої месопотамської та єгипетської духовної культури, міфологія залишалася універсальною формою осмислення світу, оскільки в своїй недиференційованій ціліс-

ності міфи, постаючи калькою реальних процесів і видозмінюючись, крім релігійних уявлень, містили певні знання, які давали можливість пояснювати новий суспільний та життєвий досвід. Стосовно філософії, то тут може йтися не про філософію як науку, а про духовні передумови її виникнення: добре розвинутий міфологічний світогляд та сукупність емпіричних знань. Формування філософії у названих культурних цивілізаціях гальмувалося наявністю досить впливової касти жреців, які не були зацікавлені у розвитку теоретичних досліджень, що могли поставити під сумнів релігійно-міфологічну ідеологію, тим паче що й сам рівень нагромадженого знання того часу та соціально-економічні умови не вимагали цього. Як така, філософія формується під впливом нових соціально-економічних і політичних умов у трьох світових цивілізаціях — стародавньоіндійській, стародавньокитайській та стародавньогрецькій, досягши вершин свого розвитку в останній.

Філософія у Стародавній Індії

Розкопки в Хараллі та Мохеджодаро, стародавні індійські пам'ятки показують, що культура народів долини Інду не тільки не поступалася месопотамській культурі, а навіть перевершувала її. Проте не існує в світі іншої такої духовної культури, як індійська, щодо якої зберігається безліч таємниць, протилежних оцінок, а то й відвертих фальсифікацій. У руслі нордичної теорії протиставлення Сходу і Заходу стверджувалося, що індійська філософія не містить нічого цінного, не має наукового ґрунту, — якщо і є в ній щось позитивне, то воно привнесене західними цивілізаціями, культурою країн Європи. Сама ж індійська філософія на відміну від філософської культури Заходу розглядалася як релігійно-містичні устремління, пошук містико-інтуїтивістських шляхів та методів звернення до Бога, де філософія і релігія розвивалися в одному руслі. Тривалий час така оцінка індійської філософії переважала, формуючи уявлення про неї у масового читача. Лише становлення наукової індології, дослідження С. Радхакрішнана, Д. Чаттопадх'ї, С. Чаттереджі, Д. Датта, Н. Сінха, К. Бенереджі, В. Рубена, М. Роя, М. П. Анікеева, М. І. Конрада, О. Є. Лук'янова, В. С. Семенцова, Б. Л. Смирнова, Ф. І. Щербацького та інших спростували попередні оцінки і розкрили глибокий філософський зміст пошуків стародавньоіндійських мислителів з їхньою орієнтацією на єдність людини і природи, гармонізацію їхніх взаємин.

Стародавньоіндійська філософія формувалася у період переходу від родового суспільства до суспільства з державною будовою (VIII—VI ст. до н. е.), не пориваючи з передфілософськими традиціями. Вона вбирала в себе духовний досвід минулого, попередні традиції міфологічної свідомості як аріїв, так і доарійських племен, які населяли Індію, що надавало їй багатопрошарковості, широкого спектра інтерпретацій різних образів, символів, імен, змінюючи їхню форму і зміст від епохи до епохи, пов'язуючи покоління, верхи і низи родового світу через природні космічні ритми, об'єднуючи їх єдністю двох начал — матеріального і духовного, ведучи до тотожності людини і природи. Як відображення різних сил природи у вигляді людиноподібних богів, вони поступово трансформувалися в олюднений космос, філософські категорії, не втрачаючи своєї властивості породжувати речі, бути прямими учасниками людської історії, її творцем, ідейним і політичним втіленням. Усе це відбивалося і на характері філософської творчості як свідомого перенесення світоглядного сенсу буття з об'єктивного тіла космосу на ґрунт людських відчуттів з одночасним перенесенням особистих відчуттів на світоглядне тіло космосу. Осмислення природного і людського буття в загальних зв'язках і розвитку, категоріях духовних і матеріальних — мета філософського теоретизування індійських мудреців цього перехідного періоду: оволодіваючи активністю слова в свідомості, вони відходили від творчості кінцевого буття, шукаючи смисл творчості в безкінечному.

Характерною особливістю типу філософствування в Стародавній Індії було й те, що мудрець залишався чужим до чистого знання. Цінувалося тільки те знання, яке вело до блага. Індійські мислителі, пов'язуючи себе обов'язком гармонізації людського духу, за основу всіх своїх учень брали вчення про моральність життєвого і посмертного шляху людини і всіх істот. Ґрунтуючись на космічному русі світу, виникненні всіх істот із світового простору і поверненні через певний строк у нього, мудреці віщували ідею вічного кругообігу тіла і душі, бо без такої ідеї людина, усвідомлюючи свою духовну і фізичну кінечність, могла дійти до хаосу вседозволеності. Ця ідея легко вкладалася у свідомість людини через систему традицій, ритуалів, побудованих на циклах природи, і через безпосереднє споглядання цих циклів у ритміці часу. Поєднуючи кінець і початок життя і смерті, мудрець на-

креслював шлях кругообігу тіла і душі, шлях богів і предків, освячених моральними оцінками. Ця ідея набувала сили природної потреби, і її треба було тільки здійснювати.

Зв'язок світоглядних традицій у староіндійській філософії зумовлювався не тільки типом філософствування, а й особливістю духовних пам'яток, що відбивали становлення і розвиток філософської самосвідомості. Ці пам'ятки склалися не одним автором і існували навіть не впродовж років, а цілі сторіччя, нерідко постаючи розгорнутими коментарями на певні ідеї та споріднені філософські теорії, де одна пам'ятка входила в іншу. Такими пам'ятками є Веди, Упанішади, Махабхарата і Рамаїяна.

Веди — у дослівному перекладі означають ведення, знання. Це назва священних книг індійців, що містили широкий набір текстів, які склалися впродовж XV—VI ст. до н. е. (збірники молитов, заклинань, ритуалів, звернень до сил природи, божественних сил). Традиційно Веди розподіляються на чотири групи текстів — Рігведа, Самаведа, Яджурведа, Анхарведа. Кожна з них ділиться на три частини: збірник молитов (самхіти); трактати, які пояснюють смисл обрядів і дають вказівку, як використовувати їх (брахмани), і трактати, що призначалися для пустельників араньяків. Ці тексти не є однорідними. Вони постають як різні течії думок і поглядів від архаїчних міфологічних, літургійних звернень до богів до перших спроб сформулювати узагальнені філософські погляди на світ і на місце людини в світі та в суспільстві, знайти загальні принципи, які б могли пояснити окремі явища і процеси оточуючого світу. В соціальному плані ведична література відбивала ті складні зміни, що відбувалися в індійському суспільстві, коли кочові племена аріїв-скотарів, витісняючи корінне населення, об'єднувалися у класово-диференційоване суспільство з розвинутою структурою та ієрархізацією станів (варн). Головними з цих варн були: браміні (священники та монахи), кшатрії (воїни та представники попередньої племінної верхівки), вайшеї (землероби, ремісники, торговці, вільні общинники), шудри (безпосередні виробники і залежне населення, ймовірно, пораблене аріями). Ключове становище у суспільстві займали браміні, які й формували свою ідеологію — брахманізм.

Основні положення брахманізму викладені в Брахмаїах — керівництвах ведичних ритуалів з урахуванням

змісту онтологічних та космологічних гімнів Вед. У найбільш загальному вигляді ідеологію брахманізму можна передати у такому вигляді. У світі не існує нічого, крім вищої духовної сили Брахмо, яка є главою Всесвіту. Виявом її постає людська душа — Атман, яка перебуває у стані постійного перевтілення (самсари), що підпорядковується законам покарання (карми) і під її впливом може розвиватися у двох напрямках — покращання чи погіршення. Мета людини (мокша) полягає в тому, щоб людина діяла у бік поліпшення, завдяки чому її душа зливається з Брахмо. Щоб досягти цього, людина має діяти з покорюю, плекати свою долю, виконуючи ритуали та жертвоприношення. Жертвоприношення ставали основою брахманського культу, через них браміні звертали до богів з проханням виконати те чи інше бажання, що й гарантувало їм як виконавцям культу особливе становище у суспільстві.

Ідея карми, що виникла в індійській духовній культурі, мала глибокий смисл у самотворчості людини, її пошуках свободи, відповідальності за свої проступки. Адже що б не говорилося — є карма, і що б не хвалилося — теж є карма, бо "через добрі справи людина стає доброю, а через погані — поганою". "Коли золотих справ майстер бере речовину одного зображення і з нього робить інше зображення, нове і більш красиве, — говорить в одному з давньоіндійських текстів, — так і душа людини, скинувши тіло і покинувши незнання, створює собі інший, більш красивий образ". Однак справжній зміст ідеї карми був невігідний браманам, які вчили про спокутну силу жертви, тому вони надавали кармі загадковості, таємничості, наголошуючи, проте, на іншому: "Хто з чого складається, той так і діє, відповідно до того, як він поступає, таким він і народжується знову. Хто говорить добре — народжується добрим, хто поступає погано, той і родиться поганим; свята людина стає святою святими справами, злою — злими справами". Тут, як бачимо, потрібне зовнішнє втручання, а не діяння самої людини, спокутна жертва через посередництво браманів, які й проголосили свою варну від імені Брахмо, висловлюючи претензію щодо того, щоб бути для інших "видимими богами". Адже якщо Брахмо — "глава Всесвіту", то і брамін є ним як духовний батько.

Упанішади — останній тип ведичної літератури, її завершення. Вважається, що сам термін "упанішада" означає "таємне знання" і походить від "упа-на-сад" — "сиді-

ти біля когось", тобто як факт отримання знання учнем від учителя. І справді, Упанішади — це збірки філософських бесід, які вели мудреці зі своїми учнями. Їх налічується близько 200, найбільш ранніми з них є Брихадараньяка, Чхандох'я, Шветошватара, пізнішими, але більш популярними — Катхака, Іша, Кена, Майтраяна. Усі Упанішади, за незначним винятком пізніших, чітко розписані за Ведами, оскільки різні класи мудреців вивчали різні Веди. Серед них існували різні школи, які викладали свої традиції, передавали своє "таємне знання". Зміст Упанішад передавався у досить розгорненому вигляді, пов'язаними фразами, і їхній зовнішній сенс був певною мірою зрозумілий, тоді як внутрішній зміст ("таємне знання") розкривався учневі безпосередньо вчителем. Це зумовило характер староіндійської філософської літератури, яка постає спочатку у вигляді сутр, а потім — карік. Сутра — це, власне, кілька граматичних, пов'язаних між собою слів, а послідовність фраз становила весь зміст викладу. Кожна фраза поставала "вузликом", "намистиною" з тим, щоб запам'ятати викладене філософське положення. Оскільки за традицією кожний мислитель поставав не як творець нових систем, а як коментатор давніших текстів, хоча в криптограму сутр міг вкладати і свій смисл, сутри обростали різними тлумаченнями, які нагромаджувалися одне на друге. Відповідно до цього виникала потреба в конспектуванні основ тих чи інших систем хоча б у короткій, але зрозумілій для підготовленого читача формі, що надавало філософській літературі вигляду карік — посібників. Сама ж традиція коментаторства була настільки сильною, що навіть у VIII—IX ст. н. е. такий мислитель, як Шанкара, авторитет якого визнавала вся Індія, не наслідився об'явити себе творцем нової філософської системи, а постійно називав себе коментатором Веданти, кількох найбільш давніх Упанішад.

Махабхарата і Рамаєна — це народні епоси, які складені в середині I тис. до н. е. Вони продовжують традицію Упанішад, але на відміну від них відображають важливі процеси загострення ідеологічної боротьби в тодішньому суспільстві, що точилася між представниками нижчих варн і брамініми, які претендували на безумовний авторитет у духовних питаннях. У них більш чітко ставляться соціальні проблеми, вичленовуються суперечності взаємин між багатими і бідними, описуються завойовницькі походи арійів, міжособні війни між родоплемінни-

ми союзами давньоіндійського суспільства, розкривається зміст ряду філософських шкіл, про які в попередніх джерелах лише згадується. Основними філософськими текстами Махабхарати є "Книга Санатсуджоти", "Бхагавадгіта", "Мокшадхарма" і "Анугіта". Тексти Махабхарати і Рамаїани перекладені російською мовою, що дає можливість їх систематично досліджувати.

На основі коментування Вед, опозиції брахманізму в епічний період (тобто в першій половині I тис. до н. е.) виникають головні течії стародавньоіндійської філософії. Згідно з індійською традицією погляди різних шкіл викладаються не в історичному порядку їх виникнення, а за змістовою цінністю — від менш значущих, на думку автора, до більш цінних, завершуючись, зрозуміло, поглядами самого автора. Всі ж системи розподіляються на астіку (стверджувальні) і настіку (заперечливі), які нерідко трактуються "правовірними" і "неправовірними" в чисто теїстичному смислі, хоча фактично "правовірними" називаються системи, які визнають авторитет Вед, а "неправовірними" — ті, що його заперечують. Правда, й такий поділ за деякими зовнішніми ознаками приводить до того, що в одну групу потрапляють несхожі за своїм змістом та суттю системи, котрі можуть кваліфікуватися як ідеалістичні та реалістичні, діалектичні та релятивістські, містичні. Останнє є досить суттєвим для вивчення давньоіндійської філософії, де сама правовірність поставала не стільки з точки зору вірування, переконання, скільки з точки зору політичної, соціальної. Бути правовірним означало точно дотримуватись правил суспільних взаємин, законів варн, визначених обрядів. Правовірність — це швидше поведінка, ніж благочестя, почитання предків жертвами, а потім уже віра. В такому розумінні до правовірних філософських точок зору (даршан) належать системи санкх'я, йога, ньяя та вайшешіка, міманса та веданта, а до неправовірних — чарвака-локаята, буддизм і джайнізм.

Санкх'я як філософська система є не тільки найстарішою, а й глибоко продуманою, спрямованою на широке коло явищ. Сам термін "санкх'я" означає "рахунок", "вирахування", "обдумування", "поглиблене роздумування", "правильне роздумування", близький до грецького терміна "філософія", "діалектика", слов'янського — "любов до мудрості", і не випадково, що санкх'я називає себе "школою мистецтва думати". Вважається, що засновником цієї школи був давньоіндійський мудрець Капіла, а її

виникнення відноситься до VII—VI ст. до н. е. Стосовно її джерел, то раніше існував трактат Шаптимантра, але він пропав, і до нас дійшло тільки два трактати, в яких відбиті погляди пізньої санкх'я — "Санкх'я-сутра" і "Санкх'я-каріка", де ця школа втратила свій попередній зміст, пішовши на компроміс з іншими філософськими, а тим паче релігійними течіями, і перетворилася в теїстичну систему. Безумовно, поява такої школи не могла бути раптовою, як і те, що вона не могла бути витворена однією людиною. Вона створювалася поступово, елемент за елементом, і її розвиток йшов не в одному напрямі. Для побудови ж будь-якої філософської системи потрібно виявити характер зв'язків окремих речей між собою, встановити закономірність явищ. Це завдання санкх'я розв'язує, звертаючись до причинно-наслідкових зв'язків, аналіз і знання яких дають змогу людині вийти за потік перевтілення, звільнення від законів карми. Причину всього сутнього санкх'я виводить з характеру наслідку, між якими має бути певна відповідність. Тут вперше робиться спроба зрозуміти природу причинності, вважаючи її відправною точкою для створення філософської системи завдяки раціональному осмисленню досвіду через логічне мислення. Для системи санкх'я пізнання загалом визначається сприйняттями й умовиводами, а чисте знання постає як наслідок досвіду, тобто реально-го поєднання манаса і предмета через сприйняття. Відповідно всяке знання вважається конкретним, а тому матеріальним.

Основні положення філософії санкх'я зводяться до таких моментів. Все в дійсності має свою причину і наслідок. Так, врожай рису можна отримати тільки з його зерна. Отже, рис уже міститься у зерні. Такий самий і світ навколишньої дійсності. Він матеріальний, і його причина повинна бути матеріальною. Виведену таким чином причину санкх'я називає прадханою, або пракріті, — першою матерією. Ця перша матерія тонка, виступає у потенційній формі і тому не сприймається безпосередньо, хоча властива їй матеріальність доводиться. Прадхана-пракріті безмежна, всюдисуца і недиференційована, постає як жива реальність, здатна до прояву речей. Прояв предметів і явищ навколишнього світу відбувається за допомогою трьох неврівноважених реальностей-гун за участю пуруші, тобто духу, який живе в першоматерії подібно до жителя міста, що живе в ньому, органічно пов'язаний з ним і не може його покинути. В

онтологічному аспекті прадхана-пракріті є основою "тканини" світопроявлення, гуни — це ті нитки причинно-наслідкового ряду, що здійснюють поступовість переходу від причини до наслідку, якісного стану проявів сутнього. Такими гунами є: саттва — сила споглядання, раджа — сила дії (кінетична енергія), тамас — сила інерції (потенційна енергія). Гуни перебувають у єдності, "нерозлучні супутники, вони спільно долають дорогу, спільно обертаються як причина і не-причина". Прояви речей відбуваються внаслідок порушення рівноваги, де спочатку проявляється будхі (розум, але ще не свідомість). Якщо будхі мислиться в системі космосу, то постає як Дух світу (махан — Великий розум). З махату проявляється аханкара (свідомість, "Я", "основа особистості"), з неї — маїас (ум, розум), потім п'ять сенсорних органів, п'ять моторних і п'ять грубих елементів, що складають речі (махабут): вода, вогонь, земля і чистий простір (акаша).

При всій спрощеності викладу основних положень філософії санкх'я все ж потрібно вказати на те, що вчення про гуни своїм привнесенням у поняття причинності якісної визначеності є значним досягненням давньоіндійської філософії не тільки в онтологічному, а й гносеологічному аспекті. Згідно із санкх'я пізнається лише те, що має хоча б одну ознаку, проявленням якої і є перехід від потенційного стану до актуальності, без чого, висловлюючись мовою Канта, прадхана-пракріті залишається "реччю в собі". Як "річ у собі" непізнавана, так і прадхана-пракріті непізнавана в своїй рівновазі без свого проявлення. Пізнається прадхана тільки тоді, коли порушується рівновага гун, тобто коли відбувається перехід від потенційності до актуальності, визначеності, бо коли рівновага гун нестійка, то у "великому морі матерії з'являються хвилі" — перехідні форми, настає процес проявлення, у якому беруть участь усі гуни, але не рівномірно, що дає підстави говорити про різні стани сутностей. Осмислюючи матеріальну субстанцію, людина прагне думати про деякі якості, уособленням яких є саттва, раджа, тамас. Матерія завжди перебуває у стані, який відповідає поєднанню їхніх проявів. Коли вони ідеально врівноважені, матерія не сприймається, і тому говорять, що вона перебуває у стані розмитості, невизначеності. При порушенні рівноваги гун вона проявляється, набуває визначеності, переходячи від причини до наслідку і реалізуючи зміну причин. Пізнаючи причини, людина поступово від втілення до втілення вчиться не робити

поганого і так пересилює погану карму, над чим уже ніхто нічого не вдіє, бо справа, яка розпочалася, має дійти до свого завершення. В процесі пізнання усвідомлюється самовизначеність світопроявлення і відокремлення самосвідомості від усього причинно-наслідкового ряду, з яким вона ілюзорно пов'язується. Усвідомлення того, що людина не прив'язана до Всесвіту, звеличує її, карма, як би вона не проявлялася, є лише перешкодою до звільнення. Послугуюючи своїм тілом як колісницею, на якій здійснюється шлях через самсару і яку вона покидає, досягнувши кінцевої мети — звільнення, людина досягає свободи, усвідомлюючи, що всі перипетії "об'єктивного світу" її не стосуються, вона стає вільною і байдужою до всього. Проблеми моралі тут не цікавлять систему санкх'я, оскільки процес звільнення розглядається лише в галузі чистого знання, незалежно від будь-яких моральних моментів, бо для звільнення потрібні сила і рішучість, щоб розірвати пута: "доброчесна людина чи повна вона пороків, але, пізнаючи, вона вибирається із крайностей важкоздоланого моря пристрастей і смерті". Теорія завершується і потребується практика, якою і постає йога. Стосовно зв'язку санкх'я і йоги, то він незаперечний, бо санкх'я є теорією йоги, а йога — праксисом санкх'я.

Йога — явище давнє і, ймовірно, не арійського походження, хоча заснування цієї школи приписують відомому індійському граматику II ст. до н. е. Патанджалі, праця якого "Йога-сутра" вважається найбільш повним, найбільш раннім і найбільш авторитетним викладом йоги, що споріднена із санкх'я і завжди визнавалася як "справжня йога", як мірило, за рівнем відхилення від якого можна судити про ступінь правомірності інших текстів. З точки зору сучасних досліджень цієї школи є очевидними два моменти: йога не була в строгому розумінні слова філософською системою, а являла собою певну систему вправ, яка йшла від сивої давнини; Патанджалі об'єднав різні види практики йоги з деякими положеннями метафізики санкх'я і надав ученню йогів ту форму, в якій вона дійшла до нас.

Термін "йога" походить від дієслова *yuj* і означає "напружувати зусилля", "старатися", "вправлятися", "пов'язувати". Звідси два основних значення йоги: вправа, приборкування і відданість. В широкому розумінні слова йога є системою вправ медитаційної практики, спрямованої на те, щоб за її допомогою звільнити душу від пут самсари і карми, або, за висловом самого Патанд-

жалі, "йога — це утримання матерії думки від завихрення", і коли це досягається, "глядач перебуває у власному образі". В техніку цих вправ індійський народ вклав свою вікову мудрість, глибоке знання фізіологічних та психофізіологічних закономірностей, вміння управляти завдяки їм своїми органами та функціями організму. До розуміння цих закономірностей західноєвропейська наука дійшла тільки в 60-х роках нашого століття після створення науки психофізіології.

Сприймавши від санх'ї положення про дуалізм і єдність пуруші та пракріті, йога виходить з того, що навколишній світ ніким не створений, а виникає внаслідок самого розвитку будхі, не виключаючи із світопроявлення уяви про перевтілення та закони карми. Звільнення від них вона шукає в самозаглибленні, зібраності, концентрації зусиль і уваги на заглибленні у внутрішній світ самої людини. Завдяки цьому людина уособлюється, підходить до злиття об'єктивного і суб'єктивного в собі, та вже не відгукується ні на радощі, ні на горе, досягає звільнення як від вічних потоків самсари, так і законів карми. Саме цій меті послуговують фізичні вправи восьмиступінчастої йоги Патанджалі.

Першою ланкою йоги Патанджалі постають підготовчі вправи морального характеру, що потрібні для всіх етапів життя людини — яма, ніяма та фізіологічні вправи асани. Терміни "яма" і "ніяма" походять від спільного кореня *yam* ("яти"), де перше означає стримання і містить такі вимоги: не заподіювати шкоди, бути правдивим, поміркованим, цнотливим, не брати подарунків; друге — слідування, внутрішня дисципліна, що передбачають чистоту, задоволеність, вивчення Письма, дотримання заповідей. Включенням указаних вимог у свою систему, а не формальним зверненням до бога Ішвара визначається віднесення йоги до правовірних даршан. Термін "асана" означає "сидіння, положення, осанка". Мета асан — укріпити тіло, токи дії органів, створити стійке положення, яке б не перешкоджало самозаглибленню. Водночас асана — це не тільки положення тіла, а й вибір місця для йогічних вправ, що вимагає чистоти, тиші, повної безпеки, просторової орієнтації на токи тропізмів. Другою ланкою восьмиступінчастої йоги є *п р а н а я м а* — свідоме утримання дихання, контроль над ним, завдяки чому досягається управління всіма кортико-вісцеральними функціями. Завершує підготовчий ступінь *п р а д ь я х а р а* — відтягування, відволікання

почуттів, вироблення здатності не реагувати на зовнішні впливи. Ідеалом такого відволікання почуттів може бути стан людини, яка сидить біля річки і обличчя якої, як маскою, вкрите комарами, а вона зовсім не реагує на них. За цими вправами слідує ще три, які Патанджалі об'єднує під назвою с а м ' я м а — охоплення, зібрання: *дхарама* — увага, утримання думки; *дх'яна* — споглядання, медитація і *самадхі* — зосередження. Суть їх зводиться до того, щоб людина виробила в собі вміння зосереджуватися на чомусь одному, бо коли погляди розбігаються, вона не здатна зібратися. Так, ми уважно слухаємо музику, направляючи слух, відчуваємо ритм, мелодію. Із зосередженням уваги вони постають як одне ціле, просте, музика настільки оволодіває нами, що все інше не сприймається, залишається тільки буття музики. В стані глибокого трансу, злитті об'єктивного й суб'єктивного людина досягає уособлення, звільнення.

Йога Патанджалі — лише одна з йоґ, що має назву *хатха-йоґа* (фізична йоґа), крім якої існують: *карма-йоґа* — йоґа дії, суспільної дисципліни; *лайя-йоґа* — йоґа волі, шлях панування над енергіями, які збуджують сили природи; *дх'яна-йоґа* — шлях роздумів, що дає владу над процесами мислення; *самадхі-йоґа* — шлях володарювання над нервово-психічними силами і силами екстазу, поєднання зі світовою душею. Королевою всіх йоґ вважається *раджа-йоґа* — панування над всіма силами інтелекту, п'ятою, вищою ланкою якої слугує стан тітікші — повна байдужість до всього. Однак при всій багатоманітності йоґ постійною для них є орієнтація на особисте, індивідуальне звільнення.

Слід зазначити, що в наш час, як і на початку ХХ ст., різними "бізнесменами від йоґи" поширюються керівництва з практики йоґи, а сама вона подається як вид фізкультури, що здатний забезпечити довголіття і навіть безсмертя, вилікувати від усіх хвороб. Заперечувати оздоровче значення багатьох йоґічних вправ, як і доводити, — сумнівна справа. Проте без знання справжнього смислу йоґічної практики, фізіологічних та психофізіологічних закономірностей, добре відомих мислителям Стародавньої Індії, заняття йоґою може заподіяти більше шкоди, ніж користі.

Ньяя та вайшешіка, як і попередні системи санх'я і йоґа, є правовірними точками зору. Виникнення цих систем відноситься до 300—200 р. до н. е., розробка їхніх основних положень приписується Гатамі і Канаді, хоча ні

про одного з них немає ніяких історичних свідчень. Стосовно доробку цих систем у розвитку філософської думки Індії, то він полягає в обґрунтуванні двох проблем: структурної будови матерії та логічних форм мислення. Ньяя і вайшешіка настільки тісно пов'язані між собою, що нерідко їх об'єднують в одну систему — *ньяя-вайшешіка*.

Вихідним постулатом для системи ньая-вайшешіка є: "все пізнання в силу своєї природи свідчить про об'єкт, який існує поза нами і незалежно від пізнання". Основою всього сутнього є субстанція, яка складається з дев'яти елементів: землі, води, вогню, повітря, ефіру, часу, простору, душі, розуму. З частинок-ану вказаних елементів породжуються всі предмети і явища навколишнього світу. Ці частинки вічні, безконечно малі, незмінні, їх існує безмежна кількість. Якщо частинки-ану вічні, ніким не створені, то речі, які з них утворюються, непотійні і змінюються, що зумовлюється дією природної зовнішньої сили адрішті. З характеристики дії цієї сили в системі ньая-вайшешіка вперше розробляється система категорій суто філософського змісту: субстанція, якість, дія, загальна відмінність, особлива відмінність, притаманна властивість, небуття (іноді як заперечення).

Ньяя-вайшешіка визнає достовірність безпосереднього досвіду, але виходить з того, що відносини між речами прямо в досвіді не даються. Вони виводяться чистим мисленням за допомогою умовиводів, де розуміння взаємозв'язку речей відноситься до синтетичних суджень, а умовиводи робляться на основі побічних спостережень, тобто факті того, що одна річ не проглядається без іншої, яка їй передує. Тобто річ, яка передує іншій, є причиною наступної. Зрозуміло, що таке судження ніколи не буває повністю достовірним. Тому ньая-вайшешіка стверджує, що дана причина має один наслідок, який має єдину причину, бо наявність багатьох причин виключає можливість наукового мислення. Ньяя-вайшешіка визнає певну реальність причинно-наслідкового ряду, але як реального переходу матеріальної причини в наслідок за допомогою діючої та інструментальної причини. Стосовно самого пізнання, то воно поділяється на істотне, яке досягається чотирма пранамами: сприйняття, висновок, порівняння, точне свідчення; і неістотне, що дається чотирма апрамами: пам'ять, помилка, сумнів, гіпотетичний аргумент. Особливо великого значення в логіці ньая-вайшешіки надається теорії доказовості, яка наголошує, що будь-яке знання має бути доведеним, логічно обґрунтованим.

Загальне розуміння характеру причинності та пізнання світу зумовлює постановку ньяя-вайшешікою проблеми звільнення, єдиним шляхом якого вважаються самопізнання та самовдосконалення людини, а головними моральними принципами — свідоме дотримання доброчестя, відмова від насильства, висока правдивість, чистота думки, утримання від гніву, неухильне дотримання звичаїв народу.

Міманса та веданта — дві останні даршани в давньоіндійській філософії. Відношення до них, їх оцінка як в індійській, так і західноєвропейській філософській літературі не однакові. Одні вважають їх самостійними системами, інші — просто конспектами давніших Вед з вимогою повернутися до останніх як найдавніших авторитетів. Указане зумовлює їхню правовірність і навіть ортодоксальність, використання їх пізніше, при формуванні ідеології індуїзму. Фактично міманса, особливо рання, є коротка пам'ятка, зведення ритуалів та ритуальних настанов, розсипаних у Брахманах. Остання пам'ятка — Сутра-міманса — є зведенням філософських положень Упанішад, їхнім конспектом. Логічне поєднання ранньої й пізньої міманси в одній як двох частин конспекту і є кінець Вед — веданта.

Чарвака-локаята належить до неправовірних точок зору. Як вчення про "цей світ" вона є школою простих людей, що виникла як опозиція до ідеології брахманізму. Поява даної школи невідома. Ймовірно, що в стародавньоіндійській літературі під цією школою розглядалися погляди різних матеріалістичних систем, які сформувалися в VII—VI ст. до н. е. і про які нам доводиться гадати тільки з джерел їхніх противників.

Згідно з поглядами чарвака-локаяти не існує ніякої божественної душі та законів карми. Це все вигадка, обман, які вигідні браманам. Якби існувало перевтілення душі, то душа пам'ятала б про це, бо навіть діти і ті мають пам'ять. Не визнавали чарваки-локаяти й обряду жертвоприношення, який суперечить досвіду та характеру життя й здорового глузду людини. Якщо насправді, стверджували вони, жертва потрапляє у кращий світ, то чому браміни не відправляють туди своїх батьків? Мета людини полягає не в тому, щоб задобрити богів у потойбічному світі, а щоб жити в цьому світі. Говорити про душу, окрему від тіла, — це обман. Весь світ складається з чотирьох елементів: землі, води, повітря, вогню. Поєднання їх дає певні речі. Породженням цих елементів і є

людська душа, яка виникає при певному поєднанні їх. Душа — це організація стихій, де не елементи володіють душею, свідомістю, а свідомість виникає з цих елементів. Як рис, приготовлений для вина, сам по собі не має п'яних властивостей, а породжує їх при поєднанні з іншими речовинами, так і чотири елементи, з яких складається людське тіло, породжують свідомість, "Я" людини. Вона не існує окремо від тіла. Із смертю людини зникають і тіло, і свідомість, і душа. Не маючи серйозних знань про свідомість, чарвака-локаята намагалася пояснити свідомість із своїх безпосередніх спостережень, не вдаючись до надприродних сил, авторитету Вед.

В теорії пізнання чарвака-локаята виходила із сенсуалізму, вважаючи, що джерелом знань і критерієм істини є відчуття, а все інше є сумнівним, бо існує лише те, що дається безпосередньо в досвіді, сприймається почуттями. Логічний висновок не може бути ознакою істини, бо він не включає в себе загальних відчуттів, належить до минулого, а не до майбутнього.

Близькими до чарвака-локаяти є погляди Панчашікхі, з точки зору якого основою знання є чуттєвий досвід. Якщо те чи інше положення не дається в досвіді, віра в нього — заблудження. Це стосується і священних джерел, Вед. Положення їх не підтверджуються досвідом, і вони не можуть бути джерелом знання. Навпаки, Веди тільки збивають людину з правильного шляху, обгрунтованого досвідом. Теорія перевтілення — не переконлива, вона не спирається на досвід. Збереження свідомості при перевтіленнях неможливе, бо сама вона залежить від певних поєднань (бхутів), які після смерті повертаються до загальної скарбниці природи. Обіцянки Вед на благополучність нездійсненні, оскільки порушують закономірність процесу світопроявлення, і всі, хто прагне винагороди, яку обіцяють Веди, даремно сподіваються: існуюче потрапляє під владу смерті.

Побудова індійського суспільства I тис. до н. е. мала свої особливості, якщо порівнювати його зі структурою суспільства того часу, передовсім Месопотамії та Єгипту. Там процвітало рабство, вся ж влада, принаймні номінально, була в руках абсолютного владика і верховного жреця в одній особі, що маскувало соціальні суперечності між жрецькими і воїнами, — а певною мірою між верхами та низами. В Індії на цей час монархічна влада не мала особливої сили. Постійні війни, які доводилося вести аріям з аборигенами за оволодіння країною, та мі-

жусобні війни з їхнім насильством, грубістю і потягом до грабунків, загострюючи соціальні суперечності, висунули варну кшатріїв як опозицію до брамінів, котрі все більше втрачали свою благонадійність. За таких умов виникають буддизм і джайнізм як неправовірні системи, опозиційні ортодоксальному брахманізму та авторитетові Вед.

Буддизм, за визнанням давньоіндійських письменників, виник тоді, коли "браміни відійшли від благонадійності і стали брамінами лише від народження". Його засновником став Гаутама, виходець із знатної родини північно-східної Індії. Після народження сина він залишив дім, тривалий час мандрував по країні в пошуках істин, які б допомогли людині знайти правильний шлях у житті і забезпечили її звільнення. За проголошення цих істин Гаутама отримав ім'я Будди — Пробуджений. Помер Будда в 483 р. до н. е. у віці 80 років, не написавши жодної праці. Канонічна розробка вчення буддизму була здійснена його учнями і послідовниками. До нас дійшли збірники викладу вчення буддизму — пітаки (корзинки), об'єднані в трипітаці: Винал-пітака — корзинки поведінки, настанови управління життя буддиського ордену; Сутта-пітака — джерело дхарми, релігії Будди; Ахі-дхамма-пітака — корзинка самої високої релігії.

З точки зору буддизму, Всесвіт — це безконечний процес окремих елементів матерії і духу, що з'являється і зникає без реальних осіб і без постійних субстанцій. Відповідно в світі немає нічого, що б у певному аспекті не було відносним і не давало підстав для заперечення коальної реальності всього існуючого. Це стосується і "Я", бо якщо особа є процес, то "моя особа" не зберігається після смерті і не народжується. Це тіло не моє, воно є наслідком попередніх дій. Як полум'я запалюється від іншого полум'я, так і життя виникає від іншого життя. Істоти виникли від дій, але неправильно буде сказати, що я отримав плід дій, які я здійснив у другому житті, другому тілі. Існує причинно-наслідковий ряд для неіснування однієї свідомості і неіснування окремої сутності, що отримують плоди добрих і злих дій. Свідомість постійно змінюється, а тому ніяк не можна перейти із життя в життя. Все, що ми бачимо, є причинно-наслідковий ряд, і тим гірше для нас, якщо ми пов'язуємо з ним наше "Я". Властива природа речей не причетна до причинно-наслідкових відносин. Вона знаходиться в галузі вічних, незмінних сутностей за межами явищ, прилучення до яких неможливе. Звідси і їх нереальність, "порожнеча".

Існування людини пов'язане із стражданнями, де народження, хвороби, старість, зустріч з неприємним і прощання з приємним, неможливість досягнення бажаного — все призводить до страждань. Причина страждань є жадання, що веде через радість і страх до переродження і народження знову. Подолання страждань полягає в подоланні жадань правильним судженням, правильним рішенням, правильною мовою, правильним життям, правильним прагненням, правильною увагою, правильним зосередженням. Указані чотири благородні істини і восьмиступінчастий шлях подолання жадань, проголошені Буддою, стали центром учення буддизму. Пізніше поняття "жадання" було змінене поняттям рача (бажання, прагнення), а серед причин страждань названо і незнання (агідсі), тобто незнання істинного шляху, який веде до досконалості. Тільки перетинаючи потік існування, відмовившись від минулого і майбутнього, того, що лежить між ними, людина стає здатною до досконалості, оскільки це дає змогу зосередити всі сили на споглядання, поглиблений погляд у самого себе, відкрити своє єднання з істиною, звільнити себе від карми. Оскільки все у світі плинне, рухоме, приречене на загибель, то шлях до припинення страждань — це шлях покори, смирення: ні до чого не прагнути, перемогти себе, зректися усього, досягти повної байдужості й незворушливості. Вищим проявом такого стану є нірвана — "згасання, яке виникає тоді, коли вичерпується момент дхари".

Загалом Будда був реалістом і чудово усвідомлював, що існуюче становище людини не відповідає її сутності, далеке від ідеального і ніякі жертвоприношення, обіцянки Вед не змінять його. Будда закликав до розвіювання розумового дурману, досягнення спокою серця, що означало вийти за межі реального суспільства, ввійти в життя сингх — ордену монахів на зразок племінних колективів, що могло забезпечити реальний доступ до високого рівня моральності родового суспільства, правильного життя з його вимогами не шкодити живим істотам, не брати чужого, утримуватися від заборонених статевих контактів, не користуватися п'янкими напоями. Звідси практична орієнтація системи буддизму. Її теоретичні положення пов'язуються з питаннями щодо того, хто може досягти нірвани як вищої мети виходу з кругообігу перевтілень. Щодо цього питання буддизм розпадається на ряд напрямів, головними з яких є хінаяна ("мала повозка") та махаяна ("велика повозка"). Представники

першого напрямку стверджують, що шлях до нирвани відкритий лише монахам, які відмовляються від світського життя; представники другого наголошують, що досягти нирвани може особа, яка сприймає вчення Будди, але відкладає досягнення кінцевої мети для спасіння інших.

Буддизм широко визнаний в Індії і переважає там близько 1500 років; він і понині поширений у Китаї, Японії, інших країнах Сходу як досить впливове релігійне вчення.

Джайнізм, ймовірно, виник раніше від буддизму. Засновником його вважається мудрець Махавіра, хоча він є лише останнім серед 24 пророків вчення джайнізму. Йому передував Парагва, котрий жив за 250 р. до Махавіри. Його попередником за 8400 р. до кінця Махавіри був Аріштанема, Аріштанема наслідував Намі, який жив майже 500 тис. років до нього. Довільно оперуючи часовими масштабами, джайнізм доводить витoki свого вчення до родових тотемічних тварин і в такий спосіб намагається довести вічність свого вчення, що затрудняє встановлення точних часових меж його виникнення. Відомо, що джайнізм тривалий час існував як усна традиція і лише в V ст. до н. е. були розроблені його канони, а його послідовники розділилися на дві секти: дігамбери (одягнені повітрям, ті, хто "заперечує одяг") і шветамбери (одягнені в біле).

Згідно з поглядами джайнізму світ має упорядкований характер, він ніким не був створений і не може бути знищений. Основою світу є душа, що постійно обмежується матерією карми. Джайнізм обстоює множинність душ, їх монадологічний характер та ієрархічність. Душі, обмеження яких матерією карми найобтяжливіше, знаходяться внизу, а ті, що звільняються від неї, постійно піднімаються нагору, доки не досягнуть найвищої межі. Сутність людини, з точки зору джайнізму, двомірна — матеріальна (аджива) і духовна (джіва). Їх пов'язує карма як тонка матерія. Вона утворює тіло карми і дає можливість матерії з'єднатися з грубою матерією. Послання неживої матерії з душею за допомогою карми сприяє появі індивіда, особистості, душа якої постійно супроводжується кармою в ланцюгу безконечних перетворень. І тільки тоді, коли людина позбавляється змін, злих і добрих карм, відбувається її звільнення від самсари. При цьому людина завдяки своїй душі здатна контролювати матеріальну суть, вирішує сама, що творити — добро чи зло. Стосовно бога: у джайнізмі він не є ні богом творцем, ні якоюсь вищою силою, яка втручається у справи

людей. Бог постає як душа, яка колись була в матеріальному тілі й звільнилася від самсари і карми. Заперечуючи одкровення як спосіб пізнання, джайнізм не визнає авторитету Вед, розглядаючи звільнення як стан блаженства, що досягається чистою свідомістю завдяки аскезі та добрим вчинкам. Звідси й певна орієнтація на етико-моральну проблематику з традиційними для давньоіндійських вимог принципами правильного розуміння, правильного пізнання і правильного життя, де перші два принципи належать до віри у джайністському вченні, а останній — до аскези. Орієнтація на особистість зумовлює й орієнтацію джайнізму на індивідуальне звільнення. Джайнізму властивий і культ тварин, що, власне, випливає з тотемічних символів первіснородових вірувань. Дуже популярний у стародавньоіндійському суспільстві, джайнізм поступово втратив свої позиції, перетворився в релігію, яку сьогодні сповідують близько 1,5 млн індійців.

Отже, стародавньоіндійська філософія формується переважно як нове вчення про життя, орієнтоване в основному на етико-моральні проблеми. Вищим видом діяльності в ній вважається внутрішнє самовдосконалення, де знання постає вище від діяльності і, в свою чергу, метою знання є споглядання. Практична орієнтація стародавньоіндійської філософії не означала ігнорування практичного досвіду і знань. Навпаки, вони старанно нагромаджуються і використовуються тією мірою, яку давала змогу етико-психологічна орієнтація самої філософії на звільнення душі з-під влади природи. Слабкий розвиток філософсько-теоретичних проблем природознавства зумовлювався особливостями структури індійського суспільства того часу, широким використанням релігійно-міфологічних образів, у яких природа і Бог були єдиносутні, що перешкоджало розвиткові теоретичних форм знання, призводило до перетворення більшості філософських систем у релігійно-теїстичні системи за умов формування феодального суспільства.

**Філософська думка
в Стародавньому
Китаї**

Значний доробок у загальній скарбниці світової духовної культури, безумовно, належить стародавньокитайській філософії, яка

створила самобутні уявлення про людину та світ як співзвучні реальності, висунула ряд ідей, що своєю орієнтацією на загальнолюдські цінності не втратили своєї актуальності і в наші дні.

Засвідчена в писемних джерелах, історія Китаю нараховує майже 4 тис. років, хоча пам'ятки відносять її до епохи династії Ся (XXI—XVI ст. до н. е.), коли починає формуватися родово-рабовласницьке суспільство Стародавнього Китаю з централізованою владою. За нею слідували епоха Шан (XVI—XII ст. до н. е.), династії Західного Чжоу (XI—VIII ст. до н. е.), Чуньцю (VIII—V ст. до н. е.), Чжаньго (V—II ст. до н. е.). Впродовж цієї історії відбувалися процеси формування соціальної структури давньокитайського суспільства і його диференціації в ієрархічних структурах, більш глибокий розподіл землеробства, скотарства, ремесла з посиленням ролі та значення товарно-грошових відносин, торгівлі, матеріального і духовного виробництва загалом. Так, уже в період династії Шан і Чжоу розвивається виробництво бронзи, а опісля заліза, зростає кількість ремесел, вдосконалюються техніка виробництва знарядь праці, система землеробства з широким використанням зрошення земель, збільшується кількість сільськогосподарських культур, підвищується техніка обробітку ґрунту, зростають обсяги колективної праці завдяки праці рабів. Розвиток виробництва спонукає прогрес у галузі науки і техніки. Значного рівня досягають астрономія, математика, фізика, хімія, метеорологія, географія, комплекс наук про Землю. Стародавні китайські вчені одними з перших складають календарі, виділяють 24 сільськогосподарських сезони року, створюють сонячний годинник, використовують магнітну стрілку для визначення координат світу, розробляють технологію виробництва пороху та паперу. Значних успіхів домоглися біологи, медики, вченими Стародавнього Китаю складаються енциклопедії, які налічують сотні томів. Всьому цьому сприяють багатотисячлітні спостереження природи, що постають основою узагальнення практичного досвіду, нагромадження та систематизації знання.

Вдосконалюється і соціально-політична система стародавньокитайського суспільства. З розвитком родового рабовласництва виникають великі та дрібні клани аристократів-рабовласників, які очолюють правлячі роди як верховні правителі та головні власники землі і рабів. Вони розподіляють власність між своїми синами, онуками чи іншими родичами, здійснюють систему "платні володіння", передбачають "вручення народу і вручення землі". Правителі, які отримують "володіння", ділять землю на окремі ділянки, організовують рабів і змушують їх до

колективної праці, що і становить суть так званої колодязної системи полів. Відповідно до вимог правлячих родових взаємин розробляється родова система, згідно з якою підкреслюються відмінність між родами правителів та їхніми синами, родичами, система рангів, що визначає залежність однієї людини від іншої, спадковість посад, отримання винагород та інших привілеїв, чим підтримується порядок у спільноті. Для підтримання цього порядку потрібні були не тільки політична сила, яка нерідко оберталася жорстокою тиранією, а й ефективна система морально-правового регулювання, що закріплювала б права та обов'язки людей, норми оцінки добрих і поганих вчинків. Такою постає система "правильної поведінки" як норми захисту становища тих, хто займав певний щабель ієрархічної драбини відповідно до рангу: "синівська повага" менших до старших, нижчих до вищих. Цим правилам відповідала "доброчинність" — вища категорія взаємин стародавньокитайської спільноти, що передавалась від покоління до покоління за певним "порядком наслідування". Отже, уже з самого свого зародження стародавньокитайська філософська думка тяжіла до етико-моральних та правових проблем, чим визначалися специфіка та характер її розвитку як суб'єкта філософської творчості, де онтологічні та теоретико-пізнавальні проблеми доповнювали етико-моральні та правові проблеми.

Формуючись на рубежі переходу, як і в інших країнах, від родової організації суспільства до державної, стародавньокитайська філософія увібрала в себе своєрідність дофілософської творчості, значну частину уявлень, символів, понять, загальну прив'язаність до космосу (природи), який і став родовою книгою життя. Його циклічність, впорядкованість, структурність з чіткою просторово-часовою орієнтацією, характером зв'язків між предметами та явищами стають визначальними при осмисленні не тільки буття світу, людини, а й суспільних взаємин. Просторова форма організації космосу набуває вигляду горішньої впорядкованості (Неба), долу (Землі) та простору між ними, центру, яким є земля китайської спільноти, що має назву Піднебесна. Змінюються також центральні поняття родової міфологічної свідомості "першопорядок", за допомогою яких (як і в міфології Стародавньої Індії) пояснювалися впорядкування космосу, виникнення, породження речей. "Першопорядок" постає уже прабатьком не тільки людей, а й соціальної спільно-

ти — божественним предком, священним предком — Ді, який разом з епітетом "шан" звучав як Верховний Імператор. Стародавньокитайські правителі (вани) ставали Верховними Імператорами у Піднебесній, божествами або обожнюваними людьми, нерідко важко було відокремити людину від божества. "Першопорядок" мав вигляд окреслення волі Неба, якою освячувалися певна система поведінки і соціально-політичні норми, діяльність правителя, спрямованість та мета його дій. Накресленням волі Неба визначалися місце й доля кожного члена спільноти, зв'язок між верхами та низами.

Проекція духовного виробництва на тіло космосу надавала йому ще одну особливість: мінливістю світу, його ритмічністю, організованістю можна було пояснювати характер змін, певною мірою передбачати їх перебіг, переносити осмислення тих чи інших процесів з тіла космосу на світ людського буття, соціальних процесів. Переводячи перебіг космічних процесів на символи, ієрогліфи, а пізніше слова, можна було знайти адекватну модель великого в малому, афористичну відповідь на гін не тільки природних, а й соціальних змін. Такою моделлю ставали панцир черепахи, роги тварин, листки деревію. Нагадування про них стало одним із компонентів формування передфілософської творчості в Стародавньому Китаї, формування суб'єкта цієї творчості як образу майбутнього мудреця-філософа теоретичного складу — "досконалою мудрої людини". Проте за умов, коли матеріальне виробництво мало колективний характер, індивідуальна творчість мудреців поставала додатком до руху колективної свідомості. І не випадково, що імена перших стародавньокитайських мудреців не дійшли до нас, а результати їхньої творчості втілилися у колективних працях, у яких відображені ті зміни, що відбувалися в стародавньокитайському суспільстві. Такими працями є Го юй (Книга давнини), Ші цзін (Книга пісень), Шу цзін (Книга історії), Шань хай цзін (Книга гір та морів), Лі шу (Книга порядку), І цзін (Книга перемін), Інь фу цзін (Книга гармонії тьми) та ін. Витворюючись у різний час і доповнюючись новим змістом від епохи до епохи, ці книги із значним масивом філософських ідей, раціональних підходів до пояснення дійсності стали взірцями класичної китайської освіченості.

Го юй (Книга давнини, Промови царств) написана, очевидно, у XII—VIII ст. до н. е., доповнена пізнішими поправками. Містить дані з історії стародавньокитайських

царств, є однією з перших спроб показати природне виникнення світу, знайти першопричину сутнього, пояснити багатоманітність предметів та явищ навколишнього світу якісними відмінностями тих першостихій, з яких вони походять. Такими стихіями є вода, дерево, метал, вогонь і земля. Вода змочує і тече вниз, вогонь горить і піднімається догори, дерево згинається і випрямляється, метал піддається зовнішнім впливам, земля приймає посів і дає врожай. Завдяки гармонії та взаємодії різноманітних стихій виникають нові предмети з новими властивостями.

Ші цзін (Книга пісень) — збірник стародавньокитайської поезії, культових пісень, складений між XI та VI ст. до н. е. В ньому робиться спроба пояснити походження племен, ремесел, дається широка панорама народного життя з осудженням паразитичного способу існування пануючої верхівки, соціальної несправедливості. Нерідко в ньому доходить висновку про те, що лиха та біди людей не падають з неба як його веління, а зумовлюються діями самих людей, взаєминами між ними. Серед головних винуватців страждань простого народу, соціальної несправедливості називається Верховний Імператор: "Милість верховний владика змінив на грозу; страждає від його гніву весь народ наш унизу". Обкладаючи важкими повинностями своїх підлеглих, чжоуські вани думають тільки про свої власні інтереси.

Шу цзін (Книга історії) написана не пізніше I тис. до н. е. Відома також як Шан шу (Шанські документи). За своєю формою це збірник документів, де описуються історичні події шанської доби.

Шань хай цзін (Книга гір та морів) написана в різні епохи, починаючи з VIII ст. до н. е. до початку I ст. н. е. У ній з широким використанням міфологічного матеріалу описуються різні землі, що дає підставу розглядати її як основну книгу викладу стародавньокитайської міфології.

Лі шу (Книга порядку) містить у собі дані про правові організації, політичні та релігійні церемонії, норми соціальної та політичної поведінки, які вважаються взірцем і мірою подальшого розвитку.

I цзін (Книга перемін, Чжоуська книга перемін), як і попередні книги, належить до найдавніших пам'яток Стародавнього Китаю. Вихідний її текст написаний у XII—VIII ст. до н. е. і пізніше (VIII—VI ст. до н. е.) доповнений коментарями. За своїм основним змістом це книга пророкувань через гексограми, порівняння якостей і

взаємозв'язку світлого (ян) та темного (інь) начал, які символізують прояви природи: небо, землю, грім, воду, гору, озеро. Їх розміщення дає триграми, де узагальнюються не тільки названі матеріальні стихії, а й першопорядок, речі загалом, люди з їхньою фізичною та соціальною сутністю, рослинний і тваринний світ, символи, образи, імена, дух, тобто вся тілесна і духовна структура життя космосу. Так, до світлого начала належать небо, сонце, день, жара, міцність, сила, чоловік, самці тварин, а до темних — властивості землі, місяця, ночі, холоду, м'якості, слабкості, жінки, самиці тварин. Вісім триграм подвоєнням перетворюються у 64 гексограми, в яких фіксується 384 зміни. Кожна гексограма складається з трьох частин: символу (сян), числа (шу) та тлумачення (ці), якими повідомляється про настання щасливих чи нещасливих подій, щастя чи лиха, що очікують людину. Процес віщування здійснювався спеціальними людьми, хранителями астрономічних і географічних знань, знань про пори року, цикли року, економічний і військовий потенціал племінних об'єднань, взаємини між племенами та їхні традиції, генетичні зв'язки між групами родів.

Результати пророкування не наставали відразу і безумовно. Вони досягалися після обговорення та порівняння думок і положень тих, хто здійснював віщування, стежачи за різними природними та соціальними явищами. Завдяки цьому відповідь на поставлені питання набувала статусу об'єктивності, а слідуючи у напрямку від неба до землі, отримувала силу природної необхідності. Підключення ж системи природно-родових зв'язків, суспільних традицій надавало відповіді політичної необхідності з точки зору політико-моральних вимог державних та класових інтересів. Мантична робота свідомості будувалася у напрямку знизу догори як запит до першопорядку і згори донизу як імператив поведінки, що виходив від нього. При підготовці відповіді потрібний був мудрий теоретик і політик, а тому не випадково, що у Стародавньому Китаї поруч з вибранцем Неба — Сином Неба (тянь цзи) обов'язково стояв розумний порадник — син правителя (цзюнь цзи), або "досконаломудра людина" (шень жень). Категорії самої і ества при нагадуванні набували характеру індивідуальної та суспільної свідомості, що ставало значним кроком у переведенні абсолютного природно-родового об'єктивізму свідомості на зовнішні відношення людини, питання про сутнісну природу людини і речей, їхніх взаємин.

Наявність названих вище моментів робить І цзін однією з найцінніших книг Стародавнього Китаю у філософському відношенні, оскільки за містикою мантичної роботи в ній простежується перехід від дофілософії до узагальненого пояснення виникнення світу із самого себе, пошуку внутрішніх джерел виникнення та змін усього сутнього. І цзін витворює вселенський генотип, за яким кожний елемент природно-соціального буття ґрунтується на своїй субстанційній основі, генетичну спіраль класів речей, всередині кожного з яких є свій власний цикл, що корелюється з іншими. Дофілософські уявлення про два начала переносяться у площину філософії, трансформуються у філософські категорії загального змісту, якими доводиться, що основою, джерелом розвитку є властиві природні сили світлого й темного. Протистоячи одна одній, вони визначають залежність речей, а гинучи і виникаючи, зумовлюють їхні зміни, характер світобудови, матеріальні умови, які впливають на життя людини. У своєму взаємозв'язку як відношення взаємного притягування та взаємного відчуження світле і темне начала не тільки визначають всезагальність і спільність розвитку та змін у явищах, а й дають можливість визначати й осмислювати спрямованість змін, розвитку. Вони можуть бути рухом уперед, давати позитивні результати, а можуть йти назад, приводячи до негативних наслідків. Кожний з цих напрямків реалізується тільки при наявності певних об'єктивних причин, умов свого власного існування. Окремі речі об'єднуються і розташовуються послідовно до своїх змін за якісними рисами у певному числовому ряду, що надає їм закономірності, послідовності прояву.

Закріпивши тілесно-духовну сукупність космосу і принципи її руху в системі метаморфози триграм і гексограм, І цзін формує й більш вищу абстрактну категоріальну всезагальність Дао-Де, якою, власне, закладає теоретичний початок філософської свідомості у Стародавньому Китаї, надає людині певної пізнавальної самостійності. Як абстрактна, мислима сутність Дао-Де у своїй невизначеності постає як природна закономірність, шлях, що його накреслює природа для розвитку. Постаючи над формами речі-предмета, вона стає попередником гносеологічної визначеності та свідомості, матеріального та ідеального, де те, "що вище форми, називається Дао. Те, що нижче форми, називається предметом". Через співвідношення з Дао всі інші категорії отримують світогляд-

ну й пізнавальну визначеність, а Дао — конкретизацію і визначеність у співвідношенні з цими категоріями. При цьому саме по собі Дао не має визначеності і вказує на себе як на безконечно велику і безконечно малу величину вічного становлення через діалектику власних протилежностей.

Дао міститься скрізь — і в піщинці, і в космосі, і в усій Піднебесній — не частинами, а в усій своїй повноті, оскільки всі вони є лише матеріальними носіями всеохоплюючої мисленої сутності. Піднесення Дао в безтілесну мислиму сферу намічає появу нового типу теоретичного суб'єкта, який у своїй свідомості й поведінці строго слідує космічному кругообігу речей, духу і душі, але вже стоїть на виході до усвідомлення самостійності духу, онтологічно не пов'язаного полями Піднебесної, а також підходить до безтілесного ідеального розуміння руху ідей. Досягнувши в Дао-Де свого найвищого напруження думки, дофілософія переходить до особистісної філософської творчості і спрямовує розвиток філософської думки, визначаючи її основні тенденції і напрямки у Стародавньому Китаї за нових історичних умов.

Докорінні зміни у стародавньокитайському суспільстві, пов'язані з повним розпадом родових відносин, падінням влади родової аристократії і зростанням нової політичної сили — держави як Піднебесної у Піднебесній, відбуваються на зламі періодів Чуньцю (770—476 до н. е.) та Чжаньго (475—221 до н. е.). На цей період припадає ломка колодязної системи землекористування, вводиться податок на землю, зміна земельної власності привела до значних соціально-політичних змін у суспільстві. Частина рабів перетворилася на селян, збільшилася кількість ремісників, купців, селян-одноосібників. Більш високого рівня досягає розвиток науки та пізнання об'єктивних законів природи. Так, в астрономії внаслідок тривалих, систематичних спостережень з'являється одна з перших записок про сонячні та місячні затемнення, комети, темні плями на Сонці. Нерухомі зірки нараховували 28 сузір'їв, встановлюється період обертання Юпітера, близько 350 р. до н. е. створюється перша в світі зоряна карта. Для виміру часу будується сонячний календар, рік розбивається на 24 сезони, а тривалість року доводиться до 365,25 днів. Значного розвитку набула медицина, з'являються знамениті лікарі, проводяться дослідження з оптики, динаміки, геометрії. Все це активізує мислення, націлюючи його на узагальнення теоретичного плану. В ході

змін, що відбувалися у класових структурах, розпалася система навчання в "присутствених місцях", з'являється багато мандрівних учених, які поширюють освіту, виникають нові інтелектуальні сили з широкими суспільними зв'язками. В середині періоду Чжаньго в царстві Ці був створений "палац науки в Цзіся", в якому було зібрано близько тисячі вчених. Володіючи спеціальними знаннями, представляючи різні класи і прошарки, вони виступали з різними ідеями, створювали коло соціальних та філософських проблем, висловлюючи різні погляди як за змістом, так і за формою. Філософія почала набувати своєї самостійності та власного поля діяльності, розробляючи погляди на природу, теорію пізнання, історію, теорію про природу людини та висуваючи цілий ряд філософських категорій і тем.

Стан розвитку філософської думки в Стародавньому Китаї того часу фіксується в історичних джерелах як "суперництво всіх шкіл". Кількість цих шкіл точно не визначена, хоча деякі історики зводять їх до десяти напрямів. Проте відомий стародавньокитайський історик Сіма Цянь називає шість головних шкіл: "служивих людей" (жуцзя, конфункіанці), моїстів (моцзя), даосистів (даоцзя), законників, легістів (фацзя), номіналістів, яких нерідко називають школою софістів (мінцзя), прихильників учення про інь і ян, натурфілософів (іньянцзя).

Школа даосистів за списком Сіми Цяня займає третю позицію, проте за часом виникнення та своїм впливом вона мала б посісти першу позицію. Розвиток цієї школи пов'язаний з діяльністю уславленого стародавньокитайського мудреця *Лаоцзи* (VI ст. до н. е.). Хоча біографічні дані у філософській літературі Китаю мають принципове значення, оскільки час і місце народження, родова приналежність, основні етапи творчості, назва творів, служба, зустрічі й подорожі є координатами певної особи у Піднебесній, свідчень про життя Лаоцзи небагато. Однак відомо, що він був старшим за Конфуція, зустрічався з ним, мав прізвище Лі, перше ім'я Ер, друге Дань. Народився він у царстві Чу, повіті Ку, волості Лі, в селі Цюйшень. Деякий час обіймав посаду хранителя архіву при дворі династії Чжоу. Полишивши службу, усамітнівся, що фіксується навіть в одній з картин М. Реріха. За іншими даними, він залишив Піднебесну, пішов на "захід у білий край смерті на кінці природного циклу", звідки починається розквіт життя Піднебесної, щоб злитися з вічністю, відродитися знову, втіливши тілесне і духов-

не безсмертя. Релігійний даосизм, що виник пізніше, підтримав саме цю версію і багато зробив для того, щоб освятити ім'я мислителя, "викликаючи" кілька народжень Лаоцзи, відносячи їх за тисячоліття до справжнього народження і на тисячоліття пізніше. Певною мірою ця думка поширюється і в народній традиції.

Немало таємниць і легенд навколо праці Лаоцзи "Дао де цзін" (Книга про Дао і Де, яку часто називають "Лао цзи"). За однією з легенд, Лаоцзи написав свою книгу на прохання начальника застави, покидаючи Піднебесну через західний кордон. Стверджується також, що книга написана не Лаоцзи, а його учнем Хуаньюанем у V—IV ст. до н. е. Існує свідчення про те, що "Дао де цзін" була написана в період Чжоу не пізніше за твір "Чжуан цзи" (V ст. до н. е.). У 1973 р. в Мавандуї, поблизу Чанша, була розкопана могила, яка відносилася до Ханського періоду і в якій знайдено два примірники твору Лаоцзи, написані на тканині. Ці примірники є найбільш ранніми, що дійшли до нас.

Світоглядну основу поглядів Лаоцзи становить копія стародавньокитайського космосу, виконана в пластиці, понять-ієрогліфів Піднебесної з проповіддю дійсного, природного, спонтанного життя (цзи жань), яке не вимагає зусиль і цілком ґрунтується на власних природних ритмах. Головна мета його філософії полягає у приведенні природної та людської Піднебесної до єдності у природному житті, піднесенні творчої сутності людини до рівня могутності природного буття. Категоріальну основу філософії Лаоцзи становлять категорії Дао і Де, звідки назва самої праці та її поділ на дві частини. У першій частині викладається вчення про Дао, у другій — про Де, хоча ці категорії слугують центром усієї сітки категорій при осмисленні не тільки онтологічних, а й гносеологічних, соціальних, етико-моральних проблем, які у своєму загальному змісті, впливаючи одна з іншої, постають як органічна цілісність.

Ієрогліф "дао" означає "дорогу, якою ходять люди". В І цзін він витлумачується як закономірність, закон. Лаоцзи надає цьому поняттю універсального, всеохоплюючого змісту, розглядаючи його як спосіб існування всього сутнього, основу світу, "корінь неба і землі", "матір усіх речей". Дао постійне, безіменне, проявляється в усіх речах. Ми не можемо передати його словами, воно не має вигляду, не володіє формами. Ми "дивимося на нього і не бачимо; слухаємо його і не чуємо; ловимо його і не

можемо піймати". Воно існує само по собі і не вимагає для свого існування нічого іншого. Дао перебуває в не-діянні, але немає нічого, чого б воно не робило. Йому ніхто не наказує, воно постійно залишається самим собою. Це — тотожність, однаковість, яка пропонує все і не залежить від часу, розвитку чи загибелі Всесвіту. Фундаментальна й універсальна єдність світу Дао існує постійно, скрізь. А тому вона не тільки фундаментальна основа світу, а й його закон. Дао виконує свою роль зовсім природно, не змушує ні одну істоту, не втручається у її життя, дає змогу розвиватися природно; постійно перебуває у русі, не вступає ні з ким у боротьбу, не прагне нікого захоплювати, не вважає свою діяльність заслугою, не домагається панування над іншим. Така дія Дао і є вищим законом природи і суспільства.

З точки зору Лаоцзи, світ, все існуюче в ньому перебувають у дорозі, рухах, змінах, де все непостійне, кінечне. Набуття конкретного змісту речей досягається завдяки Де. Якщо Дао породжує речі, то Де їх вигодовує, надає їм конкретності, визначеності, індивідуальності. В поясненні мінливості світу Лаоцзи постає як діалектик, доходячи висновку, що зміна речей пов'язана наявними в них протилежностями. Ці протилежності протистоять одна одній, але вони збігаються, переходять одна в другу, взаємопроникають, коли "криве стає прямим, коротке — довгим, порожнє — наповненим, старе — новим". Це стосується не тільки природних властивостей речей, а й суспільних взаємин, дій людини, бо, "прагнучи до малого — набуваєш, прагнучи до великого — помиляєшся"; "надмірна скупість вимагає великих витрат, надмірне нагромадження неминує викликає великі втрати". Саме перетворення у протилежності, на думку Лаоцзи, і є рухом Дао. Головним тут є не боротьба протилежностей (Лаоцзи загалом не терпить самого слова "боротьба"), а їхня взаємопроникливість, гармонія. Тільки там, де існує гармонія, і є життя. Порушення гармонії, вихід за межі визначеності ламає природний хід подій, саме життя. Звідси висновок Лаоцзи: "хто знає міру, той не знає невдачі", потрібно жити за власною мірою.

Діалектику протилежностей у вигляді уявних аналогів Дао-Де Лаоцзи спрямовує на природу, суспільство, дух з метою приведення їх до єдності, усталеності як етапів становлення тої самої природи, суспільства і духу. Але ж саме завдяки вихідній їхній тотожності, носієм якої є Дао-Де, роздвоєнням на імена, поняття він досягає їх розділу,

надаючи їм форми абстрактного уявного матеріалу, коли категорії виступають основою осмислення і пізнання становлення речей, добре усвідомлюючи, що філософські категорії уже з самого початку слугують гранично широкими поняттями. Межею їх є безкрайня діалектична роздвоєність протилежностями своєї тотожності, яка досягається не спогляданням речей, а їх узагальненням в абстрактних поняттях. Лаоцзи тим самим відкриває безконечність пізнання, підносячи творчу здібність людини до творчої могутності природного буття.

Як мислитель Лаоцзи формувався під впливом соціальної дійсності свого часу, тому основу його вчення становить соціальна та етико-моральна проблематика: подолання того хаосу, який склався в умовах всезагального напруження і недовір'я між верхами та низами, викликаних перенасиченістю одних та злиденністю інших, процвітанню бюрократизму, коли вольовий вибір і самодіяльність особи зводяться до мінімуму, простота взаємин порушується і опосередковується товаром і чиновником, щастя і нещастя, добро і зло міняються місцями. Щодо цього у Лаоцзи могло бути два шляхи: йти вперед, будувати ідеал світлого майбутнього або закликати до родової єдності, відмовляючись від культурних, матеріальних і духовних здобутків. Ні перше, ні друге не підходило мислителю, і він вибрав середній шлях: ні вперед, ні назад, а стан вічної рівноваги і постійності, виражених власною мірою.

Лаоцзи різко засуджує поділ на багатих і бідних, захищає народ, який він порівнював із шпичцями колісниць, особливо гостро виступав проти війн та насильства, наголошуючи на тому, що там, де проходять війни, ростуть тільки терен та колючки, а насильство ніколи не спонукає до поваги. Для мислителя суспільство і держава є "тьма речей" Піднебесної, основа самовпорядкування і самопідпорядкування яких полягає у збереженні природної сутності Дао, а рівновага людей — у родовій спорідненості Неба і Землі. І тут байдуже, який лад існує, хоча було б краще, якби взагалі не було ніякого ладу. Причина всіх бід людей полягає в тому, що вони порушили природні норми життя, його спонтанність, засновану на природних ритмах життя, матеріальним і духовним втіленням яких є цзи жень — природність. Життя є життя, і в ньому варто жити, нічого не привносячи і нічого з нього не забираючи. Треба лише природну й людську сутність підняти до єдності, показати цзи жень, сказати

про нього, хоча тут не потрібно нічого ні доводити, ні показувати. Цзи жень поруч, воно в природі, істина його проста: природа води — текти вниз, вогню — підійматися вгору. Все це не вимагає ні зусиль, ні повернень, ні здійснення. Люди вже все мають у природі. З неї і потрібно виходити у своїй самоті, довірившись своєму еству та відмовившись від мудрості, через недіяння перейти до природного Дао.

Вчення даосизму після Лаоцзи пройшло певні трансформації, коментуючи його окремі положення, розділившись на філософський даосизм, релігійний та даосизм безсмертних. Використовуючи онтологічні принципи Лаоцзи, останні стверджують, що завдяки певному способу життя, дієт людина може жити щонайменше 2000 років як чистий дух, без своєї матеріальної оболонки.

Школа "служивих людей" пов'язується з іменем стародавньокитайського мислителя *Кунцзи* (латинізовано Конфуцій), звідки її друга назва — **конфуціанці**.

Про Конфуція відомо, що його ім'я Цю, а прізвище Чжунні. Народився він в аристократичній родині царства Лу в 551 р. до н. е. Рано втратив батьків, збіднів і, щоб прожити, змушений був вивчати багато простих ужиткових мистецтв. Після досягнення зрілого віку став чиновником, був охоронцем складів, доглядачем посівів та громадських робіт, займався педагогічною діяльністю, ревно обстоював своє вчення. У пошуках мудрого правителя разом із своїми учнями багато подорожував царствами Стародавнього Китаю. На своїй батьківщині був главою столичного міста, радником правителя. Розійшовшись з поглядами правителя, повернувся до педагогічної діяльності, організував свою школу. Був поборником старовини, приділяв багато уваги обробці давніх документів, здійснив редакцію Ші цзін, написав коментарі до І цзін. Погляди Конфуція відображені в "Конфуціанському каноні", але найбільш адекватно відбиті в книзі "Лунь юй" (Бесіди і судження), написаній його учнями. Конфуцій помер у 479 р. до н. е., у III ст. до н. е. його вчення було заборонене, а 100 послідовників конфуціанства були закопані живими. При імператорі У-ді (II ст. до н. е.) вчення Конфуція було канонізоване, а сам він обожнювався.

Конфуцій застав ті самі умови, що й Лаоцзи, — хаотичне становище верхів і низів. Він свідомо ставить себе на місце мудреця з тим, щоб гармонізувати державу, життя суспільства, сім'ї і людини. Якщо Лаоцзи замикав свої ідеї на природне тіло Піднебесної, то Конфуцій пе-

реносить центр своєї уваги у сферу життя соціального суб'єкта, усвідомлюючи зростаючу стійкість нової політичної сили — держави. Виходячи з цього, він покладається не на природний об'єктивізм Неба і Землі, а на самосвідомість верхів і низів суспільства. Одним із перших у китайській філософії він звернувся до совісті людини, її честі, мужності, людяності, довіри як законів людського співжиття. У розвитку філософської самосвідомості Конфуцій посів перед у теоретичному конструюванні соціально-політичного і морального предмета філософії, методів приведення його у практику життя. Стурбований розпадом суспільства, він головну увагу звернув на людську особистість, на виховання людини в душі поваги до оточуючого та суспільства, де особистість є особистість не "для себе", а для суспільства.

Послугуючись, як і Лаоцзи, категоріями передфілософської родової свідомості, Конфуцій у центр категоріальної фіксації і відтворення соціальної та моральної свідомості ставить категорію порядку, ритуалу (Лі). На його думку, зміст історії полягає в ритуалах минулого, їх поступовій зміні. Носієм ритуалу є людина, яка гармонійно поєднує у собі природність і вченість, що і є утвердженням гармонійності душі й тіла. Як ідеал такої людини Конфуцій обирає цзюнь цзи (сина правителя), який на відміну від простої людини (сяо жень — "маленька людина", "низька людина") ставить вимоги не до інших, а до себе, знає свій обов'язок, керується моральними вимогами. Для такої людини початковим є обов'язок (І), а опісля вигода, користь. Наслідування ритуалу, виконання свого обов'язку доповнюються в суб'єкті соціальної дії доброчестям, добродійністю. Саме вона має братись за основу взаємин між людьми та управління ними. Звідси вимоги Конфуція керувати народом за допомогою добродійності і заведення порядку, дотримуючись правил поведінки. Адже якщо керувати народом за допомогою законів і наводити порядок через покарання, народ буде прагнути до позбавлення від покарань, навчиться обходити закони і втратить сором. Якщо ж керувати за допомогою добродійності і утримувати порядок, завдячуючи правилам поведінки, народ буде мати сором і буде виправлятися, а суспільство досягатиме злагоди. Вищим проявом добродійності є людинолюбство (жень), гуманність. У загальному контексті поглядів Конфуція гуманність, людинолюбство означає бачити людину, мати любов до людей. Як така вона характеризується шанобли-

вістю, великодушністю, правдивістю, милостивістю, розторопністю, сприяє тому, щоб допомогти іншому досягти того, чого хотів би для себе, чого не хочеш для себе, не роби іншим.

У формуванні моральних принципів виховання людини Конфуцій особливу увагу приділяв сім'ї, сімейним взаєминам, оскільки саме вони є найбільш міцними та дієвими з усіх суспільних стосунків. Здійснюючи ритуалізацію політики, моралі, економічного життя, він впроваджував принципи поваги до старших, синівської і братньої доброчесності, поваги до предків як основи політичної стійкості, зміцнення моральності серед людей. Реалізацію принципу гуманності, людинолюбства Конфуцій пов'язував з довірою, яка повинна підкріплятися підвищенням матеріального рівня життя самого народу. Щоб виховувати народ, треба зробити все, щоб він став багатим, а коли в державі буде достатньо їжі і зброї, то народ буде вірити правителям. Досягти цього можна лише тоді, коли люди зможуть отримати задоволення в тому, що вони вважають корисним для себе.

Розвиток суспільства, вдосконалення людини і людських взаємин Конфуцій пов'язував з розвитком знань, освіти. Висловлений ним цілий ряд положень не втратив актуальності і в наш час. На його думку, знання людина отримує від народження, тобто від природи, та в процесі навчання. Високо оцінюючи знання від народження, все ж у практичній роботі він надавав перевагу знанням, отриманим від навчання. Закликав постійно вчитися, осмислювати отримане знання, дотримуючись таких принципів: "слухати багато, вибирати з почутого краще і наслідувати його; бачити багато і запам'ятовувати те, що бачив", "вчитися і не роздумувати — даремна трата часу; роздумувати і не вчитися — згубно". Помічати необхідне в діях і використовувати на практиці отримане знання Конфуцій вважав метою навчання і критерієм, за яким перевіряється засвоєння знання. "Хоч він і засвоїв 300 віршів "Ші-цзіна", — вказував Конфуцій, — але якщо йому доручити управління державою, він не справляється з ним. Якщо послати його у сусідню державу, він не зможе самостійно відповісти на запитання. Яка користь від того, що він стільки прочитав?" У педагогічній практиці вимагав пам'ятати, що при всій своїй близькості за природою люди все ж залишаються неоднаковими у процесі навчання та засвоєння знань. Учителям категорично забороняв чотири речі: не вдаватися до порожніх роз-

думів, не бути категоричним у своїх судженнях, не проявляти впертості й не думати про себе особисто. "Знаючи що-небудь, вважай, що знаєш; не знаєш, вважай, що не знаєш" — головне правило у навчанні і стосовно знання.

Беликий реформатор і людинолюбець, Конфуцій радив обирати шлях спільної злагоди, компромісу, дотримуючись золоті середини: "Тримай у руках дві крайності, але використовуй для народу середину, що лежить між ними". Виступав як проти надмірної поспішності, так і проти топтання на місці, та єдиного, що він не сприймав, — це настирливості, лицемірства. Вчення Конфуція, заклавши підвалини конфуціанства, ввійшло до золотого фонду світової духовної культури. Після його смерті воно було продовжене його учнями та послідовниками, серед яких у стародавній добі варто назвати Менцзи та Сюньцзи, котрі не тільки захищали вчення Конфуція від нападків з боку його противників, а й внесли ряд нових ідей, поворотів думки. Стосовно інших шкіл Стародавнього Китаю того часу, то таку саму популярність, однакову з даосизмом і конфуціанством, тут мала школа моїстів.

Школа моїстів названа іменем її засновника *Моцзи*. Справжнє прізвище мислителя Мо, а ім'я Ді. Народився він близько 479 р. до н.е. в царстві Лу. Згідно з однією з версій Мо Ді був рабом, який за свої здібності отримав волю і організував свою школу. Більш вірогідним є те, що Мо Ді був ремісником, дрібним власником. Отримавши певний достаток, він залишив ремесло, захопився наукою і філософією. Це підтверджує і його особисте свідчення: "Тепер я, Ді, згори не зв'язаний справами з правителем, а унизу не терплю труднощів, пов'язаних із землеробством". Спочатку Моцзи дотримувався ідей конфуціанства, а потім організував школу, яка являла собою своєрідну політичну групу вихідців з нижчих прошарків стародавньокитайського суспільства, дрібних власників з чіткою організацією наукового закладу, відданістю своєму вчителю та своїм переконанням. Про моїстів писали, що їх можна було вкинути в окріп, відправити на лезо меча, але й перед лицем смерті вони не відступали. Основною проблематикою моїстів були соціально-етичні питання та питання теорії пізнання.

На думку моїстів, народ приречений на нещастя, тому що на нього впливають три лиха: голод, холод і важка праця. Поділ на багатих і бідних — це не веління Неба, а

шлях розвитку самого суспільства. Щоб побудувати щасливе суспільство, треба визначити причини лиха, позбавитися їх і передовсім скасувати рабство, ліквідувати війни і багатих. Цього можна досягти всезагальною любов'ю (цзяньбай), запереченням нападу (фейгун), шануванням єдності, мудрості, економією при витратах, при похованнях, запереченням волі та бажань Неба.

Моїсти одними з перших поставили питання про походження держави, висунувши так звану договірну теорію її виникнення. На думку моїстів, людина відрізняється від тварини завдяки праці. Якщо тварина пасивно пристосовується до навколишнього середовища, то людина підпорядковує собі природу. Тривалий час люди не мали законів, існувало безладдя. Зібравшись, люди домовилися про свої права й обов'язки, вибрали мудру людину. Так виникли держава і правителі в ній. Правитель, з точки зору моїстів, не посланець Неба, а слуга народу, який повинен служити всім. Якщо він порушує це правило, то його треба усунути. Жити правителі повинні скромно, правити гуманно, а не дбати про розкіш. Люди у суспільстві мають дбати про взаємну користь, знищувати те, що завдає шкоду і лихо. Звідси і їх метод соціальної дії "об'єднання для загального роз'єднання". Суть цього методу полягає в тому, що саме роз'єднання на своїх та чужих, близьких і родичів з їхніми різними інтересами породжує ненависть, де сильний нападає на слабого, грабує його, хитрий ошукує дурного. Через всезагальну любов треба покінчити з таким роз'єднанням, дивитися на чуже володіння як на своє, на інших як на самого себе, любити чужих батьків як своїх, зробити життя як одне ціле, зі спільними інтересами. Моїсти різко засуджували війни як велике зло, яке порушує нормальне життя людей, знищує найвищу цінність — життя людини, викликає зневажливе ставлення до праці.

В теорії пізнання моїсти виходили з принципу обов'язкового ґрунтування висловлення на "зразках". Згідно з їхньою теорією пізнання — це відображення об'єкта, навколишньої дійсності. Процес пізнання відбувається трьома шляхами: отриманням знання від інших людей, своїм власним мисленням, завдячуючи своїм власним спостереженням. У теорії пізнання їм належить розробка таких категорій, як тотожність, відмінність, причинність. Вказуючи, що в основі всякого знання лежать досвід попередніх поколінь, думки народу, моїсти великого значення надавали обґрунтуванню логічного мислення,

розробці методів пізнання, таких, як дедукція, гіпотеза, індукція, аналогія речей та аналогія понять.

Названі вище школи зумовлювали тривалий час спрямованість стародавньокитайської філософської думки, тоді як школи законників, номіналістів, натурфілософів займалися вивченням окремих вузькоспеціальних проблем, які висунули даосизм та конфуціанство, користуючись впливом в міру зростання цікавості до них, як це ми бачимо по відношенню до школи легістів, котра після об'єднання китайських царств в єдину централізовану державу стає пануючою, приводячи до короткочасної заборони конфуціанства та даосизму. Загалом стародавньокитайська філософія зароджувалася в надрах релігійно-міфологічного світогляду, що освячувало систему панування родової знаті й перших етапів становлення державності. Звідси відмінність між філософією та природничими науками, що звужувало сферу її предмета.

Природничо-наукові спостереження китайських учених не знаходили, за окремими винятками, більш-менш адекватних форм вираження у філософії, оскільки філософи, як правило, не вважали за потрібне звертатися до матеріалів природознавства. Основною проблематикою стародавньокитайської філософії була морально-етична, де сфери моралі і права практично не розрізнялися. Гуманітарно-культурна орієнтація китайської філософії призводила до формування певних національних традицій та психологічних стереотипів, котрі склалися за умов економічної структури стародавньокитайського суспільства з його осередковими формами натурального і напівнатурального господарства, через що навіть такі впливові школи, як даосизм та конфуціанство, перетворились у релігійні течії. Звичайно, це не означає меншовартості стародавньокитайської філософії. В межах своєї загальної проблематики вона дала немало важливих ідей, уявлень, зробила значний внесок у загальну скарбницю філософської думки, без освоєння якої неможливе формування філософської культури як такої.

Антична філософія Звернення до античності в історико-філософському плані означає передусім прилучення до того унікального феномена культури та філософської думки, який витворювався починаючи з VI ст. до н. е. у Стародавній Греції, а потім до VI ст. до н. е. в Стародавньому Римі до закриття у 529 р. імператором Юстиніаном останньої платонівської академії. Природно, що впродовж цього часу

розвиток культури та філософії тут був неоднозначним. Залежно від характеру постановки проблем, пошуку шляхів та засобів їх розв'язання виділяються певні етапи, школи, напрями, на що звертав увагу один із перших істориків філософії Діоген Лаертій, подаючи різнотипний поділ мудреців, філософів та філософських шкіл [10, с. 58—60].

Цікаву періодизацію античної філософії здійснив український філософ другої половини XIX ст. О. Новіцький [23]. Ф. Кірхнер розділив давньогрецьку філософію на початковий період (від Фалеса до Сократа), розквіт (від Сократа до Епікура), занепад (від Аркесілая до Цицерона) [14, с. XIV]. О. Лосев основними періодами розвитку античної філософії вважав міфологію, класику (початкова — досократики, середня, зріла та пізня) — VI—IV ст. до н. е.; ранній еллінізм — IV—I ст. до н. е.; пізній еллінізм — I—VI ст. н. е.; занепад — VI ст. н. е. [17].

У сучасних історико-філософських працях виділяють *чотири основних етапи*: формування власне грецького філософського мислення до перелому (досократівський) — V—IV ст. до н. е., класичний — друга половина V ст. до н. е. до IV ст. до н. е., елліністичний — кінець IV—II ст. до н. е. Останній, четвертий, етап датується II ст. до н. е. — V—IV ст. н. е. [13, с. 67—68]. Існують й інші підходи до періодизації античної філософії (Целлер, Чанишев та ін.), але в загальних рисах вони майже збігаються з щойно наведеними, що дає підстави говорити про давньогрецьку передфілософію, досократичний період, філософію Сократа та сократівські школи, класичний період, період еллінізму, які, власне, відбивають процес становлення і розвитку античної філософії.

Становлення грецької філософії відбувається в VII—VI ст. до н. е. за тих самих умов розпаду общинно-родового суспільства та формування рабовласницького ладу. Однак даний процес у Стародавній Греції мав свої специфічні соціально-політичні та економічні особливості, що зумовили специфіку античної філософської думки. Так, на відміну від країн Заходу, де рабство функціонувало у патріархальних формах натурального і напівнатурального господарства, у Стародавній Греції рабство набуває класичної форми. Суть її полягала в тому, що жива, опрідечена сила у вигляді рабської праці стає головним чинником створення матеріальних умов існування суспільства. Оскільки ця праця не мала власної мети, то функцію її упорядкування бере на себе рабовласник,

вивільняючись від матеріального виробництва, утверджуючи примат голови, що думає, над рукою, яка працює. Основою соціалізації поставала тут не просто родово-державна спільнота з повним підпорядкуванням її членів волі правителя та особистої залежності від нього, а об'єднання рабовласників у міста-поліси. Надаючи певної незалежності своїм вільним громадянам, ці міста-поліси ставали важливими осередками розвитку торгівлі, ремесла, культури, мистецтва, рівень яких зростав з поглибленням розподілу розумової та фізичної праці, матеріального та духовного виробництва, раціоналізації останнього, орієнтації його на наукове знання, розуміння та пояснення світу таким, який він є. \

У розумінні специфічності античної філософії, шляхів її формування та розвитку слід враховувати ще один момент. При всьому усвідомленні зв'язку людини з природою остання у стародавньоіндійській та стародавньокитайській філософії залишалася як дещо зовнішнє по відношенню до людини, початок суб'єктивного страждання. Стародавньогрецька філософія вбачала у природі не пана і не ворога свого життя, а однорідне з собою, хоча й вище буття, предмет думки, а не сили, що тяжіє над розумом. Для античних мислителів природа (космос) поставала як чуттєво-матеріальний абсолют, доцільність, керована душею і розумом, яка існує вічно, перебуває в стані постійного становлення, змін. Знання про природу включаються у систему спеціальної науки — натурфілософії, що вивчає природу як космос в цілому (макрокосмос), природу людини (мікрокосмос) та природу речей оточуючого світу. Певною мірою перші грецькі філософи — фізики, оскільки майже всі їхні твори, аж до Арістотеля, мають здебільшого назву "Про природу". Їх основною проблематикою є тема "архе", першої основи буття, всього існуючого. Адже, за справедливим зауваженням В. Соловйова, "подібно до того, як на початку розвитку особистої свідомості, в дитинстві кожного окремого розуму першим питанням є питання, з чого зроблені предмети, на які натрапляє дитина, так і в дитинстві загальнолюдський розум дошукується причини всього існуючого. Розум розглядає оточуючу природу, дані предмети та явища, бачить їх множинність, мінливість, непостійність, шукає єдину, зовнішньо завжди існуючу основу цих явищ, і передусім матеріальне начало в природі, те начало, з якого походять ця множинність, усі явища" [31, с. 96]. Звичайно, на початкових етапах ос-

мислення світу, місця людини в ньому перші грецькі філософи значною мірою послуговувалися уявленнями родової міфологічної свідомості, тим паче, що в своїй розвиненій формі (Гомер, Гесіод, Феракід та ін.) ця передфілософська думка зверталася не тільки до теософської, а й до космологічної проблематики, демонструючи високий рівень абстрактного мислення.

Звернення до вивчення природи, наукових даних, зокрема астрономії, математики, фізики, усуваючи антропоморфізм, робили міфологічну картину світу не тільки застарілою, а й реакційною. Сама епоха примушувала відмовитися від міфологічної свідомості євпатридів, виробити такий світогляд, який відповідав би її потребам, прогресивним прошаркам стародавньогрецького суспільства. В критичному осмисленні міфологічної картини світу представники прогресивних сил протиставляли їй цілісну картину світу, побудовану на практичній діяльності людини, елементарних знаннях минулого і своїх власних. Йде процес вироблення нового мислення, де, як зазначалося раніше, предмет філософії збігається з предметом теоретичного мислення загалом.

Найбільшого розвитку рабовласницьке суспільство з часу свого виникнення досягає в Іонії, розташованій на берегах Малої Азії, торгових шляхах між Заходом і Сходом. Саме тут виникають перші грецькі поселення, які потім перетворюються у великі міста-поліси: Фокея, Хіос, Еріфи, Теос, Клазаменди, Колофон, Ефес, Самос, Міут, Пріока, Мілет. Серед них особливо виділявся Мілет, значний центр ремесла і торгівлі, експортер кераміки, дорогого одягу, тканин, килимів, який створив близько 80 колоній, що простяглися від Західного Причорномор'я (Синоп, Істрія, Аполія, Одес, Томи) до берегів Нілу (Невритес). Тут виникає перша філософська школа, яка отримує назву мілетської, основними представниками якої були Фалес, Анаксимандр та Анаксімен.

Фалес (бл. 625 — 548/47 до н. е.) походив з багатой і знаменитої родини, ймовірно фінікійської, хоча частина істориків обстоює його мілетське походження. Як громадянин Мілету брав активну участь у житті міста, був широко популярним у Стародавній Греції у різних галузях практичного й теоретичного знання, яке він отримав у своїх мандрівках по країнах Сходу, в тому числі Вавилону та Єгипту. Так, сучасники визнавали мислителя главою семи грецьких мудреців (Фалес, Піттак, Солон, Клеобул, Періандр, Хейлон, Біант). Фалесу приписують перед-

бачення затемнення Сонця 28 травня 585 р. до н. е., визначення розмірів Сонця, його руху протягом року, доведення того, що Місяць не має свого світла, а відбиває сонячне світло, перший поділ року на 365 днів. У галузі математики з іменем Фалеса пов'язують визначення рівності трикутників, вписування трикутника в коло. Математика та геометрія як певна основа наукових абстракцій того часу зумовили характер філософського мислення Фалеса, розуміння ним сутності світу. В якості останньої він вважав воду. В твердженні, що "вода є началом усього", Фалес виходив не тільки з кількісного поширення води, а враховував ту роль, яку вона відіграє в житті природи, де "їжа завжди волога, насіння завжди має свою природну вологу, саме тепло з води народжується". Констатуючи цей факт, він і доходив висновку, що "кожна істота має у воді початок буття і плодоношення". Таке розуміння води говорить про те, що Фалес розумів під нею не конкретну форму або персоніфіковану міфологічну силу, а як деяке матеріальне начало, основу переходу матерії з одного стану в інший, начало, що володіє не тільки властивістю речовинності, а й формування, виникнення, становлення. І, мабуть, не випадково Гегель назвав філософське положення Фалеса про воду як абсолют "початком філософії, оскільки в ньому досягається свідомість того, що єдине є сутнє, оскільки тут постає відокремлення від змісту нашого чуттєвого сприйняття: переходить до багатого, конкретного світу думки".

Займаючись теоретичними проблемами буття світу як цілого, Фалес не цурався проблем суспільного життя, формує ряд сентенцій стосовно розумної і мудрої орієнтації людини в світі суспільних взаємин. До них належать: "Краще за все пізнати самого себе. Пам'ятай про щирість присутніх та відсутніх друзів. Не прикрашай лиця і не погорджуйся хорошими вчинками. Не збагачуйся нечесним шляхом. Тримай щастя своє в таємниці, щоб не викликати заздрість. Нашіптувачів проганяй з дому. Випробовуй друзів. Люби мир". Подальший крок у розумінні та поясненні природи, першооснови і першопричини всього існуючого, абстрактного мислення як такого зробив Анаксимандр.

Анаксимандр (610—540 до н. е.), син Праксіда, друг та учень Фалеса, а можливо, його родич, відзначався серед своїх сучасників астрономічними та географічними знаннями, значну частину яких перейняв у вавилонян. Як

один з перших грецьких прозаїків (разом з Феракідом), він написав книгу "Про природу", в якій в цілісному, систематизованому вигляді виклав свої погляди, завдяки чому вона стала першою філософською працею на Заході. Анаксимандру належать: загальний виклад геометрії, хоча він і не займався безпосередньо цією наукою; створення першої карти Європи; відтворення небесної сфери; побудова перших астрономічних приладів. У його доробку — початки геоцентричних уявлень про Всесвіт, думка про вічний рух Землі, який є джерелом тепла та холоду. Ним дане одне з перших наукових пояснень таких явищ природи, як грім і блискавка, які виникають під дією вітру, що розсовує хмари, а не є блиском стріл Зевса та гуркотом його колісниць.

Спрямованість наукових інтересів Анаксимандра зумовила побудову його філософської системи, подальший розвиток вчення Фалеса. Те, що у Фалеса все ще залишалося чуттєво-конкретним, Анаксимандр перетворив у категорію філософського світогляду та абстрактного мислення. Вбачаючи у поглядах Фалеса відгуки міфології, Анаксимандр вважав, що світ як такий не вкладається в стихію, не вичерпується нею, бо речовинністю, субстратністю не можна охарактеризувати весь зміст матеріальності. Вона повинна володіти кількісною та якісною безконечністю, але не мати конкретності. Таке всезагальне начало Анаксимандр назвав апейроном, тобто безмежною масою речовини, з якої виникає все і до якої все повертається. Спираючись на таке розуміння начала усього існуючого, він зробив першу спробу побудувати наукову картину світу, пояснити множинність світу, походження живого та людини. Процес світотворення мислився ним так: спочатку з апейрону виділяється тепле та холодне, утворюється вологе. З цієї вологості виділяються земля, повітря і вогненна куля, яка охоплює землю як шкаралупою. Земля спочатку перебувала у вологому стані, потім поступово висихала під дією теплоти від Сонця. З води виникло все живе, в тому числі й людина. Людина спочатку народилася від тварин другого виду — риб, годувалася ними доти, поки не пристосувалася до життя на суші. Поглиблюючи стихійно-матеріалістичні погляди, Анаксимандр доходив висновку про роль та значення протилежностей в процесі розвитку, виділяючи їх із самого єдиного, начала.

Своєрідним синтезом ідей Фалеса та Анаксимандра були погляди Анаксімена Мілетського.

Анаксімен Мілетський (585—528/25 до н. е.), філософ, про життя і діяльність якого майже нічого невідомо. Достовірним фактом є те, що після завоювання персами Мілету Анаксімен побував у Спарті і помер після того, як ними було зруйноване місто (повністю Мілет був зруйнований у 486 р. до н. е., а його мешканці переселилися на один з берегів р. Тигр). З твору Анаксімена "Про природу" залишився невеликий фрагмент, який був відомий Теофрасту. Філософія Анаксімена, як і його попередників, являла собою єдину нерозчленовану науку, головним завданням якої було пояснення природних причин речей та явищ світу, першопохідної причини буття і дії, того, що є основою світу. На його думку, таким началом є необмежене, безконечне, всюдипроникаюче повітря. Маючи невизначену форму, повітря проникає в усі речі і явища, становить основу фізичного та психічного життя. Подібно до того як душа, будучи повітрям, пронизує тіло і керує ним, так і всезагальне повітря проникає у Всесвіт і керує ним. З цього чистого повітря виникають туман, потім вода, а потім і земля. Все це відбувається завдяки згущенню та розрідженню повітря. До повітря належать і боги, але не вони створюють повітря, а самі походять з нього. Як всезагальне начало повітря проявляється то в одному стані, то в другому, але не є при цьому ні тим, ні іншим. Набуваючи форми, воно становить основу всіх речей, а відокремлюючись від неї, постає як дещо невизначене.

Отже, дотримуючись принципів Анаксімандра, Анаксімен зберігає його ідею про безмежність першоначала, але водночас наближає його до чуттєводаного світу, як це робив Фалес, наповнюючи першоначало більш конкретним змістом. Водночас він пішов далі своїх учителів та попередників, ввівши поняття взаємного відношення праматерії (начала) та руху і наголосивши на тому, що якби не було коливання, руху повітря, то нічого б не змінювалося. Сам процес руху Анаксімен пов'язував із взаємно протилежними процесами згущення та розрідження, які й беруть участь у творенні різних станів повітря як начала, першопричини всього існуючого, породженні багатоманітності світу.

Як бачимо, формування філософії у мілетській школі здійснювалося в процесі вироблення матеріалістичного пояснення світу та поєднання матеріалізму з діалектикою. Цього об'єктивного факту не може обійти ні один дослідник історії філософії навіть при всьому ворожому

ставленні до матеріалізму. Водночас тут не можна не простежити й іншого. Формуючись від світу на основі чуттєвої даності, теоретична думка мілетців була непослідовною, оскільки в розумінні одного й того ж, тобто світової багатоманітності, висовувалися різні ідеї начал, що певною мірою зближувало їх з міфологією. Принципово нову переорієнтацію в теоретичному осмисленні питання начала існуючого здійснив Піфагор.

Піфагор — сучасник Анаксимандра та Анаксімена. Його акме відноситься до 580—500/497 до н. е. Про його життя та діяльність написано багато творів, але до нас дійшло мало (і досить сумнівних) фактів. Згідно з достовірними фактами народився Піфагор в Іонії (Самос). Як і Фалес, багато мандрував, здійснив подорож до Єгипту, де познайомився з досягненнями математики, астрономії, філософськими та релігійними поглядами, пройшов освячення жреця, що відбилося на його власних філософських поглядах. У 532 р. до н. е., після обмеження влади родової аристократії на його батьківщині, переїхав до Південної Італії (м. Кротон), створив свою школу — піфагорійський союз з помітною політичною орієнтацією антидемократичного напрямку. Діяльність цього союзу сприяла посиленню політичної влади родової аристократії в Кротоні. Подальша перемога сил рабовласницької демократії обернулася розгромом піфагорійського союзу. Частина його членів була перебита, а інші вигнані з міста. Однак і після розгрому піфагорійська філософія значною мірою вплинула на формування філософської думки в грецьких колоніях Південної Італії, внаслідок чого більшість істориків філософії відносять Піфагора до представників італійської філософії, хоча це швидше стосується піфагорійства загалом, ніж самого Піфагора, формування філософії та розквіт якого припадають на 540—536 рр. до н. е., тобто майже повністю в іонійський період його життя.

Погляди Піфагора викладені в його працях "Про природу", "Про державу", "Про виховання". Один із перших він увів термін "філософія" — любов до мудрості. Згідно з поглядами Піфагора, якщо філософія претендує на мудрість, прагне цілком подолати міфологічні видумки, то вона має йти не від світу, даного в чуттєвості, що характеризується властивістю мінливості, хаотичності, багатоманітності, біжучості, а від світу мислимого, визначеного. Звернення до математики, зокрема вивчення залежності між числами та рядами чисел, що вимагало

високого рівня абстрактного мислення, дало змогу Піфагору знайти специфіку теоретичного мислення, дійти висновку, що тільки чистим умоспогляданням можна схопити єдине, абсолютне начало світу, і тим самим забезпечити потреби людини в мудрій, розумній орієнтації.

Головними рисами її Піфагор вважав однозначність, об'єктивність, несуперечливість думки. З цього часу починається протиставлення думки світові, хоча думка у Піфагора, як і в усіх досократиків, не розглядається як ідеальний, духовний феномен, з допомогою якого людина протиставляє себе об'єктивній реальності. Досократівська філософія розглядала думку, розум як елемент у вигляді начала і навіть першоначала, тому питання про первинність чи вторинність буття, космосу було позбавлене гносеологічного змісту. Питання полягало в тому, якому началу надати перевагу, яка субстанція володіє статусом першосутності. Піфагор надав перевагу числу як оформленій, сформованій єдності, думки, здатної перетворити хаотичний стан космосу в гармонійний, що надає йому вигляду (ейдос), міри, організації.

Для Піфагора число є начало всіх начал, причина їх матеріального існування, їх видозмін і різних станів, де всяке походження постає як творення деякого подібного зразка, виробництво дубліката, копії. Таким зразком є одиниця-монада, універсальна потенція числа, що є всередині себе безконечною, здатною відтворювати і породжувати з себе інші "незмірні" числа.

З точки зору теоретичних роздумів Піфагора, одиниця-монада не порівнюється з іншою і не є простим числом. Вона загальна для всіх чисел основа і потенційна фігура, якісний ейдос числа. Одиниця як причина має речовиною невизначену двійку, з одиниці й невизначеної двійки виходять числа, з чисел — крапки, з крапок — лінії, з них — плоскі фігури, з плоских фігур — об'ємні фігури, з них — чуттєво сприйняті речі, в яких чотири основи — вогонь, вода, земля і повітря. Останні, перемішуючись і перетворюючись повністю, породжують світ — одухотворений, розумний, кулястий, всередині якого — земля. Земля також куляста і населена з усіх боків.

Розгортаючись, одиниця, як бачимо, дає начало іншим числам, новим станам світу, є принципом оформлення речей і оволодіння ними в людській свідомості. Число і є тим, що дає можливість відрізнити одну річ від іншої, а відповідно ототожнювати, протиставляти, порівнювати,

об'єднувати та роз'єднувати речі не тільки в бутті, а й у мисленні, постаючи в останньому знаряддям мисленого конструювання, основним інструментом логіко-філософського "техне". Робить його таким те, що як поняття чогось того, що існує, число саме є існуюче, тотожне з природою оформлене тіло. Як ідеальне тіло воно, завдячуючи своїй ідеальності, виявляється межею перетворень зовнішньої видимості в чисту дійсну зрозумілість існуючого в бутті, безпосередньою наочністю його поняття. Тому число постає посередником між тілом і "тілом", між побутово-приблизною формою господарської речі та ідеально корисною формою запроектованої моделі, між неперервністю побутового знання і мертвою хваткою художнього майстерного погляду. Як таке число є правило і кутомір зору, що перетворює його у мислиме бачення, де зливаються в одне інтелектуальне зусилля "аналогічний" метод мислення та пластично-цілісне умоспоглядання, досягається багатоманітність як єдине вияснення його центру, міри, а біжучість, мінливість отримують стійкість, мінливість руху перетворюється в гармонійне ціле.

Як і мілетці, Піфагор не ставив питання про сутність людини, звертаючись в основному до етико-моральної проблематики, якій він приділяв не менше уваги, ніж проблемі буття. Мораль мислилася ним як основа обґрунтування певної соціальної гармонії, побудованої на абсолютному підпорядкуванні демоса аристократичній верхівці, що надавало моральним принципам Піфагора і піфагорійців високої релігійності, де проблеми моралі і релігії майже збігалися. Показовим у цьому плані може бути їх концепція переселення душ. Обстоюючи безсмертність душі, піфагорійці стверджували, що через кожних 10 тис. років повторюється попередній хід руху світу з переселенням душі, що покладає на людей певну відповідальність за їхні вчинки перед богами. Основними моральними принципами вони вважали: повагу до богів, влади, закону; любов до батьківщини і вірність друзям; самовдосконалення та поміркованість у житті; твердість при переживаннях тілесних і душевних страждань.

Піфагор приписував не клястися богами, а прагнути до того, щоб віра була для кожного власним словом; поважати старших, бо всюди попереднє вимагає більшої поваги, ніж до наступного; богів поважати вище демонів, героїв — вище людей, а серед людей вище за все — батьків; у взаєминах триматися так, щоб не друзів робити

ворогами, а ворогів — друзями; закону допомагати, а із беззаконням воювати.

Переосмислення ідей мілетців та піфагорійців склало основу розмірковувань Г. Ефеського, які стали новим кроком у формуванні античної філософії.

Геракліт Ефеський (520—470 до н. е.) — виходець з царсько-жрецького роду Кодритів, усе своє життя прожив в Ефесі, який після Мілету був другим центром торгового, політичного й культурного життя малоазійської Греції та іонійської філософії. Передавши право першородства братам, він відійшов від політичного життя і присвятив своє життя філософії, у якій, за його власними словами, "сам себе дослідив і сам від себе навчився". Геракліту приписують ряд праць, але до нас дійшло лише близько 130 фрагментів, присвячених поясненню природних явищ, проблем буття, зокрема з'ясування сутності світу як цілого, теорії пізнання.

Геракліт, розглядаючи проблему буття, сутності світу як цілого, на відміну від своїх попередників, які вважали началом незмінне при мінливих явищах єдине, деякий матеріальний або ідеальний субстрат, з якого складається і походить все існуюче, доходив висновку: такого простого начала не існує і не може бути, бо немає нічого стійкого, початку і кінця, оскільки скрізь і всюди є тільки життя та рух. Єдність завжди функціональна, а тому єдиним всезагальним началом може бути тільки закон світового процесу, закон неперервного вічного переходу одного буття в інше. Всякі прояви, що даються чуттєвим досвідом, позбавлені єдності, постійності. Постійне тільки одне непостійне, вічний процес, неперервний перехід, де сам космос постає функціональною єдністю буття — становлення — небуття, символічним вираженням якого може бути вогонь.

"Цей світ, — наголошував Геракліт, — ніким не створений ні з людей, ні з богів. Він є, був і буде вічним вогнем, який розгорається згідно з мірою і згасає згідно з мірою". Цим настановленням він намагався позбавити місця релігійно-міфологічні начала, довести брак відмінностей між творчим началом і створеним, показати, що все існуюче є самостворенням і самознищенням, загальний результат якого — складна гармонія, структурована контрастними явищами матеріальної основи, безконечність матерії, її нестворюваність і незнищуваність. Вогонь для Геракліта і поставав найбільш адекватним символом динаміки, розвитку, поступових змін, де кожне

явище є запереченням іншого, початок одного є смерть другого, а все, що "розходиться, те узгоджується, це, виникнувши, є те, і, знову змінившись, є це".

Пояснюючи хід розвитку та поступових змін світу, Геракліт виступав як діалектик, поєднуючи діалектику з матеріалізмом і доходячи висновку, що внутрішнім джерелом руху є боротьба протилежностей, яка виступає "правом світу, батьком і царем усього". Діалектика Геракліта проявлялася не тільки у визнанні ним всезагальності руху та змін, боротьби протилежностей як їх джерела, а й у ствердженні універсального, всезагального зв'язку предметів та явищ навколишньої дійсності, його необхідності та закономірності, котрі є вічними і незнищуваними, як і сам світ.

Через відсутність категоріального апарату (філософська мова була розроблена з часів Арістотеля) Геракліт для розкриття та пояснення об'єктивного розвитку світу, його процесуальності послуговувався діалектикою самої мови, широким використанням синонімів, які фіксують єдність протилежностей у самих собі, образністю понять та символів. Саме так формувався і розкривався зміст його відомого принципу "все тече, все міняється", порівнювався розвиток світу з течією річки, розроблялися різні способи пояснення самого руху та постійних змін.

Геракліт одним з перших в античній філософії звернув увагу на проблему пізнання людиною світу, зв'язок чуттєвого і раціонального в пізнанні, зробив спробу подолати як вузькі межі емпіризму й суб'єктивізму, що ґрунтувалися на абсолютизації чуттєвого пізнання, так і претензії математичних істин на роль єдино можливої філософії. Головним у пізнанні для Геракліта поставало пізнання сутності як функціональної процесуальності та єдності буття — становлення — небуття. Дати знання цієї сутності, на його думку, чуттєве знання неспроможне. Воно "темне", однобічне і не доходить до знання небуття. "Якби, — заявляв Геракліт, — весь світ перетворився в дим, то найкращим органом пізнання були б ніздрі". В процесі пізнання треба йти за природою, прислуховуватися до її голосу, послуговуючись розумом, бо "погані свідки очі і вуха людей, якщо вони мають погані душі".

Надаючи перевагу розумові, Геракліт вбачав мудрість у пізнанні думки, яка є найбільш адекватною формою охоплення всієї сукупності космічної мінливості, біжучості. В думці відбивається об'єктивний розвиток світу, і як суб'єктивне формоутворююче умоспоглядання вона

підпорядковується всезагальному принципіві суперечності, тому знання в ній має вірогідний, гіпотетичний, певною мірою відносний характер, бо всі стани і властивості світу завжди релятивні. Тільки схопивши сутність, думка стає чіткою, набуває істини. Формою такої мудрої думки є фрагмент, який тільки здатний схопити і передати розвиток, суперечливість і релятивність об'єктивно існуючого світу. З точки зору вказаного розуміння мудрості Геракліт виступив проти її підміни "багатознанням", "багатовченістю", заявляючи, що "багатознання не навчає розумності...". Під "багатознанням", "багатовченістю" він розумів ту дріб'язкову зовнішню вченість, яка замість прагнення до пізнання сутності, принципів світу затемнювала і приховувала їх. Визнання підпорядкованості всього існуючого необхідності (закономірності) зумовило вимогу Геракліта, щоб "народ захищав закон як стіну, бо немає нічого гіршого розпусти".

Вчення Геракліта не було особливо визнане в рідному Ефесі, але значно вплинуло на становлення античної філософії, визначивши проблематику елейської школи (елеатів), яка сформувалася в західній частині Великої Греції — Південній Італії. Ідейним наставником цієї школи був Ксенофан, а найбільш видатними представниками — Парменід, Зенон та Мелісс.

Ксенофан (бл. 570 — після 478 до н. е.) народився в Колофоні. Експансії персів, зміна політичних орієнтацій в Іонії змусили його, як і Піфагора, залишити рідне місто, емігрувати до Сицилії. Мандруючи містами Великої Греції, він публічно виступав проти міфологічних та релігійних уявлень про виникнення і розвиток світу в працях Гомера та Гесіода. Ксенофана називають першим оригінальним грецьким мислителем. І, справді, на відміну від своїх попередників, які спиралися на єгипетські та вавилонські уявлення, Ксенофан для обґрунтування своїх поглядів звертався до місцевого матеріалу та своїх власних спостережень. Серед творів Ксенофана особливо виділяють епічні праці "Заснування Колофону" та "Вихід в Елію", хоча його спадщина була досить багатою і великою за обсягом.

Заслугою Ксенофана вважається спростування ним антропоморфних уявлень про Бога, обґрунтування думки про те, що боги не можуть мати того вигляду та ознак, які властиві людям. Стосовно ж уявлень про богів, то, на думку Ксенофана, вони є не більше, ніж витвір людської фантазії. Не боги створили людину, а люди ви-

твори́ли богів за своєю подобою. Наприклад, ефіопи приписують своїм богам плоский ніс і чорну шкіру, тракійці — сині очі і русяве волосся. "Якби, — вказував Ксенофан, — воли, леви і коні мали руки або вмiли малювати і поступати, як люди, коні подiбно до коней, а воли подiбно до волів, зображували богів і надiляли б їх такими самими тiлами, якi вони мають самi". Сам Ксенофан розглядав Бога як сутне, вiдмiнне вiд людей, поняття, яке символiзує необмеженiсть і безконечнiсть свiту, єдине, свiт у всiй його цiлiсностi. Як і мiлетці, вiн визнавав матерiальнiсть свiту, але вважав його постiйно одним і незмiнним.

Правда, визнаючи "єдине" — досконале єдине буття, Ксенофан допускав ще змiну і рух як виникнення і знищення (занепад), де розвиток, якщо вiн iснує, не дає нічого нового. Тут Ксенофан цiлком вiдходив вiд мiлетців, постулюючи унiверсальне буття як вiчну і незмiнну цiлiснiсть. Визнаючи вiчнiсть і нестворенiсть свiту, вiн доповнював цi сентенції натуралiстичними поясненнями природних процесiв, стверджуючи, що "iз землi все виникло і все в землю повертається". Походження людини Ксенофан пов'язував з водою і землею. Стосовно пiзнання нею iстини вiн вважав, що людина може це зробити лише умовно, тому що почуття не можуть дати iстинного знання, а спонукають до видимостi та гадань. Саме почуття породжують переконання про мiнливiсть свiту та його багатоманiтнiсть, тодi як вiн є єдиним і цiлiсним. Розмежування сутностi та видимостi, чуттєвого й рацiонального в пiзнаннi пiсля Ксенофана стало основним елементом фiлософiї елейцiв.

Парменiд (бл. 540—бл. 470 до н. е.) — учень і друг Ксенофана. Майже все життя прожив в Елеї і лише наприкінці його разом із Зеноном здійснив мандрівку до Афін. Фiлософські погляди Парменiда, розквіт яких припадає на 504—500 рр. до н. е., формувалися пiд впливом iдей Анаксiмандра, пiфагорiйця Амонiя, але на їхнiй змiст найбiльше вплинули судження Ксенофана. Поетичною формою, з широким використанням метафор та алегорiй Парменiд виклав свої погляди в працi "Про природу".

Як і Ксенофан, Парменiд заперечував творення сутнього, вказуючи на його довiчнiсть і матерiальнiсть. Згiдно з його поглядами iснує тiльки сутне (буття), тодi як несутне (небуття) не iснує. Сутне вiчне в своєму iснуваннi, позбавлене всякого руху і розвитку. Заперечення руху і розвитку прямо впливало з розумiння Парменiдом спiв-

відношення сутнього і не-сутнього, буття і небуття. Доводилось воно так: всяке сутнє є буття, воно повсюди, в усіх місцях, і тому не може рухатися, бо перемістити на його місце інше сутнє неможливо, оскільки воно вже там існує. Не-сутнє (небуття) є нічим, воно не існує, тому говорити про його рух не доводиться.

Вказане розуміння Парменідом сутнього і не-сутнього, його логічне обґрунтування зумовили протиставлення ним раціонального та чуттєвого в пізнанні як дійсної істини і думки. У вченні Парменіда дійсна істина є продуктом раціонального освоєння дійсності, тоді як думка, що спирається на чуттєве знання, дає лише образ видимого стану речей. Цілком зрозуміло, що при зверненні до реального світу, його освоєння таке протиставлення раціонального і чуттєвого в пізнанні нерідко не спрацьовувало і не вміщувалося в рамки вчення Парменіда про істину. Тому в межах думки на основі чуттєвого сприйняття він допускав існування не-сутнього, що давало можливість у вигляді думки визнавати існування руху і змін. Це давало змогу йому пояснювати природні процеси, в тому числі й походження людини, яка породжується від сонця за участю жару та холоду. Та загалом Парменід обстоював точку зору про те, що сутнє є наповненим і нерухомим.

Визнаючи матеріальний характер буття, Парменід вилучав з нього зміни, рух і розвиток, разом з якими відкидав об'єктивну діалектику Геракліта. Водночас його ідеї про відношення сутнього і не-сутнього, раціонального і чуттєвого в пізнанні стали важливим етапом у формуванні суб'єктивної діалектики, діалектичного мислення, набувши подальшої розробки у творчості Зенона Елейського.

Зенон (490—430 до н. е.) народився в Елеї. Все життя прожив у рідному місті. Брав активну участь у політичному житті міста. Після повернення з мандрівки до Афін виступив за звільнення Елеї з-під влади тирана Неарха, але був схоплений і помер смертю мученика. За однією з легенд, за наказом тирана його стовкли в ступі.

Оригінальний мислитель, якого Платон назвав найрозумнішим з греків, Зенон у своїх працях захищав і розвивав погляди Парменіда, дотримуючись властивого елейській школі стихійного матеріалістичного розуміння світу. Останнє чітко проявилось у твердженнях Зенона, що все у природі походить від тепла, холоду, сухого і вологого або їх змін. Люди походять із землі, а їхні душі є сумішшю теплого і холодного, сухого і вологого, кожне

з яких не має переваги над іншим. У поглядах на буття світу Зенон послідовно й однозначно обстоював єдність, цілісність і незмінність сутнього, наголошуючи, що існує лише одна сутність, яка має бути неподільною і безконечною, позбавленою всякого руху.

Найбільш відомими положеннями Зенона про заперечення руху є його апорії дихотомія та Ахіллес, у яких він показав, що всяке визнання руху веде до непереможних суперечностей. У першій з них Зенон доводив, що тіло загалом не може зрушити з місця, а сам рух не може ні початися, ні закінчитися. Адже предмет, який рухається до мети, повинен пройти половину шляху від місця знаходження і місця мети. Проте, щоб дійти до цього місця, воно має пройти половину позначеної половини, що повторюється до безконечності. Отже, тіло ніколи не досягне своєї мети, бо воно за конечний час має пройти безконечну множину точок. Близькою до першої є друга апорія Зенона. Вона показує, що який би швидкий не був Ахіллес, він ніколи не наздожене черепаха. Щоб догнати черепаха, він мусить спочатку пройти відстань від свого місця до місця, де знаходиться черепаха. Поки Ахіллес дійде до цього місця, черепаха знову просуне певний відрізок шляху. Оскільки це повторюється до безконечності, то Ахіллес ніколи не наздожене черепаха, бо за конечний час він повинен пройти безконечне число відрізків.

Цікавою в цьому плані є апорія Зенона стріла, де наголошується: стріла, яка летить у повітрі, не рухається, бо в один і той самий час вона перебуває в одному й тому самому місці, що позбавляє її руху, робить нерухомою.

Звертаючись до апорій Зенона, неважко простежити, що в них йдеться не про реальність руху, а передусім про можливість його пояснення розумом у логіці понять, показати його суперечливість як діалектичної єдності руху і спокою, перервного і неперервного, конечного і безконечного, оскільки справді важко сказати щось постійне, якщо "все тече і міняється". Понятійне осмислення руху тут відразу ж вступає в суперечність з чуттєвим його сприйняттям у буденному досвіді. На з'ясування цієї суперечності звертав увагу Зенон, прославившись не тільки своїми апоріями, а й з'ясуванням суперечностей між розумом і почуттями. Виступаючи з позицій раціоналізму, він показував обмеженість чуттєвого пізнання, підходив до виявлення дійсних суперечностей, явищ об'єктивного світу, що сприяло розвитку логічного мислення, його діалектизації.

Цікавим, зокрема, був метод Зенона, який можна назвати методом діалогу, або методом суперечок. Його суть полягала в тому, що спочатку пропонувалося правильне твердження, протилежне тому, яке вимагало доведення, а потім раціональною аргументацією доводилося, що ця послідовність веде до нерозв'язаної суперечності, й істинним має бути протилежне твердження.

Мелісс (р. нар. невід. — 440 до н. е.) — його погляди розвивалися у руслі проблематики, типової для елейської школи. Виходець із о. Самоса, він відвідував бесіди Геракліта, був учнем Парменіда. З позицій стихійного матеріалізму Мелісс стверджував, що світ не був створеним, оскільки з нічого ніщо не виникає. Завжди було те, що було, і це завжди буде. Саме ж буття не тільки єдине, необмежене в часі й просторі, а й постійно незмінне.

Загалом філософія елейців однією з перших чітко розділила вчення про буття — онтологію, принципи підходу до питання про пізнавальність світу — гносеологію, внесла значний вклад у розвиток понятійного апарату, використання його в осмисленні та поясненні дійсності, де критика стихійної діалектики Геракліта сприяла виявленню дійсних суперечностей, можливості передачі їх у логіці понять, що вело до діалектизації самого мислення, розвитку суб'єктивної діалектики. Цим елейська школа значно вплинула на розвиток античної філософії як досократичної, так і класичної.

Після падіння Іонії у V ст. до н. е. центр розвитку філософії перемістився в Афіни, які стають осередком економічного, політичного і культурного життя не тільки Аттики, а й усієї Греції. Становище Афін як найбільш значної держави рабовласницької демократії створювало умови для подальшого розвитку попередніх філософських учень, постановки та обґрунтування нових проблем відповідно до розвитку суспільної практики, нових наукових досягнень, потреб практичного і духовного життя тогочасного стародавньогрецького суспільства. Обґрунтування їх дається у творчості Емпедокла, Анаксагора, перших античних атомістів Левкіппа і Демокріта.

Емпедокл (бл. 490— бл. 430 до н. е.) народився у м. Акрагант (о. Сицилія). Навчався у Піфагора, добре знав філософію іонійців, елейців, основні ідеї яких вплинули на формування його власних філософських поглядів. Крім філософії, значну увагу приділяв поезії, мовознавству, медицині, біології, завдяки яким мав високе визнання за цілком конкретні досягнення та їх практичне викорис-

тання. Як приклад — врятування міста Селінунта від чуми. Був свободолюбивий, просте життя цінив вище від влади, виступав у рідному місті як захисник рабовласницької демократії, після поразки якої змушений був піти у політичне вигнання. Загинув під час виверження вулкана Етна.

Погляди Емпедокла викладені в працях "Про природу" та "Очищення", які до нас не дійшли. В основі цих поглядів лежить теорія чотирьох стихій (вогонь, земля, вода, повітря) як вихідних принципів, коренів буття. Згідно з поглядами Емпедокла стихії пасивні самі по собі і зміщуються під дією двох сил — любові і ворожості. Перша сила розділяє однорідне і поєднує різнорідне, робить з багатьох одне, а друга — розділяє різнорідне і поєднує однорідне, внаслідок чого з одного робиться багато. Стихії і сили вічні, вони не виникають і не знищуються. Виникають, або з'єднуються і роз'єднуються, лише поєднання стихій. Із сил і стихій формується космос. Космологічний процес розвитку складається з чотирьох стадій, що постійно повторюються, де поперемінно беруть гору то любов, то ворожість. Вихідною стадією, в якій перебуває весь космос, є деяка невизначеність, єдність, недосконала суміш. На цій стадії все однаково представлене, і воно постає як період універсальної влади любові, тоді як ворожість міститься зовні світу. Друга стадія розвитку космосу починається з виникнення окремих речей під дією сили ворожості, котра витісняє любов. На третій стадії ворожість займає домінуюче місце, любов витісняється на периферію світу, а стихії перебувають у більшому чи меншому стані роз'єднання. Остання стадія визначається поверненням влади любові, з'єднанням стихій. У цьому постійному процесі змішування влади любові і ворожості, з'єднання і роз'єднання стихій утворюються конкретні речі, якісна багатоманітність яких визначається кількісними характеристиками.

З'єднанням і роз'єднанням стихій під дією сил любові та ворожості Емпедокл пояснював природні процеси та явища, в тому числі й походження життя. Подібно до формування космосу спочатку існували окремі частини організмів — голови, руки, ноги, які пізніше під дією випадкових обставин з'єднувалися й утворювали потворні істоти. В подальшому, в процесі відбору, виникало те, що було здатне вижити, створюючи досконалі гармонійні форми, які набували здатності давати нове життя. Крім цих загальних уявлень, Емпедокл висунув теорію пор і

вїтїкання, згїдно з якою рослини мають пори, котрі рївно-мїрно пропускають поживнї речовини, завдяки чому вїдбувається живлення рослин. Цїкавився вїн і будовою рослин, процесом їх цвїтїння і плодоношення, неоднорїднїстю росту та цвїтїння. Вїн один з перших звернув увагу на подїбнїсть батьків та дїтей, дав опис ока та його функціонування, поставив питання єдностї живої і неживої природи, намагався дати матерїалїстичне пояснення органїчної доцїльностї.

Емпедокл визнавав принципову можливїсть пїзнання людиною оточуючого свїту. На вїдмїну вїд елейцїв вїн вважав, що мислити і чуттєво сприймати — одне й те саме, бо мудрїсть виникає тодї, коли речї стають перед нами. Визнання ролї чуттєвого пїзнання Емпедокл виводив з принципу пїзнання подїбним подїбного, згїдно з яким пїзнання можливе тому, що суб'єкт пїзнання (людина) і об'єкт (свїт) складаються з тих самих стихїй, лише з'єднаних у рїзних вїдношеннях.

Анаксагор (500—428 до н. е.) народився у Клазоменах. Коли йому виповнилося 20 рокїв, вїн перебрався до Афїн, де прожив понад 30 рокїв свого життя, присвятивши їх фїлософїї. Звинувачений у 428 р. до н. е. судом як безбожник, перебрався у м. Лампсаку, де й скїнчив своє життя. З праць Анаксагора до нас дїйшли лише фрагменти першої частини книги "Про природу".

У вченнї про буття Анаксагор виходив з позицїї стихїйного матерїалїзму, але воно значною мїрою вїдрїзнялося вїд його попередникїв, представникїв мїлетської та елейської шкїл, Гераклїта. Якщо вїдповїдь на питання про сутнїсть буття, першооснову свїту вони шукали в пїдведеннї багатоманїтностї свїту пїд певний вид матерїї, то Анаксагор бачив її у визнаннї основою всїх речей безконечної маси матерїальних частинок, якї вїдрїзняються мїж собою. Цї частинки вїн називав "насїннїям речей" (подїбнї частинки — гомеомерїї).

Сама ж матерїя розглядалася Анаксагором як вїчна, нестворювана і незнищувана, та, знову ж таки, на вїдмїну вїд Емпедокла, якїсно диференцїйована. За визнаннїм останнього, Анаксагору вдалося наблизитися до вїрїшення двох важливих проблем, якї були нездоланною перепорою для його попередникїв, зокрема елейцїв. Це проблеми сїввїдношення єдиного та множини (якїсної багатоманїтностї) сугнього і визнання певних змїн (виникнення і занепаду) при незмїнностї й вїчностї буття. Першу проблему вїн розв'язував якїсною визначенїстю

насіння речей, другу — введенням положення про те, що насіння речей міститься у різних речах, а тому вони можуть переходити в інші, з'єднуватися або роз'єднуватися, що й постає перед нами або як виникнення, або як знищення, занепад.

Організацію космосу, утворення конкретних речей Анаксагор розглядав як закономірний процес, який чимось нагадує розвиток живого організму. Уже з самого початку в насінні речей "у загальній сукупності закладені всі речі". Перебуваючи в одному зародку, вони розвиваються одна з іншою, спочатку непомітні через малу величину "подібнородних частинок", потім розростаються і поступово роз'єднуються. Стосовно виникнення живих істот: на думку Анаксагора, вони породжуються у вологій землі завдяки поєднанню насіння речей, яке впало, з краплинами дощу, проходженню загальних стадій розвитку, наведених вище.

Людину Анаксагор вважав найбільш розумною живою істотою, оскільки вона має найбільше органів почуттів і руки. Однак при поясненні процесу розвитку Анаксагор натрапив на ряд труднощів. Адже згідно з його точкою зору саме насіння речей є інертним, нерухомим, і, щоб привести їх у рух, має бути причина. Як таку причину насіння речей, як і причини всіх речей загалом, Анаксагор вводить духотворчий принцип упорядкування матеріального світу, який він називає нус — розум. Розум чистіший і тонший від усіх речей, ні з чим не змішується, існує сам по собі і для себе, володіє повним знанням усього, завдяки чому й постає тією причиною, що забезпечує порядок, закономірність існування речей і світу.

Анаксагор був принциповим прибічником утвердження можливості пізнання людиною навколишнього світу. Основою пізнання він вважав чуттєве пізнання, але не абсолютизував його. Усвідомлюючи, що через свою слабкість органи почуттів не завжди можуть бути надійними свідками на шляху досягнення істини, Анаксагор вказував на необхідності коригування чуттєвого знання, де тільки з допомогою розуму, пов'язаного з почуттями, можна отримати "мудрість про оточуючий світ", бо і "бачення неявного є явне".

Вчення Анаксагора було значним кроком у порівнянні з матеріалізмом іонійських філософів і метафізичним матеріалізмом елейців, а його концепція гомеомерій підготувала ґрунт для атомізму, засновником якого був Левкіпп, а найбільш видатним представником досократівсь-

кої філософської думки — Демокріт, останній досократик, котрий узагальнив усі попередні знання про природу і знайшов найбільш вдале моністичне розв'язання проблем, поставлених поступальним розвитком філософської думки.

Демокріт (460—370 до н. е.) походив з давнього рабовласницького роду з Абдерів. У дитячі роки він навчався у халдейських магів, яких залишив його батькові Ксеркс. Пізніше його вчителями були Левкіпп, Анаксагор. Він брав участь у бесідах із Сократом. Отримавши значну спадщину, Демокріт використав її для здобуття знання, здійснивши для цього далекі мандрівки. За 18 років цих мандрівок він побував у Персії, Вавилоні, Єгипті, Індії, обійшов майже всі приморські країни. Повернувшись на батьківщину бідняком, Демокріт дивувався своїми знаннями навіть мислителів старшого покоління. Написав понад 70 праць з фізики, математики, етики, риторики, астрономії, з яких до нас дійшли лише окремі фрагменти.

Функцію філософії Демокріт зводив до опису природи, конструювання наукової картини світу, а призначення філософії бачив у тому, щоб навчати істини, яка не підлягає суду, бо посягання на істину є посягання на саму природу. Стосовно мудрості він твердив, що вона полягає у сміливості духу, безстрашності думки, що досягається, як і все значне, напруженою працею. Спрямовуючи своє вчення проти елейців та піфагорійської містики чисел, Демокріт виступив з обґрунтуванням анатомістичної концепції, основи якої були закладені Левкіппом. погоджуючись з Гераклітом у тому, що матеріальне буття, природний світ не є єдністю самі по собі, він вважав, що матеріальну причину всього існуючого треба шукати не синтетичним, а аналітичним шляхом, де межа розкладання конкретної природи і є той елемент, з якого складається все сутнє.

На думку Демокріта, основою, першосутністю матеріального світу є найменші неподільні частинки — атоми. Саме вони є основою буття, межею поділу матерії, з них складаються всі речі, ними зумовлюються їхня сутність та організація. Атоми вічні, неподільні, відрізняються один від одного за формою, розміром, порядком, станом. Вони перебувають у постійному русі, гарантом можливостей якого є порожнеча (порожній простір), яка не має ні верху, ні низу, ні середини, ні зовнішнього, ні внутрішнього. Атоми ("сутнє") і порожнеча ("не-сутнє") постають

началом Всесвіту, тоді як усе інше лише вважається існуючим. Ніщо не виникає з неіснуючого і ніщо не руйнується в неіснуючому. Рух згідно з твердженням Демокріта не привноситься ззовні, а властивий атомам у їх природному стані. Рух ніколи не мав початку, існував довічно. Так обстоюючи думку про вічність і незнищуваність атомів, Демокріт доходив висновку про нестворюваність і незнищуваність як матерії, так і руху — властивого їй основного способу існування, хоча й розглядав його в чисто механічному вигляді.

Відповідно до концепції Демокріта атоми не тільки неподільні, а й безконечні за розміром, кількістю, формою та своїм поєднанням. Вони вихором переміщуються у Всесвіті і цим породжують усе складне. Всі речі складаються з атомів, подібно до того як слова складаються з букв. Рухаючись угору і вниз, атоми з'єднуються один з одним або, наштовхуючись один на одного, розходяться і знову з'єднуються між собою і так утворюють більш складні тіла, їхні певні стани і відчуття. Так само пояснював Демокріт походження світу. Безконечність атомів у своєму русі породжує безконечність світів, де наш світ є тільки одним із множини існуючих. Отже, уявлення про вічність, дискретність матерії у постійному русі Демокріт доповнює ідеєю її безконечності, доводячи цю ідею до визнання безконечної множини світів, які виникають і гинуть.

Як якісно нове в античному мисленні, зазначене при розгляді проблем, буття вимагало усвідомлення і пояснення відношення між предметами та явищами об'єктивної дійсності, визнання їх всезагального взаємозв'язку. Згідно з основними принципами свого вчення, розглядаючи дану проблему, Демокріт виступав як детермініст, наголошуючи, що все у світі причинно зумовлене, взаємодія ж між предметами і явищами є співвідношенням причини і наслідку. Оскільки розвиток світу, його порядок виводилися Демокрітом з механічного руху, то і його детермінізм набував механістичного характеру, ґрунтуючись на абсолютизації необхідності, яка відхиляла всяку випадковість, повертаючись ототожненням причини і наслідку. І хоча визнання Демокрітом руху як джерела розвитку і змін позбавляло концепцію атомізму телеологічності, проте розуміння руху як чисто механічного зумовлювало і механістичне розуміння причинності, яке виключало об'єктивне існування випадковості, повертаючись фаталізмом.

У теорії пізнання Демокріт виходив з наївноматеріалістичної концепції "ейдолів" (образів). Згідно з цією концепцією від поверхності речей виділяються тонкі образи, які, діючи на повітря перед органами відчуттів, дають змогу бачити або відчувати самі речі. Цією концепцією Демокріт відкидав негативне відношення до чуттєвого пізнання, властивого елейцям, надаючи чуттєвому пізнанню важливого значення як першої основної посилки всякого пізнання. Водночас значення, якого надавав Демокріт чуттєвому пізнанню, не перешкоджало йому наголошувати на ролі і значенні раціонального пізнання. Саме пізнання він розділяв на темне і дійсне. До темного пізнання Демокріт відносив зір, слух, нюх, смак, дотик. Це пізнання є нижчим ступенем, дає людині знання явищ. Ним можна пізнати тільки те, що утворилося поєднанням атомів і саме по собі є перехідним. Дати дійсне знання, тобто знання сутності, причинних зв'язків, чуттєве пізнання не може. Дійсне знання досягається тільки з допомогою розуму, раціонального мислення, коли в суперечці почуттів і розуму досягається істина, а сам розум може існувати лише завдяки чуттєвому сприйняттю реально існуючих предметів та явищ світу.

Загалом, розкриваючи об'єктивно змістовну логіку пізнання, Демокріт розглядав його як процес сходження від досвіду до теоретичного знання, розпізнавання істинного, коли головним є не кількість знання, а глибина думки, мислення. Розум Демокріт розглядав як частину душі — сукупності найлегших вогняних атомів, що мають ідеальну, кулясту форму. Функцією душі, на його думку, є не тільки розум, а й воління, бажання, котрі локалізовані в серці. Душа смертна, вона не може існувати без тіла і гине разом з ним. Враховуючи роль і значення духовних процесів у житті людини, Демокріт наголошував на тому, щоб люди думали серцем, мали в собі як жар розуму, так і вогонь серця.

Заперечення Демокрітом зовнішніх потойбічних сил, безсмертя душі стали підставою для кваліфікування його поглядів як атеїстичних, викликавши надмірне акцентування на окремих положеннях філософа про невтручання богів у справи світу та людини, витлумачення їх у дусі ортодоксального войовничого матеріалізму та атеїзму представниками матеріалістично-атеїстичного напрямку, а крім того, неправильну інтерпретацію демокрітовського вчення і його неґацію представниками клерикальних течій.

Думається, що як перші, так і другі далекі від істини у своїх потугах, а партійно-ідеологічна непримиренність не дала користі ні одним, ні другим. Син свого часу, Демокріт був людиною релігійною, як і кожний представник його класу. Та як філософ він мав своє уявлення про богів, і головними богами для нього були природа і розум. Проте Демокріт був не тільки філософом, а й поетом. Як поет він зберігав уяву про богів — красиву казку дитинства свого народу. На його думку, десь в інших світах живуть люди, подібні до нас, але які переважають нас своїми якостями. Їхні образи потрапляють до людей, які живуть на землі, але нічого про цих істот не знають. Їх вони й сприймають за богів, розумом своїм придумуючи божественні справи, де наслідування богам робить людей кращими, досконалішими.

Мислитель різнобічної орієнтації, Демокріт значну увагу приділяв питанню про походження людини, соціально-політичним та етичним проблемам. Одним з перших стародавньогрецьких філософів він зробив спробу пояснити походження суспільства і держави, виступив засновником довірливої теорії походження держави в європейській суспільно-політичній думці. З точки зору Демокріта, люди вийшли з природи, яка була їхньою колицкою. Спочатку жили неупорядковано, тваринним життям. Щоб вижити, "ходили на пашу", збирали трави і плоди дерев. Коли на них нападали звірі, люди об'єднувалися, допомагаючи один одному і створюючи перші колективи. В процесі життя вони отримували певні знання, навички щодо виготовлення засобів існування. Матеріальна скрута спонукала людей до різних винаходів. Так, від павука люди навчилися виготовляти тканини, від ластівки — будувати житло. Щоб запобігти взаємній ворожнечі, люди об'єдналися, встановили закони, домовившись про обмеження деяких своїх прав. Так виникла держава, що мала полісну форму грецької рабовласницької демократії, вірність якій уявлялась Демокріту одним із найвищих політичних та етичних принципів.

Розглядаючи цінності й погляди свого власного класу як універсальні, загальнолюдські, Демокріт був переконаний у тому, що бідність при народовладді є вагомішою від благоустрою при володареві, як вагомішою є свобода перед рабством. Для Демокріта власність мала сенс, якщо накоплювалася власною працею, бо прибутки, отримані несправедливістю, руйнують добродіяння. Головним засобом досягнення останнього Демокріт вва-

жав переконання і виховання в душі моральності. Універсальними правилами моральності вважаються досягнення доброї думки життєвої рівноваги і поміркованості. Добра думка є тим ключем, який веде людину до закону і справедливого життя, бо тільки тоді, коли вона діє правильно і з розумінням, тобто свідомо, людина стає гідною і прямодушною, не здійснює нічого негідного ні таємно, ні явно.

Підводячи підсумок викладеного вище, можна зробити висновок, що розкріпачення теоретичної думки від антропоморфізму обернулося в старогрецькій філософії досократиків закріпаченням натуралізмом, згідно з яким коли все є світ, то і думка є елементом світу. Тому всі перші стародавньогрецькі філософи були натурфілософами, яких починаючи з Фалеса цікавило насамперед питання про першоначало (архе) речей і відношення його до багатоманітного світу явищ. Таким мислилося дещо природне, космічне, що володіє не тільки якістю субстратності (речовинності), а й іншими цінними властивостями. Воно й зумовлює все існуюче в світі, є оформленим началом, основою об'єднання речей, цілісним космосом і, нарешті, причинною основою всього існуючого.

Оскільки світ досократиками розглядався як багатоманітність речей, то об'єднуюче їх начало характеризувалося як субстанція, котра володіє статусом речовинності, субстратності. Це те, що може бути спільним для всього речовинного за складом і походженням, деякий матеріальний субстрат, який можна охопити теоретичною думкою. Отже, уже біля самих витоків філософії простежується формування принципу матеріальної єдності світу, початків стихійного матеріалізму та наївної діалектики, котрі забезпечували методологічний підхід до розуміння розвитку наукового знання, пояснення світу таким, який він є у своєму розвитку під дією природних сил та об'єктивної закономірності. Водночас механіцизм у поясненні процесів та явищ природи рано чи пізно мав би призвести до ідеалізму, пошуку якоїсь нематеріальної сили, що стоїть за існуючими речами. Цьому сприяло й те, що в межах сумативно-субстанційного розуміння світу залишалося відкритим питання про співвідношення форм буття, їх переходу одних в інші. Питання, досить суттєве в розумінні природи в цілому, через свою складність при розв'язанні оберталось абстрактними схемами і містифікацією самих форм буття при умоглядній їх реконструкції.

Загальна натурфілософська традиція, орієнтована на пошуки всього сутнього, не могла пояснити характеру розвитку самого мислення, духовного виробництва і наполегливо вимагала переходу до осмислення суб'єктивної людської формотворчої і цілеспрямованої діяльності, протиставлення природного і духовного, встановлення зв'язку між ними. Звернення до цієї проблематики, започатковане софістами, було підтримане філософією Сократа.

Софістика формується у період найбільшого розвитку рабовласницької демократії та її політичної організації у вигляді міст-республік континентальної Греції у другій половині V — наприкінці IV ст. до н. е. Провідну роль серед них відіграють Афіни — гегемон морського союзу, який об'єднав майже всі головні грецькі міста та колонії у боротьбі з персами. Основу політичного життя Афін на той час становила повна рівність вільного населення перед законом з правом участі його у справах полісу, що вимагало певних знань з історії культури, основ господарського життя, риторики, філософії, політики, судочинства. Носіями їх стали професійні вчителі загальної освіти, які називалися софістами — мудрими. Оцінка їхніх поглядів та діяльності є неоднозначною і включає в себе як повну негачію, так і порівняння їх з просвітниками XVIII ст.

Античні софісти не створили єдиної школи чи течії, навпаки, їм властиве розмаїття поглядів та вчень, які мають навчити учнів використовувати набуте знання в дискусіях і полеміках. За історичною послідовністю їх умовно поділяють на старших і молодших. Найбільш відомими представниками старшого покоління софістів були Горгій, Протагор, Гіппій, Продік, Антіфонт, молодшого — Крітій, Алкідом, Лікофрон, Фрізмах, Полемон.

Горгій (483—373 до н. е.) першим назвав себе "вчителем мудрості" і почав брати плату за навчання. Використовуючи стихійну діалектику Геракліта в елейській інтерпретації, він довів їх до релятивізму, що межував із скептицизмом, втіливши їх у своїх тезах: "ніщо не існує", "якщо ж щось існує, то його неможливо пізнати", "якщо його можна пізнати, то не можна передати і пояснити іншому". Найкращим і найдосконалішим інструментом людини Горгій вважав мову, почавши точно розрізняти значення слів, використовувати їх у різних контекстах, що сприяло усвідомленню відмінності між тим, що пізнається, і тим, хто пізнає, між думкою і формою її викладу, розвитку риторики та логіки.

Протагор (490—420 до н. е.) визнавав матеріальність світу, коли одне приходить на місце того, що вже відійшло. Це склало основу його поглядів, зумовивши їх гносеологічний релятивізм: матерія може бути всім, чим вона здається кожному, а істиною є лише те, що таким вважається. Релятивізм Протагора виявлявся і в ставленні до богів, про яких не можна сказати, чи існують вони насправді, чи не існують, ні того, яку подобу вони мають. Таке ставлення до богів було властиве й іншим софістам, зокрема Продіку. Значну увагу Протагор приділяв мові, він один з перших визначив рід іменників, розділив мову на чотири види: прохання, питання, відповідь, настанова, котрі розглядав як корені мови. Звертаючись до людини, її життя і практичних потреб, він висунув своє відоме положення: "Людина — міра всіх речей, існуючих, що вони існують, неіснуючих, що вони не існують".

Загалом софісти, як старші, так і молодші, перенесли орієнтацію філософських інтересів на людину, на ті науки, які стосувалися людської діяльності. Звертаючись до суспільного життя, вони надавали перевагу природному порядку речей, ставлячи його вище закону, й обстоювали думку про рівність людей від природи (Антифонт, Алкідом), право їх свободи, відносного характеру добра і зла, вказавши на те, що для одного є добром, то для іншого може стати злом. Та все ж безпосереднє звернення до проблеми людського буття у руслі критики релятивізму і скептицизму софістів в античній філософії було здійснене Сократом.

Сократ (469—399 до н. е.) народився в Афінах, прожив тут усе своє життя, мету якого бачив у вихованні людей. Викриття людського невігластва обернулося для нього смертним вирокком, який він виконав добровільно, випивши чашку цикути.

У центр своєї філософії Сократ поставив питання про людину як мету всього в світі, протиставивши матеріалістичному світоглядові релігійно-моральний, побудований на визнанні світу божеством вічним і всюдисутнім, а основою світу проголосив духовний принцип у логічному та історичному смислі слова. Відповідно до цього принципу думка поставала не тільки і не стільки як фізична реальність, деяке іманентне формуюче начало космосу, а особливою ідеальною реальністю, яка протистоїть матеріальній реальності й спирається на свою власну основу.

Усвідомивши, що наші побутові уявлення мають відносний, умовний і навіть випадковий характер, Сократ

вимагав визнання таких загальних понять, без яких не могли б виникнути ні часткові, ні умовні й випадкові поняття. Теоретичне освоєння світу людиною для нього полягало в тому, щоб організувати суперечливий суб'єктивний дух, об'єднати всі форми духовного виробництва, підпорядкувати їх деякому всезагальному і безумовному началу. Бути мудрим у цьому плані означало виявити це безумовне начало, яке не можна піддати сумніву, пізнати самого себе, прислухаючись до своєї совісті, "внутрішнього голосу". Цей "внутрішній голос" є даром Божим, яким боги наділяють людину і надають сенсу всьому світові, завдяки чому він постає гарантом дійсної істини і моральності.

Орієнтація Сократа на пошуки істини в суб'єкті зумовила специфічність його стилю мислення і методу. На його думку, умовами збуджуючої діяльності є любов до мудрості і принцип іронії. Суть останнього полягає в тому, щоб правильно підібраними питаннями виявити слабкі місця у знанні людини, показати їй те, що вона нічого не знає, примусити прагнути до знання.

Засобом самопізнання для Сократа поставали логічне мистецтво доведення (мейєвтика), яке характеризується чіткістю і послідовністю думки, та інтелектуальний умогляд. Сама мейєвтика як спосіб самопізнання ґрунтувалася на діалозі, прагненні зрозуміти себе через осмислення чужої позиції.

Думка, що ґрунтується на прагненні зрозуміти різні позиції, точки зору, доходить до такого знання, яке володіє всезагальністю, необхідністю і є першоосновою доказового мислення, котре долає суб'єктивізм і релятивізм. Але вона ще не може бути універсальною. Універсальною формою самопізнання є умогляд, коли думка в процесі досягнення загального натрапляє на такий феномен, який не підлягає доказовій інтерпретації і рефлексії. Він міститься за межами часових параметрів думки, володіє статусом вічності і пропонує не доказову, а споглядальну форму свого досягнення. Отже, кожне "Я" знаходить у собі інше, яке є "не Я", а загалом інше. Воно непізнаване, але воно є. Це ідея (ейдос) — мета і те, до чого прагне знання, вихідне джерело всякого знання. Ідеї не можна досягти, але від неї не можна відмовитися. Треба лише виробити в собі любов до мудрості, прагнення до її досягнення. Тільки так можна здолати впертість думки, розвинути її до рівня знання, стати щасливою, добродісною і вищою мірою вільною людиною. Маючи в собі

"світ істини", ідея досягається не вивченням одиничних речей, а уточненням понять, які тягнуть за собою суперечливі висновки, підведенням їх під одне загальне визначення. Це загальне міститься в розумі і відкривається розумом.

Саме вказаним способом, за справедливим зауваженням О. С. Богомолова, замість властивого досократикам наївного визнання реальності зовнішнього світу в його мінливості та біжучості було висунуте не менш наївне переконання в реальності всезагального (ідеї), що існує в "розумному місці". Та саме завдяки цьому відкривалася діалектичність мислення з його вимогою надати специфічним ідеям не абстрактно-всезагального, а справді конкретно-одиничного характеру, самої діалектики як особливої науки, хоча і пов'язаної на той час з абсолютизацією чуттєво-матеріального космосу, але такої, що заслуговує вивчення самої по собі.

Загальне розуміння Сократом суті пізнавального процесу, теоретичного освоєння світу, досягнення істини було покладено ним і в основу етичної концепції, пізнання суті добродеті. У пошуку моральних основ окремих випадків людської поведінки, їх порівняння Сократ намагався знайти деякі загальні риси, котрі й вважалися загальною моральною основою людської поведінки як такої. Починаючи з цілком понятійного питання про те, чи може себе вважати моральною людиною, якщо вона не знає, що таке добродеті, Сократ дійшов висновку: істинна моральність є знання того, що є благо і прекрасне, корисне для людини, що допомагає досягти блаженства і життєвого щастя. Поєднуючи мораль із знаннями, основними добродетями Сократ вважав стриманість (вгамування пристрастей), мужність (подолання загрози), справедливість (слідування божественним і людським законам). Ці добродеті, як і моральні норми та закони, засновані на них, є вічними, незмінними і набуваються людиною самопізнанням як основним законом розуму, зумовлюючи виконання суспільних і державних функцій полісу. Одним із перших Сократ розробив класифікацію форм держави, виділяючи монархію, тиранію, аристократію, плутократію і демократію. Правильною і моральною він визнавав тільки аристократію як владу невеликої кількості освічених і моральних людей.

Оцінюючи погляди Сократа, можна стверджувати, що, відкривши духовний світ людини, її самоцінність як особистості, діалектику мислення, він дав напрям ряду шкіл,

які зайнялися розробкою проблем людини, її буття, підготував ґрунт для побудови діалектичної системи об'єктивного ідеалізму Платона.

Як мислитель Сократ мав немало учнів та послідовників. Через різні обставини вони залишили Афіни — одні ще при житті свого вчителя, інші після його смерті. Вони створили власні школи, які мали назву "малих сократичних шкіл". Та хоча їх об'єднувала спільна назва, але вони мали різну філософську орієнтацію, нерідко виступаючи одна проти одної, так що назва "сократичні" означала швидше певне учнівське відношення засновників цих шкіл до самого Сократа. Найбільш відомими серед них були мегарська, елідо-ерітррейська, кінічна та кіренська школи.

Мегарська школа — історично перша сократична школа, заснована найстарішим учнем Сократа — Евклідом із Мегари. Її представниками були Евбулід з Мілету, Стільпон з Мегари. Основною проблематикою школи стала розробка мистецтва дискусії. Для обґрунтування своїх поглядів мегарики наводили приклади, які були протилежними вже існуючим положенням; завдяки цьому виявлялася суперечність поглядів і суджень протилежної сторони і доводилася істинність власних посилок. Іншим способом доведення у мегарській школі було формулювання логічних конструктів у вигляді парадоксів, прикладом яких можуть слугувати парадокси Евбуліда: "купа", "лисий", "рогатий", "брехун", котрі пізніше стали предметом логічних роздумів.

Елідо-ерітррейська школа (Федон з Еліди, Менедемос з Ерітрії) за способом і змістом філософствування була близькою до мегарської. Думки представників цієї школи дійшли до нас фрагментарно, через інших авторів.

Кінічна школа (Антісфен, Діоген із Синопу, Кратет та ін.) сприйняла в основному етичне вчення Сократа, його спосіб життя, різко розходячись з ним в інших питаннях. Так, Антісфен критикував принципи ідеалізму, обстоював точку зору про існування тільки того, що може сприйматися, тобто одиничних речей. Він відкидав ідеалістичну інтерпретацію душі як вічної і безсмертної, характеризуючи її як матеріальну, певною мірою аналогічною тому тілу, в якому вона існує. Інтенсивно займався Антісфен питаннями взаємовідношення одиничних та загальних понять, у сфері етики вершиною добродеті вважав автономність моральної особистості (автараксії). Загалом кініки відкидали чистоспоживче відношення до

життя, слави, почесей, багатства, чуттєвої насолоди. Ідеалом моральності для них було повернення до простого життя, природного задоволення потреб, байдужість до світу, суспільства. Виявляючи своє добродіяння презирливим ставленням до світу, кініки словом і діями повставали проти розкошів та розпусти частини представників свого часу. Виникнувши в IV ст. до н. е., школа кініків проіснувала майже до IV ст. н. е.

Кіренська школа (Арістипп з Кірени, Феодор Атеїст) дотримувалася матеріалістичної орієнтації, визнаючи реальне існування речей, які даються нам у відчуттях. Самі відчуття кіренці брали за основу етики, яку розглядали як головну науку, а етичні проблеми — основу філософствування. На противагу кінікам вони не відхиляли чуттєвих насолод, а, навпаки, вважали, що насолодження та задоволення становлять щастя людини. Матеріалістичне вчення кіренців нерідко доводилося до відкритого атеїзму. Так, Феодор Атеїст виступав не тільки проти конкретних форм тодішньої грецької релігії, а й принципово заперечував існування богів. Вершиною щастя людини він вважав добрий настрій.

Розвиток філософського мислення в душі Сократа продовжували не тільки сократичні школи, а й окремі його учні та послідовники, видне місце серед яких зайняли Ксенофонт і Платон.

Ксенофонт (бл. 430—354 до н. е.) народився в Афінах, але більшу частину свого життя провів поза їх межами. Член гуртка Сократа, він покинув Афіни ще при житті вчителя, перейшовши на службу до персидського царя Кіра, а потім оселився у Спарті. Написав понад 40 праць, присвячених в основному особистості Сократа та пропагуванню його поглядів. І хоча перу Ксенофонта належить перша економічна праця з обґрунтуванням принципів управління господарством та рабами, але в історію філософії він увійшов саме викладом учення Сократа. Робив він це, на відміну від Платона, без усяких змін і власних доповнень, завдяки чому його праці стали головним джерелом вивчення філософської спадщини Сократа.

Платон (427—347 до н. е.) народився у знатній аристократичній родині Афін, яка вела свій родовід від царя Аттики Кодра та Солона. Здобув високу освіту. Філософію вивчав спочатку в учня Геракліта Кротіла, від якого запозичив ідеї об'єктивної діалектики, а потім у Сократа. Після смерті Сократа виїхав до Мегари, але невдовзі

повернувся до Афін, зайнявшись літературною та політичною діяльністю. Незабаром здійснив мандрівку до Південної Італії, Сицилії, де ознайомився з ученням піфагорійців, потрапивши під їхній вплив. У 388 р. до н. е. в Сіракузах Платон брав участь у політичній боротьбі на боці рабовласницької аристократії. За рішенням сіракузького тирана Діонісія Старшого Платон був вивезений на ринок невольників для продажу в рабство. Викуплений кіренцем Аннікеридом, він повернувся до Афін, де в саду Академа заснував свою власну філософську школу, яка отримала назву Академії. Та, бажаючи втілити в життя свої ідеали, Платон знову виїздить до Сіракуз, намагаючись включитись у політичну боротьбу. Поїздка виявилась невдалою, через рік він повернувся до Афін, де й помер, залишивши значну філософську спадщину — близько 36 праць. Платон — єдиний стародавньогрецький філософ, праці якого дійшли до наших днів цілком.

Філософські погляди Платона змінювалися залежно від конкретних умов та етапів його діяльності, від прямої апології Сократа, глибокого осмислення сократівського етичного ідеалізму і його синтезу з ученням Геракліта й Піфагора він дійшов до створення цілісної системи об'єктивного ідеалізму. Продовжуючи лінію Сократа на об'єднання різних форм духовного виробництва, Платон поставив за мету об'єднати впорядкованість космосу як цілого, єдиної живої істоти, з'єднати природне і духовне, матеріальне та ідеальне. Оскільки тільки в думці світ трансформується в об'єкт, виступає як дещо значуще і реальне, то, на думку Платона, самоочевидною реальністю є думка, тоді як реальні речі є чимось вивідним, вторинним. Рубрикація понятійних форм мислення дала можливість йому вперше виділити сітку категорій, основними з яких стали сутність, рух, спокій, тотожність та відмінність. Однак понятійні форми розглядалися ним не як думка про буття, а як саме буття, бутійні онтологічні сутності, що не залежать від сутності речей.

Гіпостизуючи людську специфіку взаємодії з природою, коли людина перед тим, як приступити до конкретної дії, випереджає її ідеально, тобто, коли раніше від професійного, практичного формотворення постає чисто теоретичне, позбавлене всякої предметності, або предметної конкретності, Платон звів світ до сукупності ідей. Ці загальні абстракції, відірвані від чуттєвого світу і протиставлені йому, почали розглядатися як самостійні сутності. Теорія ідей склала основний зміст учення Плато-

на, на якому будувалася не тільки система категорій, а й його онтологія, космологія, гносеологія.

У вченні про буття Платон зберігав уяву своїх попередників про чуттєво-матеріальний космос як абсолют, та на відміну від них розглядав його не просто як емпіричну данність, об'єкт споглядання, а як логічну систему, в якій зорове бачення і абстрактна думка об'єднувалися в дещо ціле. Матеріальність світу, реальність речей при цьому не заперечувалися, однак статус дійсної реальності і дійсної сутності надавався не матеріальному світові, а світові ідей, де перший витлумачувався як тінь другого.

В обґрунтуванні такого розуміння реальності буття і світу Платон спирався на наступні чинники. Засвоївши об'єктивну діалектику Геракліта з його умовою про світ як вічний процес буття — становлення — небуття, він усвідомив і те, що всі процеси і явища матеріального світу минучі, змінні, перехідні. Вони виникають, гинуть і змінюються, а тому не можуть бути справжньою сутністю. На відміну від них ідеї є незмінними, нерухомими, вічними, оформленими і завдяки цим якостям дійсно сутніми, існують поза матеріальним світом і не залежать від нього. Між світом ідей як дійсним, реальним буттям і небуттям (тобто матерією) існує видиме, похідне буття — світ дійсно реальних речей, які сприймаються відчуттями і розділяють дійсне буття від небуття. Отже, реальні речі є поєднанням ідей (дійсного буття) і пасивної, безформної матерії (небуття). Адже тільки тоді, коли безмежність отримує свою певну межу, визначеність, можна не тільки говорити, а й мислити про реальність речей.

Вищим началом, яке дає неподільну побудову "ейдосу", Платон вважав категорію Першоєдиного, з якого виникає все сутнє, тобто те начало всього сутнього, яке не піддається ніякому визначенню, трансцендентне всякому реальному буттю — не тільки світові, а й логіці цього світу. Як вищий рід буття онтологізоване Першоєдине перетворювалося в абсолютно сутнє, Творця світу (деміурга), а сама діалектика космосу зводилася Платоном до опису його творчості.

На думку Платона, космос один, він вічний і створений Творцем. Центром космосу є Земля, яка оточена планетами і нерухомими зірками. Творець світу є джерелом творення космосу, джерелом руху і змін всякого сутнього. Тільки він є безсмертним, володіє дійсною безконечністю, бо лише йому властива відсутність всякого

початку і всякого кінця, тому що з начала з необхідністю виникає все те, що виникло, а саме воно виникнути не може. "Якби, — заявляв Платон, — начало виникало з чого-небудь, воно вже не було б началом. Оскільки воно не має виникнення, то, звичайно, воно незнищене" [26, т. 2, с. 183]. Звідси випливає висновок про те, що все саморухоме безконечне, а те, що передає рух іншому, цей рух перериває. Творець світу повідомляє світові певний порядок і послідовність, завдяки чому космос постає як жива істота, наділена душею і розумом. Душа, як і Творець світу, безсмертна і протистоїть смертному тілу. Безсмертність душі полягає в тому, що небесний обрій містить її в круговому русі, і вона споглядає те, що перебуває поза межами неба.

Відповідно до цього світорозуміння Платон розглядає проблему виникнення живого та його існування. Він вважав, що Творець світу творить спочатку богів, які хоча й не безсмертні, але, завдячуючи їх творенню вищою істотою, не знають смерті і руйнування. Однак із створенням богів космос ще не знає завершення, бо для цього потрібна наявність трьох смертних родів. Створити їх сам Творець не може, оскільки при такому творенні вони будуть подібні до богів і не знатимуть смерті. Відповідно до акту вищого творення ці три роди мають бути створені богами. Щоб у них залишилося дещо безсмертне, божественне, Творець світу вручає богам насіння речей і початок творення, а решту боги добудовують самі, змішуючи смертне і безсмертне. Спочатку боги створюють людей, готують їм їжу, а після смерті беруть їх до себе. Що ж до тварин, то вони виникають як недосконалі модифікації людини відповідно до їх поведінки [26, т. 3, ч. 1, с. 481—482].

В теорії пізнання Платон виступав проти сенсуалізму, заявляючи, що знання мають своїм предметом не природу, а духовні сутності. На основі цього він заперечував роль і значення чуттєвого пізнання, вважаючи, що воно дає лише "копії копій" предметів, не тільки не веде до істини, а й ускладнює її пізнання. Воно є вторинним, несуттєвим і, маючи справу з матеріальним світом, інформує нас лише про видиме буття, а не про буття дійсне. Істинним, дійсним є пізнання розумом, яке проникає у світ ідей.

Свою теорію пізнання Платон зводив до концепції амнезису (пригадування), згідно з якою знання виникає внаслідок того, що душа, перебуваючи в світі ідей, при-

гадує все, що вона там бачила. Знаряддя, яке допомагає пригадувати те, що бачила душа в світі ідей, є діалектика — мистецтво ставити питання до тих пір, доки людина не дасть на них відповідь, хоча в більш широкому розумінні Платон розглядав діалектику як логічний метод, з допомогою якого на основі аналізу і синтезу понять відбувається пізнання істинно сутнього — ідеї, рух думки від нижчих понять до вищих.

Платон вперше виділяє філософію як самостійну науку, завдання якої — дати людям уяву про світ, пізнання вічної і незмінної ідеї, вищого блага, на основі чого будується певний світогляд, котрий підіймає людину над життєвими потребами.

При розгляді соціальних проблем Платон виходив з того, що людина як індивід не може задовольнити свої потреби і досягти добродеті. Єдиним способом досягнення і збереження останнього є держава. Проте Платон менше за все цікавився реальним процесом упорядкування суспільства, а будував теорію ідеальної держави, яка випливала з основних принципів його філософії. Відповідно до системи ієрархії ідей і душі ідеальною він вважав державу як суспільне утворення трьох соціальних груп: правителів, у яких переважає розумна душа; воїнів, у яких визначальною частиною душі є воля і благородність; ремісників і землеробів з їхніми перевагами чутливості та прагнення, які мають бути керованими і поміркованими. Цим основним станам держави повинні відповідати і три з чотирьох основних добродетей: мудрість — правителів і філософів, хоробрість — воїнів, поміркованість — простого народу. Четверте добродетя — справедливість — Платон розглядав як надстанове, державне, яке не належить до жодного стану. Основні державні форми Платон розділяв на дві групи: ті, що можуть бути прийнятими, до яких він відносив свою ідеальну державу рабовласницької республіки (аристократію), та регресивні, ті, що не можуть бути прийнятими, — тимократію (владу кількох осіб, побудовану на силі, тобто на добродеті середньої частини душі), олігархію (владу кількох осіб, що спирається на торговців та лихварів), тиранію (диктатуру, спрямовану проти аристократії) і демократію (владу небагачесливого демосу).

Крім названих вище природних добродетей, усвідомлення яких веде до справедливості, Платон в етичному плані особливої ваги надавав набожності, ідею якої ставив вище ідеї добра і краси.

На основі уявлення про ідеальну державу Платон обґрунтовував і свою систему виховання. Згідно з його поглядами, щоб правителі могли виконувати своє призначення мудрого управління державою, вони повинні вивчати діалектику і математику. Воїни мають вивчати гімнастику, поезію, арифметику, астрономію і теорію музики. Самі здібні воїни можуть вивчати діалектику і переходити до стану правителів. Простому народові достатньо оволодіти механічною діяльністю, ремеслами і гімнами на честь богів.

Вершиною розвитку стародавньогрецької філософії стала творчість Арістотеля, який узагальнив і теоретично опрацював надбання попередньої філософської думки, створив саму широку наукову систему з усіх існуючих в античності.

Арістотель (384—322 до н. е.) народився у м. Стагірі (Македонія) в родині лікаря Нікомаха. Навчався у Праксена, вивчав медицину Гіпократата і натурфілософію Демокріта, зберігаючи до них повагу впродовж всього життя. У 17 років стає учнем Платона, протягом 20 років навчається в його Академії. Перебуваючи під значним впливом учення Платона, Арістотель поступово виробляє свою систему поглядів і розходиться з Платоном, висловивши своє знамените: "Платон мені друг, але істина дорожча". Залишивши Афіни, деякий час жив в Атарії, потім на о. Лесбос. У 342 р. до н. е. за запрошенням македонського царя Філіппа II став вихователем його сина Александра. Після походу Александра в Азію повернувся до Афін, відкрив свою школу в Лікеї, викладаючи там філософію, риторику, суспільні та природничі науки. Навчання здійснювалося під час прогулянок, а тому, крім офіційної назви, школа Арістотеля отримала назву перипатетичної. Смерть Александра Македонського, зростання антимакедонських настроїв в Афінах змусили Арістотеля перебратися до Халкіді (о. Евбей), де він продовжував свою теоретичну працю. Арістотель залишив після себе близько 150 праць (діалогів, збірників, навчальних посібників, трактатів).

Представник античної філософії зрілої класики, Арістотель синтезував увесь попередній розвиток філософського знання, глибоко й систематично дослідив усі доступні праці своїх попередників, поставив питання про роль філософії як теоретичної науки, покликаної пояснити світ, створив цілісне філософське вчення. Він визначив ряд нових наукових напрямів, систематизував на-

уку, дав класифікацію наук, виділивши вперше предмет і методи більшості з них. Учень Платона, враховуючи досягнення науки і практики того часу, Арістотель виступив з критикою його вчення про ідеї. Обмеженість цього вчення він бачив у тому, що платонівські ідеї замість дійсного пояснення світу ведуть до його подвоєння, ускладнюючи пояснення природи; вони не можуть пояснити сутність речей, бо відриваються від сутності того, чим вони є самі; платонівські ідеї незмінні, нерухомі, а тому вони не можуть пояснити об'єктивної дійсності.

При побудові своєї системи Арістотель виходив з того, що світ (космос) існує об'єктивно як сукупність речей матеріальної природи, які перебувають у стані постійних змін і руху. Центром космосу, який складається з багатьох концентричних сфер, є Земля, що, як і космос, має кулясту форму.

Найближчою до Землі є сфера Місяця, потім Сонця та інших планет, а у найбільшому віддаленні від Землі йде сфера нерухомих зірок. Все в просторі від місячної сфери до Землі наповнене матерією, яка складається з чотирьох елементів: землі, води, повітря, вогню. Простір від сфери Місяця до Сонця, планет і зірок, аж до самої межі космосу, наповнений ефіром, п'ятим елементом надмісячних сфер. Вони незмінні й перебувають у круговому русі, тоді як Земля постійно змінюється, але залишається нерухомою. Матеріальний світ існував і буде існувати, не вимагаючи надуманого світу ідей. Вивчення світу означає пізнання природних предметів та явищ. Це пізнання становить зміст науки, в тому числі й філософії як науки про перші причини і роди буття. Головним ядром філософії Арістотель вважав науку про сутне (буття), викладаючи його категорії у тій логічній послідовності, в якій вони беруть свій зміст в дійсності. Основою буття Арістотель вважав матерію. Вона існує вічно і не зникає. Якби вона виникала, то потрібно було б шукати її попередників, що суперечить справжньому стану речей.

Основа кожної речі, матерія буває першою і другою. Перша матерія — це матерія не визначена, не оформлена, загальний субстрат, і її не слід ототожнювати з чимось конкретним. У бутті вона проявляється поєднанням чотирьох елементів (землі, води, повітря, вогню). Результат їхніх різних поєднань у різних відношеннях і є буття. Матерія друга — це будівельний матеріал речей, матерія оформлена, визначена завдяки діяльності форми. Остан-

ня з потенційного буття утворює дійсне реальне буття, що в своїй конкретності є єдністю матерії і форми. При цьому Арістотель розглядав матерію пасивною, потенційним буттям, буттям можливості, тоді як форму — активною, активним буттям, його активним началом. Як і матерію, форму він поділяв на першу і другу. Перша форма позбавлена матеріальності, найбільш досконала, той верховний розум, який мислиться сам і не піддається ніяким змінам, а друга — це форми конкретних речей, які задають їх визначеність.

У вченні про буття Арістотель виступав як діалектик, наголошуючи, що воно перебуває у стані постійних змін, руху, завдяки чому йде становлення буття. Рух Арістотель пов'язував з конкретними формами буття, вказуючи, що поза речами руху не існує. Рух "був в усі часи і в усі часи буде", а його джерелом є співвідношення матерії і форми, де друга діє на першу, викликаючи певні зміни, і там, де немає зіткнення матерії і форми, немає і самого руху. Доходячи здебільшого до розуміння руху як саморуху, Арістотель тим паче допускав існування першого двигуна-Бога, який служить зовнішньою причиною всякого руху, тоді як йому цей рух не повідомляється. Він доходив до розуміння руху як зміни загалом, перетворення потенційного буття в актуальне, реалізацію здійснення сутнього.

Даючи одну з перших класифікацій форм руху, Арістотель найбільш загальними з них вважав субстанційний (виникнення і знищення), кількісний (збільшення і зменшення), якісний (перехід однієї речі в іншу), просторовий (зміна місця). Арістотель наголошував, що всякий рух відбувається завдяки наявності певної причини, а саме: матеріальної, формальної, діючої, кінцевої. Матеріальна причина міститься у першій матерії, є потенційною причиною. Формальна пов'язана з формою, тим активним принципом, який творить з матерії дійсну реальність. Діюча причина також з'єднана з джерелом руху, процесом переходу можливості в дійсність. Кінцева причина пояснює мету і сенс руху, реалізацію мети, яку Арістотель називає ентелехією. Вказуючи, що потрібно знати всі причини, вирішальне значення він все ж надавав формальній і кінчній.

Водночас, поставивши питання про причинність, Арістотель визнавав об'єктивність необхідності та випадковості, називаючи необхідністю те, що повинно бути обов'язково, або чого не може не бути, фактично розу-

міючи під необхідністю діяльність форми. Випадковість виступала тут як діяльність матерії, опір формі, те, що може бути іншим. При розгляді проблем буття Арістотель ставив питання про тісний зв'язок конкретного буття з часом і простором, наголошуючи на їх тісному взаємозв'язку з рухом. Час він визначав як число руху, що проявляється відносно попереднього і наступного, а простір витлумачував як особливу реальність, котра проявляється у русі тіл, існуючи незалежно від них.

Основні положення теорії пізнання Арістотеля органічно впливали з його розуміння душі, взаємозв'язку душі й тіла. В цілому він дотримувався точки зору, що душа властива всім об'єктам, які належать до живої природи, тобто рослинам, тваринам і людині. Відповідно до цього виділяв три рівні душі: вегетативну (душа рослин як певна здатність до життя), чуттєву (тваринна душа), розумну (властиву тільки людині). Підкреслюючи взаємозв'язок душі й тіла і наголошуючи на тому, що діяльність душі зумовлюється станом тіла, у якому душа не існує без матерії, Арістотель розглядав душу як пануючий принцип, а тіло — принцип підлеглий, оскільки "душа є причина і начало живого тіла", "причина як те, звідки рух, як мета і як суть одухотворених тіл". Наявність різних частин душі зумовлює їх відношення до світу. Сприйняття — це здатність відчувати характерні для нижчих частин душі, тоді як здатність мислити є функцією душі розумної. В широкому розумінні розумну душу Арістотель розглядав як ту частину, яка пізнає і мислить. Якщо відчуття тісно і нерозривно пов'язані з тілом, то розум (розумна душа) не зв'язаний з тілесністю. Звідси розуміння Арістотелем процесу пізнання. Він визнавав первинність матеріального світу по відношенню до сприймаючого суб'єкта, вважаючи основним і першим рівнем пізнання чуттєве пізнання, за допомогою якого ми отримуємо знання конкретного буття, оволодіваємо одиничним, індивідуальним. Досягнення загального є привілей розуму, який спирається на чуттєвий досвід.

Конкретними ж шляхами пізнання Арістотель вважав відчуття як пізнання конкретного буття, що дає одиничні поняття: уявлення — повторення в мозку людини взаємодії відчуттів; досвід — результат повторення відчуттів та уявлень; мистецтво і науку. Чуттєве пізнання, на його думку, є в основному істинним, а помилки виникають тоді, коли пізнання від відчуттів і сприйняття переходить до уявлень. Помилки долаються поєднанням чуттєвого сприй-

няття предмета з відповідним поняттям, завдяки чому істина постає як відповідність думки предмета. Досягнення істини є прерогативою наукового пізнання. Оскільки відчуття дають нам знання одиничного, а завданням науки є досягнення загального, то вищим ступенем пізнання є раціональне знання у формі понять. Щоб проникнути у сутність предмета і явища, треба абстрагуватися від конкретного, звести все до загального, що й досягається методом індукції. Однак цей метод є лише одним з можливих, підпорядкованих. Загальні поняття мають надприродний характер, доведені раніше, а тому в процесі пізнання потрібно йти від загального до одиничного, тобто спиратися на метод дедукції. Цей метод у філософії Арістотеля є основним методом наукового пізнання як мети душі на розуміння загальних уявлень.

Арістотеля, з повними на те підставами, називають творцем логіки. Саме він вперше виділив логіку як особливу науку, знаряддя наукового пізнання, зробив її керівництвом і засобом наукового дослідження. Він виділив основні форми мислення (поняття, судження, умовиводи), сформулював основні закони логіки (закон тотожності, закон протилежності та закон виключеного третього). Важливим доробком Арістотеля в галузі логіки стали обґрунтування першої наукової теорії про категоричні силогізми, розробка правил дефініції і визначення понять, принципів побудови наукової систематики.

З ученням Арістотеля про силогізми, розробкою загального методу пізнання пов'язані рубрикація понятійних форм, вичленування категорій як родових понять не тільки на рівні буття, а й сутності. Такими категоріями Арістотель називав сутність, місце, час, якість, кількість, відношення, дію, положення, володіння, страждання. Характерно, що на відміну від Платона, який онтологізував категорії, Арістотель розглядав їх і як роди буття, і як роди пізнання, завдяки чому вони набували як онтологічного, так і логіко-гносеологічного статусу, виступаючи основними родовими поняттями, в яких відбивалися властивості буття і їхні відношення, сутність речей у певному аспекті й з певного боку. Розробка логіко-методологічного аспекту категорій, його вихід у методологію наукового пізнання виявили значний вплив на вивчення природи, в тому числі й органічної, за що Арістотеля з повними підставами називають "батьком біології". Він дав одне з перших визначень життя, висунув принципи класифікації живих істот, загальне уявлення про походжен-

ня живих форм і їх генетичний взаємозв'язок у вигляді "природної драбини", заклав основи ембріології як науки, чим зробив значний крок в обґрунтуванні концепції епігенезу і трансформації.

Однак, як і його попередники, Арістотель не ставив питання про рух сутності, яка залишалася для нього стабільною і незмінною. Вважаючи головною особливістю сутності те, що "як тотожна і одна за числом, вона через власні зміни нездатна протиставлятися", він обмежився висновком: для категорії сутності руху не існує, бо суттєве їй не протилежне. Такий висновок призвів до того, що жива природа описувалася ним не в динаміці, а в статичності, описового підходу до дослідження живої природи. Телеологія, переоцінка силогізмів і дедукції у поглядах Арістотеля пізніше були використані для відродження містичних ірраціоналістичних учень у період розвитку середньовічного світогляду.

Значне місце в творчості Арістотеля займало вчення про розвиток та організацію суспільства, походження та сутності держави. Вірний своєму методологічному підходу, він звертався до пізнання дійсності й при формуванні своїх поглядів на ідеальну державу: вивчив широкий матеріал з історії політичної організації грецьких полісів, описав майже 150 держав з різними формами правління. Розглядаючи людину як політичну тварину, Арістотель вважав, що держава властива людям від природи, формується для досягнення блага. Людина, з його точки зору, не може жити, щоб не дати собі подібної істоти. Ось чому першою формою держави виступає сім'я, завдяки якій виникають поселення. З розвитком обміну виникає і сама держава як форма спілкування кількох поселень, общин. Форма держави залежить від розстановки політичних сил.

Державні форми можуть бути правильними і неправильними. До перших Арістотель відносив монархію, аристократію, республіку, до других — деспотію, олігархію і демократію. Син свого часу, Арістотель послідовно захищав рабовласницький лад, який він вважав природним станом організації людства, стверджуючи, що уже з самого народження одні істоти мусять підкорятися, а інші — панувати, одні стають рабами, а інші займають панівне становище, стають рабовласниками. Водночас, стверджуючи, що суспільство вільних людей має складатися з трьох станів (багатих, бідних і середнього стану), він різко виступав як проти крайнього багатства, так і крайньої бідності.

Велике багатство Арістотель розглядав як наслідок протиприродного способу збагачення, що суперечить людському розуму і державній будові, а зовсім бідних він вважав громадянами нижчого гатунку. Найкраще функціонування держави він пов'язував з діяльністю середнього класу (стану), вбачаючи головне завдання держави у запобіганні надмірному нагромадженню майна, надмірному зростанню політичної влади в руках окремих громадян, утриманню рабів у покорі. Ідеальною Арістотель бачив таку державу, яка забезпечує максимально можливий рівень щасливого життя для найбільшої кількості вільних громадян з їх обов'язковою участю у житті держави, передусім політичному.

Звертаючись до реального життя, Арістотель шукав обґрунтування і для своїх етико-моральних поглядів, виводячи моральні принципи із становища людини в суспільстві та її відношення до держави, яка вимагає від своїх громадян певних добродійностей, без яких неможливе досягнення благоустрою суспільства. Ці добродійності він розділяв на розумні, які відносяться до розумової та інтелектуальної діяльності і виникають завдяки навчанню, та етичні, що пов'язані зі звичками людини. Обстоюючи принцип активності людини, основу добродійності, благополуччя її життя Арістотель вбачав у поміркованості, відмові від крайностей.

Філософія Арістотеля, завдячуючи фундаментальності теоретичних узагальнень і переосмисленню поглядів своїх попередників, стала не тільки завершенням античної філософської думки, а й основою подальшого розвитку світової духовної культури, формування ряду філософських напрямів. Природно, що відношення до неї у різні історичні епохи було неоднакове, як і неоднакове було ставлення до самої філософії. Проте і сьогодні, переосмислюючи багато проблем, ми нерідко звертаємося до творчої спадщини цього видатного мислителя. Творчість Арістотеля підвела підсумок класичної стародавньогрецької філософії, за якою наступив її елліністичний період.

**Проблема
існування людини
в елліністичній та
римській філософії**

Загострення суперечностей рабовласницького суспільства призвело до кризи вільних стародавньогрецьких міст-полісів, яка спонукала втрату вільного політичного

життя в континентальній Греції, подальше відчуження держави від народу. Цим, власне, було покінчено з епохою давньої демократії як буття різних полісів, кожний з

яких був самостійною цілісністю (політичною і духовною), і пов'язаним з ним розвитком культури. Причини такого стану речей крилися у внутрішньому і зовнішньому житті самих міст-полісів. Певна їх замкнутість, постійні чвари й суперечки, надлишок вільного населення, не зайнятого в сфері виробництва, низька ефективність рабської праці призводили до поступової втрати прогресивності полісів як основної клітини соціалізації людини.

Нові умови вимагали й нових форм організації суспільства — переходу у сільськогосподарському і ремісницькому виробництві до праці напіввільних виробників типу римських колонів, створення надособистих монархій, зміни впливу родової аристократії землевласницькою. Вся повнота влади у таких політичних утвореннях переходила до військово-бюрократичного апарату на чолі зі спадкоємним монархом, інтересам абсолютної влади якого цей апарат послуговував, виключаючи всякі демократичні традиції. Потерпівши у 338 р. до н. е. поразку при Хіроней у війні з Македонією, грецькі міста-поліси потрапили під її владу, а після завоювань Александра Македонського увійшли до складу його наддержави. І хоча після смерті Александра Македонського і розпаду його імперії на ряд самостійних держав (Селевкідів, Птолемеїв, Пергам, Родос) Греція отримала тимчасову відносну незалежність, та 146 р. до н. е. вона перетворилася у римську провінцію Ахею, зберігши лише тінь попередньої величі.

Проте, крім негативних, це мало і позитивні наслідки: об'єднання Греції, розширення сфери впливу її культури на південь в Африці і далі на схід в Азії, до самого її серця — Середньої Азії та Індії, зв'язок з місцевими культурами народів, які населяли ці райони. Період історії Східного Середньомор'я і районів континентальної Азії та Африки, що прилягали до нього, під військово-політичною владою македонської аристократії і духовним пануванням грецької культури з 338 р. до н. е. і до 30 р. до н. е. (завоювання Єгипту Римом) німецький історик І. Г. Дройзен назвав еллінізмом. Культура і філософія цього періоду, з його легкої руки, почали після нього називатися елліністичними.

Зміна економічних та соціально-політичних умов після втрати самостійності Грецією зумовила зміну становища людини в світі, суспільстві, у взаєминах між людьми, специфічно відбившись у культурі і філософії елліністичного періоду. Ця специфічність виявилася у поси-

ленні розвитку науки на загальному тлі її відриву від філософії. Якщо раніше вони були тісно пов'язані між собою, то в елліністичний період йде відокремлення від філософії наук. Вони визначають свій предмет, навколо них з'являються люди, які присвячують своє життя розробці окремих галузей наукового знання. Центрами розвитку наукового знання стають Пергам, Александрія, зберігають своє значення й Афіни. Та провідним центром розвитку науки елліністичного періоду залишаються славнозвісні Александрійський Музейон та бібліотека. Саме тут значного рівня розвитку досягають астрономія, математика, фізика, географія, анатомія і фізіологія, історія, філологія. Так, астроном Гіппарх обґрунтовує першу наукову теорію руху Сонця і Місяця, складає карту зоряного світу, включаючи до неї понад 1000 зірок. Арістарх Самосський висовує здогад про рух Землі навколо Сонця та навколо своєї осі. Архімед і Евклід закладають основи геометрії, математики, механіки. В анатомії і фізіології описуються будова ока, внутрішні органи людини, порівнюються анатомія людини і тварини, вивчається нервова система. Герофілом доводиться роль мозку як центру розумових здібностей. Появляються історичні праці Арріана, Клітарха Александрійського, Арістобула Кассандрійського, присвячені життю Александра Македонського. Тематику історичних праць продовжують Ієронім з Кордії, книга якого "Історія діадохів" стає кращою працею з історії Греції від смерті Александра Македонського до смерті епірського царя Пірра; Полібій — автор однієї з перших розгорнутих історій Риму.

Період еллінізму, починаючи з III ст. до н. е., став "золотою добою" грецької філології, основи якої закладалися Зенодотом Ефеським, Арістованом Візантійським, Арістархом Самофракійським. Створюється загальногрецький діалект койне, розробляється грецька граматики, здійснюється літературна обробка давніх текстів, складається канон кращих грецьких праць. Високого рівня в елліністичний період досягає образотворче мистецтво. Його блискучі зразки: родоський Колос — одне з семи чудес світу Деметрія Поліоркета, статуї і картини Праксітеля та Аппелеса, Бельведерський торс у мармурі і боксера в бронзі Аполлонія Афінського, копія лісіпповського "Фарнезького Геракла" Глікона Афінського, монументи "Ніл", "Лаокоон". Удосконалюється мистецтво містобудування. Герон створює першу в світі модель парової машини. Та все ж найбільші зміни відбуваються у філософії.

Розгляд елліністичної філософії варто почати з констатації факту, що елліністична людина — це вже не громадянин суверенного полісу, а підданий велетенської монархічної держави, у якій від нього нічого не залежить. Гублячись у наддержавах-імперіях, людина замикалася в собі, прагнула задушити всі бажання і пристрасті, знайти спокій у колі своїх однодумців і міру у своєму відході від світу, захистити внутрішнє життя суб'єкта, який відійшов від безпосередньої творчості. Для цього треба було переконатися в тому, що людський суб'єкт має на це право, завдяки чому формуються системи філософії, які ставлять і розв'язують питання про типи і види суб'єктивного людського існування, де вихідним принципом стає чисто смислова бутійність, для якої всяке "бути" має тільки одне значення і один смисл — "значить".

Продовжуючи традиції класичної давньогрецької філософії, елліністична філософія поступово втрачає свій творчий характер, немовби оглядаючись назад, на своє минуле, посилюючи свою самосвідомість. Творчий характер її розвитку змінюється в процесі засвоєння, переробки і пристосування попередніх філософських систем до нових історичних умов. Як центр теоретичного світорозуміння філософія періоду еллінізму зміщує акцент на етичні проблеми, ставить на перше місце етику як учення про моральність, а в ній самій головним вбачає питання про те, як бути щасливим і вільним за умов світових катаклізмів, що насувалися на людину. Проте це аж ніяк не означає, що елліністична філософія починається з декаденсу або є якоюсь новою філософією. Елліністична філософія, як і культура — це давньогрецька філософія періоду еллінізму. Тут триває функціонування сократівських шкіл, академічної філософії Платона, натурфілософії Демокріта. Саме на ґрунті зрілої класики та раннього еллінізму розгортається творчість Арістотеля, трансформуючись в елліністичний перипатетизм. Ідеї цих шкіл, відбиваючись у конкретних умовах свого часу, сприяли формуванню типово елліністичних шкіл стоїцизму, епікурейства, скептицизму та неоплатонізму.

Стоїцизм сформувався наприкінці IV ст. до н. е. в Греції і став найпоширенішою філософською течією в елліністичний і римський періоди, адекватно відбиваючи умонастрої тодішнього суспільства. Гроза громади військово-монархічних організацій показала, що не тільки природа, а й суспільні взаємини нависають над людиною як фатум, фатальність, коли друге стає значно сильнішим

від першого, бо, освоюючи природу, можна було все ж гармоніювати свої відносини з нею. Усвідомлюючи це, стоїцизм ставив перед собою завдання збереження безпеки особистості, але не через суб'єктивну діяльність, а в інтелектуальному настрої, що живе своїм життям на фоні необхідного, невідомого космічного рішення долі. Звідси орієнтація на індивідуалізм, внутрішню замкнутість, де атараксія типу моральної апатії постає основою і результатом людського самовизначення, а етика проголошується основною наукою. Стоїцизм проіснував до III ст. н. е., а в його історії виділяють Стару, Середню та Нову Стою.

Стара Стоя (кінець IV—II ст. до н. е.), або елліністична, була заснована Зеноном з Кітіону, а найбільш видатними її представниками були Клеанф з Асса, Хрісіпп із Сол.

Зенон з Кітіону (336—264 до н. е.) народився на о. Кіпр. Як і батько, він був купцем, але, потрапивши до Афін, захопився філософією і став учнем кініка Кратета, від якого перейшов до академіків Стільпона та Ксенократа. Після смерті останнього Зенон навчається у Полемона, хоча його погляди формуються не тільки під впливом кініків, академіків, а й перипатетиків. У 300 р. до н. е. він організував свою власну школу в Розписаній Стої (стоя портик, крита галерея з колонами, звідки і назва школи).

Впродовж тривалого життя Зенон написав ряд праць, з яких до нас дійшли окремі фрагменти, а нерідко тільки назви. Помер, затримавши дихання, тобто свідомо обірвав життя, що допускалося (іноді й активно пропагувалося) стоїками. Філософію він розділив на логіку (вперше ввівши в науковий вжиток сам термін "логіка"), фізику та етику. Прагнучи поєднати їх в одне ціле, розглядав саму філософію як людський організм, де логіка — це кістяк, етика — мускули, а фізика — душа. Уже в першій своїй праці "Держава" виступив проти цього інституту, який, на його думку, тільки ускладнює життя і відволікає людей від первісної простоти. Мету життя людини вбачає у тому, щоб жити згідно з природою.

Клеанф із Асса (331—232 до н. е.) був учнем Зенона, він послідовно дотримувався філософських принципів свого вчителя, написав близько 60 праць, більшість з яких були присвячені етиці. Його філософські роздуми поєднувалися з публіцистично-поетичною формою викладу, розглядом Всесвіту як великої живої істоти, душа якої — Бог, а серце — Сонце.

Хрісіпп із Сол (280—бл. 208/204 до н. е.) здійснив систематизацію філософії Стої, завершив її формування. Він був мислителем, про якого говорили, що якби не було Хрісіппа, то не було б і Стої. Найбільш плодотворий з античних авторів, він написав 705 праць з логіки, етики. Цінність цих творів полягала в тому, що Хрісіпп не тільки викладав свою точку зору, а й широко цитував інших авторів. Як і Зенон, філософію він розділяв на логіку, що вчить мислити, оперувати поняттями, робити судження та умовисновки, фізику й етику. Саму філософію Хрісіпп розглядав як "вправу в мудрості", ставив у центрі її логіку і наголошував, що без логіки не можливі ні фізика, ні етика.

У світоглядному плані стоїцизм — досить складне філософське утворення, яке специфічно поєднувало аристотелізм з ученням Геракліта. Поняття "світ" (космос) використовувалося стоїками у трьох значеннях: як Бог, тобто усамітнена якісність усієї сутності, що не гине і не виникає, творець усієї світобудови, що через певний час розтрачує в собі всі сутності й знову породжує їх з себе; сама світобудова, тобто зоряний світ, і, нарешті, єдність одного й другого. Загалом світ у вченні стоїків — це особлива якісність всезагальної сутності, будова, яка включає небо і землю з їх ествами, або будова, яка включає богів, людей і все те, що для них виникає. Світ один, конечний, кулястий, бо в такому вигляді він найбільше зручний для руху. Як органічна єдність і цілісність світ перебуває у стані постійних змін і перетворень, пропонує загальну узгодженість і повний взаємозв'язок частинок з усім цілим світом. У питанні про світобудову стоїки розрізняли начала та основи. Начала не виникають і не зникають, вони безтілесні, не мають форми. Такими початками є матеріальне (матерія) і духовне (Розум, Логос, Бог). Стоїки визнавали первинність матерії, але розглядали її як пасивне начало, а духовне — активне, діюче. Розум, Логос, Бог у вченні стоїків є одним і тим самим. Існуючи сам по собі, Бог (Розум, Логос) містить у собі насіння всіх речей, є живою, безсмертною, розумною, досконалою істотою. Бог — це розум і щастя, які не допускають нічого поганого. Його промисел — над світом, над усім, що є у світі. Бог не людиноподібний, він творець усієї сукупності, батько всього. Загалом Бог стоїків — це той самий космос, тільки активний, діючий. Він міститься в матерії, поєднаний з нею і є діяльною, творчою силою самої матерії, творче начало в приро-

ді, закладена нею програма власної діяльності. Саме він породжує чотири основи — вогонь, воду, повітря, землю.

На відміну від начал основи — це те, з чого все виникає і в що все перетворюється, становлячи безякісну сутність — речовину. Вогонь є гаряча основа, вода — волога, повітря — холодна, земля — суха. З вогню, який займає верхнє місце, виникає коло нерухомих зірок, коло планет, коло повітря, за повітрям — вода, а в основі всього міститься земля. Та все ж особливу увагу стоїки приділяли вогню, розглядаючи його, як і Геракліт, первісною субстанційною основою всього сутнього. На їхню думку, все виникає з вогню, і все з часом "світового року" перетворюється у вогонь, гине в ньому. Ця "світова пожежа" через кожних 10800 років веде до відродження космосу, переходу його від згорнутого до розгорнутого стану, де космос знову виходить з вогню, щоб з часом знову піти в нього. Речі стоїки розділяли на тілесні й безтілесні (дещо), відносячи до останніх простір, час, порожнечу й чисті форми думки.

Простір розглядавсь ними як дещо, здатне до заповнення, порожнеча — як просторове оточення. Час стоїки визначали через простір як "відстань руху", зводячи його до протяжності світового руху, міри протяжності. Пов'язуючи простір і час з рухом, останній стоїки поділяли на зміну тілами свого місця (просторове переміщення), зміну якості та рух під дією напруги, під якою розуміли діяльність пневми. Що ж до початку світу, то він був тоді, коли сутність з вогню через повітря перетворилася у воду, самі щільні частинки якої згусли у землю, самі тонкі утворили повітря, а найтонші — вогонь. Потім, із поєднання цих основ, виникли рослини, тварини та інші породи. З вогню і повітря утворилася пневма, духовне начало, збільшення напруження якої означало зростання духовності в світі, утворення специфічної ієрархічної драбини буття, чотирьох царств природи: неорганічної, флори, фауни і людини. В неорганічній природі пневма постає як сліпа необхідність і причинність, у рослинному світі — сліпа формуюча сила, в світі тваринному — розумна душа, яка прагне до об'єктивної розумності. Максимального напруження пневма досягає у стоїчного мудреця, ідеальної людини стоїків.

Слід зазначити, що пневма у вченні стоїків — це не просто фізична суміш повітря і вогню, а духовність, світовий дух і навіть світовий розум. Чим більше в цій су-

міші вогню, тим вона розумніша. Найвища розумність — чистий вогонь, що і є Богом стоїків, тільки не фізично, а духовно, хоча ця духовність єдина з фізичним. Пневма є розум і логос космосу, тоді як чистий вогонь є розум Бога і сам Бог. Однак і таке чисто пантеїстичне розуміння Бога у стоїків поверталось телеологізацією природи, диктатом божественного провидіння. Якщо в Арістотеля Бог не задає ніяких цілей світові, то Бог стоїків усім управляє, все передбачає і підпорядковує головній меті — своїй перемозі над світом у самому світі. Оскільки Бог стоїків є космічним розумом, то його метою стає перемога розумного над нерозумним, вищого над нижчим, єдності над множиною, визначення долі всього в світі аж до частковостей і дрібниць. Все стає іграшкою долі, року, фатуму, тим паче що спричинення з майбутнього мислиться стоїками як цільова причина. Телеологізм і провиденціалізм стоїків, виключаючи всяку випадковість, повертаються боговиправданням, оскільки наявність у світі добра і зла несумісна з доцільністю, а по відношенню до людини — фаталізмом, який перетворює її у пасивну зброю долі, хоча й, здається, розумної.

Людину стоїки розглядали як суспільну істоту і водночас як частину природи з її прагненням до самозбереження, яке спрямовує людську поведінку, підводить до турботи про благо світу в цілому. Уподоблюючи людину космосу, вони наголошували на тому, що оскільки природа є всезагальною художницею, то людина — копія цього ідеального зразка, бо в ній є все те, що й у світі. Як і космос, людина складається з чотирьох стихій — тіло з води і землі, душа — із суміші повітря і вогню (пневма), де розум є частиною космічного розуму, а людська душа — частинкою космічної душі. Людська душа складається з восьми частин: п'яти почуттів, здатності до мови, статевої здатності та центральної частини, в якій локалізуються мислення і вся психічна діяльність — гегемонік. Стоїки допускали смертність душі, але визнавали, що душі з особливо високим тонусом можуть жити деякий час після смерті тіла в межах одного "світового року". Ця здатність приписувалась демонам, душам мудреців, які померли тілесно. Суспільство ж виникає природним шляхом, уподібнюючись космосу, як єдиній великій общині, яка відкрита для всіх, де люди незалежно від статі, соціального стану та етнічного походження рівні за природою. Державна влада тут поширюється лише на зовнішній бік діяльності людини, тоді як внутрішньо всі люди

залишаються вільними. Звідси Зеноном виводилася утопічна концепція всезагальної держави, в якій вільні і раби, греки і варвари, багаті й бідні є рівними, а вищою метою людської спільності є здолання того, що роз'єднує людей, — злиття в єдине космічне братство, утворення вселенської органічної цілісності, яка б була єдиним життям і єдиним розпорядком, подібно до стада, яке пасеться на спільному пасовищі.

Утопія Зенона, космополітична за своєю суттю, мала підстави в житті тодішнього суспільства з його прагненням до розширення горизонтів античного світу, але оберталася тоталітаризмом, який Александр Македонський, а пізніше Римська імперія зі своїм організаційним генієм намагалися втілити на практиці. Коли все єдине уніфікується, знищується різноманітність системи, тоді не існує потреби в живій діяльній особистості, а тим паче її свободи. Треба підпорядкувати себе цьому уніфікованому молоху, сподіваючись на чудо чи провидіння, бо в стоїчному фатумі не було місця для свободи. Вона тут може функціонувати лише як "славнозвісне пізнання необхідності" і дотримування її, що й ставало ідеалом стоїчного мудреця — громадянина космічної общини.

У теорії пізнання стоїки посідали позиції сенсуалізму, вважаючи основою пізнання чуттєве сприйняття, яке виникає під дією одиничних конкретних речей. Порівнюючи душу дитини, яка тільки народилася, з чистим папірусом, що поступово зановнюється знаками завдяки сприйняттю оточуючого світу, стоїки доводили, що в об'єктивному світі не існує ні ідей Платона, ні форм Арістотеля, а поняттям як таким тут ніщо прямо не відповідає. Реально існують тільки окремі речі з їхніми індивідуальними властивостями. Поняття про них виникають завдяки відчуттям і сприйняттям, які, накопичуючись у нашій пам'яті, створюють уявлення, дають змогу виділяти суттєві ознаки речей, котрі повторюються, формувати поняття. Роди і види — це лише загальні поняття, імена, якими позначаються подібні предмети, тіла.

Як і перші попередники номіналістичного сенсуалізму, стоїки водночас не заперечували ролі загальних понять, раціональних форм мислення, широко послуговуючись категоріями і постійно звертаючись до проблем логіки. На відміну від Арістотеля категоріальна сітка стоїків обмежувалася такими категоріями: субстанція (сутність), кількість, визначена якість, відношення згідно з певною якістю. Логіка розглядалася ними як вчення про

мову, предмет якого — знаки і те, що вони позначають. Звідси поділ логіки на дві частини: вчення про роздумування у вигляді неперервної мови (риторика) і вчення про роздуми у вигляді запитань та відповідей, означення істинного і помилкового (діалектика).

Якщо скептики заперечували можливість об'єктивної істини, то стоїки доходили висновку, що при всіх відмінностях щодо своїх пізнавальних цінностей і суб'єктивності сприйняття можуть будувати об'єктивно істинну картину світу. Обґрунтуванням цього висновку стало вчення про охоплююче (каталептичне) уявлення (типу фантазії каталептика), яке виникає під дією природи за участю суб'єкта сприйняття, але не допускає ніякої суб'єктивності. Воно охоплює предмет безпосередньо, вимагає ясності та очевидності, змушуючи людину до згоди уявлення з тим, що сприймається.

При певній спекулятивності гносеології стоїків, де віра у провидіння і підміна ним природних причин менше за все сприяли конкретним наукам, вчення про каталептичне уявлення вперше поставило питання про те, що для процесу пізнання потрібні не просто стихійні і випадкові сприйняття, а методичні, спеціально організовані спостереження. Так, стоїки вважали, що при каталептичних уявленнях органи почуттів повинні перебувати у нормальному стані, сама ж людина має бути здоровою і тверезою, а предмети спостереження — зручно розташованими і на певній відстані від суб'єкта. Вимагалось, щоб середовище між об'єктом і суб'єктом не спотворювало образ предметів; сприйняття велись певний час, а повторні сприйняття тих самих тіл мають підтверджувати, доповнювати і перевіряти первісні їх сприйняття. Значний доробок внесли стоїки і в розробку проблем логіки, ставши попередниками сучасної предикатної логіки.

Розуміння філософії стоїками як "вправи в мудрості" підпорядковувалося цілком визначеним практичним завданням — досягнення людиною щастя. В пошуках шляхів до цього вони спиралися на віру в провидіння та розумний план космосу, де процвітанню, вище щастя і насолода поставали як результат гармонії волі людини і волі Бога як вселенського розуму. Єдиним благом такого життя вбачалося добродетя, прагнення до якого і є щастя. Головними добродетями стоїки вважали розумність, поміркованість, справедливість, доблесть, яким протиставлялися нерозумність, несправедливість, розпуста, боягузт-

во. Перші є станами розумної душі, основою благочестивого життя, тоді як другі — нерозумні і неприродні рухи душі, засновані на пристрастях (печалі, страху, задоволенні, бажанні), що ведуть до зла.

Стоїки визнавали дійсне існування як того, так й іншого, де наявність зла необхідна для того, щоб, терплячи його і долаючи своїм терпінням та своєю покорою, людина могла вправлятися в добродеті і зміцнюватись у ньому. Однак ні добро, ні зло не залежать від нашої волі. Від волі людини залежить тільки ставлення до них, бо від нас залежать не самі обставини нашого життя, а лише відношення до цих обставин. Мудрість полягає в тому, щоб зрозуміти, що є істинне добро і що є істинне зло, і що не є ні те, ні інше, сприйняти все, як воно є: життя і смерть, здоров'я і хворобу, красу і потворність, задоволення і страждання, славу і неславу. Людина не може вплинути на них, але вона може над ними піднятися, узгодити своє життя з природою, яка відноситься до людини як ціле до частинки, не бажати того, що їй не підвладне.

Оскільки природа сповнена богорозумом, то жити згідно з природою означає жити відповідно до розуму, що і є обов'язком людини. Людина як частина природи має жити в гармонії з нею, жити розумно, а жити розумно означає жити безпристрасно, де благочестя саме по собі є нагородою. Стоїчний мудрець — ідеальна людина, втілення такого життя. Йому властиві терпеливість, стриманість, а його щастя полягає в тому, що він не бажає ніякого щастя. В основі його радості лежить душевний спокій, джерелом якого є усвідомлення свого обов'язку і гармонії з космосом. Стоїк не виключає повноти життя, але він вище від цього. Його ж безпристрасність (апатія) та незворушність, байдужість (атараксія) йдуть не від слабчини, а від сили великого напруження пневми, завдяки чому вона стає байдужою до страждань і щастя, лише всередині себе знаходячи головну й єдину опору.

Серед послідовників Зенона, представників Старої Стої називають Персея Кітійського, Арістона Хіоського, Ерілла Карфагенського, Діонісія Перебіжчика, Філона з Фів, Каліппа з Корінфа, Сфера з Боспору, Діогена з Селевкії, Антіпатра з Тарсу. Погляди більшості з них не відзначаються оригінальністю і не виходять за межі зенонівсько-хреспіповського стоїцизму, крім двох останніх, з діяльністю яких пов'язується поширення стоїцизму серед вищих та середніх станів римського суспільства, який, пе-

реломившись через соціально-політичне та культурно-духовне життя Риму, був продовжений у Середній (Римській республіці) Стої.

Середня Стоя (II—I ст. до н. е.) — це вже не елліністична, а римська, певною мірою еkleктична, і її головні представники Панетій (Панецій) і Посідоній поступово відходять від ортодоксального класичного стоїцизму, зближуючись з платонізмом і перипатетизмом, пристосовуючи його до культури Риму, якою асоціальна, непатріотична мораль стоїків не сприймалася, що змушувало їх ще більше замінювати теоретичну філософію її практичною іпостассю.

Панетій (бл. 185—110 до н. е.), прибувши в молодості до Афін, слухав лекції Діогена з Селевкії, учня Хрисіппа, а також Карнеада. Якщо завдяки першому він став прибічником стоїцизму, то другий похитнув його віру в догматичному сприйнятті основних положень учення стоїків, спонукавши до думки наповнити їх платонізмом і перипатетизмом як споріднених учень, які беруть свої витoki від Сократа.

У галузі фізики Панетій піддав сумніву стоїчне вчення про "світову пожежу", відмовився від космічного органіцизму, відкинув жорстку детермінацію, що була несумісна з римським духом. Відмовився він і від можливостей передбачати майбутнє засобами астрології, хоча й зберіг віру в силу людської солідарності та надії на майбутнє. Розглядаючи питання про взаємозв'язок душі і тіла, Панетій наділяв тіло чисто біологічними функціями, наголошуючи, що душа складається з п'яти органів почуттів та гегемоніка. В самому гегемоніку слідом за платонізмом він розрізняв ірраціональне (імпульс до дії), яке пов'язував з повітрям, і раціональне — думку, прагнення до пізнання. Однак, заземляючи філософію у ґрунт практичних римлян, вбачав у знанні головним те, що слід робити, до чого варто прагнути і чого треба оберігатися. На відміну від ортодоксального стоїцизму обстоював думку про смертність душі, мотивуючи тим, що душа народжена, а все народжене смертне, має початок і кінець. Душа піддається впливу афектів, а все, що пов'язане з ними, смертне, бо вони не можуть тривати вічно, оскільки вони знесилюють душу.

У галузі етики Панетій відкинув ортодоксальне стоїчне вчення про самодостатність добродетля, допускаючи для повноти щастя наявність міцного здоров'я, матеріальних статків, тілесної сили, радості земного життя.

Натомість бездіяльності стоїчного мудреця Панетій виділяв громадські обов'язки, які люди мають перед державою. Тверезо дивлячись на людину, він визнавав у неї чотири головних бажання: прагнення до мудрості, до незалежності, збереження як себе особисто, так і своєї держави, та прагнення до досконалості. Доброчестя вбачав у тому, щоб здійснити ці бажання відповідно до розуму.

Посідоній (бл. 135—51 до н. е.) народився у м. Апамея (Сирія). В Афінах навчався у Панетія, здійснив велику мандрівку по Римській імперії (Мала Азія, Єгипет, Галлія, Іспанія, Атлантика і навіть Британія), проводячи повсюди етнологічні, фізико-географічні, історичні та географо-метеорологічні спостереження. Повернувшись з мандрівки, став громадянином Родосу, де відкрив свою власну риторичну школу, яка була широко популярною. Цю школу відвідав Цицерон, який пізніше з гордістю називав себе учнем Посідонія. Автор праць "Про океан", "Про небесні явища", "Про космос", "Про богів", "Про критерії", "Роздуми про фізику", "Роздуми про етику", "Заохочування" та ін., фрагменти яких дійшли до нас у цитуваннях Цицерона, Лукреція, Діодора Сицилійського, Сенеки, Плінія Старшого, Секста Емпірика, Діогена Лаєртія, Страбона, Плутарха.

Як і представники Старої Стої, Посідоній розділяв філософію на фізику, логіку та етику, надаючи перевагу фізиці, але постійно наголошуючи на органічній єдності цих наук. Світ завдяки єдиному диханню і напруженню, що пов'язують небесне і земне, мислився ним як єдине ціле. Та якщо представники Старої Стої наголошували на тому, що Бог, Розум, Зевс і доля є одне й те саме, то Посідоній на перше місце ставив Бога, на друге — природу, а на третє — долю. Бог, який розглядався як небо, протиставлявся природі, що поставала не всім світом, а землею, підмісячним світом. Небо, надмісячний світ активний, природа — пасивна. Небо, Бог, космічний розум, розумна вогняна пневма, розумна космічна душа — все це єдине, пронизує всі частини світу, завдяки чому все розбудовується розумом і провидінням. Ця розбудова здійснюється не ззовні, а зсередини світу, де Бог, що йде від неба, створює у природі форми, підпорядковані числам і числовій гармонії. Саме він зумовлює ієрархічність буття від неорганічного царства мінералів і до надорганічного ступеня божественного, між якими знаходяться знизу догори рослини, тварини, люди і демони.

Вчення про людину у Посідонія стоїчне, але, як і його фізика, має сліди платонізму, він більш, ніж стоїки, підкреслював двоїсту природу людини, яка міститься між надмісячним (небесним) і підмісячним (земним) світами — на їх межі. Як тілесне людина є вищим тілом, а як духовне вона хоча й володіє логосом, нусом та діпнойне (тобто мовою, розумом і розмислом) є нижчою істотою, над якою стоять боги. На відміну від Хрисиппа, який вважав, що людські емоції мають свою основу в помилках розуму, Посідоній наслідував Платона і виділяв у душі три сили: розумну, вольову і чуттєву, де остання — ірраціональна, джерело життєвих помилок людини. Нещастя людини полягає в тому, що вона є рабою нижчих частин душі, веде тваринне існування, залишаючи в зневазі вищу силу душі — розум, який є богом у людині.

Посідоній відновив вчення про "світову пожежу", як і Платон, вчив про передіснування і постіснування душі. Вчення Платона про три сили він брав в основу своєї філософії історії, вважаючи, що її сенс полягав у сходженні все більшої кількості людей від нижчої, чуттєвої, сили в її душі, до вищої, керованої розумом.

Громадянські війни, падіння республіки, непередбачуваність поведінки і політики Октавіана Августа, Тіберія, Калігули, Нерона з їх жорстокістю змушували багатьох римських громадян шукати підтримки у наповненому непередбаченими загрозами житті. Такою опорою поставав стоїцизм, який був світоглядом багатьох освічених римлян ще у I ст. до н. е., коли його розділяли Катон, Колумелла, Варон та ін.

За умов Римської імперії стоїцизм усе більше завойовує свої позиції, але втрачає елліністичні риси і перетворюється в типову римську філософську течію. Останнє зумовлюється й тим, що центром науки і філософії стає Рим, а не Афіни, Корінф, Александрія, тим паче, що Мусейон і бібліотека останньої були спалені воїнами Цезаря. Найвидатнішими теоретиками римського стоїцизму в I—II ст. н. е. вважаються Сенека, Епіктет, Марк Аврелій, типізація поглядів яких об'єднується під назвою **Нової (Пізньої) Стої, Стої Римської імперії**.

Сенека Луцій Анней (4 до н. е.—65 н. е.) народився в центрі римської провінції Бетіка у Південній Іспанії — місті Кордубі (Кордові). Батько його належав до знатної і багатой родини вершників, отримав освіту в Римі, куди невдовзі переїхав, був відомим ритором. Сенека-молодший теж отримав всебічну юридичну освіту, знання при-

родничих наук та філософії. Його вчителями були Сатіон з Александрії, кінік Деметрій, стоїк Аттал, еkleктик Фабіан Папірій. Тривалий час Сенека займався успішною адвокатською практикою, був обраний до сенату. Заздрісний Калігула наказав убити Сенеку, і лише випадковість врятувала того. Імператор Клавдій висилає його на о. Корсику. Через вісім років імператриця Агриппа повертає Сенеку до Риму, де він стає вихователем Нерона, після сходження якого на престол отримує найвищі почесті і займає високе суспільне становище. Перших п'ять років Нерон прислуховується до порад Сенеки, викладених у присвяченому йому трактаті "Про милосердя", а потім різко змінює політику. Сенека потрапляє в немилість, залишає Рим і поселяється у своєму помісті, займаючись головним чином літературно-філософською діяльністю. Звинувачений у змові Пізона, він за наказом Нерона покінчує з життям.

Сенека був автором багатьох праць, написаних переважно в останні роки життя: "Судження про провидіння", "Про щасливе життя", "Про стоїчну філософію", "Про вільний час", "Про добродетя", "Релігія єгиптян", "Індія", "Моральні листи до Луція", "Природні питання", 10 діалогів на філософсько-етичні теми, 9 трагедій.

Сенека був добре обізнаний з історією філософії. Він постійно звертається до творчості майже всіх мислителів античності, своїх попередників та сучасників, посилається на них. Проте ставиться до них Сенека по-різному. Їхні праці цікавлять його з практичного боку, насамперед моральні питання. Так, Сенека позитивно ставиться до Піфагора за його вчення про переселення душ, до Геракліта — за визнання мінливості світу і відмову від страху перед смертю. До елейців, мегариків, ерїтрійців, кіренаїків та академіків Сенека ставиться досить скептично. Про Сократа він говорив з повагою, але не стільки про його погляди, як про спосіб життя. Аналогічне відношення його і до Платона, якого оцінює не як філософа-теоретика, а як учителя моральності. Стримано ставлячись до Арістотеля, Сенека захоплювався стоїками, ставлячи їх особисте життя вище за їхнє вчення. Звідси орієнтація Сенеки на стоїцизм, а відповідно і його еkleктизація. У зверненні Сенеки до історії філософії варто звернути увагу на те, що він був не "рабем попередників", а їхнім однодумцем, постійно наголошував на потребі стояти на своїх власних ногах, тобто оволодівати знаннями, щоб самостійно робити, говорити самому.

Розділяючи філософію на умоглядну й прикладну, Сенека різко протиставляв мудрість і філософію, з одного боку, а знання — з другого. Відмінність між ними вбачав у тому, що завдяки знанням людина стає вченішою, а не кращою, тоді як філософія, мудрість є керівництвами для життя. Сенека вимагав обмежувати знання як рід нестриманості, бо для мудрості потрібний простір, тоді як знання забивають голову дурницями. Мистецтво мудреця, філософа — вгамовувати біди, робити людину погідною в стражданнях, злиднях, гоніннях, вигнанні. Мета філософії — формувати характер людини, щоб він був здатний протистояти всім ударам долі. Предметним змістом філософії Сенека вважав природу, вдачу і розум, поділяючи філософію на етику, логіку, фізику та надаючи перевагу етиці.

У поясненні природи Сенека, як і стоїки, виходив з її розуміння як метафізичної реальності, приписуючи їй риси розумності й божественності та виділяючи дві причини: пасивну матерію й активний розум. Матерія пасивна, нерухома, готова на все, але бездіяльна до тих пір, доки її не приведуть у рух. Розум рухає матерією, як хоче, надає їй форми, ліпить усіякі предмети. При цьому матерію і розум Сенека розглядає як тілесні, хоча не цілком дотримується цієї позиції. Як і представники Старої та Середньої Стої, він бере за начало начал буття як усе те, що є, і розділяє його на тілесне і безтілесне, одухотворене і неодухотворене, повторюючи їх вчення про елементи (вода, вогонь, земля і повітря). На його думку, в природі ніщо не затримується, неперервно тече й уступає місце для іншого згідно з властивим законом природи, під яким розуміється закон долі, а його зміст зводиться до того, що він непідвладний людині. Цей закон здійснює своє право і ніякі моління його не зачіпають, він іде своїм незворотним шляхом, який впливає з долі.

Примирюючи Бога і природу, Сенека підходив до пантеїзму. Він стверджував, що не може бути природи без Бога, а Бога без природи. Бога розглядав як внутрішньо властиву природі силу, яка спрямовує все те, що відбувається доцільно, постаючи як світовий розум, краса і гармонія самої природи, доля, провидіння. Богам Сенека надавав філософського змісту і відкидав ті нісенітниці, які приписували їм поети, виступав проти звичних способів вшанування богів — жертвоприношення та молитов, вбачаючи справжнє богошанування у пізнанні Бога. На думку Сенеки, Бога шанує той, хто його пізнав, а намагатися

підкупити його жертвоприношеннями, просити у нього благ — означає не поважати Бога і не розуміти його істинної природи, бо Бог творить добро в силу свого існування. Дійсна ж релігія — це культ добродетей, і добродетельна людина богоподібна, а Бог як джерело добра переважає людину не якісно, а кількісно. Сенека зближував Бога і людину і підкреслював, що вони мають природу однієї якості, пов'язану з душею. Людська душа — це частинка світової душі, божественного духу, який заглиблений у тіло людини. Загалом визнаючи тілесність душі людини, Сенека все ж протиставляє душу і тіло, доходячи висновку про те, що людина повинна звільнитися від тіла, яке є оковами душі. Визнавав він і безсмертність душі, повернення до богів, чим намагався здолати у людині природний страх перед смертю, показуючи позаяк, що життя є дещо мало гідне, щоб за нього чіплятися. Сенека переконував, що смерть є звична річ, а життя означає знати, як жити, допускав добровільне припинення життя, але за певних умов. Такими умовами він вважав не тільки тілесні недуги, особливо коли вони зачіпають душу, а й рабство.

Проблема рабства всебічно розглядалася Сенекою. Звичайно, він був не проти соціального рабства і навіть по-своєму виправдовував його, вважаючи, що рабом стає той, хто не має мужності померти. Сенека розширював поняття рабства побутом, топлячи в ньому соціальне. Це рабство людини, яка стає рабом своїх пристрастей і пороків. Саме воно (рабство перед речами, рабство нестриманості, скупості, честолюбства, страху) є сильнішим від соціального рабства, бо сприймається не з примусу, а добровільно. Сенека обстоював думку про те, що рабський стан не поширюється на всю особистість самого раба, стосується його тіла, а не духу, який сам по собі є паном. Певною мірою він проповідував рівність і свободу людей, вказував на випадковість рабства, звертав увагу на милосердне ставлення до рабів.

У розумінні суспільства Сенека проводив ту саму ідею космополітизму стоїків, але підтримував поняття людини як індивіда, який прагне до вдосконалення. Основу людського суспільства він вбачав у спілкуванні, яке б забезпечувало людині панування над тваринами та іншими царствами природи, єдність божественного і людського. Все, що є у природі, Сенека розглядав складовими одного великого тіла, а весь світ, космос — загальним божеством усіх людей. Сам самотній, він закликав до

дружби з собою і з усім, розуміючи під дружбою внутрішній світ і гармонійність всередині людини, панування у ньому вищого (розуму) над нижчим (природою), де така людина, гармонійна і самозаспокоєна, може стати другом і для інших людей.

Етика Сенеки — етика пасивного героїзму. Він усвідомлював, що змінити в житті нічого неможливо, можна тільки презирливо ставитися до його напастей. Жити — це твердо стояти проти ударів долі, панувати над своїми пристрастями, не бути їхнім рабом. Щастя залежить від нас, а нещасливим є той, хто сам вважає себе таким. Це типовий стоїчний фаталізм, але у Сенеки він не зводиться до проповіді повної бездіяльності. Він є психологічною підтримкою для діяльної людини, яка не падає у відчай, коли у неї щось не виходить. Така людина знову береться за справу, сподіваючись, що, можливо, пощастить.

При всьому фаталізмі та проповіді покори долі Сенека вихваляв здоровий розум, мужній та енергійний дух, благородство, виносливість, готовність до поворотів долі, яка розумного веде, а нерозумного волоче. Щасливим є те життя, яке узгоджується з природою. Воно може бути тільки тоді, коли людина володіє здоровим розумом, якщо її дух мужній, енергійний, благородний, готовий до різних обставин, якщо, турбуючись матеріальним боком життя, не думає про них, вміє користуватися даром долі, не стає їх рабом. Саме цьому має вчити філософія, мудрість, у цьому й полягає її єдине й вічне призначення. Пов'язуючи життя людини з часом, Сенека закликав цінувати час як саме дороге, що має людина, бо це час її життя. Час він розділяв на три періоди: минуле, теперішнє і майбутнє. Повноту життя вбачав у минулому, на яке не впливає доля, висловлюючи сумнів щодо того світу, у якому ми будемо жити. На відміну від теперішнього і майбутнього минуле стійке, і хоча його неможливо повернути, та саме воно дає нам уроки, як жити в доброчесті. Правда, говорячи про доброчестя, сам Сенека був далекий від нього, зізнавшись у тому, що він вчить, як треба жити, але сам поступає не так, як вчить.

Епіктет (бл. 50—бл. 138 н. е.) народився у Фрігії рабом і тривалий час був ним, навіть не маючи імені, бо Епіктет — це не ім'я, а кличка раба. Разом з хазяїном відвідував лекції стоїка Мусонія Руфа. Отримавши волю, Епіктет став проповідувати стоїцизм. При правлінні Доміціана водночас з іншими риторамі і філософами був вигна-

ний з Італії. У місті Нікополісі (Епір) він відкрив свою філософсько-виховну школу. Як і Сократ, Епіктет нічого не писав, ймовірно, був неписьменний, а його вчення дійшло до нас завдячуючи його учневі Флавію Арріану, який охайно записував слова свого вчителя, систематизувавши їх у "Бесідах Епіктета" та "Керівництві Епіктета".

Людина малоосвічена, Епіктет був швидше популяризатором стоїцизму, ніж оригінальним мислителем. Він дотримувався основ грецького стоїцизму, зокрема Хрисіппа, розділяючи філософію, як це було заведено, на логіку, етику, фізику, кожна з яких була необхідна для іншої. На перше місце Епіктет ставив етику, підпорядковуючи їй логіку і фізику, до яких ставився байдуже. Так, він заявляв, що йому байдуже, з чого складається матерія Всесвіту, і якщо філософія щось може взяти з фізики, так це можливість узгодити свої бажання з природним плином речей і усвідомити, що світом правлять боги. Ядром філософії є етика, яка вчить добродетю, і життя у злагоді з природою.

Головна теза етичних поглядів Епіктета полягала у твердженні: існуючий порядок речей змінити неможливо, він від нас не залежить, і якщо можна щось змінити, то це тільки своє відношення до цього існуючого порядку, бо людина не може бажати того, що їй не під силу. Оскільки змінити об'єктивний світ, суспільство людині не під силу, то їй не слід прагнути до цього. "Не бажай, — заявляв Епіктет, — щоб усе відбувалося, як ти хочеш, а бажай, щоб усе йшло, як ідеться, і буде тобі добре в житті".

Наслідуючи класичний стоїцизм, Епіктет дотримувався точки зору, що світ, природа розумні, проникнуті світовим розумом, логосом, який вводить у природу порядок і закономірність. Розум людини є частиною світового космічного розуму, разом із свободою думки і свободою волі він не може бути відчуженим від людини. Ніхто не може відібрати у людині ні те, ні друге, навіть якщо у неї відбирають майно, честь, сім'ю або й тіло. У цьому плані Епіктет, як і Сенека, підмінює соціальне рабство моральним, але якщо Сенека це робить з позиції рабовласника, то Епіктет — з позиції раба. Свобода і незалежність у нього зводяться до духовної свободи, свободи примирення з дійсністю. Це свобода покірної людини, яка гордиться своєю покірністю і смиренням, підмінюючи ними зміни порядку речей об'єктивної дійсності зміною своєї свідомості і свого відношення до всього.

Марк Аврелій (121—180 н. е.) — імператор Римської імперії, правління якого припало на досить складний період її історії. З височини свого становища він, як ніхто інший, відчував ті кризові явища, що наростали в римському суспільстві, й задумувався над їхніми наслідками. У філософії стоїцизму Марк Аврелій шукав світоглядний засіб гармонізації суспільства на загальному тлі брентності, біжучості, ницості й неновизни життя та потреби в практичному поринанні у цю тимчасовість. Все це відбито у його праці "До самого себе" ("На самоті з собою"), яка була знайдена після його смерті.

В осмисленні світу, сенсу людського буття Марк Аврелій виходив з визнання одного великого Цілого, яким керує його Розум — Логос, у якому все пов'язано. Це Ціле динамічне, підпорядковане промислу, тому його потрібно сприймати як провидіння, таке, що впливає з одного начала. В Цілому Марк Аврелій розміщує і Бога, котрий турбується про благо людей. Люди як розумні істоти розумними є у своєму розумі, й усі вони мають єдину світову душу і єдиний розум, завдяки чому вони сходяться між собою. Людина має смертне тіло, душу — прояв живої сили та керівне начало — гегемонік, який і є розумом. Розум Марк Аврелій називав у людині її генієм, божеством, який треба берегти і не ображати нічим нижчим. Це означало пам'ятати про стид, відмову від підозр, проклять, лицемірства, від бажання чого-небудь такого, що ховають за стінами і замками, тобто не давати своїй душі впасти до негідного розумної і покликаної до громадянського життя істоти.

Ідеалом для Марка Аврелія поставала зріла, мужня, віддана інтересам держави людина, яка відчуває себе на варті і з легким серцем очікує виклик життя, бачить мудрість у справедливій діяльності, переслідує довгочасні цілі. Головними моральними цінностями він вважав справедливість, істину, розсудливість, мужність, наголошував, що при всій суєтності життя варто дбати про правдивість помислів, загальнокорисну діяльність, небрежливу мову, душевний настрій, який з радістю приймає все як необхідне, передбачене. Розум Марк Аврелій порівнював саме із "загальнокорисною діяльністю", називаючи "громадянством", протиставляючи їх таким псевдоцінностям, як схвалення юрби, влада, багате життя, повна насолода.

Зазначене вживалося у Марка Аврелія з визнанням ницості життя, його непотрібності, неновизни, розчарованістю, особистим та історичним песимізмом і фаталіз-

мом. Гостро відчуваючи плинність часу, він не визнавав цінності ні минулого, яке вже пройшло і в якому справді було мало нового, ні майбутнього. Нерідко доходив до думки про свободу людини з волі богів, але ставив її в залежність від волі Бога. Звідси відмова від активної боротьби зі злом, проповідь про прийняття життя і смерті, якими вони є, де людина має жити так, щоб кожний день був останнім і кожна справа, яку вона робить, була останньою. Для Марка Аврелія це означало провести момент часу з природою, а потім відійти від життя з таким полегшенням, як падає дозрілий плід, благословляючи природу, яка його породила і дякуючи дереву, на якому він дозрів. Саме такою і є вимога жити у згоді з природою, бо те, що відбувається з природним плином речей, не може бути поганим. Усьому цьому мусить навчати філософія, котру Марк Аврелій нерідко розводив містикою.

Стоїцизм співчутливо сприймався християнством за його інтерпретацію Бога, промислу і долі. Так, християнські теологи сфальшували переписку Сенеки з апостолом Павлом, використовуючи його етику та етику Епікрета для формування свого вчення, різко негативно ставлячись до іншої елліністичної і римської філософської течії — епікуреїзму.

Епікуреїзм — вчення Епікура та його учнів — зародилося наприкінці IV ст. до н. е. і проіснувало до II ст. н. е., хоча, за справедливим зауваженням О. Лосева, йому ніколи не щастило в адекватному розумінні, бо його здебільшого зводило до теорії нічим не стриманого насолодження з ігноруванням усіх інших здібностей людського духу [17, с. 92].

Епікур (341—270 до н. е.) народився в небагатій афінській родині на о. Самосі. Формальний афінянин, він потрапив до Афін лише у 18 років для перевірки громадянських прав (докімасії). Після ліквідації афінської колонії на о. Самосі родина Епікура змушена була поневірятися у пошуках засобів існування. Деякий час вона проживала в Колофоні, куди і відправився 20-літній Епікур, зупинившись на деякий час на о. Родосі для вдосконалення своїх філософських знань. Противники Епікура намагалися представити його як неука, простого епігона, всіма засобами доводячи, що він не мав елементарної наукової підготовки. Проте уже в 14 років Епікур був знайомий з філософією Платона та Арістотеля, атомістичним ученням Демокріта, з яким він познайомився через Навсіфана Теоського. Є свідчення, що він слухав

лекції академіка Памфілія, Ксенократа, Праксіфана. Однак Епікур постійно підкреслював, що свої знання він отримав самостійно, роздумуючи про світ і людину, дещо з упередженням ставлячись до своїх попередників (Геракліта, Платона, Арістотеля, Демокріта, Навсіфана) і нерідко даючи їм образливі прізвиська.

У Мітелені (о. Лесбос), а потім у Лампсаці (малоазійська Греція) Епікур відкрив свою школу, знайшов вірних друзів та учнів, з якими у 306 р. до н. е. прибув до Афін, де створив свій знаменитий "Сад Епікура". "Сад Епікура" на відміну від Академії та Лікею був замкнутим співтовариством однодумців, а не публічною філософсько-освітньою школою. На противагу піфагорійцям тут не займалися політичною діяльністю не лише через скромність Епікура, яка доходила до крайнощів, а й через усвідомлення неможливості громадян впливати на розвиток політичних подій і соціальних явищ за умов деспотичних еліністичних монархій.

Однак Епікур був патріотом, мріяв про звільнення Греції від Македонії. В "Садку" пройшла друга половина його життя. Тут культивувалися дружба, скромність, співчутливе ставлення до рабів, які нерідко брали участь у філософських диспутах. До навчання допускалися і жінки. Епікур написав близько 300 праць, з яких до нас дійшли їхні назви та окремі компіляції Діогена Лаєртія, три листи, підбірка "Головні думки" Епікура. У 1884 р. в Еноанді (Лікія Малоазійська) був знайдений висічений на камені специфічний епікурейський катехізис, а в 1888 р. у Ватикані — рукопис з підбірками висловлювань Епікура. Ще раніше, після розкопок Геркуланума, засипаного попелом і лавою Везувія, були знайдені папіруси, які містили фрагменти творів Епікура та його учня (правильніше — послідовника) Філодема, що видавалися упродовж 58 років (1798—1855) в Неаполі. Проте основну інформацію про вчення Епікура дає нам поема Лукреція Кара "Про природу речей".

Філософію Епікур розглядав як засіб досягнення людиною щасливого життя, вказуючи, що нею треба займатися як молодому, так і старому, бо для духовного здоров'я ніхто не може бути ні недозрілим, ні перезрілим. Молодому треба займатися філософією, щоб він і в старості був молодим, а старому — щоб був молодим і старим, та не відчував страху перед майбутнім. Філософію Епікур розділяв на каноніку, фізику й етику, підпорядковуючи дві перші останній.

На думку Епікура, людина завжди прагне до щастя, а філософія внаслідок роздумувань і доведень, що вимагає опори на знання, вказує шлях до щасливого життя. Однак філософія не може обійтися без критерію істини знання, правил справедливого розуміння речей. Отже, першим у філософії має бути каноніка — вчення про критерії, або канони істини. Основним критерієм істини Епікур вважав безпосередні дані відчуттів, їх самоочевидність. Наголошуючи на тому, що в усьому треба дотримуватися відчуттів, він не погоджувався ні з Платоном, ні з Арістотелем, як і не сприймав поділу Демокритом пізнання на "темне" (чуттєве) і "світле" (розумне), оскільки вони розділяли відчуття і розум, бачили головне джерело наших знань про світ тільки в розумі.

Епікур виходив з того, що розум не має свого особливого предмета, спирається на відчуття і сам по собі не може нічого внести в них, спростувати їх. Тут Епікур був ближчий до істини, ніж Платон і Арістотель, бо саме відчуття є першим джерелом наших знань про світ, однак він був неправий порівняно з ними, оскільки самі відчуття вимагають критерію для своєї оцінки.

Зрозуміло, що далекий, як й інші античні мислителі, від розуміння практики як критерію істини, Епікур, крім відчуттів, змушений був визнавати й інші критерії істинності знань. Такими поставали передбачення (пролепсейс), передтерпіння (патхе) та "образний кидок думки", але він вважав їх вторинними, похідними від тих самих відчуттів. Так, передбачення розглядалося ним як відбиток, попередником якого були відчуття, що нерідко з'являються зовні, мають свої загальні й часткові частини в пам'яті людини, тобто дещо споріднене з поняттями.

Передтерпіння — це швидше критерій не істини, а нашого відношення до речей, визначення того, до яких речей ми повинні прагнути, а які обминати. Під "кидком думки" Епікур розумів уміння пояснювати множинне через одиничне, вміння узагальнювати й коротко схоплювати все те, що раніше вивчалось частково, звести множинність до простих основ і слів, побачити перше знання, яке не вимагає доведення. В інших випадках "кидок думки" поставав у нього як вдале домислювання, для чого потрібні інтуїція, вміння уявляти те, що в принципі чуттєво не сприймається. Саме так, на думку О. Чанишева, Епікур додумує чуттєву картину світу до порожнечі та атомів, бо без домислення їх не пояснюється маса даних нам у відчуттях емпіричних явищ [40, с. 82].

Загалом, можливість чуттєвого сприйняття віддалених від нас предметів Епікур пояснював у душі гносеології Демокріта, вважаючи, що всі предмети існують самі по собі первинно і вторинно як тонкі тілесні образи, "ідоли". Ці "ідоли" існують, як і речі, об'єктивно, вони умоглядні й відчуються чуттєво. Безпосередньо ми живемо не серед речей, а серед їхніх образів, які постійно тісняться навколо нас, завдяки чому ми й згадуємо відсутні предмети. Епікур вважав, що почуття непогрішні, а помилки і схиблення у пізнанні виникають тому, що ми неправильно судимо про дані нам відчуття. Якщо виникають помилки, то помиляється розум, а не відчуття, тому що вони дають вірні свідчення про світ, який нас оточує. Неважко простежити, що при всіх своїх позитивних моментах теорія пізнання Епікура страждала абсолютизацією сенсуалізму, нехтувала тим незаперечним фактом, що розум не є простим бранцем відчуттів. Та саме своїм зверненням до аксіоматичності чуттєвості каноніка в Епікура поставала своєрідним введенням до його фізики.

З точки зору Епікура фізика має давати істинне розуміння природи, усувати почуття страху перед невизначеним майбутнім, вести людину до свободи. Головне для неї — показати, що які б не були причини явищ, вони постають природними і не вимагають ніяких надуманих сил. Це стосується як земних, так і небесних сил. Природне пояснення останніх можливе тому, що все те, що відбувається на небі, нічим не відрізняється від того, що відбувається на землі, яка є частиною неба, а весь наш світ — частина неба, яка містить у собі світила, Землю, всі небесні явища.

У поглядах на природу Епікур відхилив втручання потойбічних сил, які тримають людину у постійному страхі, позбувають її внутрішньої переконаності. Космічному телеологізмові Платона та аристотелівському поділу світу на надмісячну і підмісячну його частини він протиставляв моністичне вчення про матеріальну єдність світу в його багатоманітності, при поясненні якого допускав плюралізм думок. В основі поглядів Епікура на природу лежав "закон збереження буття", сформульований Парменідом, згідно з яким ніщо не виникає з неіснуючого і ніщо не гине і не переходить в неіснуюче. Епікур обґрунтовував думку про вічність Всесвіту, який існуватиме вічно, бо, крім Всесвіту, не існує нічого, що могло б увійти в нього і досягти там певних змін. Всесвіт

розглядався ним як такий, що складається з тіл, порожнечі і властивостей тіл — постійних і перехідних. Постійними властивостями тіл він вважав форму, величину та вагу. Самі тіла Епікур розділяв на прості та складні. Складні тіла складаються з простих, а останні є простими тому, що вони неподільні. Ці неподільні тіла Епікур називав атомами, доходячи таким чином до їх визнання.

Все у світі ділиться до безконечності, але якби існувала тільки ця безконечна подільність, то вона б привела до невідомо якого потоку. Це вимагає в безперервному потоці фіксувати перервні точки, котрі і є атомами — первісними буттійними основами, аналогами аксіоматичної і безпосередньої чутливості, якою повинні володіти першоначала. Число атомів для Епікура не безконечне. Полемізуючи з Левкіппом і Демокритом, він обстоював положення про те, що кількість форм атомів не безконечна, а надміру велика, оскільки на кожний світ витрачається кінцева кількість атомів. Однак у Епікура безконечність не принижується, а постає основою для доведення безмежності світів у Всесвіті. Всесвіт безмежний просторово, бо мати межу означало б бачити його кінець, що неможливо. Те, що не має межі, — безмежне. Епікур заперечував перетворення буття в небуття і, навпаки, не допускав ні абсолютного виникнення, ні абсолютного знищення. Всі зміни і перетворення він пов'язував з просторовим переміщенням атомів, їх збільшенням в одному місці і зменшенням в іншому, де для руху не потрібні ні світова душа Платона, ні першодвигун Арістотеля. Причина руху перебуває в самих атомах, де первісним є падіння в безодню порожнечі під дією власної ваги. Епікур висловлював здогад про те, що незважаючи на різну вагу атоми рухаються з однаковою швидкістю. А оскільки, як у даному випадку, атоми рухаються тільки прямолінійно й рівномірно і жоден атом не може наздогнати інші, що робить неможливим їх поєднання, то Епікур порівняно з Левкіппом і Демокритом вводить ідею спонтанного руху як відхилення від прямолінійного. Саме завдяки цьому атоми поєднуються, утворюють предмети і явища навколишнього світу, а також самі світи. В здогадці про спонтанний рух атомів Епікур знайшов основу для свободи людини, її мислення і поведінки, відкинувши фаталістичне розуміння законів природи.

Визнаючи в природі дію її власних закономірностей, Епікур не відкидав існування у ній богів, але давав інше тлумачення, ніж релігія і буденна свідомість. З точки зору

Епікура, думати, що боги турбуються тим, що відбувається в світі, означає приписувати їм людські властивості, зокрема гнів, страх, милість, які несумісні з благочестям, а виникають із слабину, страху і потреби в інших. В богах немає нічого, крім атомів, але вони володіють усіма функціями, які закладені в природі. Вони в ніщо не втручаються, не діють на світ і світ не може впливати на них. Маючи все, що вимагає їх природа, боги настільки самозаглиблені в себе, що всі зв'язки з космосом порушили б їх блаженство. Епікурейські боги абсолютно щасливі, знаходяться не в світах, а між світами і Всесвітом. Такою інтерпретацією богів, як своєрідного ідеалу мудреця, Епікур усував страх людини не тільки перед природою, а й перед богами, закликаючи її надіятися тільки на себе.

Крім пояснення того, як виникає Всесвіт, речі в ньому, різні процеси і явища природи, астрономічні й метеорологічні, Епікур значну увагу приділяв питанням виникнення життя, походження людини і суспільства. На його думку, живі істоти появилися із землі. Природним шляхом виникла також людина. Душа тварин і людини тілесна, складається з тонких вогняних атомів та з атомів пневматичних, які ще менш тонкі і тендітні, ніж перші. Вони, як тепле дихання, пронизують увесь організм, пов'язують його, відчуваючи своє тіло і навколишній світ.

По смерті людини душа розкладається, а тому говорити про безсмертя душі, її існування у якомусь потойбічному світі не доводиться. Природним шляхом виникає і суспільство, в основі якого лежить договір між атомарними людьми, тобто людьми, що жили умовами одинокого життя, керувалися природним правом, знали добро і зло, чого позбавлені тварини. Мета цього договору — не приносити один одному зла, не терпіти шкоди один від одного. В усіх людей однакове почуття справедливості, яка полягає в користі (вигоді), що людина отримує від взаємного спілкування. У різних географічних місцях і за різних обставин це загальне уявлення має конкретний зміст, що зумовлює різноманітність звичок, законів, якими людські суспільства відрізняються одне від одного. Та всі вони мають служити взаємній вигоді, бо в основі суспільства лежать вільне волевиявлення людей, їх договір, де кожна людина має право на самостійне життя, право на щастя. Закони, звички тільки регулюють стосунки між людьми, ідеалом яких повинна бути дружба — найвища, єдина чуттєва переконаність людей у взаємній підтримці. "Людина щаслива тоді, — заявляв Епі-

кур, — коли у неї є хороший друг, коли вона хоче добитися кращого не тільки для себе, а й для інших". Саме питання щастя, дружби, свободи людини є вершиною філософії Епікура, його етики.

Етика в Епікура виступає як наука про поведінку людей серед собі подібних, мета якої — навчити людей бути щасливими. Як і вся філософія, його етика має чуттєвий характер, де масштабом для судження про благо, до якого прагне людина, є наше відчуття. Хто не відчуває, той не може знати нічого ні про хороше, ні про погане. Знання усякого блага полягає в тому, щоб забезпечити свої потреби і запобігти всякого незадоволення, для чого треба знати, чого слід запобігати, а до чого прагнути. Показовим у даному плані може бути жива природа, де все живе намагається позбавитися страждань і досягти насолоди. Однак кінцева мета людського життя полягає не в зв'язній насолоді, не в п'янстві, оргіях, розпусті, а в тверезому виборі необхідного для життя, де людина, маючи часом хліб і воду, не стане задрити Зевсу, бо вона має свободу від страждань тіла і від тривоги душі. Тут Епікур допускав лише природні й необхідні потреби, всі інші, навіть природні, але не необхідні, надумані, вимагав не задовольняти.

Свободу і позбавлення тривоги душі Епікур вбачав у знятті страху перед небесними явищами, перед богами і перед смертю. Обстоюючи матеріальну єдність світу, відсилаючи богів у деякі міжсвіти, він усував залежність людини від них, а відкидаючи вчення про безсмертя душі, наявність буття в потойбічному світі, вчив не боятися смерті, долати смертельний страх і перед життям, бо смерть і життя ніколи не зустрічаються, оскільки людина хитріша від смерті. Доки вона живе, смерть для неї не існує, а коли вона мертва, то не існує життя. Засвоївши це, людина стає мудрою, позбавляється всяких перепон для безтурботного буття, подібного до буття богів.

Найбільш відомими учнями Епікура були Метрдор Лампсакський, Поліен Лампсакський, Гермарх Мітенський, Леонтій Лампсакський, Полістрат, Аполлодор, Зенон Сідонський, Деметрій Лаконець, Діоген Тарський та ін. Епікуреїзм, формуючись за умов елліністичної культури, не міг не відчувати на собі її впливів щодо постановки основних проблем та їх осмислення, де для нього не підходили ні дуалізм класичного академізму, ні перипатетизм. На відміну від кініків він не демонстрував бідності та презирливого ставлення до дружби, як і не опус-

кався до стану раба перед долею, що було властиве стоїкам.

Епікурейці розуміли, що життя з усіма його складнощами, потребами і випадковостями певною мірою залежить і від людини. Звідси їх прагнення знайти міцні й продумані переконання, спираючись на які, людина могла б стати вільною, щасливою, здатною до самостійних поступків. Для епікуреїзму мудрість полягала в тому, щоб жити без страху, не боятися ні життя, ні смерті, бо вище благо легко досягається, а вище зло долається, і для досягнення цього треба тільки покладатися на самого себе. В буттійність світу як чуттєво-матеріального космосу епікурейці включали і буття людини, де для того й іншого не потрібні ніякі доведення, оскільки все, що доводиться, вимагає вихідної самоочевидності та аксіоматичності. Цією самоочевидною аксіоматичністю поставала самоочевидність відчуттів, без яких не може існувати жодне з того, що відчувається.

Епікуреїзм орієнтувався на практичність філософії, розуміння її як головного засобу пошуку людиною щастя, задоволення її потреб, де не потрібні ні хитросплетіння діалектики, ні міфологічні уявлення, ні надії на богів. Досить пізнати природу, щоб пізнати причини явищ, позбавитися страху перед ними, перед власним життям. Що ж до звинувачень епікуреїзму в проповіді нестриманості, грубої насолоди, безбожності їх учення, то це не більше, ніж вигадка їхніх супротивників, серед яких чи не перше місце зайняли християнські теологи. Мабуть, не випадково, що при відновленні вчення Епікура П. Гассенді в XVII ст. довелося маскуватися християнином, щоб не терпіти мук.

Слід зазначити, що через свою замкнутість епікуреїзм не відчув впливів еkleктизму, зберігаючи свої основні положення і за умов римської культури, де уже в I ст. до н. е. було немало епікурейців, серед яких ми бачимо Кая Амафігнія, Торквата Аттика, учителя Цицерона Федра, Кая Касія, а в I ст. н. е. — Філодема з Геркуланума. Однак вершиною розвитку епікуреїзму, як і всього античного атомізму, стала творчість Лукреція Кара.

Тит Лукрецій Кар (бл. 99—55 до н. е.), ймовірно, належав до вищих прошарків римського суспільства часів Сулли, але про його життя та діяльність до нас дійшло мало відомостей. Та й вони здебільшого вважаються вимислами та плітками, а не історичними фактами. Сучасник формування римської культури Лукрецій не був ори-

гінальним філософом, бо на перших етапах була неоригінальною і римська культура. Це усвідомлював і він сам, розглядаючи свою творчість як популяризаторську, переклад грецького філософського світогляду на латину, перенесення на ґрунт римської культури грецької філософської традиції і продовження її в чіткій та зрозумілій формі викладу. Відчувається, що Лукрецій добре обізнаний з основними напрямками грецької філософії від досократиків і до новітніх елліністичних течій. За умов суперечливості римської держави, нестійкості становища у ній людини, яка все більше орієнтується на містику, потрапляючи під вплив релігії, він ставив своїм завданням поширення такого філософського вчення, яке б допомогло людині досягти духовний спокій, незворушливість, позбавити її від страху перед природою, богами і смертю. Тому Лукрецій обходить мовчанням погляди софістів, Сократа, Платона, Арістотеля, стоїків, не визнає вчення Геракліта. З повагою він ставився до Емпедокла та Анаксагора, але вважав їх погляди обмеженими, бо, визнаючи рух, вони не допускали порожнечі, не бачили межі поділу, що сприяло не поясненню начал речей, а затемненню цієї проблеми, повертаючись тими самими забобонами і страхом перед природою і життям.

На думку Лукреція, страхи виникають тому, що людина через незнання не відчуває свого місця в світі, не може пояснити природні процеси і не знає сутності богів і душі. Тільки пояснивши все існуюче, можна звільнити розум людини від страху та забобонів. Таким ідеалом була для нього філософська концепція Епікура, який пояснив, які сили дані речам і яка їх межа, очистив серця людей і поклав кінець пристрастям та страхам. Систематизований виклад учення Епікура являв собою зміст його дидактичного епосу "Про природу речей".

У поясненні природи Лукрецій спирається на закон збереження буття в атомістичній інтерпретації Епікура, доводячи його до утвердження принципу вічності матерії, коли, на його думку, не тільки ніщо не може виникнути з нічого з волі Бога, а й ніщо не перетворюється в ніщо. Якби не було матерії, то речі гинули б цілком і загинув би світ загалом. Матерія вічна, і ніякі сили (дух, деміург, Бог) не можуть впливати на неї. Все, що відбувається в природі, відбувається за законами природи.

У самій природі існують тільки тіла і порожнеча, а все інше є їхніми властивостями чи якостями. Ці властивості і якості не існують самі по собі, а в речах, і їх неможливо

відокремити від речей, як тепло від вогню. Тіла бувають простими і складними. Прості тіла — це найменші матеріальні частинки, які неділимі, вічні, незмінні. Неділимість цих простих тіл Лукрецій обумовлює спеціально, вказуючи, що якби поділ матерії доходив до безмежності, то не було б ніяких зв'язків між самими тілами. Для позначення цих простих тіл він не користується грецьким терміном "атоми", а називає "первісними началами", "творчими тілами", "насінням речей", "елементами". Вони не мають запаху, кольору, смаку. Всі ці властивості характерні тільки для складних тіл, обумовлюючись формою і поєднанням першоначал, які їх складають.

Форми першоначал різноманітні, але не безмежні. Безмежні вони тільки кількісно, про що свідчить постійне повторення одних і тих самих видів речей. Першоначала відрізняються за рухом, вагою, поєднанням, станом, відстанню між собою. Умовою їх руху є порожнеча. Рух першоначал Лукрецій давав за Епікуром: рух від поштовху, рух униз під дією ваги по прямій, саморух — спонтанне відхилення першоначал. Причину вічного руху він вбачав у безконечності простору, де безконечний Всесвіт не дає спокою першоначалам. При цьому Лукрецій спростовував погляди тих атомістів, які вважали, що утворення світів можна пояснити тільки швидкісним рухом більш важких атомів у порожнечі. Сам він був переконаний у тому, що утворення світів можливе тільки завдяки спонтанному відхиленню атомів, яке відбувається довільно і не обумовлене ні зовнішніми силами, ні місцем, ні часом, завдяки йому йде вічне оновлення природи, народження одного і смерть іншого. Як і Епікур, Лукрецій обстоював безмежність світів, де наша Земля, при її центральному розміщенні в космосі, є одним з можливих світів, у якому все перебуває в постійному русі та взаємопереходах.

Лукрецій, будуючи свою картину світу, спирався тільки на саму природу та її закони, відкидав усякі вчення про Бога як творця, засуджував релігію як основу всіх забобонів та бідувань людини. Він прагнув звільнити людей від цих забобонів та пов'язаного з ними невизначеного страху. Водночас, різко негативно ставлячись до релігії, Лукрецій, як і Епікур, визнавав існування богів, свідомо включав їх у свою натурфілософію, але звільняв від усіляких турбот про світ і про людей. Боги у нього поставали ідеалізованим образом мудрої людини, втіленням тієї безтурботності, яка є ідеальним станом людського

духу, внутрішнього духовного настрою людини, але не всякої, а мудрої, яка прагне до ідеалу.

Наслідуючи Епікура у поясненні природи, Лукрецій по-своєму намагався пояснити походження життя, людини, суспільства. Він виходив з того, що самі по собі першоначала не володіють життям. Живе виникає з неживого через самозародження. При всій помилковості принципу самозародження (іншого, крім ідеї творення, тоді не було) в уявленнях про походження життя Лукрецій висунув ряд здогадок про боротьбу за існування, природний добір, відтворення в часі видів живої природи, їх спадковість та мінливість. При цьому він допускав, що спадковість реалізується не відразу в наступних поколіннях, а в прийдешніх після них, де діти вже можуть відрізнятися від батьків, зате бути подібними до своїх дідів і навіть більш далеких предків.

У реалізації спадкових рис Лукрецій допускав елементи випадковостей, коли всі особи одного й того ж виду відрізняються одна від одної при їх загальній суттєвій подібності. Що ж до послідовності походження живого, то спочатку виникають рослини, тварини, а потім люди. На противагу міфологічним поглядам Лукрецій намагався дати історичну картину розвитку людини, показуючи, що як продукт природи люди спочатку були подібними до тварин, не знали ні вогню, ні сім'ї, ні суспільства, не володіли мисленням і ремеслами. Як їжу вони використовували тільки те, що давала земля, добуваючи її голими руками. Набуваючи досвіду, люди почали використовувати знаряддя спочатку природні (палиці, каміння), а після винайдення вогню навчилися обробляти метали, використовували їх для виготовлення знарядь, більш досконалих, ніж природні. Завдяки спілкуванню вони навчилися мові, яка трансформувалася з жестів та звуків. Сім'я, суспільство, держава виникають лише на певному етапі історичного розвитку, де остання є результатом домовленості між людьми.

Лукрецій обстоював свободу поведінки і свободу волі людини, завдяки яким людина розриває роковий ланцюг причин і наслідків, протистоїть законам фатуму. Він негативно ставився до багатства, набутого несправедливо, засуджував усякі потяги до наживи, прагнення стати владикою над іншими. Вищу цінність людини Лукрецій вбачав у розумі, розглядаючи його як ту істинну силу, яка спроможна розігнати забобони, турботи, що пригнічують людину.

Розглядаючи проблему походження життя, Лукрецій ставив питання про зв'язок життя і смерті. На його думку, смерть не є переходом буття в небуття, оскільки смерть не має сили над першоначалами і над матерією. Смерть розкладає лише поєднання першоначал, завдячуючи чому живе стає неживим, а життя породжує нові поєднання. Життя і смерть нероздільні. Все, що складається з першоначал, має межу. Руїнування і загибель складного так само справедливі й природні, як і природне життя. І той, хто перемагає життєтворні сили природи, той перемагає і смерть.

У контексті такого розуміння взаємозв'язку життя і смерті Лукрецій спростовував уявлення про безсмертність душі, вчення про переселення душ, використовуючи для цього, крім інших аргументів, той факт, що душа настільки тісно пов'язана з тілом, що навіть важко уявити, як вона може залишити його і ввійти в інше вмістилище. Як і Епікур, він був переконаний у тілесності душі, розглядаючи відношення душі і тіла як відношення двох тіл, з яких одне (душа) міститься в іншому (тілі), і це можливо тому, що тіло складається з першоначал, розділених порожнечою, у якій і перебуває душа. Вона складається з часток тепла, повітря, вітру і деякої четвертої сутності, яка не має назви, але саме завдяки їй виникають почуття і думки.

Лукрецій доводив, що душа не може існувати без тіла, а живе тіло не може зберігати життя без душі. Душа, дух, розум ростуть разом з тілом, і після того, як тіло розхитується від старості, все пропадає й одночасово гине. Наголошуючи на тому, що стан тіла відбивається і на стані душі, він допускав і деяку незалежність душі від тіла. Доводячи смертність душі, Лукрецій спростовував страх перед смертю загалом, зазначаючи, що оскільки душа смертна, то не існує потойбічного світу і не слід боятися смерті як переходу в якийсь страшний і невідомий світ. Смерть — природне явище, і всі люди, які живуть, з часом помирають, бо все віджиле витісняється новим, одне відновлюється з іншого, тому берегти сили потрібно для нових поколінь — без цього не може існувати й відновлюватись сама природа.

Лукрецій був переконаний у можливостях пізнання людиною світу і постійно націлював її на це. Високо оцінюючи роль та значення розуму, він вимагав дотримуватися здорового глузду, який не вимагає доказовості, а має спиратися на ту саму чуттєво-сприйнятну самооче-

видну аксіоматичність. Отже, основою пізнання Лукрецій вважав чуттєве сприйняття, яке дає знання об'єктивної дійсності, якості речей, котрі існують об'єктивно. Це впливало з його розуміння сутності живого: живе, виникаючи з неживого, обов'язково мусить відчувати, а виникнення життя є одночасове не тільки самозародження живого з неживого, а й перехід від нечуттєвого до чуттєвого. Знання ж виникає внаслідок дії першоначал, які складають тіла, на органи почуттів. Відчуття, які виникають при цьому, узагальнюючись розумом, дають нові знання.

Одним із перших Лукрецій висунув здогад про те, що для виникнення відчуттів потрібне певне подразнення. Надаючи великого значення відчуттям, Лукрецій бачив і їх обмеження, тому вимагав доповнювати неповноту чуттєвого сприймання думкою, яка безмежна, як і сам Всесвіт, здатна охопити те, що лежить за межами світу, забезпечити вільне функціонування розуму, не пориваючи зв'язку з тими самими відчуттями та здоровим глуздом.

Вчення Лукреція Кара, як й епікуреїзму загалом, при всій його орієнтації на пізнання світу, визнанні свободи волі та дії людини було занадто суворим, а його сприйняття вимагало значної мужності, тим паче, що в тогочасному житті не так багато залежало від людини, та і досягнення істини було не таким уже й простим, як це здавалося на перший погляд. Багатоманітні школи й течії античної філософії упродовж злетів і падінь давали можливість шукати відповідь на питання про місце людини в світі, її відношення до світу природи, світу людських взаємин і сенсу людського буття, спираючись і на інші світоглядні та гносеологічні орієнтації, ніж ті, які пропонувалися епікуреїзмом та стоїцизмом. Певною формою прояву цього став античний скептицизм.

Скептицизм мав багаті передумови у давньогрецькій філософії і літературі, постаючи як специфічне обмеження абсолютизації тих чи інших моментів людської діяльності та пізнання. Ним у Греції й Римі пронизані художні твори, філософські трактати, релігійні переконання. При всій полісемантичності терміна "скепсис" та інших близьких до нього понять скептичний спосіб роздумування згідно з визначенням Секста Емпірика, "називається "шуканим" від діяльності, спрямованої на пошуки і вглядування навколо, або "втримуючим" — від того душевного стану, в якому відбувається огляд навколо після пошуку, або "непорозуміючим" — або внаслідок того, що він в усьому не

порозуміє чи шукає, як кажуть деякі, або від того, що він завжди нерішучий перед згодою чи запереченням..." [29, с. 208]. Вказані особливості скептичного мислення, певною мірою відбиваючись у творчості Гомера, Гесіода, Демокріта, софістів, Сократа, Платона, Арістотеля, а особливо в академічному скептицизмі Аркесілая та Карнеада, трансформувалися у напрям теорії пізнання, який методично проводив думку про те, що всяке знання недостовірне, піддавав сумніву принципову можливість пізнання істини і дійсності або загалом, або в певних межах. При цьому скептицизм не заперечував існування об'єктивного світу, а тільки визнавав його недоведеність, оскільки не можна нічого достовірно сказати про нього, спираючись як на дані почуттів, так і на побудову розуму.

У світоглядно-гносеологічному аспекті це спонукало до визнання неможливості дійсного пізнання світу, а з діяльного боку людського буття поверталось вимогою утримуватись від усяких суджень, дотримуватись законів, традицій, жити і діяти так, як цього вимагають життєві обставини: нічого не доводити, нічого не сприймати і нічого не спростовувати. Як своєрідний спосіб життя і філософський напрям із загалом указаними рисами скептицизм оформився у вченні Піррона.

Піррон (бл. 360—270 до н. е.) походив з пелопоннеського міста Еліди. Живописець за фахом, він слухав лекції софіста Брісона, але на формування його поглядів особливо вплинув Анаксарх Абдерський, з яким у 334 р. до н. е. Піррон брав участь у поході Александра Македонського на Персію, де й зустрічався з індійськими філософами та магами. Після повернення до рідного міста, завдячуючи великій повазі земляків, був обраний ними главою релігійної общини міста. Вів типово кінічний спосіб життя, залишаючись незворушливим і байдужим до всього, і навіть коли його вчитель Анаксарх тонує у болоті, Піррон пройшов мимо, не надавши тому допомоги.

Стоїк Посідоній розповідав інший випадок з життя Піррона. Під час однієї з морських мандрівок Піррона піднялася буря. Всі, хто був на кораблі, почали турбуватися про своє життя, і тільки корабельне поросся спокійно поїдало свою їжу. Саме його Піррон узяв за приклад для своїх учнів як ідеал байдужості, безтурботності, витримки, які мають бути властиві істинному мудрецеві.

У своєму вченні та поступках Піррон виходив з того, що коли все тече і змінюється, то ні про що загалом сказати нічого неможливо, бо всі говорять не про те, що

є насправді, а тільки про те, що їм здається, звідки випливає та загальна суперечливість суджень, яка перешкоджає визнавати що-небудь за помилку. По-своєму осмислюючи всю попередню філософію, він доходив висновку про те, що всі філософи суперечили один одному і тим самим доводили неможливість пізнати, що є світ, що таке речі, з яких він складається. На думку самого Піррона, кожна річ є "це" не більшою мірою, ніж "те", бо все існує і не існує, однакове і неоднакове, постійне і непостійне. Оскільки в світі все відносне, то з цього має випливати й наше відношення до світу, а саме: повне утримання від будь-яких суджень про все. Це утримання має відноситися не тільки до категоричних, а й до проблематичних суджень. Саме так досягаються безтурботність, безпристрасність, байдужість, незворушливість, тобто те вище блаженство у внутрішньому стані мудреця, який відмовляється від розумного пояснення дійсності та розумного відношення до неї, ідеал якого Піррон вбачав у корабельному поросяті.

Тімон Фліунтський (325—235 до н. е.) був учнем Піррона). На відміну від свого учителя, який принципово нічого не писав, Тімон написав близько 30 трагедій, комедій, інших творів, у тому числі й сатиричних віршів "силл" — специфічних сатиричних та іронічних пародій на філософів-догматиків. Пародіюючи їхні погляди, Тімон кваліфікував усіх попередніх філософів як пустих базик, а їхню філософію як порожню балаканину, яка годиться лише темній масі. Їм Тімон протиставляв Піррона, погляди якого сприймав цілком і безумовно. Заслугу Піррона він вбачав у тому, що той не піддавався згубним пристрастям слави, хвилюванням легковажного племені людського, знайшов вихід з рабського служіння богам, розкрив усі обмани софістів і догматиків, перестав з'ясовувати, звідки і що походить, не задовольняючись ні запитаннями, ні відповіддю. У поглядах Тімона важко знайти щось оригінальне в порівнянні з Пірроном. Він був лише талановитим пропагандистом пірронізму, в обстоюванні якого доходив до антифілософії.

Певне загострення пірронівського скептицизму Тімом відображено у відповідях на ним же поставлені три запитання: у якому вигляді існують речі? як ми повинні відноситися до них? якою має бути наша поведінка? Відповідь Тімона на ці запитання така: речі нерозрізнені і нестійкі; ми не можемо довіряти ні нашим сприйняттям речей ні нашим уявленням про них, тому що і те й інше

через нестійкість речей не може бути ні істинним, ні помилковим. А раз так, наголошував Тімон, то ми нічого не можемо вирішувати про речі, не можемо висловлюватись про них і повинні мати повну свободу своїх суджень, з якої випливає неперушність нашого духу.

Пірронівський скептицизм О. Лосев кваліфікував як інтуїтивно-релятивістський, що ґрунтується на різкому протиставленні розумно доведеного знання безпосереднім даним ірраціонально-безумовного чуттєвого сприйняття, хоча й те та інше для нього постає однаково істинним і однаково помилковим. Скептичні положення і метод тут не аналізуються і не уточнюються, а приймаються винятково рівнозначно. Сам Піррон тільки захоплювався цією інтуїтивною байдужістю до всього, неспроможністю всякого доведення загалом, оскільки всяке "так" має обов'язково яке-небудь "ні" [29, т. 1, с. 24—26]. Але саме в такому вигляді скептицизм повинен був знайти деякі конструктивні моменти, щоб початковий скептичний релятивізм не перетворився у порожній і безмістовний нігілізм. Обґрунтування цих конструктивних моментів і систематизацію скептицизму було здійснено в I ст. до н. е. Енесідемом та Агріппою.

Енесідем походив з о. Крит. Це єдиний достовірний факт з його життя. Ймовірно, був сучасником Цицерона, який певною мірою тяжів до скептичної традиції. Є припущення, що Енесідем жив в Александрії і що він є автором "Восьми книг пірроновських промов", у яких обґрунтував основні аргументи на користь скептичної традиції після Піррона та академічного скептицизму Аркесілая і Карнеада. Зміст цих книг дійшов до нас завдяки Сексту Емпірику, Діогену Лаєртію і Фотію — візантійському православному теологу IX ст.

Крім типового посилання на мінливість світу, суперечливість руху, причинність, суперечливість понять та суджень, яке не можна вважати одним із найбільш вірогідних та істинних, ніж протилежні йому, Енесідем висовує конкретні аргументації скептичних положень у вигляді десяти тропів (способів). Перший з них доводить неможливість суджень і необхідність утримуватись від них через те, що кожний вид живих істот сприймає світ по-своєму, має про нього свої уявлення; другий — одне й те саме має на різних людей неоднакову дію; третій — на різній будові органів почуттів, внаслідок чого один і той самий предмет сприймається по-різному; четвертий — на відмінності в умовах сприйняття одного й того самого предмета одним і тим

самим органом почуттів. Ці чотири тропи фіксують безумовність того явища, що уява про речі залежить від відмінності в об'єкті й суб'єкті, і називаються тропами від того, хто судить. Сутність наступних тропів: п'ятий фіксує відмінність у положенні, відстані і місці; шостий ґрунтується на тому, що предмет сприймається не сам по собі, а розумом суб'єкта; сьомий впливає із співвідношення речей та будови наявних предметів; восьмий йде "відносно чого", тобто існування речей тільки у відношенні з іншими; дев'ятий наголошує на постійності чи рідкості того, що попадається. Нарешті, десятий троп побудований на відмінностях звичаїв, законів, вірувань і догматичних положень як між собою, так і серед різних народів. До названих Діоген Лаертій додає ще п'ять тропів, які приписує не Енесідему, а Агріппі.

Агріппа, як і Енесідем, жив, ймовірно, в Александрії, але був молодший за нього, роки його життя і діяльності відносять до I—II ст. н. е., та про них немає будь-яких свідчень у працях античних істориків. Так, Секст Емпірик, досить детально аналізуючи античний скептицизм, ніде не згадує імені Агріппи, а Діоген Лаертій називає його тільки один раз і ніяких свідчень про нього не повідомляє. Розглядаючи античну школу скептиків, він приводить десять основних скептичних тропів, сформульованих Енесідемом, зазначаючи: "послідовники Агріппи додають до них ще п'ять: від розбіжності, від продовження в безконечність, від зв'язку, від припущення, від взаємності". Сутність щойно названих тропів полягає в тому, що спосіб від розбіжності додається до всякого дослідження, філософського та повсякденного, і показує, як багато в них суперечливого і темного. Троп від продовження в безконечність не дає змоги обґрунтувати дослідження, тому що кожне обґрунтування вимагає свого, і так до безконечності. Згідно зі способом від зв'язку всяка річ сприймається не сама по собі, а як пов'язана з іншими, тому всі вони непізнавані. Спосіб від припущення полягає в тому, що людина вважає можливим прийняти прості предмети як самі по собі і не вимагає для них обґрунтування, а це неправильно, бо щось інше завжди може допускати протилежне. Спосіб від взаємності використовується тоді, коли те, що необхідне для обґрунтування предмета, який досліджується, саме вимагає обґрунтування.

Тропи Агріппи загалом збігаються з тропами Енесідема, але мають свою відмінність. Енесідемівські тропи —

це систематичне спростування всякого догматизму через критику сприйняття речей, де на підставі змішаного їх існування в процесі підбору по можливості більш широкої кількості всяких властивостей і їх порівняння робиться висновок про непізнаванність чи невиразність речей загалом. Тому скептицизм Енесідема О. Лосев називає систематично-речовинним, або систематично-матеріальним релятивізмом, тільки уже не безпосередньо інтуїтивним, як це було у Піррона, а рефлекторним релятивізмом. Синтез усіх форм античного скептицизму як систему абсолютного скептицизму завершив у II ст. н. е. Секст Емпірик.

Секст Емпірик (кін. II—поч. III ст.) — один із тих античних мислителів, про життя і діяльність якого майже нічого невідомо. Між тим, він був не тільки видатним теоретиком скептицизму, а й істориком філософії, з яким за обсягом історико-філософської інформації, аналізом поглядів своїх попередників, вміщених у працях "Проти вчених", "Пірронові положення", може суперничати тільки Діоген Лаєртії. Та, якщо виклад історико-філософського матеріалу в останнього зводився до простого опису, то у Секста Емпірика він поставав як систематичне теоретичне введення до критики догматизації наук або теоретичне заключення до цієї критики, де до загальної системи скептицизму включалася і власна критика догматизму.

Центральне місце у науковій творчості Секста Емпірика посідала критика догматизму, в контексті якої він ставив і осмислював питання специфічності скептицизму, поняття і процесу скепсису, його розумної основи, критерію, судження, питання істини та її критерію, сутності заперечення й утвердження в скептицизмі. Вихідною основою поглядів Секста Емпірика, як і його попередників, слугували відмінність між сутністю і явищем, ті самі біжучість і мінливість потоку буття, де кожна точка становлення йде в минуле в той самий момент, коли вона з'явилася, а її місце заступає інша, з якою знову відбувається те саме.

Схопити й осмислити біжучість, мінливість можна тільки з допомогою діалектичного закону єдності та боротьби протилежностей, тому як мислитель абстрактного типу Секст Емпірик звертався до методу формально-логічного закону суперечностей, прагнучи до осмислення логічної послідовності тих теорій, які критикував, все систематизуючи та схематизуючи при всій складності того

предмета, що критикувався. Із суперечливості понять і суджень, взаємозв'язку явища і сутності він доходив висновку: ніхто нічого, ні про що і ніколи не знає і не може знати, бо що таке сама річ і що таке її сутність ми не знаємо і не можемо знати, як і не можемо її ні назвати, ні помислити, оскільки маємо справу не з самими речами, а з їхньою видимістю.

Проте у загальній системі скептицизму Секста Емпірика це аж ніяк не означало того, що ми загалом не можемо ні про що говорити й мислити. Ми можемо говорити й мислити, але це тільки здається, що ми говоримо й мислимо. Сутність видимих явищ, цілком реальних самих по собі, є для нас неприпустимою. Отже, не треба нічого стверджувати й заперечувати, а тільки шукати. Саме з останнім пов'язував Секст Емпірик сенс скептицизму у його власному розумінні слова. Ідеальний представник цього скептицизму, він у своїх пошуках об'єднував дві різні галузі думки, котрі всім здавалися не тільки неоднаковими, а навіть несумісними — всезагальне заперечення, або типово всезагальний релятивізм, і всезагальне ствердження: все, що існує, в той же час не існує; все, що можливе, в той же час неможливе; всяке наше висловлювання є водночас і відсутністю його; всяка річ, що відрізняється від іншої речі, є одночасово тотожною з нею; всяке стверджувальне судження є в той самий час і запереченням тощо.

Секст Емпірик підвів підсумок 600-річного розвитку античного скептицизму і, поєднавши всезагальний релятивізм із всезагальним утвердженням, відкинув уявлення про нього як про доктрину, котра загалом відмовляється не тільки від мислення, а й від життя та діяльності. Він показав, що скептики аж ніяк не є тими людьми, яким все надокучило, які не хочуть жити, не дотримуються ніяких переконань, не люблять ніякої філософії, заперечують усе існуюче, з презирством ставляться до нього. Навпаки, скептики хочуть жити і діяти, мати справу з добром чи злом, де тільки врахування того, що здається, і дає можливість жити і діяти відповідно до явищ життя, в зв'язку з тим, що здається, а не є насправді, оскільки те, що є, невідоме. Проте сфера цієї видимості у скептиків настільки широка, що охоплює все життя і весь світ, де можна жити, мислити, діяти як завгодно. Скептичне утримання і незворушність поставали тут специфічною формою життя й діяльності відповідно до життєвих ситуацій, формою захисту свободи людини, що здатна жити

і діяти не так, як усі, виявляючи критичне ставлення до життя і діяльності. Як такий скептицизм відіграв не тільки негативну, а й позитивну оцінку в історії філософії, становленні та розвитку людського мислення.

Негативну роль скептицизм проявляв тоді, коли намагався грати самостійну роль, спростовуючи та схематизуючи історико-філософський процес, що певною мірою оберталось зняттям самої філософії. Однак навіть і в такому вигляді скептицизм виконував оригінальну, сильну і глибоко евристичну функцію, збуджуючи розум до більш критичної оцінки філософської спадщини, сприяючи розвитку методології наукового пізнання.

Скептицизм вперше розкрив суперечності й протилежності в складному процесі мислення і, не зупиняючись на поверхні явищ, намагався проникнути в їх глибину, ставлячи питання про те, що таке річ і чим вона є по відношенню до самої себе, знайти за конкретним змістом, яким зайнята нерозвинена свідомість, логічний, існуючий принцип того чи іншого твердження, що зв'язувало скептицизм з діалектикою, особливо на стадії її зародження.

Однак діалектика в скептицизмі не доходила до розкриття заперечення як загального процесу, необхідного для всякого явища. Заплутавшись у багатстві та складнощях людського мислення, античний скептицизм відірвав суб'єктивну діалектику від об'єктивної, перетворив її в доведення відмінності мислення від об'єктивної дійсності, що вело до агностицизму, заперечення можливої тотожності змісту знання з об'єктом. Вказане відбивало реальне положення застарілої античної філософії, останній злет, а за ним і її падіння проявилися в неоплатонізмі.

Неоплатонізм, зростаючи на ґрунті еkleктичної конвергенції платонізму, піфагореїзму, перипатетизму, стоїцизму, оформився в III ст. н. е., коли Рання Римська імперія припинила своє існування, а Пізня ще не укріпилася. Як система абсолютного ідеалізму, що включила в себе, крім філософських течій, єгипетську, грецьку та іудаїстську міфологію, неоплатонізм став великою і по-своєму епохальною релігійно-філософською системою, яка стала теоретичною основою світогляду Пізньої Римської імперії. Найхарактернішими рисами неоплатонізму стали: трансцендентальне сприйняття Бога як вищої істоти, що не зводиться до всього земного; ототожнення мислення та існування як еманції (висвітлення) єдиного, а пізнання Бога як самопізнання; одухотворення усього психічного; висока оцінка людської індивідуальності, яка

доходила до теургії — операцій перетворення людини в Бога; уява про красу і гармонію як відбиття божественного творення світу. Обґрунтуванням вказаного неоплатонізм протистояв гностицизму і християнству, водночас значно вплинув на формування останнього, проіснувавши до XVIII ст.

Пафос усього неоплатонізму — вчення про потойбічне, надрозумне, надбутійне першоєдине і містичний екстаз як засіб наближення до першоєдиного (бога), що цілком закономірно. Адже осмислення чуттєво-матеріального космосу як живого організму не могло обмежуватися тільки одними чуттєвими сприйняттями, а вимагало граничних узагальнень чуттєвих речей як чисто чуттєвого сприйняття ідеального світу, коли все ідеальне вдихається подібно до повітря і разом з ним відчувається як тепло живого організму.

Такий перехід до ідеального сприйняття світу, намітившись у стоїчному платонізмі Панетія і Посідонія, посилювався в піфагорійському платонізмі Ранньої Римської імперії (I ст. до н. е. — I ст. н. е.) Олександра Полігістора, Аполлонія Тіанського, середнього платонізму Плутарха Хіренського, Апулея Мадарата, Нікомаха, Нуменія, Аммонія Саккаса та ін. Вони розробляли й обстоювали загальне уявлення про трансцендентного Бога, вищості нусу від душі, де істинним буттям є тільки Бог, який і є чисте буття, єдина першооснова сутнього, певну ієрархізацію богів у вигляді вищого, трансцендентного Бога, бога-небожителя та демонів.

Інтенсифікація розробки вчення про всезагальне єдине, яке стоїть вище від об'єднуючих принципів, вище космічної душі і навіть надкосмічного розуму, особливо чітко проявляється в Нуменія, доходячи до передбачення славнозвісної неоплатонівської тріади Плотіна. Зливаючи єдине і ум в одне, він виділяв перший ум — вищий від усякої діяльності, другий — деміург, творець світу, діяльний і творчий, третій — створений і матеріальний. Та якщо Нуменій ще певною мірою зберігав елементи натуралізму, насичуючи платонізм образами іудейської міфології, то Аммоній Саккас цілком відкидав матеріальну природу ума, елементи натуралізму в розумінні душі стоїчними платоніками, розглядаючи її як неподільну, вільну причину руху тіл, а перше начало як вище від усякого розподілу й самого ума.

Звертаючись до історії становлення неоплатонізму та його трансформацій, варто зосередити увагу на посиленні

зв'язку платонізму з іудаїзмом. Започаткований ще з ініціативи Деметрія Фалерського перекладом "Старого Заповіту", цей зв'язок найбільш повно відбитий у творчості Філона Александрійського.

Філон Александрійський (21 або 28 до н. е. — 41 або 49 н. е.) філософськи переосмислив іудаїстський монотеїзм з позицій платонізму, він іудейського бога Яхве з жорстокої антропоморфної істоти перетворив у вище, абстрактне, духовне начало. Правда, зробити це було не так уже й важко, бо в іудаїстській міфології Яхве не мав чіткого образу. Тим паче у вченні Філона Александрійського Яхве постав безособовим, єдиним, завжди рівним і з чистим розумом, благом, красою, що зближувало його з ідеєю блага Платона. Яхве перетворювався в Бога-творця, саме чисте мислення, функції якого проявлялися через логос та ідеї, які довічно існують у Богові, набувають самостійності й творять безтілесний, відчужений від Яхве світ логосу і втілений у нього світ ідей. Останні — це не тільки прообрази, а й те, що творить речі. Вони самостійні, але світ чистого логосу й чистих ідей, вторинні від Яхве, і є передзображенням чуттєвого світу, де ідеї — сукупність речей, а логос — вічний закон, який не обмежується Яхве. Бог вище від логосу і може порушувати закони природи, творити чудеса. Філософський логос теологізується, міфологізується як слово Бога, а це слово у Бога і є саме Бог.

Усвідомлюючи, що для творення фізично-тілесного світу мало ідеального начала, Філон Александрійський, як і Платон, вводить друге, протилежне Яхве, логосу та ідеям начало, дещо безформне, хаотичне, пасивне й неділиме, рід матерії як джерела зла. Творення світу — не часовий акт. Воно довічне з Богом, який, створюючи світ, створює і безтілесні душі різного ступеня чистоти: найчистіші душі, поєднані з богом, — ангели, менш чисті — душі людей. Ці душі автономні в чуттєвому пізнанні й у мисленні, володіють свободою волі. Після смерті вони можуть потрапити в сферу ангелів, логосу і навіть самого Бога, але для цього треба звільнити душі від усіх пристрастей і прихильностей до всього земного. Цим і досягається блаженне життя, що можливе як життя згідно із законами Бога. Отже, у вченні Філона Александрійського поєднуються грецька ідеалістична філософія та іудейський міфологічний світогляд, де перше персоніфікується (ідеї — не тільки об'єктивні поняття, а й сили, логос — мудрість і слово Боже), друге деперсоналізується (ангели

і демони — ідеї, сили Божі — логос, Яхве — вища єдність). Це і є переднеоплатонізм, який очікує на свою систематичну розробку.

Загалом, уже в попередніх синкретичних побудовах платонізму розробляються всі принципи, специфічні категорії і потрібно було лише систематизувати всі ступені надрозумної єдності — логосу, душі і космосу. Це й зробив Плотін.

Плотін (204/205—270 н. е.) народився у м. Лікополі (Єгипет). У 233 р. відправився в Александрію, де після тривалого вибору став учнем Аммонія Саккаса. Відкривши свою власну школу, мріяв про створення міста філософів — Платонополіса, але його мріям не вдалося збутися. Свої погляди виклав у записах "Еннеади", які були систематизовані й видані його учнем Порфирієм. Плотін створив систему неоплатонізму — останній синтез античної філософії, де вже не було місця ні для такої об'єктивної субстанції, яка б відкидала все інше, ні для суб'єктивного кореляту космічного життя, який хотів би заглибитися в себе й ігнорувати матеріально-чуттєвий космос як універсальний об'єкт. Не претендуючи на оригінальне витлумачення Платона, він запозичив його вчення про єдине, благо, про ерос, Бога-нуса-деміурга, про космічну душу і про ідеї, посилюючи дуалізм між світом ідей і дійсним світом. З точки зору Плотіна, все, що відбувається, виходить з деякого першоначала, або єдиного, яке існує поза світом і не дається у визначеннях. Все існуюче є результатом еманации першоєдиного, що лежить за межами множинного. Першим продуктом першоєдиного є нус (мислення і одночасно вища ступінь буття). Він із себе висвітлює душу, яка відноситься до умоспоглядального світу, що висвітлює другу душу — природу.

Матерія як передумова багатоманітності та неподільності всього земного є не тільки нижчим продуктом розгортання першоєдиного, а й першопричиною зла всього світу людського буття. А тому, щоб досягти блаженства, людина мусить відмовитися від усього матеріального, приглушити в собі всі тілесні бажання. Таке очищення (катараксія) включає в себе всі добродеті, допомагає звільнити душу для її вищого призначення — мислення і пізнання, мета яких — злиття з Богом. Саме Плотін об'єднує діалектику трьох іпостасей: єдиного, ума, космічної душі, втілюючи цю тріаду в чуттєво-матеріальний космос, який перестає розглядатися тільки як об'єкт і як суб'єкт, а постає як такий космос, що оживлюється вічно

рухомою душею, й оформлений у вигляді тонкої розумової конструкції, котра розуміється як єдине і неподільне ціле.

Чуттєво-матеріальний космос являється суб'єктом, який включає всю духовну і розумову стихію, і об'єктом, що охоплює весь чуттєво-матеріальний космос. Тотожність суб'єкта й об'єкта спеціально фіксується тим, що кожний з них є водночас іншим, тобто не тільки суб'єктом і не тільки об'єктом, а нероздільною першоедністю того та іншого.

При всій ієрархізації згори донизу система Плотіна все ж не зводилася до містики і теургії, хоча не виключала магічної практики і діалектизації міфу. Вона — чисто діалектична, логічна конструкція з досить ґрунтовною розробкою проблеми розуму, що досягає небувалої витонченості та систематики. Але для практичних висновків вона виявлялася діалектикою магії і теургії, бо коли єдине міститься скрізь і є в усьому, то всяка річ стає чудовою і фантастичною. А якщо все є Бог, то й окрема людина теж є Богом. Практичний бік такої магічної і теургічної галузі, що впливав з учення Плотіна, було розроблено у творчості Порфирія:

Порфирій (234—між. 301 і 305 н. е.) — учень Плотіна. Формально ґрунтуючись на трьох іпостасях Плотіна, він вносив і деякі сумніви стосовно їх пізнаванності чи непізнаванності, долаючи їх зверненнями до магічної та теургічної практики та водночас не забуваючи і про теоретичність філософії свого вчителя. Крім міфології і платонізму, він звертався і до аристотелізму, ґрунтовно аналізуючи вчення Арістотеля про категорії, що відбилося у його "Вступі".

Після Плотіна неоплатонізм розвивався різними школами, які при всій спорідненості загальної системи відрізнялися інтерпретацією поставлених проблем, використанням засобів аргументації своїх поглядів. Основними школами неоплатонізму називають сирійську (Ямвліх), пергамську (Саллюстій, Юліан), афінську (Плутарх Афінський, Гієрокл Александрійський, Сіріан Александрійський, Прокл, Дамаскій), александрійську (Сімпліцій Кілійський, Аммоній Гермій, Сінезій, Немезій, Філопон, Давид Анахт), школу неоплатоніків латинського Заходу (Корнелій Леблону, Марій Вікторій, Августин, Халкідоній, Макробій, Марціан Капелла, Боецій).

У процесі розгляду історії неоплатонізму нерідко розрізняють ранній та пізній неоплатонізм, або ж його

головні напрями: напрям, який іде від Плотіна з його ієрархізацією дуалістичної картини світу з культивуванням містичної практики; напрям, започаткований Проклом, якому властивий нахил до пантеїзму, науково-конкретних суджень; александрійський, генетично пов'язаний з проклівською традицією, яка намагалася синтезувати вчення Платона й Арістотеля в єдине ціле, що відкривало неоплатонізм для наукової практики, а водночас і до логічних спекуляцій, пристосування його до християнства, зв'язок з яким започатковується Августиним та Псевдо-Діонісієм Ареопажитом. Та найбільш видатними представниками неоплатонізму після Плотіна до закриття останньої Академії вважаються Ямвліх, Саллюстій, Плутарх Афінський, Прокл, Дамаскій, Боецій.

Ямвліх (бл. 280—бл. 330 н. е.) — представник неоплатонізму, глава сирійської школи неоплатоніків. Учень Порфирія, він значно ускладнив світоглядно-філософську систему поглядів Плотіна подальшою їх міфологізацією та розширенням теургічної практики, а також просвітлив деякі непослідовності свого вчителя про пізнанність і непізнанність. Він вперше розрізнув їх термінологічно від першоєдиного з допомогою еманацияної діалектики, елементи якої вже були у його попередників. Єдине Плотіна він розділив на два єдиних. Піднявши єдине до рівня вищості всякого буття і всього раціонального пізнання, від себе Ямвліх ввів просто єдине як начало буття і пізнання, роблячи спробу перекинути місток між єдиним і умом, єдиним і логосом, між набуттям і буттям.

Аналогічно поступає він і з умом, в проблему якого вводить життя, розділяючи його на мислимий і мислячий. Ум в Ямвліха поставав, з одного боку, як те буття, що бере участь в інтелектуальному житті, а з другого — сам є інтелектуальним життям. Формулюючи третій ступінь ума, він знову доводив злиття в одне ціле і неділиме буття і пізнання. Тріадичною у Ямвліха є душа, він вирізняв душі людей і душі тварин, наголошуючи, що душі людей пов'язані з умоглядною природою, яка для тварин недоступна. У практичному житті головним вважав віру в богів і спілкування з ними.

Звертаючись до міфології, Ямвліх нараховував близько 360 богів, розділяв їх на надкосмічних (пов'язаних з умом і душею) і внутрікосмічних (одухотворених, котрі діють і зберігають). В інтерпретації богів доходив до їх

деперсоналізації в логічних категоріях, кожна з яких будувалася тріадично. Введенням категорії життя Ямвліха надавав теургічній і містичній практиці регулятивної спрямованості. Однак введення категорії життя ще не давало обґрунтування теургії. Останнє вимагало діалектизації самого міфу, що здійснив Саллюстій.

Саллюстій (середина IV ст.) дав визначення міфу як філософської категорії. На його думку, у міфі поєднані в одне неподільне ціле пізнаване і непізнаване буття із сходженням до неоплатонівського першоединого, водночас це ціле неподільне буття є завершеним чуттєво-матеріальним космосом. З точки зору розуміння міфу як єдності символізму, першоединого і космологізму Саллюстій класифікував богів як логічну систему розгортання буття і пізнання (надкосмічні, космічні, боги, які одухотворюють світ, і боги, які світ упорядковують), наближаючи чуттєво-матеріальний космос до сфери їхньої діяльності. Цю лінію неоплатонізму на зв'язок магічної теургії з категоризацією діалектики міфу продовжив Плутарх Афіньський, учень якого Прокл завершив логічну розробку системи античного неоплатонізму і всієї античної філософії.

Прокл (412—485 н. е.) народився у Константинополі, навчався в Афінах, де й прожив усе своє життя. Продовжувач учення Плотіна і Ямвліха, він свідомо висунув й обґрунтував те, що було в зародку його попередників-неоплатоніків, — ідею тріадичного розвитку, яка пізніше стала невід'ємним елементом діалектичного мислення як тріада теза — антитеза — синтез. Система Прокла складна як для сприйняття, так і для викладу. В ній багато надуманого, але водночас і немало раціональних моментів, одним з яких є ідея діалектичного розвитку.

Вихідною основою системи Прокла стала платонівська ідея єдиного в її неоплатонівській інтерпретації як першоединого та еманції з нього усього сутнього. Проклом це першоедине все більше обожнюється, ставиться вище від усякого поняття і буття, перетворюється у вихідне надбуттєве і надрозумне першоначало, оголошується Богом узагалі. Таке перетворення єдиного давало можливість йому усунути наявну протилежність ідеального і реального, суб'єкта та об'єкта, першодії і дії, перейти до вільного логічного конструювання введенням нових богів як універсальних логічних моделей усякого буття, розгляду еманції не просто становлення, а дія-

лектичним процесом породження в першоєдиному, виходу породженого з нього і повернення до нього. Першим актом еманациї у Прокла виступило породження деякого надбутійного й одиничного (геннеади), котре теж є Бог, єдине, але таке, що розчленовується на множинне, де постійно буває єдине і множинне. Це той самий (нус) Плотина і Ямвліха.

Однак у Прокла ум — це не просто буття, а буття як становлення, життя в світі ума, суб'єктивний ум, з яким пов'язане мислення, без якого йому нічого було б мислити. Як такий він перебуває у собі, виходить із себе і повертається у себе. Кожний з них має свою тріаду з виходом на бутійні сфери, розпадаючись на буття розумне, інтелектуально розумне (життя) та інтелектуальне (мислення). Всі ці прояви ума пов'язуються з богами, з яких висвітлюються світові космічні душі, душі богів, демонів, небесних тіл, душі напівбогів-героїв, душі людей і тварин. На цьому рівні здійснюється перехід від надбутійного світу до бутійного, світу надчуттєвого до чуттєвого, структурування космосу в систему єдності буття і життя — живого космосу, що постає насамперед як буття, потім як життя, а водночас — єдність космічного буття і космічного життя, сфера олімпійських богів.

Природа в цьому космосі знижується до речовинності, матерії як продукту граничного послаблення божественної енергії. Але матерія ще не є зло. Воно міститься не в матерії, а впливає з довільного презирства нижчого до вищого. Долається зло не за допомогою розуму, науки. Фізика, математика, етика, філософія залучають людину тільки до зовнішнього, нижчого виду добродетей. Вищим від нього є злиття людського розуму зі світовим розумом із середини, а найвищим благочестям — вихід за межі ума до єдиного. Останнє досягається екстазом, який вищий від усяких наук і всякого розуму. Система Прокла була побудована витонченими логічними конструкціями Дамаскія.

Дамаскій (між 458—462 — пом. після 538 н. е.) — учень Прокла і останній схоляр Академії, своєю побудовою вже не міг вплинути на подальшу долю неоплатонізму, як і всієї античної філософії. Вийшовши за межі розуму і повернувшись від діалектики логосу до діалектики міфу, антична філософія вичерпала себе. В нових історичних умовах вона змушена була поступитися іншим світоглядно-ідеологічним доктринам, яким стало християнство, що

зміцнювалось. У 529 р. Академія Платона була закрита, що офіційно підтвердило крах елліно-римського неоплатонізму й античної філософії загалом. Її прихильникам залишалось або займатися коментарями праць Платона та Арістотеля, як це робили представники латинського неоплатонізму, або ж "втішатися" нею, як це робив Боецій, доводячи, що антична філософія була значним досягненням людства, яку потрібно не тільки берегти, а й розвивати.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аврелий Марк*. Размышления. — Л., 1985.
2. *Антология* кинизма. — М., 1984.
3. *Антология* мировой философии. — М., 1969. — Т. 1, ч. 1.
4. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. — М., 1975 — 1984. — Т. 1—4.
5. *Асмус В. Ф.* Античная философия. — М., 1976.
6. *Біблія*. — К., 1989.
7. *Боеций*. "Утешение философией". — М., 1990.
8. *Бродов В. В.* Древнеиндийская философия. — М., 1972.
9. *Дао и даосизм в Китае*. — М., 1982.
10. *Диоген Лаэртий*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986.
11. *Древнеримские мыслители*. — К., 1958.
12. *История китайской философии*. — М., 1989.
13. *История философии в кратком изложении*. — М., 1989.
14. *Кирхнер Ф.* История философии с древнейшего до настоящего времени. — Спб., 1902.
15. *Кессиди Ф. Х.* От мира к логосу. — М., 1972.
16. *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. — Новосибирск, 1983.
17. *Лосев А. Ф.* История античной философии. — М., 1989.
18. *Лукреций*. О природе вещей. — М., 1983.
19. *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. — М., 1989.
20. *Малявин В. В.* Чжанцзы. — М., 1985.
21. *Махабхарата*. — М., 1950 — 1962. — Кн. 1—2.
22. *Надточиев А. С.* Философия и наука в эпоху античности. — М., 1990.
23. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. — К., 1860—1861. — Ч. I—IV.
24. *Переломов М. С.* Конфуцианство и его место в политической истории Китая. — М., 1981.
25. *Платон*. Диалоги. — М., 1986.
26. *Платон*. Сочинения: В 3 т. — М., 1968—1972.
27. *Плутарх*. Избранные жизнеописания. — М., 1987.
28. *Радхакришнан С.* Индийская философия. — М., 1956—1958. — Т. 1—2.
29. *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. — М., 1975 — 1976. — Т. 1—2.

30. *Сенека*. О счастливой жизни // Древнеримские мыслители. — К., 1958.
31. *Соловьев Вл.* Лекции по истории философии // Вопр. философии. — 1989. — № 6.
32. *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его жизнь и учение. — М., 1985.
33. *Феофраст*. Характеры. — Л., 1974.
34. *Фрагменты ранних греческих философов*. — М., 1989. — Ч. I.
35. *Хрестоматия по истории Древней Греции*. — М., 1964.
36. *Хрестоматия по истории Древнего Рима*. — Л., 1962.
37. *Цицерон*. Избранные сочинения. — М., 1975.
38. *Цицерон*. Философские трактаты. — М., 1985.
39. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древнегреческой философии. — М., 1981.
40. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991.
41. *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. — М., 1961.
42. *Чаттопадхья Д., Датта Д.* Древнеиндийская философия. — М., 1954.
43. *Шидзин*. Книга песен и гимнов. — М., 1987.
44. *Шудский Ю. К.* Китайская классическая "Книга Перемен". — М., 1960.
45. *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая. — М., 1987.
46. *Ян Хиншун*. Древний философ Лаоцзы и его учение. — М., 1950.
47. *Яншина Э. М.* Каталог гор и морей. — М., 1977.



- Особливості та основна проблематика філософії середньовіччя
- Апологетика, примат віри
- Патристика. Віра та розуміння у творах отців церкви
- Зародження схоластики. Проблема універсалії
- Аверроїзм, примат розуму
- Розквіт схоластики. Томізм та проблема гармонії віри з розумом
- Пізньосередньовічна містика

Особливості та основна проблематика філософії середньовіччя

У підручниках і посібниках із загальної історії розрізняють три головних періоди в історії розвитку європейської думки. Перший — епоха грецької філософії, "грецьке чудо", "золотий вік" людської думки, що відзначається спокійним і незворушним торжеством чисто раціонального знання. Далі настає епоха середніх віків, початковий період якої нерідко називають "темними віками". Вважається, що між поширенням християнства та Ренесансом логічне мислення було затемнене сліпою вірою в абсолютну правду християнського одкровення. Філософія ніби постала тоді простим інструментом у руках недобросовісних теологів, і так тривало доти, поки приблизно наприкінці XV ст. спільними зусиллями гуманістів, учених, релігійних реформаторів (про це йтиметься у розділі V) не відкрили нову еру чисто позитивного і раціонального мислення, яким ми займаємося і дотепер.

Не будемо говорити про те, що думає серйозний історик античності, середніх віків та Ренесансу щодо поширеного уявлення про середньовіччя як про винятково "темні віки", про підстави щодо абсолютизації віри та її протиставлення розумові. Визнаємо як безсумнівний факт те, що людська думка, зокрема філософська, в епоху європейського середньовіччя була безпосередньо пов'язана передовсім з християнською (проте не тільки з християнською, а й з мусульманською, іудейською) релігією.

Грецька філософія, як ми бачили, була поєднана з язичницьким політеїзмом (багатобожжям) і, незважаючи на

всі відмінності її напрямів, мала космологічний характер. Космос як упорядкований світ людського буття був тим цілим, у який вміщалося усе суще — боги, люди, ідеї. Образ космосу будувався за принципом предметно-речового, тілесно-статуарного бачення світу.

Філософська думка середніх віків корениться у релігіях монотеїзму (однобожжя). Це такі релігії, як іудаїзм, християнство, мусульманство (іслам), і саме з ними пов'язаний розвиток як європейської, так і арабської філософії середніх віків. Середньовічне мислення за своєю суттю теоцентричне: первинною фундаментальною реальністю, яка об'єднує у собі все суще, є вже не космос, а Бог. Головним принципом розуміння світу є його бачення за образом і подобою духу.

На цьому ґрунті, як зазначає І. В. Бичко [17], формується нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає духовно-ідеальне глумачення реальності. Оскільки найдосконалішим втіленням і виразом духовності мислиться Бог, то теологія (вчення про Бога, богослов'я) підіймається до рівня найголовнішого знання, здатного дати вичерпні відповіді на всі загадки буття.

В основі християнського монотеїзму (а отже, і філософської парадигми середньовіччя) лежать два найважливіших принципи: ідея творення та ідея одкровення. Згідно з першою Бог створив світ з нічого, актом своєї волі, завдяки своїй всемогутності. Божественна всемогутність кожному мить зберігає, підтримує буття світу. Такий світогляд має назву **креаціонізм** (від лат. *creatio*, що означає творити).

Ідея творення певним чином модифікує предмет філософування, переміщує центр ваги з природного на надприродне начало. На відміну від античних богів, які живуть у природі, узгоджуючись з її законами, християнський Бог стоїть над природою, по той бік її, і тому називається трансцендентним. Весь світ міститься в ньому, в активному творчому началі, у витці всілякого буття.

Іншим важливим наслідком креаціонізму, як вважає С. С. Аверінцев, є подолання характерного для античності дуалізму активних ідей та пасивної матерії — специфічного відбиття опозиції "рабовласник — раб". Його місце займає моністичний принцип: є лише одне абсолютне начало — Бог, все інше — його творіння. Творець і створене (тварний світ) — дві реальності зовсім різного онтологічного рангу.

Християнський Бог — творець, хоч сам і неприступний для пізнання, все ж відкриває себе людині — ідея одкровення. І це одкровення дається в священних текстах Біблії, тлумачення яких і є головним шляхом богопізнання. Знання про нетварне (несотворене) божественне буття можна отримати тільки надприродним шляхом і з допомогою віри — здатності душі, яка була невідомою в античному язичницькому світі. Стосовно ж світу створеного, то він — хоч і не до кінця — пізнаваний завдяки розуму; щоправда, про ступінь його осягнення середньовічні філософи вели немало суперечок.

Іншою особливістю філософії середньовіччя є чітка постановка питання про онтологічну природу зла та про відповідальність за його існування (проблема виправдання Бога, проблема теодіцеї). Оскільки Бог є найвище буття та найвище благо, то все ним створене теж має бути благим і довершеним. Звідки ж береться зло? Чому всемогутній Бог мириться з його існуванням?

Нова світоглядна парадигма не могла не висвітлити по-новому й антропологічну проблематику. У світлі цієї нової парадигми, або форми бачення світу, по-новому бачиться і людина. Звертаючись до духовності віднині як до вищого критерію реальності, нова християнська думка проголошує неістотними тілесні характеристики людського індивіда, які раніше (в античності) оцінювались як найзначущіші. "... Нема різниці між Юдеєм та Гелленом, тому що один Господь у всіх..." (Рим., 10, 12), "нема вже Юдея, ні язичника; нема раба, ані вільного; нема чоловічої статі ані жіночої: бо всі ви одно во Христі Ісусі" (Гал., 3, 28). Ці твердження із священної книги християн Біблії заперечують традиційні (кровоспоріднені, антропологічні, соціальні, економічні тощо) критерії оцінки індивідів, натомість утверджують духовні критерії. Відкривається духовний вимір буття, причетність до якого робить індивідів рівними. Відкривається також духовний вимір людини як створеної Богом, а значить богоподібної і водночас гріховної істоти, яка болісно шукає сенс життя і знаходить його у Господі Ісусі Христі.

Антропологічні аспекти середньовічного світогляду свідчать про його гуманістичну спрямованість. Перший гуманізм, на думку М. Хайдеггера, виникає ще в епоху елліністичного Риму і полягає у протиставленні "людяної людини" (власне римлянина) усім іншим не-римлянам (варварам). Християнський же гуманізм — і це ми знаємо з наведених вище уривків з послань ап. Павла — ви-

ходить з рівності людей, незважаючи на їхню національну чи релігійну приналежність. Гуманістичне спрямування християнського світогляду вбачається і в ученні про первородну гріховність людини та шляхи її подолання (спасіння). Таке спасіння неможливе через пряме втручання Бога-творця у справи земного людства. Воно можливе лише з допомогою спасителя-посередника, який чудодійно поєднує у собі протилежності земного (людського) і небесного (божественного). Таким посередником-спасителем є Ісус Христос — "син Божий і людський", один із іпостатей божественної Трійці (Бог-Отець, Бог-Син, Бог Дух Святий) і водночас дитина земної жінки Марії, людина, яка живе і страждає людським життям і людськими болями і вмирає мученицькою смертю на хресті, спокутувавши людські гріхи.

Гуманізм християнського світогляду яскраво втілено й у двох великих заповідях Ісуса Христа, що лягли в основу Нового Заповіту: перша — возлюби єдиного Бога твого, друга — возлюби ближнього твого, як самого себе (Мат., 22, 37, Лук., 10, 27, Мар., 12, 29). Новий Заповіт — друга частина Біблії. Перша — Старий, або Ветхий, Заповіт — теж цілком увійшла до канону християнського віровчення, головної Книги християн [5].

У підручниках з історії філософії трапляється твердження, що зародження та формування християнства здійснювались серед невдоволених мас, рабів та вільної бідноти, що християнство виражало протест пригноблених, які шукали сенсу життя, предмета віри і надії, шансу на краще хоча б посмертне життя. Все це справді так: нестатки, страждання здатні спонукати думку щодо світоглядних, смисложиттєвих пошуків. Але абсолютизувати лише ці детермінанти думки все ж не можна хоча б тому, що до пошуків сенсу буття, об'єктів надії та віри можуть призводити і протилежні обставини — наявність багатства, здоров'я, влади, знань тощо. Підтвердження цього ми знаходимо у книзі Еклезіаста, яка входить до Біблії і яка точно і напрочуд співзвучно з сучасністю передає томління людського духу, розірваного протилежностями добра і зла, світу небесного і світу земного, буття і небуття, віри і зневіри, надії та безнадії. Зупинімося коротко на змісті цієї книги, оскільки в ній, на нашу думку, не лише яскраво змальований той духовний стан людини, який пізніше втілювався у середньовічну філософську парадигму, а й містяться витoki головних проблем середньовічної філософії.

Я, — говорить Еклезіаст, — був царем над Ізраїлем у Єрусалимі. Я зробив великі справи — побудував собі палаци, посадив виноградники, сади, влаштував водоймища, придбав слуг і служниць, і домочадці були в мене; також худоби було в мене більше, ніж у моїх попередників, було багато золота, срібла і коштовностей, були співаки та співачки, різні музичні інструменти. І став я великим і найбагатшим за всіх, хто був до мене в Єрусалимі. Я возвеличився і надбав мудрості більше за всіх.

Проте всі надбання Еклезіаста не дають йому щастя, не мають будь-якого сенсу. Все, що люди роблять у житті, — марнотне і суєтне. Суєта суєт, сказав Еклезіаст, суєта суєт — все суєта! І зневірився я, каже Еклезіаст, у трудах своїх, і зненавидів я працю свою, яку виконував під сонцем, тому що я повинен залишити її плоди людині, яка буде після мене. А хто знає: мудрою вона буде чи дурною? Для кого я труджуся і позбавляю душу мою блага? Всі труди людини для рота її, а душа не насичується. Йдучи з життя, людина нічого не може взяти з собою. Як прийшла вона в цей світ голою, так голою і піде з нього.

Зневірився Еклезіаст і в багатстві та мудрості. Багатство багатого не дає йому заснути. Воно не дало щастя, як не дають його знання і мудрість. У багатомудрості багато печалі, зазначає Еклезіаст; хто примножує пізнання, той збільшує скорботи.

Томління духу та глибокий песимізм характерні й для роздумів Еклезіаста про час та хід історії, про майбутнє. Нема нічого нового під сонцем, каже Еклезіаст, бо все, що було, те й буде; і що робилось, те й буде робитись. Все повертається на кола свої. Глибокий песимізм Еклезіаста ґрунтується також на факті забуття: нема пам'яті про те, що було, та й про те, що буде, не залишиться згадки у тих, хто буде потім. Мудрого не будуть пам'ятати вічно, як і дурного; у прийдешні дні все забудеться. Конкретна людина не знає свого часу. В часі панує випадок, який дає перемогу не хоробрим, хліб не мудрим, багатство не розумним. Особливо страшить нещасний випадок, який ловить синів людських у час біди, несподівано наскакуючи на них. Усьому свій час.

Увесь зміст книги Еклезіаста пронизує трагічна тема смерті, від якої не спасає ніяка мудрість. Мудрий помирає нарівні з дурнем. Доля синів людських і доля тварин — доля одна; як ці вмирають, так вмирають і ті, й одне дихання у всіх, і немає у людини переваги перед

скотиною, тому що все — суєта! Все йде в одне місце: все походить з праху, і все повертається у прах. Хто знає: дух синів людських чи йде вгору, і дух тварин чи йде наниз, у землю?

Хвилює Еклезіаста і питання про походження світу та людини. У книзі коротко говориться про творення їх Богом. Бог створив людину праведною, але люди допустилися неправильних учинків. Праведного і неправедного буде судити Бог, тому що час для кожної речі і суд над кожною справою там, на страшному суді.

Порушується в книзі й питання про пізнаваність Бога та світу. Саме Бог, пише Еклезіаст, поставив перед людиною завдання дослідити і випробувати мудрістю все, що робиться під небом: це тяжке завдання дається Богом синам людським, щоб вони вправлялися в ньому. Однак це завдання не може бути виконане. Людина не здатна пізнати все, що робиться під сонцем, бо то є справи Бога, які недоступні для розуму і мудрості людини.

Від Бога ж, за Еклезіастом, залежить все в житті людини. До Бога піднімається дух людини, Бог відновлює справедливість, від нього залежить, щоб людина бачила добро у праці своїй, отримувала насолоду від хліба та вина, мала життєве благополуччя. Проте й неблагополуччя, які нерідко переслідують людей, не свідчать проти всемогутності та наддоброти Бога. Тут Еклезіаст порушує дуже важливу проблему середньовічної філософії — проблему теодіцеї (виправдання Бога). Благополуччя, нещастя слугують тому, щоб людина більше роздумувала про себе, про світ та Бога. "У дні благополуччя користуйся благом, а в дні нещастя розмірковуй: те та інше сотворив Бог для того, щоб людина не могла сказати проти Нього".

"Багато таких речей, які примножують суєту: що ж для людини найкраще?" — запитує Еклезіаст. І відповідає: "Пізнав я, що нема для них (синів людських) нічого кращого, як веселитися і робити добро в житті своєму..., нема нічого кращого, як насолоджуватись людині ділами своїми..., поки не прийшли важкі дні і не настали роки, про які ти будеш казати: "нема мені задоволення в них!" Такий вигляд має людське життя з усіма його проблемами в світоглядній системі Еклезіаста.

З огляду на викладене вище стає зрозуміло, чому ідейно-світоглядною парадигмою середньовічної філософії є духовно-ідеальне тлумачення реальності. Саме томління духу, яскраво зображене Еклезіастом, духу, що зневірився в земній мудрості, породжує цю парадигму. Мудрість

збільшує скорботу й духовні страждання. Вона не здатна звільнити людину, подати їй надію. Тому дух людський і змушений здійснити новий щодо свого попереднього стану поворот — від розуму до віри, від знань до одкровення.

**Апологетика,
примат віри**

Розвиток релігійно-християнського світогляду проходить кілька етапів. Дофілософський (за традиційною термінологією — апостольський) період закінчується близько середини II ст. н. е. З цього часу розпочинається епоха так званої апологетики — діяльності богословів-полемістів, які захищали християнство (апологет-захисник) в умовах репресій офіційної влади, нападок філософів, войовничої експансії численних ересей. Полемізуючи зі своїми опонентами, апологети розробляли та обгрунтовували засади (догмати) християнського віровчення. Завершується апологетичний період становлення й утвердження середньовічно-християнської філософії десь у IV ст. н. е. так званою патристикою.

Поширення християнства в перші століття нової ери супроводжувалось жорсткою реакцією офіційних властей Римської імперії. Християн переслідували не за їх непокору владі. Адже апостол Павло підкреслює, що "немає влади не від Бога". Християн переслідували і не за проповідь соціальної рівності. Їх переслідували за те, що вони ставили церкву вище держави і, визнаючи імператора як главу держави, відмовлялись поклонятися йому як божеству і дотримуватись державної міфології, оскільки вона суперечила християнським цінностям. Тому й ставлення держави до християн було негативне.

Негативно ставились до християнства і більшість філософів — неоплатоніки, стоїки, епікурейці та інші, з презирством вбачаючи у християнському мучеництві непотрібну й беззмістовну впертість. Проте спроби дискредитації християнства були досить незграбними і не відповідали духові часу [14]. Неопіфагорейські числобоги не могли суперничати з живим Богом нової релігії, з його простими і зрозумілими гуманістичними заповідями. Очевидно, що негативне ставлення з боку античних філософів не могло не викликати відповідної реакції апологетів християнства.

Флавій Юстин, або *Юстин Мученик* (бл. 100—166), був одним із перших захисників нового віровчення, який прийняв хрещення у 40-і роки II ст., вів проповідницьку діяльність у Римі, де й був страчений за відмову принести жертву язичницьким богам. Захищаючи основи християнства

янства, добре освічений Юстін намагається довести, що все краще грецькі філософи взяли у біблейського Мойсея та інших християнських пророків. Для цього він прагне знайти збіг ідей античних філософів з християнськими текстами. Так, Юстін показує, що і християни, і платоніки та стоїки вірять у те, що світ загине у вогні, що погані люди відбудуть посмертне покарання, а добрі будуть перебувати у блаженстві, що за зло у світі винний не Бог, а людина, яка вільно обрала злі вчинки.

Юстін відстоював основи християнства не лише від нападок філософів, а й від їх еретичних викривлень. Головними ересями, виникненням яких супроводжувалось поширення християнства, були гностицизм, маніхейство та аріяство.

Гностицизм (від грецьк. *gnosis* — знання) — еретичне вчення, що виникло до християнства і розквітло в середині II ст. Його найбільш відомі прибічники *Василід* (бл. 130—142), *Валентин* (середина II ст.) і *Маркіон* прагнули пізнати, зрозуміти віру та її об'єкти за допомогою міфічних алегорій, символів і понять платонівсько-піфагорейської філософії. Всім напрямам гностицизму притаманне дуалістичне світобачення, за яким світ є ареною боротьби двох начал — матерії (зла, п'янти) і духу (добра, світла). Дуалізм гностиків суперечив монізму та монотеїзму християнства, оскільки гностичні погляди ґрунтувались на ідеї одвічності і несотвореності матерії, а значить і одвічності зла у світі.

Саме проти цих ідей і виступав Юстін Мученик, який помітив, що з дуалізму матерії та духу випливає виправдання людських гріхів, бо душа людини та її тіло — теж поле битви двох ворожих світових начал. Тут постає питання: чому всемогутній Бог створив світ зла і як спасеться людині? Гностики розв'язують проблему так: розрізняють Бога-творця і Бога-спокутника. Виходить (і з цим не може погодитись Юстін), що існують два боги — Бог-спокутник і підлеглий йому, навіть ворожий, творець світу, який тільки й може творити завдяки матерії-зла. Пізнати Бога, з'єднатись з ним людина, за гностицизмом, може в містичному, екстатичному пориві.

Татіан (бл. 125—175), учень Юстіна, ставився до античної філософії більш агресивно, ніж учитель. В апологетичній "Промові проти еллінів" Татіан стверджує, що християнський світогляд та антична філософія непримиримі. "Я подорожував по багатьох країнах, сам як софіст займався вашими (тобто еллінськими) науками, вивчав

мистецтво й різні винаходи". Але ні антична міфологія, ні філософія не змогли задовольнити його. Перша глибоко аморальна, друга — суперечлива й різноголоса; еллінські філософи, сперечаючись між собою, розмовляють як сліпий з глухим.

Дістається від Татіана й окремим грецьким філософам, хоча навряд чи читав він їхні твори. Емпедокл — хвалько і брехун ("не будучи богом, готовий був брехати, що він бог"), Платон — обжера ("Платон — філософ, був проданий у рабство Діонісієм за ненажерливість"), Арістіпп — розпусник, Арістотель — підлабузник, який так виховав Александра Македонського, що той зморив голодом Калісфена і вбив Кліта за те, що вони не хотіли йому поклонитись; крім того, Арістотель брехливо вчив, що не може бути щастя без краси, багатства, знатності й здоров'я, і "нерозумно обмежив Провидіння", оскільки у нього "Провидіння не поширюється на речі під місяцем". У Зенона-стойка Бог — винуватець зла, поєднаний зі світом, він присутній і в нечистих місцях, бере участь у непотребних діяннях. Загалом еллінські філософи "суперечать самі собі та базікають, що кожному спаде на думку".

Перепадає від Татіана й античному мистецтву, особливо скульптурі, яка увіковічнює в камені непотребне. Так, "Пракситель і Геодор зробили нам статую розпутної Фріни", або "Лаїда була розпутною жінкою, Турн зробив пам'ятник її розпусті". І Татіан проголошує фатальний для античного мистецтва лозунг: "Винищуйте пам'ятники нечестивству!"

Продовжуючи полеміку свого вчителя Юстіна з гностиками, Татіан стверджує, що матерія не безначальна, як Бог, і не має влади нарівні з ним. Вона створена єдиним творцем усього. Безначальним є тільки Бог, він начало всього. Татіан зображає виникнення світу так: "Бог був в началі, а начало є розумна сила. Господь до створення світу був один, з ним існувало як розумна сила і саме Слово, що було в ньому. Волею його простої сутності зчинилося Слово і слово зчинилося не даремно — воно стає першонародженою справою Отця. Воно є начало світу. Це слово сотворило ангелів і людей, які є добрим, оскільки вільно не переступають волю Бога. Один з ангелів постав проти творця і став демоном, за яким послідувала частина ангелів, ставши демонами, які ввели долю, чужу справедливості. Внаслідок цього в світі стало гірше жити. Свободна воля згубила нас: будши вільни-

ми, ми зробились рабами, продали себе через гріх: ми самі створили зло. Такою є теодіцея Татіана і взагалі християнства.

Квінт Септимій Флоренс Тертуліан (бл. 160—після 220) був найбільш яскравим виразником переконання про несумірність і несумісність філософії та християнського віровчення. Вихований у традиціях римської юридичної культури, він деякий час займався юриспруденцією в Римі, але після прийняття християнства (бл. 195 р.) повернувся до Карфагена, де став помітним діячем церкви.

Тертуліан — войовничий прибічник віри, він ставить віру вище розуму, який ним всіляко принижується. Всяке розумування, філософствування є саме ерессю і джерелом релігійних ересей. "Філософи та єретики, — пише Тертуліан, — розмірковують про одні й ті самі предмети, заплутуючи себе одними й тими самими питаннями. Звідкіля зло і для чого воно? Звідки взялась людина і як вона виникла? Нещодавно Валентин (гностики. — Г. В.) запропонував ще питання: яким є начало Бога? Якщо його послухати, то виходить, що це якийсь фантом, якийсь недоносок". Філософи й єретики розпадаються на секти, які є заклятими ворогами одна з одною. Своїми суперечками вони стомлюють сильніших, перемагають слабких, розхитують інших. Всі їхні вчення з'явилися пізніше істини: "Істина існувала споконвічно, а заблуда — потім". Критерієм істини є однаковість, однастайність, однамітність та древність. "Вчення наше є давнішим за будь-яке, а тому воно й істинне". Погляди ж античних філософів та єретиків — тимчасові, плінні, хибні. "Але що є спільного між Афінами та Єрусалимом, між Академією і Церквою, між єретиками і християнами?" Відповідаючи на це риторичне, так зване *тертуліанове*, питання у трактаті "Апологія", Тертуліан стверджує: "Ми не потребуємо ані допитливості після Ісуса Христа, ані досліджень після Євангелія". І продовжує цю думку в трактаті "Про ідолопоклонство": "Нині всяке вчення сходить від єдиного Ісуса Христа". Пізнання, магія, астрологія, філософія, загалом наука "терпима була тільки до появи Євангелія, з тим щоб з часу Різдва Христового ніхто вже не осмілювався обчислювати дні людські за рухом зірок... Так, з появою Євангелія всілякі софісти, астрологи, чародії, маги, волхви неминуче мають бути покараними".

У трактаті "Про плоть Христову" Тертуліан безумовно приймає і розгортає тезу апостола Павла, який сказав, що "мудрість світу цього є безумство перед Богом",

бо "Бог обрав немудре світу, щоб посоромити мудре". Навівши слова Павла, Тертуліан пише: "Я згоден, що це безрозсудно, якщо ми станемо судити про Бога за нашим тільки смыслом". Земний розум та наш земний смысл не здатні охопити його, оскільки сам він охоплює все. В Бога можна тільки вірити. Віра — це безумство в очах філософії, в очах світу; розум обурюється проти неї. Але обурення розуму, за Тертуліаном, і є найкращим доказом істинності віровчення. Ось його знаменитий вираз: "Я не знаходжу ліпшого приводу для посоромлення самого себе, як, зневажаючи сором, бути свято безсоромним і щасливо безумним. Син Божий був розп'ятий: я того не соромлюсь, тому що начебто треба б соромитись. Син Божий помер: потрібно вірити цьому, оскільки розум мій обурюється проти цього. Похований, Він воскрес — воістину так, оскільки розумом осягнути це неможливо".

Ще у другій половині II ст. н. е. у зв'язку з критикою гностицизму, що подвоїв Бога, апологети починають обговорювати найважливіший догмат християнського монотеїзму — догмат Трійці. Вперше тринітарну проблему поставив Тертуліан у своєму трактаті "Про цнотливість". Християнство — монотеїзм, єдинобожжя. У той же час у Євангеліях, там, де йдеться про Богоявлення під час хрещення Ісуса Христа, людям явилися Бог Отець (який говорив з неба), Бог Син (який хрестився у річці Йордан) і Бог Дух Святий, який зійшов з неба у вигляді голуба, тобто постали три особи. Як троїстість Бога поєднується з монотеїзмом, винятково важливим для християн принципом?

Тринітарна проблема є наскрізною не лише для середньовічної філософії і теології. Проте вже Тертуліан дає певну відповідь на неї у запропонованому ним символі віри. "Ми віруємо, що існує єдиний Бог, творець світу, створеного з нічого Словом Божим, народженим раніше всіх віків. Ми віруємо, що Слово це є Син Божий, який багаторазово являвся патріархом під іменем Бога, одушевлював пророків, спустився за велінням Бога у діву Марію, втілювався і народився нею; що Слово — це господь наш Ісус Христос, який проповідував Новий Заповіт і нове обітовання царства небесного. Ми віруємо, що Ісус Христос звершив багато чудес, був розп'ятий, і на третій день по своїй смерті воскрес і вознісся на небо, де сів праворуч Отця свого. Що він замість себе послав Духа Святого, щоб освічувати свою церкву і керувати нею..."

Західна (латиномовна) апологетика, до якої належали Татіан і Тертуліан, різко негативно ставилась до античної культури і філософії зокрема. Проте, крім західної (латиномовної), в апологетиці була ще й східна (грекомовна) гілка. Представники останньої — Іриней Ліонський (бл. 130—бл. 202), Климент Александрійський, Ориген — ставились до грецької філософії більш терпиміше.

Климент Александрійський (бл. 150—бл. 217) відобразив цю тенденцію толерантного ставлення християнства до філософії. Він сучасник Тертуліана, глава Александрійської богословської школи. Головним завданням своєї діяльності Климент вважав не стільки апологію віровчення, скільки залучення до нього нових язичників, і школа, де працював александрійський апологет, якраз і готувала людей до прийняття християнства та хрещення. При цьому, як зазначають деякі дослідники, Климента цікавили не просто нові язичники, котрі бажали прийняти віру, а багаті язичники. Недаремно ж він написав твір "Який багач спасеться?", витлумачуючи відомі слова Євангелія від апостола Матвія про багача, якому так само важко потрапити у царство небесне, як верблюду пройти крізь вушко голки.

На відміну від Тертуліана, що був під впливом римської юридичної культури з її зневажливим ставленням до грецької філософської "плутанини", Климент жив в одному з найкрупніших східних центрів еллінської культури, у якій філософія займала одне з провідних місць. Суттєве значення мала й теологічна традиція, закладена попередником Климента Філоном, яка зовсім не цуралася філософії. Продовжуючи її, Климент прагнув якось об'єднати християнську теологію з еллінською філософією, еллінською освіченістю. З цією метою він склав щось на зразок енциклопедії християнської теології в трьох частинах. Такий твір мав переконувати освічених еллінів у необхідності прийняття християнства. Перша частина цього твору відповідно й має назву "Умовляння еллінів", де Климент показує неспроможність язичницьких релігій, порожняву та беззмістовність міфів, які йому особисто обридли, тому він звернувся до Біблії і пройнявся глибокою вірою. Так, мовляв, і ви, елліни, поступіть!

Глибоко поважаючи філософію і прагнучи застосувати її для оформлення засад віровчення, Климент не цурався і гностицизму, називаючи себе істинним гностиком, за що його вважали навіть еретиком. Філософія, за Климентом, є пропедевтика до християнства, вона не дає

істинного знання, яке насправді є навіть і не знання, а стан душі, вищий ступінь віри. Філософською освіченістю зумовлюється трепетне почуття, що веде до істинного богочитання та благочестя.

Оріген (бл. 185—253 чи 254) — учень і послідовник Климента. Після нього очолював богословську школу в Александрії. До апологетів Орігена зараховують через його полемічний твір "Проти Цельса", античного критика християнства, який ще у 180 р. написав книгу "Правдиве слово", де з позицій платонізму критикував християн за легковір'я та забобони. Загалом же філософія і теологія Орігена не зовсім вдало вписуються в апологетику, особливо західну. Розділяючи в цілому християнський світогляд, Оріген нерідко "грішив" ухилами то в платонізм, то в стоїцизм. На відміну від Тертуліана він був прибічником не буквального розуміння тексту священного письма і розробив учення про три смисли Біблії. Це — буквальний, або тілесний, смисл, найдоступніший для простих віруючих; далі — душевний, або моральний; нарешті — духовний, або філософсько-містичний. Останній — найбільше близький Орігену, оскільки пов'язаний з роллю містичного "божественного почуття" у пізнанні.

Таке "божественне почуття", за Орігеном, формується філософією, яку він, як і Климент, вважає вступом до християнства. "...Якби всі люди, — пише Оріген, — полишили життєві клопоти і все своє дозвілля присвятили філософії, то не було б нічого кращого за цей шлях до християнства. Тоді б виявилось, що й у християнстві не меншою мірою, якщо не більшою, можливі й дослідження віровчення, і виклад неясних місць у пророків і в євангельських притчах ..."

У своєму головному трактаті "Про начала" Оріген стверджує, що наш світ — не перший і не останній, що до нього були й інші світи, створені Богом. Тому творення треба розуміти не як одноразовий акт, а як періодичний процес творення з нічого.

Людина, за Орігеном, теж створена Богом і "складається з тіла, душі та духу". Крім духу та душі, людина наділена розумом, який дається людям для творення добра. "Відступити від добра означає не що інше, як зробити зло: бо відомо, — пише Оріген, — що зло є нестача добра".

У цьому зв'язку розглядається Орігеном і свобода волі — сутнісна визначеність людини. "Нерозумно, — пише

він, — відносити причини наших вчинків до зовнішніх впливів і складати провину з нас ... Нерозумно казати, що ми схожі на колоду чи каміння, яке не має в собі ніякого руху, але причини свого руху отримує іззовні. Такий погляд на людину ... вигадується тільки через те, щоб знехтувати свободою волі; він припустимий тільки тоді, коли ми почнемо вважати, що свобода волі здійснюється тоді, коли ніякі зовнішні впливи не спонукають нас до добра чи зла... Отже, послідовність думки показує, що зовнішні впливи — не в нашій владі; але добре чи зле користуватися зовнішніми діяннями — це в нашій владі, оскільки властивий нам розум розглядає і вирішує, як треба керуватися ними".

Свободна воля людей, духів і демонів тягне за собою їх відповідальність за зло і знімає цю відповідальність з Бога. Бог довготерпеливий до грішників, дає їм можливість самостійно очиститися і дістати спасіння пізніше. За Орігеном, — і це стало однією з причин його звинувачення в еретизмі — спасуться усі, всі повернуться до свого начала — Бога, який простить усіх, з'єднаються з ним. Адаже все мало його колись своїм початком. Ось як пише про це сам Оріген: "...Ми, віруючі у воскресіння тіла, розуміємо, що смерть тільки змінює тіло, субстанція ж його, звичайно, продовжує існувати і волею Творця свого часу знову буде поновлена для життя., знову підніметься із землі і вже після цього добуде слави тіла духовного відповідно до гідності душі, яка буде перебувати в ньому".

Проте головною причиною звинувачення александрійського богослова в ересі було його збочення до так званого субординаціонізму; Оріген стверджував (прояв платонізму), що Бог-син нижчий від Бога-Отця, якому підпорядковується. Така точка зору суперечила ортодоксальному розв'язку тринітарної проблеми, за яким кожна з іпостасей (ликів) Трійці є єдиносущною, рівнопоклоняємою і рівнославимою.

Наприкінці III — на початку IV ст. в Александрії з'являється ще одна ересь — аріяство. Назва його пішла від імені пресвітера *Арія* (256—336), який у дусі Орігена вчив, що Бог-Син має іншу сутність, ніж Бог-Отець, що Син є лише образом Отця і підпорядкований йому тощо.

Проти Арія виступив патріарх Александрійський *Афанасій* (295—373). Трапилось це на Нікейському соборі 325 р., скликаному імператором Костянтином. Собор відкинув і засудив погляди Арія і підтримав догмат про єди-

носутність Отця і Сина, якого дотримувався Афанасій. Пізніше, вже після смерті Афанасія, була підтверджена теза про єдність і рівносутність усіх іпостасей Трійці і був прийнятий догмат про триєдинство Бога. Цим і завершується період апологетики.

**Патристика.
Віра та розуміння
у творах отців
церкви**

Становлення і прийняття основної догматики християнства на Нікейському (325 р.) та Константинопольському чи Цареградському (381 р.) соборах поставило перед

філософствуючими теологами нові завдання, а саме: тлумачити, розуміти, роз'яснювати, виправдовувати і при можливості систематично викладати основи віровчення. А це, у свою чергу, не могло не висунути принципово нової проблеми співвідношення віри та розуміння. Проблема ця мала вигляд так званого герменевтичного кола: щоб вірити, треба розуміти святе Одкровення, але щоб його розуміти, треба вірити. Звідки ж починати? Йти від віри до розуміння чи від розуму до віри?

Цю центральну проблему епохи патристики, яка настала після апологетики і наблизилась до схоластики, і прагнуть розв'язати східні та західні отці церкви. Попри всі розбіжності між ними, всі вони сходяться на тому, що лише умосяжна віра є вірою в християнське одкровення, всі поділяють принцип: не повіриш — не зрозумієш, усі пов'язують здатність до розуміння з філософією, усі певною мірою сповідують описану в розділі I підручника герменевтико-екзистенціальну методу філософствування.

До найвідоміших патристів східної гілки патристики належать "три світочі каппадокійської церкви" у малоазійській римській провінції Каппадокія, що межувала з Вірменією. Це — *Григорій Назіанзін* (бл. 330—бл. 390), єпископ Константинопольський, прозваний Богословом; *Василій Великий* (330—379), єпископ Кесарійський; молодший брат Василія Кесарійського і друг Григорія Богослова *Григорій Нисський* (бл. 325—бл. 394), який був єпископом у Ниссі.

Філософствуючи у руслі проблеми віри та розуміння Бога, "каппадокійці" поглиблюють ідею трансцендентності (потойбічності) Бога, користуються неоплатоністичними методами, які приводять до апофатичної (негативної) теології. Бог не має атрибутів і не піддається визначенню, оскільки перебуває за межами світу. Така позиція (її виробляв ще Оріген) імпонувала церкві, оскільки сприяла вірі. Проте в той же час апофатизм погрожував підірва-

ти уявлення про особистого Бога як носія волі й промислу. Деперсоналізація його відкривала дорогу пантеїзму (Бог міститься в усіх речах світу).

Тому ідея трансцендентності Бога світу доповнюється розроблюваною каппадокійцями на основі неоплатонізму ідеєю приходу Бога у світ, ідеєю бого-людини, яка постала у центрі христології. З одного боку, Бог сходить у світ, з іншого — людина здатна піднятися до Бога, оскільки вона є богоподібною істотою. Ось як про це говорить Григорій Назіанзін у трактаті "Людська природа", звертаючись до заблудлої, усвідомлюючої свою приниженість людини: "Якщо ти будеш низько думати про себе, то нагадаю тобі, що ти створений бог, який через Христові страждання гряде в нетлінну славу". Згідно з християнською антропологією, яку розробляли каппадокійці, людина — це образ і подоба Бога, цар природи, пришелець з іншого світу (небесного царства, Едему), блудний син, що забув свого батька і свій дім на чужбині, але має згадати, має повернутись.

Не обходять каппадокійці і тринітарну проблему. Особливо багато нею займається Григорій Нисський, який доповнює віру в єдиносутність Отця, Сина і Святого Духа принципами розуміння їх єдності, почерпнутими з неоплатонізму. Як відомо, неоплатоніки розрізняли у сфері ідеального світу три іпостасі, або субстанції: єдине, ум (логос) і світову душу, з яких кожна наступна менш досконала, ніж попередня. Григорій же почав розглядати кожна з трьох субстанцій як цілком рівні одна одній іпостасі божественної Трійці. У зв'язку з цим він запропонував розрізняти сутність (сутність усіх ликів Бога одна) та іпостась (їх три).

Божественна сутність виражає єдність і одиничність Бога й існує немовби самостійно, але водночас однаково присутня у кожній з трьох іпостасей. Останні самостійні і в той самий час єдині. Як зазначає В. В. Соколов, зусилля обох Григоріїв та Василя щодо обґрунтування догмату Трійці сприяли остаточному засудженню аріяства на Другому вселенському соборі християнської церкви в Константинополі в 381 р. та прийняттю цього догмату офіційною церквою.

Григорій Нисський остаточно усталює уявлення про Бога як про нематеріальну і надприродну істоту. На противагу пантеїзму та натуралізму відтепер зміцнюється супранатуралістичне розуміння його як таємничої і непізнаваної істоти. Всупереч гностицизму і особливо

маніхейству з його двома початками Бог став мислитись єдиним і одиничним початком. Завдяки Григорію Нисському в християнській теології закріплюється концепція творення людських душ Богом у момент народження тіла, вчення про безсмертя безтілесної душі завдяки воскресінню у плоті.

Не обходять східні патристи і проблеми творення світу з нічого, засад його гармонії, телеологізму. Найбільш яскраво ці теми звучать в "Шестидневі" Василя Великого, який коментує старозаповітну історію про шість днів творіння. "Шестиднев", як побачимо далі, неабияк вплинув не лише на сучасників його автора, а й на філософські ідеї в культурі Київської Русі та Візантії.

Найбільш видатними отцями церкви західної були *Амвросій* (340—397), єпископ Міланський; *Ієронім* (345—420), засновник Віфлеємського монастиря та перекладач Біблії на латину; *Аврелій Августин* (354—430) — найвидатніший із західних патристів. Західна патристика певною мірою продовжувала латиномовну апологетичну традицію. Проте "група Августина", як називає його латиномовних сучасників та послідовників французький релігійний філософ ХХ ст. Етьєн Жільсон, кардинально відрізняється від радикальної апологетичної традиції з її орієнтацією на примат віри. Августинова група значно більше освічена, головні її зусилля спрямовуються на зрощення віри з розумом та раціональним мисленням. Якщо латиномовні апологети приділяють головну увагу трьом чи чотирьом текстам апостола Павла, завжди одним і тим самим, виключають усі його інші заяви про наше природне знання Бога та про існування вродженого морального закону, то представники групи Августина користуються більш широким спектром біблейських текстів, виходять із тези про принципову узгодженість між природним та Бого-одкровенним знанням, орієнтуються на взаємозв'язок віри та розуміння, поважливо ставляться до філософії. Все це наближає їх до східної гілки середньовічної філософської парадигми.

Майже всі представники групи Августина прийшли до християнства (Ієронім хрестився у 40 років, Августин — близько 40), пройшовши досить складний шлях — через філософські пошуки, ідолопоклонство, язичество, заняття мистецтвами та науками. Прийняття християнства оберталось і певним запереченням попередніх уподобань. Ось як про це пише Ієронім в одному зі своїх листів: "Який зв'язок між світлом і темрявою? Що спільного має

Христос з Веліалом?* Яке діло Марону (Вергілію) до Євангелія? Цицерону до апостолів? Хіба твій брат не розгнівався б, бачачи тебе на колінах перед ідолом? І хоча чистому все чисто і не ганебно, що приймається з належною вдячністю, але негоже одночасно пити з чаші Христа і з чаші демонів... О Господи! Якби я став читати світські книги, то цим я відрікався би від тебе!"

Своєю буквою уривок із святого Ієроніма дуже нагадує нам Тертуліана, проте духом кардинально відрізняється від останнього. У трактаті "Розмова проти пелагіан..." Ієронім пише, що людина обирає віру завдяки свободній волі, але вона вправі займатися й іншими речами — світськими, небожественними. Йдучи між божественними й світськими сферами, "треба йти царським шляхом, щоб не збочити ані ліворуч, ані праворуч, і вірувати, що збудження власної волі завжди спрямовується Божественним промислом". Тобто божественне сприяння дає змогу людині займатись і філософією, і мистецтвами, хоча, звичайно, ці заняття менш праведні, ніж діла віри. Проте й не досить праведні заняття потрібні. "Бо якби не було хибної праведності, — пише Ієронім, — праведність Божа не звалась би істинною". І продовжує: "З цього ясно, що у Св. писанні дві досконалості, дві праведності і два страхи. Одна досконалість — незрівнянна, праведність і страх (як початок премудрості) істинні і безумовні, котрі належать тільки Богу, а друга досконалість — та, що доступна не лише людям, а й усякій істоті, друга праведність та, котра можлива і для нашої обмеженості і відповідає сказаному в книзі Псалмів: "Жоден живий — не оправдається перед Тобою!"

Ієронім особливо наголошує на гріховній природі людини. "Згоден, що є праведні, але не згоден, що є люди цілком безгрішні. Що людина може бути без пороку..., це я визнаю; але що людина може бути... безгрішною — заперечую, бо це належить одному Богу, а всяка істота підкорена гріху і потребує милосердя Божого". Тому, продовжує Ієронім, і навчає апостол Павло, "що на минуле не треба звертати увагу, а прагнути до майбутнього, так, щоб те, що сьогодні вважав досконалим, завтра, спрямовуючись до кращого і подальшого, визнавати недосконалим ... Ми повинні усвідомлювати себе недосконалими, ще не досягнувшими, ще не отримавшими.

* Веліал — божество древніх фінікійців, яке розглядалось іудейською релігією як втілення зла.

Усвідомлювати себе недосконалими — ось істинна мудрість людини". "...Тільки забуваючи те, що позаду, і поспішаючи до того, що попереду, я лину до мети за нагородою високого поклику Божого в Христі Ісусі".

Аврелій Августин — сучасник двох інших західних отців церкви — єпископа Амвросія, який хрестив Августина, та св. Ієроніма. Свою молодість Аврелій провів досить весело та легковажно. У Карфагені, Римі і Мілані він вивчав риторику та філософію (скептицизм, платонізм). Проте ні філософія, ні маніхейство*, яким певний час цікавився Августин, не змогли заволодіти його бентежною душею. Наприкінці 80-х років V ст. під впливом Амвросія він приходять до християнства, вихрещується і в 395 р. стає єпископом у північноафриканському м. Гіппо, де й живе до кінця своїх днів.

Центральною проблемою життя Августина тривалий час було співвідношення розуміння і віри. У своїй знаменитій "Сповіді" він дуже відверто описує ту екзистенційну ситуацію, у якій довго перебував. Вже добре ознайомившись з текстами християнського віровчення і приєднуючи до церкви, Августин як освічена людина з добре розвиненими розумовими здібностями не може позбутися пекучого відчуття нерозуміння священних текстів та відсутності віри в них. Їхня внутрішня суперечливість заважала розумінню, яке (так у ті часи вважав Аврелій) конче потрібне для досягнення віри. Августин шукав своєї особистої віри, вважаючи спочатку, що лише розуміння її предметів може привести до неї.

Але повернення Августина до глибокої і стійкої віри відбулося поза розумінням. Болісно переживаючи свій душевний стан, вразливий Аврелій впадає у глибокий транс. У цьому стані він почув співучий дитячий голос, який повторював: "Візьми, читай! Візьми, читай!" Августин бере Новий Заповіт, навмання відкриває його і читає: "Не в банкетах і в пияцтві, не в спальнях і не в розпусті, не в сварках і в заздрості: оповийтесь в Господа Ісуса Христа і піклування про плоть не перетворюйте в похоті". І далі: "Слабкого у вірі прийміть!" Як розповідає у "Сповіді" сам Августин, ці слова перевернули його душу. Він твердо повірив. Це був акт волі, а не розуміння.

Разом з вірою і завдяки їй до Августина прийшло розуміння священних текстів, відсутність якого він так бо-

*Маніхейство — ересь, близька до гностицизму. Назва походить від імені перського мислителя Мані, її засновника.

лісно переживав. Ось як у цьому сам Августин сповідується Богу: "Таким чином я з жадобою схопився за поважні книги, продиктовані Духом Твоїм, і передовсім за послання апостола Павла. Зникли всі питання щодо тих текстів, де, як мені привиджувалось колись, він суперечить сам собі і не збігається із свідощтвами закону та пророків проповідь його: мені прояснилась єдність цих святих виразів, і я вивчився "звеселятися в тремтінні". Я почав читати й знайшов, що все істинне, прочитане мною в книгах філософів, говорить і в Твоєму Писанні через посередництво благодаті Твоєї".

Як бачимо, після багатьох марних спроб досягнути істини і віри за допомогою лише розуму Августин виявив, що раціональну істину про Бога, про яку говорили філософи, можна осягнути відразу, у чистому вигляді, без будь-яких помилок, простим актом віри, яка притаманна самим неосвіченим серед віруючих і яка перевершує будь-яку філософську істину. Відтоді, як він це зрозумів, Августин вже ніколи не забував того, що найнадійнішим шляхом досягнення істини є не той, що починається завдячуючи розуму, а навпаки, той, що починається з віри, а потім веде далі, від одкровення до розуму.

Прийшовши до цього несподіваного висновку, Августин відкрив нову епоху в історії західної думки. Жоден давньогрецький філософ не міг би і подумати про те, щоб релігійна віра у будь-яку бого-одкровенну істину стала стартовою позицією для досягнення раціонального знання. Античні філософи хоч і йшли від міфу, але у них домінували сумнів і подив, вони лише рафінували та раціонально тлумачили грубі міфи грецького язичества.

Відома формула Августина — "Розуміння є нагорода за віру" — свідчить про те, що, закликаючи до віри, Августин зовсім не закликає відкинути розум.

Зазначені вище новації, що ввів у філософію Блаженний Августин, не могли не відбитися і в його антропологічних поглядах. Загалом він розглядає людину, спираючись на традиційні для середньовічної філософії принципи. Світ створений Богом і являє собою ієрархію творінь, від мінералів, що існують, рослин, що живуть, тварин, що відчують, до людини — вершини ієрархії, царя природи, єдиної істоти, яка має безсмертну душу, створену Богом при народженні людини.

Створена з нічого, душа все ж є вічною. Останнє обґрунтовується тим, що душа існує поза простором, не має частин і тому — неруйнівна. Не існуючи в просторі,

душа існує в часі. Саме у зв'язку з проблемою душі Августин розробляє новий образ часу; до нього (у давніх греків, у Еклезіяста) образом часу було коло: все повертається на кола свої, у світі нема нічого нового, нема творчості, бо все вже було. Запропонований Августином новий образ часу — це лінія; час має три модуси (минуле, теперішнє і майбутнє), у часі можливе виникнення нового, тобто творчість.

Так з новою концепцією часу пов'язана в Августина і концепція душі. Душа створена вічним Богом, який перебуває в абсолютному теперішньому, у вічності. Але душа — ця божя іскра — змушена перебувати у створеному світі, тобто часі. Тому вона має здатність розрізняти не лише добро й зло, а й минуле та майбутнє. З минулим пов'язана така здатність душі, як пам'ять, з майбутнім — чекання, з теперішнім — увага. Августин показує, що час — це надбання самої душі, яка через нього прагне до вічності, де минуле й майбутнє стають постійно триваючим теперішнім.

Прагнення душі до закінчення часу, очікування кінця історії привели до розгляду Августином так званої есхатологічної проблеми (проблеми останнього, кінцевого пункту часової лінії). За Августином, цей пункт пов'язаний з поверненням людей із земного міста у місто, або царство, Боже. Град Божий являє собою царство, де вічно живуть ті, хто своєю моральною поведінкою заслужив спасіння і милосердя. Про це йдеться в Августиновому трактаті "Про град Божий".

Якщо в античності основою праведного та морального життя людини вбачали знання, то в середні віки — віру. А віра є акт волі. Тому людина, за Августином, це насамперед воля. Спостерігаючи внутрішнє життя людини, Августин не раз журиться, що навіть його власна воля не завжди підкоряється йому, і він робить те, чого б не хотів робити. Цю роздвоєність людини він називає хворобою душі, її непідкоренням самій собі. Він робить висновок, що людина взагалі не може позбутися своїх гріховних потягів без божої допомоги, тобто без благодаті.

Зло у свobodній волі людини. Воно виникло, коли перші люди порушили перший заповіт з Богом, повстали проти нього. Свою нижчу тварну волю вони протиставили волі творця. Зло взагалі полягає в порушенні світової ієрархії, коли нижче займає місце вищого, міняється з ним місцями.

У зв'язку з проблемою співвідношення людської волі та божественної благодаті, яка, за Августином, тільки й може спрямувати людину до добра, Августин вступає в суперечку з Пелагієм, з яким сперечався ще Ієронім. Пелагій стверджував, що люди завдяки тій самій свободі волі здатні самотійно, без втручання божественної благодаті, сторонитись зла й отримувати спасіння. Августин заперечує Пелагію, стверджуючи, що джерелом добра в людях є дарована людям, обраним Богом, благодать; всі інші — необрані — навряд чи спасуться.

Позиція Августина у питанні про співвідношення божественного напередвизначення (промислу) та людського вольового вибору тих чи інших учинків містила певну суперечність-проблему, над якою немало думали його послідовники. Якщо Бог усе визначив наперед і обрав тих, хто спасеться, то чи варто людям дотримуватись принципів добра, справедливості, самовдосконалення?.

Після падіння Риму у 476 р. та розвалу Західної Римської імперії під навалою вандалів почалося власне західноєвропейське середньовіччя. Східна ж Римська імперія — Візантія — уникнула варварського завоювання; в її історії, на думку багатьох дослідників, важко провести якусь хронологічну межу між пізньою античністю та середньовіччям.

Велике значення у Візантії мав неоплатонізм Плотіна, Ямвліха та Прокла. Вони мали неабиякий вплив на християнських мислителів, найбільш відомою фігурою серед яких був *Псевдо-Діонісій Ареопагіт* (V ст.), не встановлений автор написаних у V ст. чотирьох трактатів ("Про імена Божі", "Про містичне богослов'я", "Про небесну ієрархію", "Про церковну ієрархію"), підписаних іменем Діонісія Ареопагіта, який жив на кілька століть раніше. Тому автора цих трактатів і назвали Псевдо-Діонісієм, а його концепцію — ареопагітикою.

Ареопагітика — синтез християнства й неоплатонізму з метою систематизації першого на ґрунті схематики останнього. Згадаймо триланкову схему неоплатоніків, яку робили спроби використати ще Оріген та каппадокійці. В результаті синтезу Ареопагіт показує, що небесна ангельська ієрархія з її трьома чинами повторюється і в ієрархії церкви. Переймає Псевдо-Діонісій і неоплатонівську ідею про Бога як начало, середину і кінець усього існуючого. Світ був створений Богом, його нескінченною любов'ю і добротою, він же (світ) прагне повернутися до свого начала. Завдяки цій ідеї Ареопагіт отримує можливість розгля-

дати Бога і як трансцендентного, як такого, що знаходиться поза світом, і водночас як іманентного (внутрішньо присутнього) всім речам та істотам.

Завдяки такому поєднанню поглядів щодо Бога (трансценденталізму та пантеїзму) Псевдо-Діонісій розрізняє два методи пізнання. Перший — позитивна теологія — це пізнання Бога через вивчення його творінь, у яких він незримо присутній (пантеїзм). Другий — негативна теологія — метод пізнання Бога як неохопного і трансцендентного творця світу, який не може бути зведений до цього світу. Сутність негативної теології полягає у послідовному запереченні відносно Бога будь-яких якостей, атрибутів, що існують у світі. На цьому шляху Бог виявляється невимовним таємничим божественним мороком, недосяжним світлом, незримим через надмірну ясність і неохопним через надмір надсутнісного світлолиття. Псевдо-Діонісій стверджує, що непізнаваність Бога треба розглядати як вершину його розуміння. Цілком містичний характер такого висновку негативної теології близький до неоплатонівського екстазу та містичного злиття з абсолютном, бо до "сокровенного ми прагнемо, відрікаючись від будь-якої розумової діяльності".

Тенденція до ієрархізації та систематизації християнського віровчення, яка простежується у патристів та Псевдо-Діонісія, звичайно ж, прямо пов'язана з потребою у його викладі, з розвитком школи. "Вчення — світло, а невчення — темрява" — цей вислів належить іншому знаменитому візантійському богослову і філософу *Іоанну Дамаскіну* (бл. 675 — ум. до 753) — найвизначнішому після Орігена та Григорія Нисського систематизатору на Сході. Його книга "Джерело знань" — одна з перших спроб систематизувати наявні знання і викласти православну віру — стала основою пізньої схоластики.

Систематизаторські тенденції простежуються не лише на Сході, а й на Заході. І тут вони пов'язуються з потребами школи та освіти. Так, у V ст. *Марціаном Капеллою* проводиться поділ сфери знань, виділяються світські, або вільні, дисципліни (мистецтва). Це — граматики, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, астрономія, музика. Пізніше сім "вільних мистецтв" були розділені на *тривіум* (трьохпуття) — перший ступінь навчання (граматика, риторика, діалектика) та *квадривіум* (чотирьохпуття) — другий ступінь (арифметика, геометрія, астрономія, музика). Як зазначає О. М. Чанишев, ця структура лягла в основу всієї середньовічної освіти.

Велику роль у розвитку концепції середньовічної школи та концепції семи вільних мистецтв зіграв Боецій.

Авіцій Манлій Торкват Северин Боецій (бл. 480—524) здійснив, на думку багатьох дослідників, поділ вільних мистецтв на "тривіум" і "квадривіум". Якщо в тривіумі концентрувалось гуманітарно-філософське знання, то квадративіум втілював те, що в антично-аристотелівській традиції називалось фізикою (навіть музика тут зводилась до музичної акустики). Багато зробив Боецій — останній римський філософ — і для сутнісного змістовного збагачення семи мистецтв своєю перекладацькою та коментаторською працею над творами Арістотеля (якого до Боеція не знали або ігнорували) та платоніка Порфірія. Їхні твори Боецій ввів у предмет освіти свого часу.

Проте головною справою Боеція, яку він здійснив у тюрмі, в очікуванні смертної кари, була книга "Утіха філософією". Позбувшись високого статусу при дворі остготського короля Теодориха (Боецій був у нього першим міністром), звинувачений у змові і засуджений до страти, він впадає у відчай. Та з пригніченого стану його виводить образ філософії — "жінки... з ликом, повним гідності, з палаючими очима, що зіркістю своєю значно перевершують людські, вражаючими живим блиском і невичерпною принадною силою". Філософія доводить Боецію, що він даремно жалкує за втраченим добробутом, за оманливою прихильністю долі (Фортуни), ремствує на підступність безчесних друзів, які звинуватили його у святотатстві. Добробут, палаци, бібліотека Боеція, прикрашена слоновою кісткою та дзеркалами, — не ними опікується Філософія, а його душею. Душа його потрапила в залежність від Фортуни. Оскільки сутнісною рисою останньої є непостійність — не треба жалкувати, що вона відвернулася. Не варто ремствувати їй на підступних людей, бо підступність є ознакою немічності, адже "здатність творити зло не свідчить про могутність".

В основі світу, вчить Боеція Філософія, лежить промисел Бога, який треба відрізнити від долі. (Згадаймо, тема співвідношення божественного передумовлення та свободної волі людини звучить у Татіана, Аврелія.) "Здійснення часового порядку, встановленого в розумі Божому, є промисел, а його виявлення в часі зветься долею". Це подібне до того, як художник спочатку створює в розумі образ речі, ідею, яка ще не підвладна законам часу, а потім вже приступає до виготовлення речі. Інакше кажучи, позачасова ідея речі є промисел, часовий

же порядок її створення з участю цієї ідеї, матерії, засобів тощо — доля. За Боецієм, і промисел, і доля не відомі людині, їм треба смиренно підкорятись.

Проте Боецій не знає розв'язання проблеми, що залишилась від Августина. З одного боку, якщо "Бог передбачає все майбутнє", то "свобода людини через те звергається" і "свобода волі вже не може мати місця". З іншого — якщо свобода волі є, це означає, що у Бога "не є твердою здатність проникати у шістьма майбутнього", тобто підривається принцип всевідання Бога і його промисел. Боецій не знаходить виходу з цієї суперечності. Страта Боеція у 524 р. знаменує собою мученицьку смерть античної філософії в Західній Європі. Таким же сумним кінцем філософії у Східній Європі було, на думку О. М. Чанишева, розігнання філософських шкіл християнським фанатиком імператором Юстиніаном, який 529 р. закрив останню філософську школу — Платонівську академію.

Зародження схоластики.

Проблема універсалій

Наприкінці VIII — на початку IX ст. центр філософської думки переміщується на захід та північ Європи. Головним осередком тодішньої культури стає франкська імперія Карла Великого з династії Каролінгів. Саме тут починається нове поживлення культурного життя — так зване каролінгське відродження.

Могутня монархія Каролінгів (Карл Великий був коронований римським папою наприкінці 800 р.) простягалась на північ від Альп, між Іспанією і Дунаєм, від Італії до Данії. Різномовна "Священна Римська імперія" вимагала для управління нею освічених людей, і імператор сприяв організації все нових шкіл для навчання чиновництва та духовенства. Центрами освіти були тоді монастирі та церкви. Тому й школи створювались при монастирях та церквах. Крім обов'язкового вивчення богослов'я, у школах вивчались "сім вільних мистецтв", поділених на "тривіум" та "квадривіум".

Прагнучи політичної та соціально-духовної єдності імперії, Карл Великий закріплює вживання спільної мови — латини, сприяє відновленню античної філософії та її зв'язку з теологією. При його дворі створюється наукове товариство — на зразок Платонівської академії.

Алкуїн (730—804) був головною фігурою в цій Академії, його вважають основоположником західноєвропейської схоластики. За час своєї викладацької діяльності (Алкуїн навчав дітей Карла і самого імператора) він написав ряд дидактичних творів з граматики та ри-

торики. Але головні трактати Алкуїна — "Про розум душі" та "Діалектика". На думку знавців, "Діалектика" Алкуїна саме і започатковує схоластичний метод. Якщо раніше діалектику розглядали як рядову дисципліну в переліку вільних мистецтв, світську науку, що мала язичницьке походження, то для Алкуїна вона раціональний метод систематизації релігійної віри, застосовуваний до всього суцього, навіть до буття Бога, для шкільного викладання знань.

Ідейна близькість Алкуїна до "групи Августина", якою пояснюється його готовність зблизити предмети віри і раціональний метод їх осягнення, індукує в нових історичних умовах ще одну особливу й характерну для схоластики проблемну лінію. Це — уважне й прискіпливе ставлення до загальних понять (універсалій), якими оперує діалектика. Яка їхня природа: як універсалії відносяться до слова, яким позначаються, до предмета, який позначають; чи свідчить наявність загального поняття про буття позначеного ним предмета? — всі ці та інші питання, про які ще йтиметься, і становлять зміст традиційної для схоластики проблеми універсалій.

Ось приклад схоластичного теоретизування спадкоємця Алкуїна в Карловій академії — Фредегіза, який спробував довести реальність "ніщо". Фредегіз йде від слова. Будь-яке слово, вважає він, позначає дещо, тому і слово "ніщо" щось позначає. Звідси, на думку Фредегіза, випливає, що "ніщо" є "щось", а значить, "ніщо" — реальне. Як бачимо, у Фредегіза простежується певна відповідь на питання про взаємозв'язок загального поняття і буття позначуваного ним предмета: якщо є перше, то реально існує і його предмет. Пізніше уявлення про такий взаємозв'язок буде взято за основу онтологічних доказів буття Бога.

Питання про співвідношення універсалій і речей, загального й одиничного дискутувались ще в античній філософії. Так, Платон припускає, що загальне, ідея існує до речі, до одиничного. Арістотель, навпаки, стверджував, що загальне як форма речі існує лише в одиничному, в речах. Кініки та кіренаїки вважали, що загальне існує реально тільки в свідомості.

Проблема взаємозв'язку загального й одиничного потрапила в середньовіччя з античності, завдячуючи неоплатоніку Порфирію, який прямо поставив питання про те, як існує загальне: саме по собі, чи є лише в конкретних речах? Актуалізації цієї проблеми в середні віки

сприяли тринітаристські суперечки, пов'язані з догматом Трійці, згідно з яким Бог і один, і троїстий.

Як зазначає О. М. Чанишев, у зв'язку з цим у середні віки виникли два ухили, або ересі. Одні підкреслювали єдність Бога, ігноруючи його троїстість. Їхні прибічники називались унітаріями. Інші — тринітарії — підкреслювали саме його троїстість [18]. Ортодоксальна ж доктрина (згадаймо Нікейський символ віри) намагалася сумістити одиничність та трьохликість Бога. "І якщо єдність Бога розуміти як загальне, а його три лиця як окремі, одиничні, то тоді виникає теоретичний, філософський аспект проблеми Трійці: як взагалі співвідносяться загальне й одиничне і як загалом існує загальне — в одиничному, окремому, особливому чи поза ним, самотійно? А може, воно існує лише в свідомості: в понятті, а то й просто в одному лише слові?"

Серед схоластів визначились прибічники двох варіантів відповіді на ці питання.

По-перше, *реалісти*, які вважали, що універсальне, загальне існує реально. Реалісти розділились на: а) поміркованих реалістів, послідовників Арістотеля, які стверджували, що загальне реально існує в речах; б) крайніх реалістів-платоніків, на думку яких, загальне існує до речей і поза ними.

По-друге, *номіналісти*, які думали, що загальне існує після речей у свідомості людини. Номіналізм також має два напрямки: а) крайні номіналісти, котрі вважали, що загальне є слово, термін, назва (ім'я — *nomen*) речі, звідси і термін "номіналізм"; б) помірковані номіналісти, які вбачали існування загального не лише в слові — імені речі, а й в її понятті (концепті), звідси назва поміркованих номіналістів — "концептуалісти". Проте чітке розмежування схоластів на реалістів та номіналістів почалося на початку II тис. В схоластиці XI ст. лише накреслились тенденції до нього.

Іоанн Скот Еріугена (бл. 810—після 877) був найбільш відомим схоластом часів завершення формування схоластики. Мислитель ірландсько-шотландського походження, був запрошений онуком Карла Великого — французьким королем Карлом Лисим для перекладу з грецького на латину творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Під впливом "Ареопагітик" Еріугена написав ряд творів: "Про поділ природи", "Про божественне напередвизначення" та ін.

Філософія Еріугени — наслідок третьої після Августина та "Ареопагітик" спроби використати платонізм і нео-

платонізм для впорядкування християнського віровчення. Одним із перших Еріугена висуває характерну для всієї схоластики тезу про те, що справжня релігія є і справжньою філософією, і навпаки, сумніви щодо релігії спростовують і філософію. Він енергійно захищав твердження, що між одкровенням і розумом немає суперечностей. Якщо знаряддям розуму, а саме так вважав Еріугена, є діалектика, тобто мистецтво мислити суперечностями, то розум здатен узгодити і взаємопов'язати протилежності божественного і земного, вічності та часу, загального й одиничного.

Прагнення діалектично синтезувати протилежності призвело до того, що Еріугена досить далеко відійшов від ортодоксальних позицій щодо догмату творення, зближивши і навіть ототожнивши творця і створене, Бога і природу, — відійшов, як бачимо, у бік пантеїзму. У душі неоплатонізму творення світу розглядається як сходження від вищого до нижчого, від абсолютного буття до відносного небуття, як онтологічне спускання від всезагального, абстрактного до одиничного, конкретного, як рух від єдиного Бога до просторово-часової множинності природи. Творення тлумачиться Еріугеною як процес відпадання від всезагального, не особистісного Бога індивідуалізованих, зрештою одиничних, конкретних речей. Таке відпадання тлумачиться Еріугеною як гріхопадіння. Бог — начало всього, з нього все пішло. Але до нього, як до кінцевої мети, прагне весь створений світ. У цьому значенні Бог є не лише начало, а й кінець: до нього все приходить.

Якщо творення світу — це його гріхопадіння, то повернення світу до Бога — спокутування. Ця тема, як пам'ятаємо, вже звучала в Орігена. Але Іоанн Скот дещо деталізує Орігенову схему. За Еріугеною, — про це йдеться у його трактаті "Про поділ природи" — Бог-творець являє собою першу природу; друга природа, більш індивідуалізована, — це божественний ум, Логос, повний безтілесних ідей-прообразів (родових і видових), Син Божий — Ісус Христос як Боголюдина, всезагальне і водночас індивідуалізовано-особистісне начало. Третя природа — сотворена й нетворяща — світ одиничних творінь з їх нестійким буттям, з їх часовістю та кінченістю, з їхньою потребою мати есхатологічну, кінцеву мету. Такою есхатологічною метою слугує четверта природа — несотворена і нетворяща, до якої все повертається.

На відміну від Оригена Іоанн Скот відрізняє четверту (кінцеву) природу від першої. Інколи це розрізнення ілюструють християнським ученням про втілення Бога Отця у Бога Сина і про спокутну силу цієї акції. Але, на нашу думку, четверта природа відрізняється від першої ще й тому, що обидві є різними ступенями розвитку Бога. На першому, як пише Еріугена, "Бог не знає про себе — що він є, бо він не є ніяким "щось", бо він ні в чому не осягнутий ні для самого себе, ні для будь-якого розуміння". На другому — Бог осягає свою неосяжність, про яку свідчать і яку відтінюють недосконалі творіння, що до нього повернулись. Четверта природа є більш розвинутою у тому смислі, що "необізнаність про себе як істинна мудрість Бога" (Псевдо-Діонісій) доповнилась діалектично знятою обізнаністю про те, чим Він не є. Недаремно ж діалектичні побудови Еріугени справили справді значний вплив на німецьку класичну діалектику, де розвиток тлумачився як збагачення змісту певного твердження завдяки його синтезу з його власним запереченням.

Як платонік Еріугена був реалістом у розв'язанні питання про співвідношення загального й одиничного. Найбільш загальне — Бог — є і найбільш реальним, найбільш повним витокком буття. Гріхопадіння людини дробить буття на нескінченну множину індивідів та речей. Повернення до четвертої природи означає злиття одиничного у загальному, прихід до Бога в образі загальних ідей.

Еріугена виділяє два шляхи пізнання Бога. Як і Ареопагіт, він розділяє позитивну та негативну теологію. Позитивне богопізнання можливе на тій підставі, що, творячи світ, Бог втілюється в образі загальних ідей.

Еріугена виділяє два шляхи пізнання Бога. Як і Ареопагіт, він розділяє позитивну та негативну теологію. Позитивне богопізнання можливе на тій підставі, що, творячи світ, Бог втілюється у ньому (пантеїзм). Тому пізнавати його можна, пізнаючи третю природу, передусім себе. Богопізнання тут, як бачимо, обертається самопізнанням, оскільки самопізнання — головний шлях до "найчистішого споглядання першообразу". Негативна теологія виходить з тези про непізнаваність та невиразність Бога розумом і знаннями. Негативна теологія лише показує, чим Бог не є, зовсім не розкриваючи його сутності.

Крайній реалізм Еріугени, за яким всезагальний Бог, від якого відпадає і тому дробиться світ одиничних речей, не може водночас бути джерелом як добра, так і

зла, спасіння одних і засудження інших, обертається новою версією напередвизначення. Бог, хоч і втілюється у третій природі одиничних предметів та індивідів, не визначає для індивідів їхню долю. Бог приречує людину до свободи, дає їй можливість самій орієнтуватись у множинному світі, вибирати між добром і злом, спираючись на свободну волю. Бог дає людині свободу, але й прирікає її до відповідальності за свої вчинки.

Погляди Еріугени були засуджені офіційною церквою як еретичні. Особливо не імпонувала церковникам його ідея про повернення до четвертої природи всіх творинь Божих — праведних і грішних. Але за це, як пам'ятаємо, був засуджений і Оріген.

Як зазначають фахівці з історії середньовічної філософії, період після Еріугени і до XII ст. був у філософському плані малопродуктивним. За цей час у Західній Європі розвиваються середньовічні міста, стверджується феодалізм, християнська церква розділяється на католицьку та православну (1054 р.). З'являються університети в Болоньї, Оксфорді, Парижі та в інших містах. Зростає мережа шкіл — нецерковних, частіше приватних, організованих навколо одного й того самого вчителя (магістра). Відбувається асиміляція і поширення нових знань — вже не тільки античних, а й арабських. Діалектика стає першою філософською дисципліною, відносно незалежною від теології. Схоластика починає чітко розмежовуватись на реалістів та номіналістів.

Ансельм Кентерберійський (1033—1109) — продовжувач лінії Августина в XI ст., схоласт-реаліст, уродженець Італії, більшу частину життя провів у Франції, а з 1093 р. очолював Кентерберійське архієпископство в Англії. Ансельм неодноразово заявляв, що як мислитель він мав на меті лише переказати вже сказане його вчителем Августином. Певною мірою це він і робив, надавши багатьом положенням Августина відточено-досконалої форми. Саме йому, а не Августину, належить знаменита формула "вірити, щоб розуміти". Однак Ансельм писав свої трактати ("Монологіум", "Прослогіон") наприкінці XI ст., і він уже не був зобов'язаний ні Платону, ні Плотіну своїм відкриттям того, що ж є інтелектуальне знання. Для нього, як і для його сучасників, раціональне знання було логічним знанням, діалектично дедукованим за допомогою бездоганно пов'язаних силогізмів. Логіка (діалектика) була тоді загальноприйнятою зразковою наукою, поширення якої обов'язково мало б

привести до нового перекладу християнського віровчення в терміни логічного доведення. Ансельм саме і прославився тим, що один із перших спробував перекласти на мову строгої логіки та логічно (раціонально) довести фундаментальну тезу віровчення християн про буття Бога.

Як послідовний теолог, Ансельм з великою повагою ставився до віри, яка є основою розуміння. Але як учений-схоласт він змушений був визнати, що віра має бути виключена з логічних операцій інтелекту, вона не може слугувати аргументом. У сфері теології панує віра, у сфері науки (філософії) — розум і логічна доказовість; розум і віра не суперечать одне одному.

В Ансельма було два варіанти логічного (діалектично-го) доведення буття Бога. Перше називають дослідним, або апостеріорним, воно викладене у трактаті "Монологіум". Виходячи з ідеї ієрархійної структури світу, у якому на власному досвіді можна простежити різні ступені довершеності, Ансельм підсумовує, що існує абсолютна довершеність, тобто Бог, як граничне добро і першопричина всього. Але найбільше прославило Ансельма реалістичне доведення, назване пізніше І.Кантом онтологічним. Воно викладене у трактаті "Прослогіон".

Ансельм починає виклад із слів 13-го псалма «І сказав безумець у серці своєму: "Нема Бога"». Аналізуючи цей вираз, Ансельм розрізняє слово і думку про предмет. Безумець може сказати, що якогось предмета нема, але нехай він спробує собі помислити небуття цього предмета! Ще древні помітили марноту подібних спроб, оскільки, мислячи небуття речі, ми впадаємо в суперечність: небуття стає буттям. Але Бог — не рядовий предмет. Навіть безумець розуміє смисл його ідеї — істоти, вище і довершеніше якої неможливо придумати нічого іншого. "Без усякого сумніву, як в інтелекті, так і в реальності існує такий об'єкт, вище якого неможливо нічого помислити", — каже Ансельм. І робить висновок, що мислимий так Бог не може не існувати в дійсності, бо лише він джерело самої цієї ідеї, найбільш значної з усіх ідей нашого духу. Мислячи Бога як абсолют, вище якого нічого не помислити, ми, вважає Ансельм, повинні з необхідністю мислити його існуючим.

Отже, Ансельм — реаліст, він вважав, що ідеї є визначальними щодо буття. Ансельм — раціоналіст, оскільки вважав, що думки Бога прямо визначають (створять) світ, обминаючи необхідність вольового акту творення.

Реакцією на реалізм Ансельма з його абсолютизацією мислення та ігноруванням волі була номіналістична доктрина Іоанна Росцеліна.

Іоанн Росцелін (бл. 1050—1120) — французький чернець з Комп'єна. Головне твердження Росцеліна у його полеміці з Ансельмом та Абеяром (про останнього — далі) полягало в тому, що реальним буттям володіють не ідеї (універсалії), а одиничні речі. Якщо мислення ідеями може відбуватися спонтанно, то увага до одиничних речей обов'язково вимагає вольового зусилля. Діяльність людини з речами потребує їх найменування. Ідеї, універсалії, за Росцеліном, і є імена (*nomina*) речей.

Номіналізм Росцеліна йшов у розріз з церковним канонем Трійці. Розв'язання ним тринітарної проблеми полягало в тому, що заперечувалась єдина божественна субстанція, об'єднуюча іпостасі, — що існують три одиничних Боги. Церковний собор у Суасоні в 1092 р. засудив Росцелінову ересь "тритеїзму" і примусив його відректися від своїх вкрай номіналістичних ідей.

Пізніше проти номіналізму Росцеліна виступив Гільйом із Шампо.

Гільйом із Шампо (бл. 1068—1121) — учитель риторики, філософії і теології в Парижі, реаліст. Виходячи з ортодоксального розвитку тринітарної проблеми, стверджував, що універсалії є абсолютно реальними і кожна з них перебуває у будь-якому предметі свого класу. Індивідуальні ж відмінності між предметами є зовнішніми і випадковими. Так, сутність, або універсалія "людськість", — єдина, неподільна і вічна — лише завдяки випадковості втілюється в різних індивідах, які відрізняються один від одного так, що один стає Сократом, інший — Платоном.

Крайній реалізм Гільйома зіткнувся з проблемою, яку свого часу поставив Арістотель перед своїм другом і вчителем Платоном: якщо єдина і неподільна сутність-універсалія міститься цілком в одній "речі", наприклад, сутність "людського" у Сократі, то вона не може водночас бути в іншій "речі" того ж класу, скажімо в Платоні. Але якщо вона все ж одночасно перебуває і в Сократі, і в Платоні, то Платон повинен бути і Сократом, і самим собою, Платоном. На цю суперечливість звернув увагу Гільйома його слухач П'єр Абеяр — найбільш яскрава фігура західноєвропейської схоластики.

П'єр Абеяр (1079—1142) був непересічною особистістю. Його життя і творчість наповнені тріумфами і драма-

ми, успіхами і невдачами, про що свідчить його автобіографія-сповідь "Історія моїх бідувань" [1]. Погляди Абельяра на проблему універсалій пройшли певну еволюцію. Спочатку Абельяр був крайнім номіналістом, потім, змусивши Гільйома змінити свої погляди, сам наблизився до реалізму. Універсалії, вважає Абельяр, не можуть мати об'єктивної реальності, тому загальне має міститись у слові, оскільки слово узагальнює. Але щоб правильно застосовувати слова, треба знати речі, їх властивості й особливості, потрібна воля, спонукуюча увагу до речей, до одиничного, до відмінностей між речами. Увага до відмінностей висвітлює й спільне між речами, загальне. Тому Абельяр дещо уточнює першу тезу, стверджуючи, що загальне існує не лише у слові, а й у предметах через їх однаковість, схожість, але лише потенціально, а не актуально.

Загальне як актуальне з'являється завдяки абстрагуючій силі мислення, яке витягує його з речей, позначає словом та відображає в понятті (концепті). Абельярів варіант відповіді на питання про природу загального тому і називають поміркованим номіналізмом, або концептуалізмом.

Концептуалізм Абельяра впливає і на його бачення проблеми віри та розуміння. Якщо для Аксельма треба "вірити, щоб зрозуміти", то для Абельяра треба "розуміти, щоб вірити". Розуміння досягається через поняття, оскільки воно і є втіленням універсального як мети пізнання. У свою чергу, метою пізнання є істина — відповідність поняття речам. Тут Абельяр явно продовжує лінію Арістотеля.

У пошуках істини Абельяру допомагає діалектика, яка виявляє суперечності й допомагає їх розв'язати. У своїй праці "Так і Ні" Абельяр зібрав чимало таких суперечностей, зіткнувши твердження авторитетних богословів, які нерідко давали протилежні відповіді на одне й те саме питання. Книга адресувалась студентам, яким і пропонувалось розв'язати викладені суперечності. "Так і Ні" — знаменита книга, написана дуже просто, щоб змусити студентів самостійно мислити. Вона була однією з причин скандальної популярності вчення Абельяра, яка привертала до нього студентів, що натовпами сходилися з усіх місць західного християнського світу.

Погляди Абельяра на людину, її моральність викладені в трактаті "Пізнай самого себе". Абельяр розрізняє: схильність до гарного чи поганого вчинку; вольове зусилля та

свідоме рішення здійснити вчинок; сам вчинок, дію. Самі по собі схильності не хороші й не погані. Схильність до зла ще не зло, не гріх, за Абеяром, як і дії, вчинки, тому що людина може поступити зле, не відаючи про це. У чому ж полягає зло? Зло полягає у згоді волі на свідомо злий вчинок, схвалення поганої схильності. Переживання людиною згоди чи незгоди щодо свого вчинку або бездіяльності з тим, що належить робити, є совість, сумління. Критерієм моральності для Абеяра є сумління.

На початку XIII ст. у західноєвропейських університетах та школах починають поширюватись ідеї арабського аристотелізму. Вони сприяли розвиткові раціоналізму, стали ґрунтом для нових у середньовічній філософії концепцій — доктрини подвійної істини та примату розуму над вірою.

**Аверроїзм,
примат розуму**

Після національного та релігійного об'єднання під прапором ісламу арабських кочових племен в епоху засновника релігії мусульман пророка Мухаммеда (бл. 570—632) араби утворюють наприкінці VII ст. Арабський халіфат, що простягався від Туркестану до Іспанії. Релігійним центром халіфату стало місто Мекка, де народився Мухаммед. Найбільшими культурними центрами були Багдад на Сході та Кордова на Заході. З VIII по XII ст. в арабському світі починається стрімкий розвиток наук — математики, астрономії, хімії, географії, зоології, медицини тощо.

З IX ст. розвиток арабської філософії тісно пов'язується з питанням примирення філософського знання та ісламського віровчення. Свого часу аналогічне завдання стояло і перед західними отцями церкви та ранніми схоластами. З одного боку, арабські мислителі мали переклади творів самого Арістотеля, а також компіляцію, відому як "Теологія Арістотеля". З другого — вони мали свою власну священну книгу Коран (арабською — читання). Оскільки більшість арабських мислителів добре знали грецьку мову та античну філософію, особливо перипатетизм, який тісно змикався з епістемно орієнтованою наукою, то перед ними не могла не постати проблема: якщо віруєш у те саме, у що вірив Мухаммед, то чи можна філософствувати так, як це робив Арістотель?

Можна, відповідає родоначальник ісламської філософії і великий прибічник ідей Арістотеля аль-Кінді (800—бл. 879). "Нам не треба соромитись схвалення і досягнення істини, звідкіля б вона не прийшла — нехай на-

віть від далеких племен і народів країн, що не межують з нами. Для шукача істини немає нічого кращого самої істини, і не треба гребувати істиною ... вона облагороджує кожного", — пише багдадський філософ у трактаті "Про першу філософію". І продовжує: "З людських мистецтв самим високим і шляхетним є мистецтво філософії, яке визначається як пізнання істинної природи (начал, витоків. — В. Г.) речей в міру людської здатності ... Найбільш шляхетною і високою філософією є перша філософія, тобто наука про першу істину — причину будь-якої істини". Здатність до філософствування, за аль-Кінді, визначається розумом — першою частиною людської душі. Здатність до віри — інтуїцією та внутрішнім чуттям — другою частиною душі людини.

Аль-Фарабі (870—950) — послідовник аль-Кінді — в своїй філософії ще більш посилив тенденцію до аристотелівського раціоналізму. У невеличкому трактаті "Сутність питань" він приводить аристотелівський поділ буття на два види. До першого відносяться речі, існування яких вимагає зовнішньої причини. До другого — "речі", існування яких закладене в їх сутності; втіленням абсолютно необхідного буття виступає Бог, творець світу. У концепції творення, яку пропонує Фарабі, велике значення відіграють уявлення про розум. Сам Аллах є істота, що володіє абсолютним пізнанням і породжує "перший розум". Перший розум роздвоєний, оскільки він не лише споглядає Бога, а й мислить самого себе. Із споглядання Бога породжуються розуми все менших розмірів, із саомислення — матерія і душі дев'яти включених одна в одну сфер — небосхилів. Саме душі заставляють ці сфери обертатись навколо Землі завдяки енергії, яку вони отримали від Бога — джерела абсолютного буття. Раціоналізм Фарабі проявляється у його гносеологічних поглядах: буття пізнаване за допомогою наук, систему яких будує арабський філософ. У системі наук головне місце займає логіка, яка дає змогу відмежувати істинне від брехливого і тому є основою розуму.

Як бачимо, теоцентрична доктрина Фарабі відрізняється від християнської: арабський філософ розуміє світ не як породження божественної волі, а як утворення божественного розуму. Саме це і стало онтологічним обґрунтуванням примату розуміння перед вірою.

Спрямування на примат розуму продовжував Авіценна.

Авіценна (араб. *Ібн Сіна*) (980—1037) — виходець із туркестанської Бухари, природодослідник, філософ і лі-

кар. Серед філософських праць Авіценни (так Ібн Сіну називали в Європі) центральне місце займає енциклопедична "Книга зцілення", у якій з позицій аристотелізму розглядається широке коло питань логіки, фізики, математики та метафізики. Її зміст скорочено викладений у "Книзі спасіння" та "Книзі знання". Всесвітньо відомий і його "Канон медицини".

Ібн Сіна також не міг обійти кардинальне для ісламської патристики питання про співвідношення віри та розуміння (філософствування). Розв'язання цього питання Авіценною втілюється у доктрині його природничої теології, за якою Бог є (як і у Аристотеля) нерухомим двигуном, формою усіх форм; матерія є несотворенною і співвічною Богові, котрий оформлює світ своїм розумом, а не волею. Світ не створений єдиним актом творення, він виник поступово.

Дослідники творчості Авіценни інколи навіть висловлюють свої сумніви щодо його ісламської правдивості. Що думав з приводу цього сам Ібн Сіна — невідомо. Але він напевне був досить розумною людиною і ніколи не втягувався у складні теологічні проблеми, займаючись наукою та філософією.

Значні розходження між ученням Корану та висновками Авіценни не міг не помітити Газалі.

Газалі (1059—1111) — представник мусульманського середньовіччя, який прореферував головні книги свого попередника і спробував спростувати їх висновки у своїй праці "Спростування філософів". Найбільш хибними тезами творів Ібн Сіни, на думку Газалі, є, по-перше, твердження про одвічність світу та матерії; по-друге, вчення про те, що Аллах оформлює світ розумом, знає лише універсальне, а не індивідуальне; по-третє, це концепція чисто духовного безсмертя, що заперечувала воскресіння та воздаяння. Головним же висновком з критичного аналізу, проведеного Газалі, було твердження про відсутність узгодженості між філософією та релігією.

Оскільки погляди Газалі залишились впливовими серед певних верств віруючих (найменш освічених), то в середині XII ст. вони привернули до себе критичну увагу Ібн Рушда.

Ібн Рушда (1126—1198) — арабський філософ, відомий також під латинізованим іменем *Аверроеса*. Аверроес, який жив і творив на заході Арабського халіфату, в іспанській Кордові, прийняв виклик Газалі й написав полемічне "Спростування спростувань". За

Аверроесом, абсолютну істину треба шукати не в якомусь одкровенні, а у творах Арістотеля. Коли Арістотель щось стверджує, то ніби говорить сам світовий розум, і більше нічого до сказаного вже не можна додати. Але як бути, коли висновки Арістотеля не узгоджуються з Кораном? Відповідає на це питання Ібн Рушд у трактаті "Міркування щодо рішення про зв'язок між релігією і філософією".

Мета трактату Ібн Рушда полягає в тому, щоб "розглянути з точки зору релігії, чи є вивчення філософії і логічних наук чимось дозволеним релігією, чимось негожим або чимось приписуваним нею як щось схвальне або як щось обов'язкове". Звичайно, Аверроес прагне довести, що одкровення не лише не засуджує філософію, а, безумовно, зобов'язує звертатись до неї. "Стосовно того, — пише філософ, — що релігія закликає до розгляду суцього засобами розуму і вимагає його пізнання розумом, про це свідчить не одна сура книги Аллаха, благословенного і всевишнього, на зразок сказаного ним: "Повчайтесь, хто має зір!" Тут приписується потреба в раціональному або раціонально-релігійному розгляді. Проте хіба не тим займається філософія? Адже Коран зобов'язує людину вивчати природу речей з тим, щоб вона могла підвестися думкою до пізнання Творця всього. А якщо так, то хіба саме одкровення не робить філософствування нашим обов'язком?

Далі, продовжує Ібн Рушд, ні від кого не можна вимагати створення філософії з нічого. Вона — давня наука, яка розроблялась упродовж багатьох століть, особливо греками. Значить, одкровення не може не зобов'язувати до вивчення грецької філософії. І це ще не все. Закон Божий цілком однозначно зобов'язує спостерігати і тлумачити природу за допомогою розуму, завдяки чому ми можемо зробити висновок про існування Бога через його творіння. Проте будь-який умовивід є результат певного методу мислення, і використати цей метод ми можемо, лише знаючи про різновиди діалектичної аргументації. Інакше кажучи, людина ніяк не зможе розмірковувати без того, щоб спочатку довідатись, що ж є розмірковування і що ним не є, тобто без того, щоб спочатку засвоїти логіку. Тому Аверроес і закликає до висновку: давайте приймемо, що у повній відповідності до одкровення філософ є єдиною людиною, яка правильно і розумно виконує свої релігійні обов'язки і в той же час суворо дотримується наказів одкровення.

Проте тут — така вже філософія — виникає антитеза попередньому твердженню: якщо істинне те, що Коран приписує нам шукати Бога за допомогою раціонально-логічних методів філософії, навіщо тоді надприродне одкровення? Яке його місце у пізнанні Всевишнього?

Щоб відповісти на ці питання, Аверроес використовує одну схему Арістотеля, який виділяє три класи аргументів: риторичні, діалектичні та аподиктичні (необхідно-доказові). Кожен клас аргументації правомірний, але не всі вони однаково впливають на різних людей. Так, найвишуканіші математичні докази навряд чи будуть сприйняті неосвіченим натовпом. І, навпаки, найошатніше східне красномовство навряд чи переконає філософськи освіченого діалектика. Тому Аверроес запропонував розділити людей на три класи (три групи): тих, кого переконують риторичні аргументи; тих, хто відкритий для діалектичних доказів; тих, кого не може переконати ніщо, крім необхідних математичних та метафізичних обґрунтувань.

Перша група людей складається з неосвічених індивідів, які керуються уявою, а не розумом, і яких може переконати лише апеляція до їх уяви. «Не можна цивілізувати плем'я бедуїнів, навчаючи їх метафізиці. Якщо хочете, щоб вони не вбивали, не грабували і не пили вина, єдине, що можна зробити, — це збудити їх уяву. Можна сказати їм, наприклад, що існує інший світ, де "хороші" будуть насолоджуватись вічними тілесними радощами, а "погані" будуть піддаватись вічним тілесним стражданням ...; саме тут і виявляється потреба в релігії: релігія і одкровення суть не більше ніж філософські істини, прийнятні для тих, чия уява сильніша, ніж їх розум».

Друга група людей, за Аверроесом, — це ті, хто наділений діалектичним складом розуму. Звичайно, і вони вірять у те саме, у що вірять і прості віруючі, але вірять інакше. Такі люди хочуть бути впевненими, що віровчення не суперечить перевіреному науковому знанню. На щастя, немає нічого легшого, як знайти підстави для обґрунтування того, у що вже віруєш. Пошуками таких підстав і займаються теологи-діалектики.

Третя група — це філософи, які прагнуть передовсім не віри, а винятково необхідних (аподиктичних) раціональних доказів, віддаючи перевагу не вірі, а перевіреним й обґрунтованим знанням.

Ці три названих підходи є підходами до однієї й тієї самої істини. Те, що натовп вважає істинним через віру і

що дається йому в одкровенні, як і те, що досягається внаслідок діалектико-теологічних роздумів, — все це не що інше, як сама філософська істина, пристосована для більш низьких класів розуму. Для людей уяви потрібні віра й одкровення; вони — єдино можливий підхід до раціональної істини. Для чисто діалектичного (пов'язуючого протилежності небесного і земного) розуму теологія — найкраща заміна метафізиці. Філософія ж і є абсолютна істина у чистому вигляді. Тут Аверроес повертається до попередньої тези про первинність філософії та про санкціоновану одкровенням обов'язковість її вивчення.

Аверроєсова концепція співвідношення філософії (розуму) та одкровення (віри) надзвичайно вплинула на його сучасників — західних схоластів, спричинивши розвиток ідеї незалежності філософії від теології.

**Розквіт схоластики.
Томізм та проблема
гармонії віри
з розумом**

Наприкінці XII — на початку XIII ст. соціально-економічний рух мусульманських країн та Візантійської імперії помітно призупиняється. Країни ж Західної Європи,

навіпаки, стали швидше просуватись уперед, обганяючи своїх східних сусідів. В Італії, Франції, Англії та інших західноєвропейських країнах швидкими темпами зростають міста, у яких концентруються ремісницьке виробництво, торгівля, освіта. Як зазначає відомий дослідник культури середньовіччя Еврін Панюфський, у цей час починається професіоналізація діяльності; "в містах з'явилися професійні живописці, скульптори, ювеліри, професійні вчені, які, здебільшого духовні особи, все ж присвячували головну частину свого життя написанню вчених праць і викладанню (слова "схоластик", "схоластика" від лат. *scholasticus* — учений, ритор, учень), і врешті-решт з'явилися у містах професійні архітектори...". В Болоньї, Парижі, Оксфорді, Кьольні, Неаполі, Падуї відкриваються університети, які замінюють собою монастирські й церковні теологічні школи і стають наднаціональними центрами всебічної освіти.

Найбільш типовим університетом того часу вважається Паризький університет, який оформився приблизно у 1200 р. Його типовість обумовлюється передусім ієрархією факультетів. У Паризькому університеті були факультети мистецтв, медичний, юридичний та теологічний. Перший вважався підготовчим для трьох інших. Вищим факультетом був теологічний. Пізніше він почав називатись філософським.

Крім університетів, не менш важливими центрами теологічного та філософського мислення стали чернецькі ордени домініканців та францисканців, які певним чином конкурували один з одним. Францисканський орден римсько-католицької церкви був заснований у 1209 р. італійським поетом *Франциском Ассізьким* (1182—1226). У своїх ідейних спрямуваннях францисканці були досить консервативними й орієнтувались на августиніанство. Орден домініканців у 1216 р. заснував іспанський дворянин *Домінік Гусман* (1170—1221). З XIII ст. цей орден стає на чолі папської інквізиції, суворо караючи щонайменші прояви еретизму. Проте саме в межах цього ордену наприкінці XIII ст. виявились стійкі тенденції щодо реформування системи християнського віровчення на засадах аристотелізму. Ще більше, ніж францисканці, діячі домініканського ордену прагнули впливати на процеси університетського викладання, прибираючи до рук ключові пости в університетах і очолюючи провідні університетські кафедри. Все це зумовлює розвиток схоластики як специфічного культурного явища.

Значний вплив на схоластику справили розширення соціальних, географічних і духовних горизонтів, пов'язане з хрестовими походами, знайомство з творами Арістотеля, заборона якого у 1245 р. була скасована. Вплинуло на розвиток схоластики й арабське природознавство, котре змушувало вчених для потреб викладання вести систематизаторську роботу, узагальнюючи всі відомі знання про світ і перетворюючи набір багатоманітних відомостей у струнку систему, в якій царювала б теологія. З'являються великі Суми (зібрання) знань, побудовані на загальних принципах віри. Такі побудови демонструють фундаментальну, але не завжди явно викладену передумову схоластики: загальні принципи віри одвічно вміщують у собі все менш загальне й одиничне. Одиничне (конкретне знання) може і мусить бути виведене із загальних принципів найбільш авторитетних тверджень засновників школи у широкому розумінні цього слова. Але для цього принципи віри мають бути гармонізовані з установками природного розуму, що оперує конкретними знаннями, потрібна також певна методологія виведення одиничного із загального, для цього, зрештою, потрібен позитивний досвід побудови енциклопедичних Сум знань. Ось чому саме аристотелізм з аверроїстською версією поєднання розуму та віри, з добре розвиненою логікою та енциклопедичною системою наук з середини XIII ст.

все більше привертає увагу мислителів. З освоєнням філософії Арістотеля значною мірою пов'язується розквіт середньовічної схоластики.

Асиміляція аристотелізму середньовічною філософією йде кількома шляхами. З певною мірою умовності позначимо ці шляхи: по-перше, аристотелізм проникає в духовне середовище Західної Європи у вигляді латинського аверроїзму, яскравим представником якого був магістр факультету мистецтв Паризького університету Сігер Брабантський. По-друге, філософія Арістотеля асимілюється у процесі її критичного осмислення августиніанством, поширеним серед членів францисканського ордену. Францисканці вели жорстку полеміку з ученнями як мусульманських авторів (передусім Аверроеса), так і Арістотеля, водночас прагнучи застосувати деякі їхні ідеї щодо сповідуваної ними системи августиніанського містицизму. Найбільш значним представником тут був Джованні Фіданца, якого в дитинстві Франциск Ассізький прозвав Бонавентурою. По-третє, аристотелізм проникає в культуру середньовіччя через діяльність представників Оксфордського університету, серед яких найбільш відомими є францисканці (й августиніанці) Роберт Гроссетест та Роджер Бекон. Вони звернули увагу на натурфілософські спрямування аристотелізму, на велике значення емпіричного досвіду. Проте, по-четверте, найбільш повного засвоєння західноєвропейською християнською культурою філософія Арістотеля досягла завдяки діяльності домініканських схоластів Альберта Великого і, головне, Фоми (Тома) Аквінського, у працях якого середньовічна схоластика досягла найвищого рівня.

Перш ніж перейти до більш детального викладу поглядів щойно названих мислителів, звернімо увагу на те, що майже всі вони були сучасниками, мали змогу спілкуватись, полемізувати, відстоюючи свої переконання. Лише у діалозі, у взаємопорівнюванні, взаємообмеженні різних точок зору на те чи інше питання і здійснюється розвиток інтегрального філософського знання. Тому, щоб зрозуміти і засвоїти погляди того чи іншого мислителя, їх (ці погляди) треба порівняти з ідеями опонентів, прибічників тощо.

Як уже зазначалося, одним із шляхів асиміляції ідей Арістотеля культурою Західної Європи був латинський аверроїзм, на чолі якого в середині XII ст. стояв Сігер Брабантський.

Сігер Брабантський (бл. 1235—бл. 1282) і його прихильники бачили в поглядах Аверроеса (Ібн Рушда) автентичне відтворення поглядів Арістотеля. Їм імпонувало те розв'язання проблеми співвідношення філософії і релігії, розуму і віри, яке колись було запропоноване Аверроесом, — філософія і є абсолютна істина у чистому раціональному вигляді, тоді як одкровення має ту саму істину у вигляді уявлень і розраховане на тих, чия уява сильніша, ніж їхній розум.

Орієнтація Сігера та його прихильників на абсолютну істину у філософсько-розумній формі певною мірою пояснюється професійними уподобаннями латинських аверроїстів. Майже всі вони гуртувались навколо факультету вільних (світських) мистецтв Паризького університету. Свого часу вони з групою студентів навіть відкололись від цього факультету і створили свій філософський факультет, ректором якого обрали Сігера, чим поставили себе в жорстку опозицію щодо ради магістрів теологічних кафедр.

Як професійні філософи, паризькі аверроїсти заявили, що вони мають викладати лише філософію і нічого більше, що вони будуть займатись лише своєю професійною діяльністю, тобто повідомляти про такі висновки філософії, котрі з необхідністю випливають з принципів природного розуму та аверроїстської версії арістотелізму. Наприклад, їхня філософія за допомогою важливих розумних аргументів доводила, що світ є вічним, нествореним.

Матерія — вічне інертне начало світу, що протистоїть Богові, — постійно потребує божественної енергії. Тому аверроїстський Бог не творець, а швидше першодвигун (в арістотелівському сенсі) світу; останній постійно приводиться в рух його саморозмірковуючою думкою, або розумом. Дії Бога відносно матерії мають характер потреби, що керує світом, потреби, цілком байдужої до долі індивідів. Загалом же Бог аверроїстів навіть не знає, що існують індивіди, він знає лише себе і те, що пов'язане з його необхідністю. Отже, знаючи про існування роду людського, він, проте, і не підозрює про існування таких скороминущостей, як індивіди, котрі репрезентують цей вічний рід.

Крім того, як індивіди, люди не розпоряджаються своїм власним розумом; в них просто вдуваються думки згори якимось вищим інтелектом, спільним для всього людства. Виходячи з принципу Арістотеля, за яким душа є

формою тіла, Сігер пов'язує її діяльність з чуттєвістю, невідривною від тілесності. Хоча душа і має вищий, інтелектуальний вимір, але цей вимір не індивідуалізується, він має родовий характер. Не володіючи особистим інтелектом, люди, за логікою аверроїстських аргументів, не можуть мати й особистого безсмертя і через це не можуть сподіватись на майбутню винагороду або боятися вічних мук в іншому житті, оскільки душа-форма зі смертю тіла розпадається.

Звичайно, такі досить логічні з точки зору аверроїзму висновки не могли не суперечити поглядам ортодоксальних теологів, таких, як Альберт Великий чи Фома Аквінський. Вони суперечили релігійним поглядам самих паризьких аверроїстів, людей, без сумніву, віруючих. І хоча їхній філософський розум змушував сприйняти ці висновки, їхня віра змушувала їх як християн вірити у творення світу Богом, в божественну батьківську турботу про найменше своє творіння, в безсмертя душі, воскресіння во плоті тощо.

Іншими словами, суперечність філософсько-аверроїстського та релігійно-християнського поглядів не могла не бути особисто значущою для мислителів, про яких ідеться. І вони, як і багато інших з тих, хто не може примирити свій розум із своєю вірою і хоче зберегти для себе і те, й інше, не розлучились ні з філософією, ні з одкровенням, встановивши між ними глуху стіну. Така позиція пізніше була визначена як концепція "двох істин".

Проте ця назва досить умовна. Як зазначає великий знавець середньовічної філософії Етьєн Жільсон, жоден представник групи Сігера не прийняв би існування двох різних висновків, з одного боку, філософських, з другого — теологічних, які водночас можуть бути абсолютно несумісними й абсолютно істинними. Тому концепція "двох істин" полягає швидше у розмежуванні висновків філософії як *необхідних*, тобто отриманих на основі строгої логіки, і висновків одкровення як власне *істинних*.

Проблема розмежування суті того, у що віруємо, і суті того, що знаємо, стояла і перед опонентом Сігера, августиніанцем, генералом францисканського ордену Бонавентурою.

Джованні Фіданца Бонавентура (1221—1274). Бонавентура ("Благе пришествя") був професором теології Паризького університету, пізніше став єпископом і кардиналом. Він добре знав праці Арістотеля, але вважав, що його філософія не відповідає повною мірою християнству. Тому

в основних положеннях свого вчення Бонавентура зберігає вірність платонізму й Августину.

До проблеми розмежування віри і знання Бонавентура підходить як теолог, тобто за відправний пункт бере саме віру в її найфундаментальніших основоположеннях. Цим його позиція відрізняється від поглядів латинських аверроїстів, котрі виходили з філософського пізнання.

На противагу Сігерові, який доводив вічність матерії й тим самим змушений був суперечити догматові божественної всемогутності, Бонавентура робить спроби довести сотворенність матерії. Для цього він використовує неоплатонівську метафізику світла, дещо змінюючи її. За Бонавентурою, світло не є матеріальним. Як найбільш тонка властивість світобудови, воно є безтілесною універсальною силою, яка немовби породжує матерію, створює визначеність речей. Саме ж світло, про що свідчить книга Буття, створено Богом. Воно не стільки висвітлює визначеність речей, скільки створює цю визначеність, відіграючи роль всезагальної форми, породжуваної Богом.

Не влаштовує Бонавентуру й аверроїстське уявлення про байдужість бога-першодвигуна до індивідів, яке випливало з філософських інтерпретацій Арістотеля аверроїстами. Захищаючи ортодоксальні погляди щодо відношення Бога і людини, Бонавентура застосовує розроблену ще стоїками концепцію "зародкових", або "сім'яних", форм. Зародки, або насіння, речей, за Бонавентурою, перебувають в Божественному розумі, звідки вливаються у речі, зумовлюючи їх індивідуалізацію. Разом із всезагальною світловою формою "сім'яна" форма творить індивідуальну душу конкретної людини, втілюючи в ній божественний образ і роблячи індивіда предметом постійної небайдужої божественної уваги.

Виходячи з метафізики світла та концепції "зародкових" форм, світ постає у вченні Бонавентури як тінь Бога, як натяк на його (світу) потойбічний смисл. Світ дається людині не лише як благо, а й як повчання. Звідси випливає відповідь на другу частину проблеми розмежування віри та знання. Усяке пізнання, за Бонавентурою, є пізнання Бога, і будь-яке знання є знання про нього. Тому між суттю віри і суттю наших знань немає відмінності.

На основі викладених вище положень Бонавентура будує свою схему пізнавальної діяльності. Перший ступінь пізнання полягає у досвідному вивченні оточуючого світу, у якому відобразились божественні справи. Слід

зазначити, що визнання потреби в емпіричному дослідженні Бонавентурою відбулося не без впливу аристотелізму. Другий ступінь — оперування результатами досвіду — чуттєвими образами, з яких через абстрагування виводяться загальні ідеї. Третій — встановлення відношень між загальними ідеями, тобто мислення про потойбічний смисл світу, яке можливе, за Бонавентурою, завдяки божественному сприянню, яке забезпечує людину вродженими і надприродними здібностями. Це інтроспекція — пізнання божественного образу, що відбився у людській душі і до споглядання якого закликав ще Августин. Це й екстатичне богопізнання, у якому Бог сам відкривається людині позитивно, сприяючи їй у пізнанні себе. Повне пізнання Бога можливе лише за допомогою екстазу. Бонавентура був одним з великих містиків XIII ст.

Велику роль у поширенні ідей аристотелізму відіграв у XIII ст. Оксфордський університет.

Роберт Гроссетест (1175—1253) — чернець-францисканець — працював в Оксфордському університеті. Роберт був одним з перших, хто читав і перекладав природничо-наукові праці Арістотеля з грецької мови. Він відомий і як автор ряду трактатів, де розглядалися питання оптики, математики, астрономії. Найважливіший трактат Гроссетеста — "Про світло, або про начало форм". Крім розв'язання суто теоретичних питань, Роберт слідом за Арістотелем живо цікавився конкретними природними явищами (райдуга, звукові коливання, морські припливи тощо), експериментував.

Філософським контекстом, у якому оксфордський учений розробляв свої природничо-наукові ідеї, була вже знайома нам неоплатонівсько-арабська метафізика світла. Але, на відміну від Бонавентури, Гроссетест не вважає, що світло безтілесно-нематеріальне. Світло для Гроссетеста означає досить тонку матерію, універсальну субстанцію, для якої характерна здатність до самозростання і самопоширення.

Відповідно до гроссетестівської концепції походження світобудови Бог створює спочатку якийсь світловий центр, який, миттєво розширюючись, породжує гігантську сферу. На поверхні вона розріджена, в центрі більш густа. Поверхню Роберт називає небом, під яким розташовані вісім небесних сфер і чотири земні (остання — сфера Місяця). Світло вважається першою формою матерії, тому закони поширення світла є водночас законами поступо-

вого творення матеріального світу: без оптики, геометрії, взагалі без знань про лінії, кути, фігури неможливо пізнати природу.

Роджер Бекон (1214—1294) був послідовником Гроссестеста в Оксфордському університеті. Виходець із Англії, він навчався у Оксфорді, де став магістром мистецтв, деякий час викладав у Паризькому університеті, публічно коментуючи "Фізику" Арістотеля. Приблизно 1247 р. повернувся до Оксфорда, вступив до ордену францисканців. За своїми духовними спрямуваннями Роджер належав до августиніанців.

На протипагу Сігеру Брабантському Роджер категорично заперечував концепцію "подвійної істини" і загалом аверроїзм, вважаючи його гріховним. Він "захищав ідею єдності філософії і теології. Філософія і теологія, — писав Бекон, — не суперечать одна одній, оскільки друга вчить, для чого всі предмети призначені Богом, перша — як і завдячуючи чому здійснюється це призначення". Філософія, за Беконом, не підпорядковується теології, вона суверенна та самоцінна.

Єдність теології і філософії впливає у Бекона з онтологічного принципу єдності Бога-творця і його творинь. Світ створений Богом як сукупність індивідуалізованих речей, призначених не якійсь "універсальній" людині, а кожній окремій особистості, яка у своїй неповторній індивідуальності завжди перебуває у полі зору Творця, у постійному зв'язку з ним. У властивостях зовнішнього емпіричного світу завжди відбиваються властивості духовних надприродних сутностей. На останні вказує теологія. Філософія розкриває властивості зовнішнього світу і через них може доводити деякі теологічні твердження. Як пише Р. Бекон у трактаті "Великий твір", "у метафізиці не може бути іншого доведення, як через наслідки, тому духовні речі пізнаються через тілесні наслідки і творець — через творіння".

Посідаючи позиції поміркованого номіналізму, Р. Бекон досить жорстко виступає проти реалістичних спрямувань своїх сучасників — Альберта Великого і Фоми Аквінського, проти схоластичного методу взагалі. Головний недолік останнього, за Беконом, полягає в тому, що цей метод розв'язує всі проблеми посиланням на авторитети (Біблія, Арістотель, отці церкви), з яких шляхом дедукції виводяться наслідки. На думку Бекона, навпаки, треба виходити з безпосереднього досвіду, тобто із спостережень і дослідів, у яких він бачить справжнє джерело

знань про природні і надприродні сутності. Отже, автор "Великого твору" дає узагальнену характеристику свого емпіризму: "Досвідна наука — володарка умосяжних наук". Як зазначає Е. Жільсон, "його (Бекона) власний внесок в епістемологію середніх віків полягав у посиленні акценту на двох раціональних методах, якими практично не користувались в університетах XIII ст.: цими методами були математичне доведення і експериментальне дослідження. Саме в них полягало головне відкриття Бекона".

Виходячи з наведеного, бачимо, як ускладнились ідеологічні завдання католицької церкви в умовах зростання освіченості, яка зосереджувалась в університетах. Августиніанство як головна теолого-філософська концепція католицизму виявило свою нездатність бути ефективним знаряддям у боротьбі проти різних філософських ухилів від ортодоксальної доктрини, що базувались на аристотелізмі. Заборона філософії Арістотеля була безсилою, бо його вивчення ставало життєвою потребою філософської і наукової освіти. У цій ситуації потребувалось пересмислення аристотелізму, згладження його раціоналістичних і матеріалістичних спрямувань, пристосування до догматів християнсько-католицького віровчення. За це взялись представники домініканського ордену.

Альберт Великий (Альберт фон Больштедт) (1193—1280) був одним із провідних домініканських схоластів, представник знатного німецького роду, який навчався в Падуанському та Болонському університетах, викладав у Парижі та Кьольні, досяг високих посад у церковній ієрархії, написав багато творів з логіки, фізики, математики, метафізики, етики, мінералогії, ботаніки, зоології тощо.

Можна сумніватись, як це робив Р. Бекон, вважаючи Альберта лише тінню Арістотеля, чи насправді був домініканський схоласт оригінальним мислителем. Проте і сам Альберт підкреслював, що він ставив перед собою завдання лише ознайомити своїх братів з ордену з усіма розділами аристотелізму, особливо з тими, які інгорувались августиніанцями.

Як всебічно розвинена людина — богослов, філософ, природодослідник, Альберт не може вслід за Бонавентурою обійти питання про розмежування суті того, у що віримо, і суті того, що знаємо, оскільки і віра, і знання у своїй взаємосуперечності були притаманними його духовному світові. У зв'язку з цим він намагається побудувати

ієрархію сутностей, у якій предмети віри і предмети знання отримали б субординацію. Так, вищою сутністю Альберт вважав Бога-творця, але не у вигляді "першодвигуна", як його уявляв собі Сігер Брабантський, а як безконечного витоку буття, яке тією чи іншою мірою стає при-таманим сутностям речей, зумовлюючи їх існування.

Альберт Великий вводить у схоластику XIII ст. реалістичне вирішення проблеми універсалій. Універсалій, які, втілюючись у речах, субординують їхні сутності, розміщуючи одну вище, іншу нижче, мають трояке існування. По-перше, вони існують до речей як ідеальні прообрази предметів і явищ у божественному розумі. По-друге, вони створюються у розумі людини внаслідок абстрагування. По-третє, вони існують в одиничних речах як їхня сутнісна форма, що визначає місце речі у світобудові, обумовлюючи їх статус. Звичайно, вищим статусом володіють ті "речі", які стали предметами релігійних догматів (творення, боговтілення, воскресіння тощо); саме вони становлять зміст теологічних досліджень. Природні ж речі, що мають нижчий статус, вимагають природничо-наукового та філософського пояснення.

Альберт Великий не створив логічно стрункої, цілісної філософської і теологічної системи. Виконав це завдання його учень Фома, який ще за життя затьмарив славу свого вчителя.

Фома (Тома) Аквінський (1225 або 1226—1274) — центральна фігура схоластичної філософії в Західній Європі. Народився у знатній графській сім'ї поблизу м. Аквіно в Неаполітанському королівстві. Виховувався і вчився в монастирі Монтекассіна, потім у Неаполі. Вступив до ордену домініканців. Завершив освіту під керівництвом Альберта в Паризькому і Кьольнському університетах. Викладав у Парижі, Римі, Неаполі. Літературний спадок Фоми такий же великий, як і в Альберта. Головними працями Аквіната вважаються "Сума теології" (1266—1274) і "Сума проти язичників" (1259—1264). В "Сумі теології" (тобто сукупності теологічних вчень) розробляється католицька догматика, що визначає "Суму" як головний твір усїєї схоластичної ідеології.

Фома Аквінський слідом за Бонавентурою та Альбертом спрямовує зусилля на розмежування суті того, у що віримо і що знаємо. На відміну від своїх попередників він був добре підготовлений до вирішення цієї проблеми на основі визначення порядку речей та побудови ієрархії предметів віри і знання.

Найвище місце у цій ієрархії займає Бог-творець. Як і Арістотель, Фома описує Бога як першопричину і кінцеву мету суцього, як "чисту форму", "чисту актуальність", або буття. Сутність Бога і буття Бога тотожні. Навпаки, у його творіннях сутність і буття не збігаються, оскільки створене лише бере участь у бутті. Іншими словами, створене — ангел або річ природи — це лише "сутність" (певна божественна ідея), яка отримала "буття". При цьому сутністю ангела (безтілесного творіння) є "чиста форма", а сутністю тілесної речі — єдність форми з матерією.

На відміну від надприродної духовної сфери емпіричний світ створений з матерії і форми. Матерія (чиста потенціальність) здатна лише сприймати форми, що змінюють одна одну, і тому не існує поза ними. Форма — це "актуальність" цієї потенціальності-матерії, бо лише форма робить річ річчю певного роду і виду. Водночас форма є також "цільовою причиною" виникнення речі. Матерія, яка сприйняла форму (певну божественну ідею, універсалію, що існує в божественному розумі), індивідуалізує її, робить конкретною річчю певного роду.

Залежно від того, які цільові причини або форми втілюються у матерію, виникають речі різного рівня сутності й буття. Так, нижчий рівень буттєвості займають неорганічні стихії й мінерали, форма яких виступає лише їх зовнішньою визначеністю. Другий рівень посідають рослини — речі, які визначаються формою з внутрішньою доцільністю, або, за Арістотелем, "рослинною душею". Третій рівень — тварини, тут форма є діючою причиною. Нарешті, на четвертому рівні форма постає вже не як організуючий принцип матерії, а сама по собі. Це дух, ум, розумна душа — найвище із сотвореного. Душа ця не пов'язана з матерією, тому не гине зі смертю тіла, на відміну від форм більш низьких рівнів буттєвості.

Побудована на основі арістотелізму ієрархія буттєвих форм якраз і дала підстави визначити порядок речей та розмежувати сутності предметів віри і знання. Віра і знання (одкровення і розум) для Фоми Аквінського чітко розмежовані й належать до різних порядків буття. Проте вони не суперечать одне одному, оскільки істинне не може суперечити істинному. Якщо ж розум приходить до висновків, що суперечать одкровенню, то це, за Фомою, результат неправильного розмірковування. Цю точку зору Фома протиставляв як містичному антиінтелектуалізму, так і крайньому інтелектуалізму Абеяра, а також ученню Сігера про подвійну істину. Догмати віри він розді-

ляв на такі, що осягаються розумом (Бог існує, Бог єдиний, душа людини безсмертна), і такі, що розумом не можуть бути осягнені (творення світу, трійця, першородний гріх тощо). Перші входять у предмет як теології, так і філософії. Другі — надрозумні і тому є предметом лише віри і теології.

Філософія і теологія — самостійні науки, оскільки принципи теології (релігійні догмати) і принципи розуму (формальнологічні закони) не залежать одне від одного, бо наука і віра втілюють два зовсім різних типи прийняття істини (раціональне свідчення та акт волі). Проте теологія використовує філософію і принципи розуму для того, щоб наблизити істини одкровення до розуміння людьми, показати їх несуперечність розумові, відводити сумніви щодо них; тому, як зазначає Фома у своїй головній "Сумі", "Філософія є служниця теології".

Відповідно до тези про можливість раціонально-філософського осягнення деяких догматів віри та спираючись на вчення про ієрархію форм буття, Фома пропонує ряд доведень існування Бога.

Домініканського схоласта не задовольняє августиніанська теза про безпосередній характер пізнання буття Божого. Він відхиляє також онтологічне доведення Ансельма Кентерберійського, оскільки вираз "Бог існує" не є для розуму очевидним і вродженим. Його треба довести, використавши опосередкований взаємозв'язок Бога і світу, спираючись на твердження, що Бог безперервно править світом і його провидіння поширюється на всі події в ньому. "Сума теології" вміщує п'ять доказів буття Божого.

"Все, що рухається, має причиною свого руху щось інше" — це перше томістське "доведення" виходить із неможливості саморуку предмета, внаслідок чого утворюється довгий ряд причин, серед яких остання — аристотелівський першодвигун, або Бог. Друге "доведення" виходить з аристотелівського поняття "продуктивної причини". Так само як і в першому "доведенні", міркування доводиться доіснуванням первинної "продуктивної причини", яка і є Богом. Третє доведення виходить з ідеї неможливості допущення випадкового характеру світу. Оскільки світ існує, мусить існувати і якась абсолютно необхідна причина, якою може бути лише Бог. Четверте доведення апелює до факту існування у світі різних ступенів тих або інших якостей. Проте тоді має існувати якесь абсолютне мірило, щодо якого ці різні ступені на-

бувають визначеності. Таким абсолютним мірилом (найвищим і абсолютним ступенем будь-яких якостей) може бути лише Бог. П'яте доведення виходить із аристотелівського розуміння причинності як обов'язково цілеспрямованої. Але якщо світ причинно зумовлений, то він і цілеспрямований, отже, має бути той, хто спрямовує існування світу, тобто Бог.

Теорія пізнання Фоми Аквінського ґрунтується на вченні про реальне існування всезагального. Як і його вчитель Альберт, Фома вважав, що всезагальне, або універсалії, існують: "до речей" у розумі Бога як прообрази (форми) майбутніх предметів; "у речах" як ті самі ідеї, що отримали матеріалізацію; "після речей" у розумі людей як результат абстракції. Людині притаманні дві здатності пізнання речей: почуття та інтелект. Пізнання починається з чуттєвого досвіду, коли під дією зовнішніх об'єктів у людині виникають чуттєві образи. З них інтелект абстрагує "умосяжний образ" речі, яка пізнається, і осягає таким чином її сутність. Істину Фома визначав у "Сумі теології" як відповідність інтелекту і речі. При цьому поняття, створювані інтелектом у процесі абстрагування, є істинними тією мірою, якою вони відповідають речам природи. Самі ж речі природи є істинними настільки, наскільки відповідають своїм поняттям (ідеям), передіснуючим в інтелекті Бога.

У своїй антропології Фома Аквінський виходить з уявлення про людського індивіда як особистісну єдність душі і життєтворного нею тіла. Душа нематеріальна, самодостатня і самосуца, або субстанціальна. Але сама по собі вона не є повноцінною людиною і досягає завершення лише через тіло. Цю ідею Фома захищає перед платонівсько-августиніанським спірітуалізмом, який нерідко ігнорував значущість тіла, та перед своїм головним опонентом — аверроїстським монопсихізмом в особі Сігера Брабантського, який, як ми знаємо, заперечував сутнісну реальність особистої душі індивіда і вчив про єдину безособову інтелектуальну душу в усіх мислячих істотах. Фома підкреслює, що тіло бере участь і в чисто духовній діяльності людини, певною мірою визначаючи останню. Лише дві потенції душі (правда, найбільш благородні — мислення і воління) зберігаються в душі, яка розлучилася з тілом. Реалізація ж усіх інших душевних потенцій неможлива поза тілом.

Аквінат також вважав, що безтілесна душа твориться Богом для даного індивідуального тіла і завжди співроз-

мірна з ним. Але людська душа не втрачає своєї індивідуальності й після смерті свого конкретного тіла, яке вона оживляє. Це відбувається завдячуючи Богові, який зберігає її індивідуальну суть (здатність мислити і воліти) в стані безтілесності.

Проте безтілесне існування душі, за Фомою, не є повноцінним, оскільки повна субстанція людини вимагає єдності душі й тіла. Відновлюється ця єдність у Судний день, коли безтілесна душа з'єднується зі своїм воскреслим тілом. Так Фома Аквінський обґрунтовує один з найважливіших догматів християнства — догмат воскресіння во плоті.

Антропологія Фоми Аквінського має персоналістський характер. Особа (персона) для нього є "найбільш благородне у всій розумній природі" ("Сума теології"). Головними здатностями особи є мислення і воля. Розглядаючи співвідношення між мисленням (інтелектом) і волінням, Аквінат стверджує примат інтелекту над волею.

Передумовою моральної поведінки особи Фома вважає свободу волі — свободу вибору між добром і злом. Добро пов'язане з Божественною благодаттю, благом. Зло — менш довершене благо, яке допускається Богом заради того, щоб у світі здійснились усі ступені довершеності. Конечна мета людини і сенс її життя полягають у пізнанні, спогляданні і любові до Бога. Шлях до цієї мети переповнений випробуваннями, розум веде людину до морального порядку, який втілює божественний закон; розум показує, як потрібно себе вести, щоб досягти вічного блаженства і щастя. Засобами їх досягнення, за Фомою Аквінським, є як традиційні грецькі чесноти — мудрість, відвага, поміркованість, справедливість, так і "надприродні" — віра, надія, любов.

Багатобічна філософсько-теологічна доктрина Фоми Аквінського стала вершиною в розвитку ортодоксальної схоластики. Починаючи з XIV ст., коли у 1323 р. Фома був зачислений до святих, і дотепер його вчення — томізм — є провідним напрямком філософії католицизму. Тепер воно існує у модернізованому вигляді неотомізму.

Протистояння томізму та августиніанства тривало наприкінці XIII — на початку XVI ст. Нова форма суперечок між ними з'явилась в Англії у зв'язку з ученням августиніанця Дунса Скота.

Іоанн Дунс Скот (1270—1308) — професор теології в Оксфорді та Парижі — був критичним мислителем. Його критика спрямовувалась насамперед проти Альберта Великого та Фоми Аквінського.

Виходячи з розрізнення функцій філософії і теології Дунс Скот твердив, що повна гармонія між теологією і аристотелівською філософією, яку намагався довести Фома, неможлива. Філософія, за Дунсом Скотом, функціонує як знання теоретичне. Цим вона відрізняється від теології, яка є знанням практичним, переважно морально-етичним, таким, що спрямовує людську волю на досягнення орієнтирів віровчення, Тому теологія не вимагає тої строгості та раціональності, якої прагнув надати їй Фома. Теологія, на думку Дунса Скота, цілком відповідає августиніанському критерію знання — ірраціоналістичному в своїй основі. Ось чому сфери філософії та теології мають бути розділеними.

На відміну від Фоми, який вважав теологію найвищим знанням, Дунс Скот відводить роль вищої науки філософії, або метафізиці. Головним поняттям останньої він вважає поняття буття — Абсолюту, який водночас є і предметом пізнання, і предметом віри. Абсолютне буття охоплює собою все існуюче, у тому числі й Бога. Все у створеному світі генетично і функціонально залежить від Абсолюту як витоку буттєвості речей, створених не розумом, як вважав Фома, а волею Бога.

Уявлення про вольову природу божественної діяльності, яка, на відміну від томістського інтелектуалізму, підкреслював Дунс Скот, вводить деякі корективи і в розуміння співвідношення матерії і форми. У Фоми загальна форма (універсалія, яка існує в божественному розумі) поєднується з певною порцією матерії, внаслідок чого виникає річ. Остання актуалізується (отримує буття) завдяки формі, а форма індивідуалізується через матерію. Воля, з точки зору Скота, і природа божественної діяльності не потребують індивідуалізуючих начал, оскільки воля, на відміну від розуму, завжди має конкретно-предметне спрямування. Конкретна форма вольової діяльності не стільки актуалізує річ (все міститься в бутті-Абсолюті), скільки конкретизує та індивідуалізує її.

Тому можна погодитись, що Дунс Скот був представником саме метафізичного (онтологічного) індивідуалізму, у якому індивідуальність є сутнісною рисою, стороною буття. З його точки зору родова (загальна) форма не може бути єдиною, у кожній речі існує індивідуальна форма, яка втілює конкретне "це", яке є "тут і тепер". Він довів, що індивідуально-довершена й істинна мета природи — її остання реальність. Цим Скот робить крок до номіналізму і водночас до індивідуалізму епохи Від-

родження з його увагою до людської винятковості, індивідуальності.

Антропологічні погляди Дунса Скота демонструють чітку, на думку дослідників його творчості, тенденцію до зближення вегетативних, чуттєвих та пізнавальних функцій людської душі. Людина уявляється не лише як творіння Бога, а й як частина природного цілого, котру можна вивчати незалежно від її надприродного призначення і посмертної ролі. Сутністю людської душі, слідом за Августиним, вважає Скот, є воля — автономна, незалежна від розуму, свободна. Саме Свобода становить найглибшу сутність людини.

У XIV—XV ст. у західноєвропейській філософії знову відроджується номіналізм, але він має вже дещо інше значення, ніж у часи Росцеліна та Абельяра. Тепер він пов'язується з полемікою проти метафізики Фоми Аквінського та Дунса Скота. Виходячи з того, що, за номіналізмом, лише одиничне, конкретне є дійсно первинним, номіналізм привертає увагу емпіричного природознавства, стає імпульсом до ренесансного піднесення наук.

Уільям Оккам (бл. 1285—1349) — найбільш послідовний представник номіналізму XIV ст. Він народився неподалік від Лондона, вчився і викладав в Оксфордському університеті, зазнав значного впливу емпіричної школи, пов'язаної з іменами Гроссетеста, Бекона, Скота. Францісканець, був бакалавром теології (доктором так і не став), написав багато творів, найбільш значними серед яких вважаються "Розпорядок", "Вибране", "Сума всієї логіки".

Проводячи свою номіналістичну лінію, Оккам створює один із найбільш впливових варіантів теорії "подвійної істини". Віра і знання радикально відрізняються як за предметом, так і за методом. Знання, за Оккамом, мають предметом тілесну природу, вони спираються на досвід, вміщують істини або очевидні, або виведені з очевидних. Віра повністю ірраціональна, не має ніякого відношення до доказу і розуму, цілком почерпнута з одкровення, сфера її дії — спасіння, тобто моральні вчинки людини. У зв'язку з цим будь-які догмати віри не можуть бути доведеними, як те намагались робити схоласти-реалісти.

Полемізуючи з реалізмом, Оккам доводив, що універсалії не можуть існувати поза людським розумом, оскільки у цьому разі вони були б одиничними речами, що

суперечать самому визначенню універсалій як всезагальних сутностей. Критикуючи головну ідею реалізму, за якою в загальних сутностях (універсаліях) уже міститься все одиничне, яке лише треба вивести з них, Оккам стверджує, що лише одиничне існує реально. Із одиничного, а не із "сутностей", треба виходити у пізнанні.

Як емпірист, Оккам вимагав позбутися у науці чисельних "субстанційних форм", "натур", "прихованих якостей", "форм" та інших вигадок схоластів-реалістів, якими вони робили спроби пояснити незрозумілі явища. У цьому зв'язку варто згадати знамениту "бриту Оккама", призначення якої — "відсікати" зайві сутності. "Бритва" є образ, яким англійський філософ позначає принцип, за яким "сутностей не треба примножувати без потреби". Номіналізм Оккама справив значний вплив на вчених Оксфорда та Парижа.

Пізньосередньовічна містика

Подібно до античної філософії, яка започаткувалась у міфології і закінчилась міфологією неоплатонізму, філософія середньовіччя, розпочавшись з антираціонально-містичних інтуїцій неоплатонізму, також завершилась ними. Історики філософської думки пізнього середньовіччя доходять згоди у тому, що думка ця так чи інакше відображає відчуття втоми після невдалих спроб багатьох філософів і теологів досягнути загальнознаної істини. Дунс Скот не погоджується з Аквінатором, а Оккам розходиться з думками Дунса Скота. Кому вірити? Нудота від надмірних схоластичних мудрувань відвертає від них, повертаючи до першоджерел та першовитоків, тобто замикає коло. Проте замикає його на якісно новому рівні, повернення до першовитоків відкриває нові перспективи.

Йоганн Екхарт, або *Майстер* (вчитель) *Екхарт* (бл. 1260—1327 чи поч. 1328), був найбільш яскравим уособлювачем кризового стану пізньосередньовічної схоластики й водночас виразником нових, ренесансних тенденцій розвитку думки. Виходець з рицарського роду, Йоганн вчився у Кьольні і Парижі, отримав блискучу філософську і теологічну освіту, був членом впливового домініканського ордену, займав високі церковні посади.

Що ж протиставив Майстер Екхарт тому нудотному розбратові схоластичних мудрувань, які не могли не вести до зневіри, до тривожно-дискомфортного світовідчуття? Йоганн повертається до "апофатичного" богослов'я Ареопагітик, до неоплатонівського пантеїзму, за

яким Бог присутній у всьому, але жодне творіння, жодна істота, крім людини, не помічає Його присутності. Лише людина завдяки своїй душі ("внутрішній людині") здатна відчувати Бога, зв'язатися з ним. Саме відчувати, а не зрозуміти, оскільки, і в цьому виразився містицизм — антираціоналізм Екхарта, Бог недоступний раціоналістичним мудруванням, на які не варто звертати увагу. Розум не сприймає Бога. Зате, стверджує пізньосередньовічний містик, "у моїй душі є сила, яка сприймає Його. Ніщо не близьке мені так, як Бог... Бог мені ближче, ніж я сам собі". Визначаючи душу як божу "іскорку", німецький містик підкреслює її єдинотність божеству, несотворенність її. У зв'язку з цим фундаментальна ідея про тотожність мікро- і макросвіту обертається ідеєю тотожності глибин людського духу та божественності, оскільки "Божа глибина — моя глибина. І моя глибина — Божа глибина". Ця прірва божественної і людської глибини і непізнана, і невимовна. Основа душі — "одне глибоке мовчання". Як зазначає В. В. Соколов, негативна теологія доповнюється у Екхарта негативною психологією [16].

Однак між Богом та людською душею існує найглибший зв'язок. Саме він і уможливорює поєднання будь-якої людини з Богом. Для цього зовсім не потрібні пізнавальні зусилля, що здійснюються в образах чи раціональних поняттях. З їхньою допомогою можна уявити Бога як особу, проте зовсім неможливо досягнути безособовий божественний абсолют, не локалізований у просторі, безмежний у часі, такий, що вислизає з усіх чуттєвих і абстрактних визначень.

Осягнення Бога в процесі єднання з ним стає можливим через знищення у людській душі особистісного бога зі всіма його людиноподібними рисами, знищення, коли людський дух отримує у своїх глибинах безособову божественність. Його осягнення здійснюється внаслідок містичної інтуїції, яка принципово протистоїть і думці, й уяві. Божественність і проявляється у діяльності такої містичної інтуїції.

Містичні ідеї Мейстера Екхарта були засуджені ортодоксальною церквою. Проте вони мали неабиякий вплив на філософсько-теологічну думку епохи Відродження та Реформації.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абеляр П.* История моих бедствий. — М., 1959.
2. *Августин А.* Исповедь. — М., 1991.
3. *Антология* мировой философии: В 4 т. — М., 1969. — Т. 1, ч. 2.
4. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990.
5. *Библия.* Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. — М., 1988.
6. *Богословие* в культуре Средневековья. — К., 1992.
7. *Бозций.* "Утешение философией" и другие трактаты. — М., 1990.
8. *Введение* в философию: Учебник для вузов: В 2 ч. / Под общ. ред. И. Т. Фролова. — М., 1989. — Ч. 1.
9. *Гегель.* Лекции по истории философии // Сочинения. — М.; Л., 1935. — Т. 11.
10. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир. — М., 1990.
11. *Ибн-Рушд.* Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. — М., 1973.
12. *История* философии в кратком изложении. — М., 1991.
13. *Псевдо-Дионисий* Ареопагит. Мистическое богословие. — К., 1991.
14. *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М., 1990.
15. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. — СПб., 1994.
16. *Соколов В. В.* Средневековая философия. — М., 1979.
17. *Філософія.* Курс лекцій: Навч. посібник / А. К. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак та ін. — К., 1993.
18. *Чаньшев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991.

- Дохристиянський світогляд давніх слов'ян — передісторія української філософії
- Впровадження християнської ідеології та її вплив на розвиток філософської думки
- Історичні джерела формування філософської культури Київської Русі
- Філософські ідеї у творчості давньоруських книжників та в пам'ятках літератури

**Дохристиянський
світогляд
давніх слов'ян —
передісторія
української філософії**

Одним із важливих питань історії вітчизняної філософії є питання про становлення і розвиток філософських ідей Київської Русі. Варто зауважити, що до останнього

часу, як зазначає В. С. Горський, в нашій літературі побутувала думка, згідно з якою ця епоха не дає фактів для підтвердження висновків, що на Русі в той період існували філософи і філософія. Причиною такої думки слугувало звужене розуміння предмета історії філософії. Лише знання, викладені мовою логічних понять і представлені як теоретичні положення, вважались гідним об'єктом історико-філософського дослідження. Такий підхід виявився неправомірним взагалі й по відношенню до культури Київської Русі зокрема. Філософія як духовна квінтесенція синкретичної за своєю суттю давньоруської культури відображається в різних сферах духовно-практичного освоєння світу як філософська думка, закономірності розвитку якої є безпосереднім предметом вивчення історії філософії. Саме такий спосіб буття філософії епохи вітчизняного середньовіччя превалює [3, с. 104].

Те коло світоглядних проблем, на які ми натрапляємо у пам'ятках давньоруської культури, дає підстави для переконання в тому, що вона мала свою власну філософську позицію. Серед проблем, що становлять філософсько-світоглядний ґрунт, можна виділити: проблеми буття, уявлення про Всесвіт, про людину, її місце в світі, смисл її буття, її щастя; проблеми життя і смерті, розуміння добра і зла; проблеми людської історії та ін.

Виникнення перших філософських ідей давніх русичів відбувалося не на голому місці. Це був закономірний процес формування світогляду, з певними етапами (типами) його розвитку і тісним зв'язком між ними. Деякі елементи "філософського" осмислення явищ природи і людського життя простежуються у народному світогляді східнослов'янських племен задовго до хрещення Русі та появи писемності. На основі першої світоглядної самотньої міфологічної системи створювались перші дофілософські утворення, які були зумовлені значною мірою характером і способом діяльності, побуту давніх українців. Формувався свій стиль життя і мислення, вироблялись характерні орієнтації на освоєння світу, своя національна культура.

Спираючись на емпіричний досвід і міфологічну картину світу, наші предки створювали своєрідну природну релігію, яка пізніше була названа "поганською", язичницькою. У цій народній релігії основним предметом була природа. У "Синописі"* яскраво змальовуються уособлення та обожнювання східними слов'янами сил природи. Головними поганськими богами, які уособлювали образи самої природи, були Перун — найголовніший ідол, "бог грому, блискавки і дощових хмар"; другим ідолом був Волос — бог худоби; третім — Позвізд (Похвіст, Вихр) — "бог повітря, погоди і непогоди"; четвертим — Ладо — бог "веселія і всіякого благополуччя"; п'ятим — Купало, "що його за бога плодів земних вважали"; шостим — Коляда — "бог празничний, що йому празник великий місяця грудня в 24-й день одправляють". У "Синописі" згадуються імена і таких богів, як Усяд (Осяд), Корша (Хорс), Дашуба (Дажб), Стриба (Стрибог), Макош (Мокош) та ін.

Боги населяли поля, степи, ліси, води та інші місця проживання людей. Саме тоді виникли у народній уяві поняття про добрих і злих духів (русалка, біс, дідько, домовик, водяник, лісовик, мавка та ін.), різні повір'я, заклинання, свята, ігрища (Івана Купала, колядування, обливання водою тощо). Все це поєднувало людське буття з природою, а відтак і з божеством, оскільки природа, природні стихії у народній релігії поставали як божест-

*"Синопис" — один із історіографічних творів XVII — XVIII ст., у якому зібрані відомості про найважливіші події, що відбувалися на східнослов'янських землях від найдавніших часів до 70-х років XVII ст.

венні, набували сакрального характеру. Відбувався процес формування наївного пантеїстичного світорозуміння, у якому матеріальне і божественне не протиставлялись, божественному не відводилась роль творчого начала, воно лише вносило порядок в оточуючий світ, який був єдиний з людьми, богами, природою. Всесвіт, космос у язичницькій релігії сприймався як надісторичний, у природі існував вічний кругообіг, визнавалась астральна залежність. Досить розвинутим був культ предків як важливий принцип соціальної детермінації.

Упродовж життя наших пращурів змінювалися їхні міфологічні уявлення і вірування. У міфологічній системі світобачення склались так звана героїчна міфологія і героїчний епос — билини. Проте язичництво з його політеїстичним поклонінням, той набір навичок, умінь, відомостей, що передавались усною традицією, не могли задовольнити подальший суспільно-історичний і культурний розвиток Русі. Не давали вони відповіді й на важливі світоглядні питання, через що змушені були поступитися християнській ідеології і філософському світорозумінню. В. С. Горський зазначає, що руйнування міфа і зародження філософії відбувається тоді, коли картина світу, що описувалась міфом, стає предметом вивчення, коли виникає потреба пояснити, що означають слова "добро" і "зло", що приховується за словами, які описують міфологічну картину світу [3, с. 16—17].

**Впровадження
християнської
ідеології та її вплив
на розвиток
філософської думки**

Досліджуючи історію становлення філософської культури Київської Русі, сучасні вітчизняні філософи звертають увагу на її характерні риси, особливості. В. С. Горський, зокрема, зазначає, що такими особливостями були "всесвітня відкритість", здатність до творчого синтезу різноманітних ідей світової філософської думки, її зв'язок з ідейними здобутками середньовічної Візантії, а через них — з ідеями античних філософів, зв'язок з надбанням болгарської культури, культури Сходу та Західної Європи. Характерною рисою культури Київської Русі є те, що ці "запозичені" ззовні ідеї сприймалися не механічно, вони суттєво трансформувались у вітчизняну культуру. Далі, необхідні були могутні стимули інтелектуальної праці для подолання тієї відмінності потенціалів, яка склалась у часовому відношенні між вітчизняною і зарубіжною культурою. У створенні таких стимулів велику роль відіграло християнство, яке сприя-

ло перебудові суспільної свідомості, становленню філософського мислення.

Відзначається ще одна особливість, викликана взаємодією християнського і народного світорозуміння, — плюралізм світоглядних позицій, який надав філософській думці Київської Русі поліфонічного звучання. У давньоруському духовному житті відбулись перехрещення і взаємодія різноманітних культур.

Характерною рисою філософської культури Київської Русі є її несприйнятність абстрактного, відірваного від життя філософствування. Виробляється специфічний його тип, що відрізняється не предметом, а суб'єктом пізнання. У межах цього типу філософствування він виступає не як чисто гносеологічний, а як цілісний суб'єкт, для якого характерна єдність морального та гносеологічного. Цим пояснюється етизація філософської думки, а звідси і тяжіння до проблем людини й осмислення історії. Формується специфічний тип середньовічного антропологізму [4, с. 4—6].

На деякі основні риси українського світоглядного менталітету, які сприяли формуванню філософського мислення першого періоду історії Київської Русі, вказує А. К. Бичко, підкреслюючи переважання екзистенціальних мотивів в українській філософській думці, кордоцентризму, коли переважає пріоритет "серця" над "головою", антеїзму та ін. Всі вони разом створювали неповторну діалогічно-гармонійну цілісність — українську філософську думку [13, с. 229—230].

Процес становлення вітчизняної філософської думки відбувався приблизно наприкінці X ст. Це був період, коли Київська Русь ставала могутньою слов'янською державою з визначним економічним, політичним і культурним центром, яким була її столиця — Київ. І значною мірою цьому сприяла християнізація Русі, яка впливала на зміну світоглядних і культурно-ціннісних орієнтирів. 988 рік офіційно розділив історію східних слов'ян на язичницький і християнський періоди. На зміну язичницькому світосприйняттю приходить християнізована картина світу. Християнський світогляд стає панівним, і цим зумовлюється його провідна роль у культурі загалом і формуванні філософського мислення зокрема.

Однак нова релігія не одразу утвердилась у Київській Русі, вона нерідко натрапляла на протидію, особливо з боку простих верств народу, для якого відмова від старого світогляду, усталених звичаїв і обрядів була трагедією.

Ще тривалий час народ поклонявся язичницьким богам, досить поширеними були язичницькі елементи у творах художнього ремесла тощо. Десь аж до кінця XI ст. тривав "діалог" між християнським та язичницьким світоглядом, що зумовлювало поліфонію думок. Християнство змушене було з цим миритись і навіть багато чого запозичило від язичницьких вірувань, пристосовувалось до них, поєднавши свою культуру з традиційною культурою східних слов'ян. Тривалий час ще зберігались зародки космогонічних і космологічних уявлень, що мали фантастичний характер, у поглядах на людину, душу тощо, характерний був дуалізм. Склалося нове на той час явище — двовір'я (поєднання обох вір — язичницької та християнської) у свідомості русичів.

Проте поступово все чіткіше виявляються основні відмінності між язичницьким і християнським світоглядом. На противагу язичницькому християнське світосприйняття помістило Бога за межі природи, поставивши в центрі Всесвіту людину, а Бог через природу впливав на людину, передавав їй заповіді поведінки. У новому світобаченні чітко протиставляється духовне і матеріальне, і саме духовному віддається примат — все творить і всім править дух. З духом і матерією пов'язується боротьба двох протилежних начал — Бога і диявола, душі і плоті, добра і зла. Людині у цій боротьбі відводиться моральна відповідальність за свої вчинки, за свідомий вибір між цими протилежними силами. У християнстві вперше відкривається історія, вводиться тримірність часу — від минулого, тобто акту "створення світу" з нічого, через сучасне до майбутнього, тобто до "страшного суду", з яким наступить "кінець світу". Так у новій релігії людська історія поділилась на дві ери: дохристиянську як передісторію та християнську, власне історію.

**Історичні джерела
формування
філософської
культури
Київської Русі**

Такий процес формування і зміни світогляду дає можливість зробити висновок, що філософські ідеї Київської Русі мають свої корені в міфологічному, міфоепічному, язичницькому уявленні схід-

них слов'ян. Народна культура, народна творчість стала головним джерелом формування української філософії. Як зазначає Д. Чижевський, "національними підвалинами", на яких виросла національна філософія, був народний світогляд. Проте були й інші джерела української філософії. Як пише Д. Чижевський, він не знає в історії

культури Європи випадків, "коли б філософічний інтерес та філософічна творчість проявилися в якогось народу спонтанно, незалежно від чужих впливів... Не роблять виїмку в цьому відношенні і українці" [14, с. 23—24].

З введенням християнства, поширенням писемності, грамоти та особливо з розвитком літературної мови давньоруська культура отримала можливість познайомитись з надбанням світової філософської думки минулого. Київські книжники знали твори Іоанна Дамаскіна, Піфагора, Демокріта, Діогена, Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, Софокла, Есхіла та інших мислителів минулого. Значне місце у формуванні філософських ідей займають Біблія, перекладені твори "священного писання", твори "отців церкви". Серед представників патристики на Русі популярними були імена Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Афанасія Александрійського та ін. Саме християнська філософія першою підвищила інтерес до філософської думки на Русі.

Велике значення для давньоруської філософської думки мала творчість *Іоанна, екзарха Болгарського*, автора досить популярного на Русі "Шестиднева". Цікаві роздуми містяться у відомому на Русі того періоду "Ізборнику" 1073 р., який включає понад 300 статей, присвячених питанням богослов'я, етики, логіки, поетики, історії, філософії, ботаніки, астрономії тощо. Поширеними на Русі були збірники "Діоптра", або "Зерцало", "Бджола" та ін. Та й саме розуміння філософії київськими "книжниками" формувалося значною мірою на основі попереднього духовного розвитку, в першу чергу християнської філософії, якою вона була в патристичній, а потім у специфічно візантійській традиції.

В "Ізборнику" 1073 р. наводиться переклад уривку з "Діалектики" одного з найавторитетніших християнських авторів — візантійського філософа VII—VIII ст. *Іоанна Дамаскіна*, у якому філософія є майже універсальною системою знань. "Філософія, — говориться там, — є пізнанням суцього, оскільки воно суще, тобто пізнанням природи суцього. І ще: філософія є пізнанням речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Далі, філософія є помисленням про смерть, як довільну, так і природну... Далі, філософія є уподібненням Богові... Філософія є мистецтвом мистецтв і наукою наук, оскільки філософія є початком усякого мистецтва... Далі, філософія є любов'ю до мудрості: істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія" [1, с. 622]. Ха-

рактерною рисою філософської думки Київської Русі було "софійне" розуміння філософського знання. "Софія" (мудрість) тлумачиться не як абстрактно-монологічне, а як особистісно-плюралістичне знання.

Вітчизняною філософською думкою велись пошуки відповідей на фундаментальні онтологічні проблеми. Тут значною мірою відчутний вплив античної філософії, особливо праць Арістотеля. Характерним у цьому плані є "Ізборник" 1073 р., у якому міститься добре розроблена система категорій для змалювання картини буття світу.

Проте не варто обмежувати давньоруську культуру, навіть початкового періоду, тільки запозиченими досягненнями. У тих же міфологічних уявленнях східних слов'ян виробилась своя "модель світу" з наївно пантеїстичної, натуралістичної позиції. Пізніше, у християнському світогляді, ця міфологічна "модель світу" була роздвоєна на "наявне" буття (природа, людина) і "бажане" (божественний, трансцендентний світ). Природа втрачає божественну сутність, вона створена Богом з нічого і може в ніщо перетворитись. Лише Бог вічний, він начало всього.

Незважаючи на таке роздвоєння світу, християнське світобачення не заперечує світ природний, позаяк він вважається творінням Божим, а звідси виникає своєрідне вирішення проблеми єдності світу. Це, передовсім, проблема відношення духовного і матеріального, яка вирішувалась з позицій дуалізму. Світ земний, природний, матеріальний був відображенням світу божественного, духовного, а разом вони становили єдине, гармонійне, упорядковане ціле. В киеворуській думці навіть з'явилися спроби віднайти посередників, які б подолали відчуження між цими світами. Такими посередниками в уяві киеворусичів поставали Богоматір Діва Марія, ангели, насамперед архангел Михаїл, які й забезпечували єдність світу.

З вирішенням проблеми єдності світу розв'язувались і натурфілософські проблеми, проблеми розуміння природи. Світ природи уявлявся гармонізованим та ієрархізованим, упорядкованим, закономірним, у якому центральним регулятивним принципом є Бог як вище благо і досконалість. Важливим моментом у цих поглядах є те, що порядок природи визначався не тільки Богом, а й людиною як дійсним об'єктом божественного світоправління і кінцевою ціллю світоустрою.

Глибоке бачення світу природи, Всесвіту київські книжники знаходили у "Шестидневі" Іоанна, екзарха Болгарсь-

кого, в "Ізборниках" 1073, 1076 рр. та ін. Тут же містяться певні уявлення про Землю, Сонце, Місяць та інші планети з позицій геоцентризму, викладаються ідеї про першоелементи, про "стихії", з яких складається світ матеріальних речей, про живу й неживу природу, деякі погляди на простір і час.

Центральною філософською проблемою давньоруської думки була проблема людини. У Київській Русі філософська думка сприймалась передусім як філософія людини, суть якої полягала в тому, щоб навчити людину, як їй наблизитись до ідеалу, якими є смисл її життя та поклонання.

Слід зазначити, що у давньоруській філософській думці світоглядна орієнтація зміщується у духовний світ людини. Людина мислилась не як частина космосу, природи, вона усвідомлювала себе її господарем, її "вінцем". Складалась думка про людину як про "малий світ", "мікрокосм", у ній бачилось відтворення Богом моделі Всесвіту як цілого. У цьому погляді помітний вплив середньовічного світогляду. Іоанн Дамаскін пише: "Створив Бог людину... наче якийсь інший світ: малий у великому. Людина — це світ малий, адже він наділений як душею, так і тілом, і є серединою між розумом і матерією, він пов'язує собою видиме й невидиме, чуттєве й те, що тільки розумом осяжне" [1, с. 625].

Проблема тіла і душі займає важливе місце в роздумах київських книжників, які в її вирішенні спирались на "Шестиднев", "Ізборник" 1073 р. та інші пам'ятки писемності. Вважалось, що на відміну від тіла душа безтілесна, безсмертна, являється "сутністю живою", але тільки в поєднанні з тілом вона стає реальністю. Робилася спроба обґрунтувати дуалізм двох субстанцій у людині. Як зазначає В.С.Горський, "домінуючу інтенцію давньоруської філософської думки складає так би мовити екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання" [4, с. 6].

Виходячи з такого погляду на людину, формувались і певні моральні норми, вимоги, цінності, орієнтації та моральні ідеали. Характерним є те, що саме цей бік людського життя вважався настільки важливим, що це призвело фактично до етизації всієї філософської думки Київської Русі. Конфлікт між добром і злом проходив через усю філософську проблематику.

Отже, філософська культура Русі постає як результат попереднього духовного розвитку східних слов'ян. Крім

того, на основі сприйняття, творчого осмислення перекладних джерел світової культури на початку XI ст. створювались оригінальні твори вітчизняної книжності.

**Філософські ідеї
у творчості
давньоруських
книжників
та в пам'ятках
літератури**

Першими творами київських книжників були так звані слова, повчання, послання, моління, у яких виразно поставали важливі світоглядні проблеми, глибокі філософські ідеї. Саме з книжним знанням насамперед і пов'язаний

початок філософської думки Києворуської доби. Навіть склалось таке уявлення, що філософ — це передовсім учений книжник, граматик, освічена людина, яка глибоко розуміється в книжній премудрості, але якщо філософ обов'язково книжник, то не кожний книжник гідний звання філософа. Скоріше, філософом вважався не той, хто володів книжними знаннями, а той, хто ці знання втілював у життя, використовував їх як керівництво в процесі життєдіяльності. Звідси і філософія мислилась не лише як абстрактне теоретизування, а й як практична мораль, як знання і повчання на основі знань.

Власне, про рівень філософії Київської Русі можна судити з творчості таких видатних давньоруських книжників, як Іларіон Київський, Лука Жидята, Феодосій Печерський, Нестор, Никифор, Володимир Мономах, Климент Смолятич, Кирило Туровський, Данило Заточеник та ін.

Чільне місце у творчості багатьох київських книжників займає образ історії. У цьому плані варто назвати "Слово про Закон* і Благодать**" Іларіона.

Іларіон Київський — один із перших давньоруських філософів. Відомості про його життя досить обмежені. У 1051 — 1053 рр. Іларіон був першим київським митрополитом. Після митрополичої кафедри, якої його позбавили, він постригся у ченці Києво-Печерського монастиря під іменем Никона, а потім став його ігуменом. Відомо також, що Іларіон був наближений до князя Ярослава Мудрого, боровся за об'єднання Русі, був поборником

* *Закон* — Старий Заповіт Біблії, зокрема перші його п'ять книг, у яких викладено іудейське віровчення. Іларіон під "законом" розуміє віру, що передувала християнству і мала риси поганства.

** *Благодать* — основоположне поняття християнського віровчення, викладеного в Новому Заповіті Біблії. У "благодаті" вбачається особлива сила, послана від Бога, яка дає можливість подолати притаманну людям гріховність і досягти спасіння.

освіти, виступав за рівні права руської і грецької церков, за незалежність руського народу.

На основі біблейської релігійної тематики Іларіон перший у вітчизняній думці змальовує образ історії, створює своєрідну її концепцію, сповнену глибокого філософського світоглядного змісту, роздумів про долю всього людства. Основна мета, яку ставить Іларіон у "Слові ...", — показати зростання безпосередньої божественної участі в людській історії, яка розподіляється на "язичницький" період, період іудейського "закону" і завершаючий період християнської "благодаті та істини".

Як носій християнського світосприйняття, Іларіон розвиває особливий тип відношення до історії. Минуле, тобто біблейську історію, він сприймає як реальний символ, прообраз власне християнської історії. Як давньоруський мислитель, Іларіон процес християнізації розглядає через призму хрещення Русі, яке, на його думку, є завершаючим етапом поширення християнства. Іларіон у "Слові..." звертається до теми про перевагу світла над темрявою, "благодаті та істини" (Новий Заповіт) над "законом" (Старий Заповіт). Саме ця тема в Іларіона набула широкого соціального та філософського звучання.

Не тільки "просвітлення", а й "звільнення" від влади бісівських сил Іларіон пов'язує з єдиним Господом Ісусом Христом, прославляє його за діяння по спасінню людських душ. Розмірковуючи про минулий і теперішній етапи взаємодії Бога і людства, Іларіон висловлює зовсім нове (на відміну від язичництва) бачення майбутнього. Християнство з його ідеєю єдиності, однократності земного історичного циклу надає особливого статусу "кінцю історії" — останньому суду Бога над людьми і майбутньому життю. "...Закон предтечею був і слугою благодаті й істині, істина ж і благодать — слуги прийдешньому віку, життю нетлінному. Як закон припроваджував законів підлеглих до благодатного хрещення, так і хрещення синів своїх допускає до життя вічного" [7, с. 9].

Універсальність і цілісність історії людства, у якій історичний процес здійснюється внаслідок зміни старого новим, за висхідною лінією — одна з основних ідей, яку Іларіон проводить у своєму "Слові..." Усе нове, молоде, порівняно зі старим, попереднім, набуває вищої цінності. Звідси він виводить вирішення проблеми свободи: "Образ же закону і благодаті — Агар і Сарра, рабиня Агар і вільна Сарра. Рабиня спочатку, потім вільна" [Там само].

Такими образами змальовує Іларіон епоху рабства (Старий Заповіт, заснований на законі) і епоху свободи (Новий Заповіт), у якій панують істина і благодать. Якщо закон розділяв народи, одних звеличуючи, інших зневажаючи, то благодать, вводячи людей у вічність, дарувала всім народам рівність перед Богом.

Провідною ідеєю "Слова..." є утвердження патріотизму, любові до Вітчизни. Саме цей твір є першим, у якому змальовуються велич і єдність землі руської. Іларіон прославляє патріотизм видатних діячів, князів руських, насамперед Володимира, які "не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі!"

Прославляючи діяння князів руських і передовсім прийняття християнства, Іларіон наділяє їх "вищим розумом земних мудреців". Проблема розуму і віри у "Слові..." вирішується Іларіоном не з позиції ортодоксального християнства. Прийняття християнства, вірування в єдиного Бога є не тільки святе, а й розумне. Віра і розум у Іларіона не взаємовиключаються, а стають майже тотожними. Ці та інші ідеї філософсько-світоглядного характеру, висунуті Іларіоном у "Слові...", плідно використовувались у подальшому становленні філософської думки, суттєво вплинувши на ідейний процес Київської Русі та в наступні періоди історії.

Суспільна думка Київської Русі XI ст. позначена постатями Луки Жидяти і Феодосія Печерського.

Лука Жидята (про його життя майже нічого невідомо) був "книжником" Ярослава Мудрого, отримав сан єпископа, а після смерті Ярослава був засуджений і ув'язнений у монастир, де провів три роки. Після звільнення, повертаючись до Новгороду, Лука 15 жовтня 1059 р. помер.

Його твір "Повчання архієпископа Луки до братії" вважається оригінальним документом соціально-етичної думки, яка відображала реалістичну картину тогочасного суспільства. Актуально звучать сьогодні заклики Луки до любові, до загальної злагоди і миру в людських стосунках. "Претерпите брат брату, а не воздайте зла на зло, друг друга похвали, да и бог вас похвалит... Не осуди брата, ...поминая свои грехи, да тебя бог не осудит" — так визначив Лука ідею суспільного примирення і милостивості.

Феодосій Печерський (бл. 1036—1074) — один із перших книжників-полемістів. Народився Феодосій у бага-

тій сім'ї у Василеві (м. Васильків Київської обл.). Дитячі роки провів у Курську, звідки сімнадцятилітнім юнаком таємно прибув до Києва з тим, щоб вступити до монастиря. Був замкнутий, відчужений, що й зумовило його вибір служити церкві.

Поселившись поряд з печерою Антонія, Феодосій 30 років провів як затворник, у "трудах" і молитвах, не думаючи про свою плоть і переносячи труднощі та митарства печерського подвижника. У 1062 р. братія Києво-Печерського монастиря вибирає його ігуменом, і Феодосій спрямовує свою основну діяльність на укріплення позицій Києво-Печерського монастиря, посилення ролі православної церкви. Він автор 11 творів, серед яких "Слово про терпіння і любов", "Повчання про терпіння і смирення". Феодосій виступав ідеологом православ'я, вважаючи, що саме воно є істинною релігією, проповідував основи християнської моралі, боровся за її чистоту, різко виступав проти залишків язичництва. У його соціальних поглядах інтереси церкви переважають над світськими, наприклад ідея про те, що світська влада від Бога і тому вона має стояти на боці церковних інтересів, що церква повинна здійснювати нагляд над світською владою, тощо.

Нестор (бл. 1056 р.—після 1113) — "батько руської історії", чернець-літописець. Автор "Житія преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського" та інших творів, серед яких особливо вирізняється створена ним редакція "Повісті временних літ". Він об'єднав розрібнений матеріал літописань і цілісно його осмислив відносно історії Руської землі.

"Повість временних літ" є важливим матеріалом для вивчення історіософських поглядів давньоруської суспільної думки. Нестор, як й інші літописці, прагнув не тільки зобразити історичні події, а й порівняти їх з іншими подіями, знайти їх першопричини, передбачити наслідки. Такі історіософські проблеми, як світова історія, в самому широкому розумінні цього слова, "откуда есть пошла Руская земля", роль і місце, яке посідає Київська Русь серед інших держав, та інші, були настільки важливими, що фактично визначали тему і сенс людського життя. Характерною рисою "Повісті временних літ" та іншої історіософської літератури було те, що в ній погляд на історію людства отримував певну конкретизацію в політичних ідеях і концепціях. Це було викликано потребами суспільно-політичного життя в умовах становлення

давньоруської державності, потребами в філософському обґрунтуванні державної політики.

Приблизно на такий самий період, що і Нестора, припадає творчість Никифора.

Никифор (р. нар. невід. — 1121) політичний і церковний діяч, з 1104 до 1120 був Київським митрополитом. Ним написані п'ять творів — послань і повчань, серед яких "Послання митрополита Никифора Володиміру Мономаху", "Послання Ярославу Святославовичу", твори про піст тощо. У найбільш цікавому з філософського боку "Посланні..." до Володимира Мономаха Никифор прагне вирішити проблеми пізнавальних можливостей людини, пов'язаних з її психологією. Цікавою є спроба розглянути людину як складну, багатофункціональну систему, створену з двох субстанцій — тілесної та духовної, що перебувають у стані єдності і в той же час постійної боротьби. Душа людини складається з трьох сил: словесне, люте і бажане. Перше — це розум, логос, це вище начало; друге — почуття, пристрасті, емоції, це стихійна сила, що дає життєву енергію; третє — це воля, прагнення, цілеспрямована дія. Саме воно, бажане, пов'язує раціональне (словесне) з ірраціональним (лютим), емоції підпорядковує розуму.

Аналізуючи боротьбу розумного і пристрастного начал, Никифор виходить на аналіз боротьби доброго і злого, що нероздільно пов'язані в людині. Людина повинна розрізнити добро і зло, а для цього їй необхідні знання, початком яких є дані органів почуття. А оскільки ці початкові знання ще недосконалі, їх потрібно перевірити, зміцнити розумом. Зі знаннями, розумом Никифор пов'язує мудрість, добротність, моральність, порядність людини. Так, в одному з перших вітчизняних творів зроблена спроба розкрити механізм людського пізнання, його діалектику. Ідея про обов'язок людини перед Богом, про потребу підпорядкувати своє життя "божому провидінню" пронизує цей твір Никифора.

Як правило, всі філософські роздуми і міркування були прерогативою духівництва. Напевно, єдиним винятком серед давньоруських письменників XI — початку XII ст. щодо цього є Володимир Мономах.

Володимир Мономах (1053—1125) — син князя Всеволода, дістав від матері прізвище Мономаха. Видатний державний і політичний діяч, талановитий письменник і мислитель. У 1078—1094 рр. князував у Чернігові, а в 1113 р. став київським князем, відновивши великокня-

зівську владу на значній території руських земель. Мономах видав цілий ряд законодавчих актів, які дістали назву "Статут Володимира Мономаха". Найбільш відомий його твір — "Повчання" ("Поучення"), який можна зарахувати до текстів світської, практичної філософії. Саме у цьому творі Мономах виступає як оригінальний мислитель морально-етичного напрямку. Це духовний заповіт своїм дітям, усім сучасникам, це взірець утвердження ідеалу князівського правління, яке найбільше відповідало інтересам єдності Київської Русі. Це ствердження думки про постійну присутність Бога в людських ділах, в його особливому ставленні до людини як вибраного ним творіння.

Основні питання, які порушує Мономах у своєму творі, — про світобудову, державну владу, сутність людини, її моральність. Підкреслюючи велич і всемогутність Бога, який створив багато "великих чудес і благ", Володимир Мономах і весь світ мислить як створений Богом, прикрашений ним для слави і служби людині. Світ постає перед людьми своєю досконалістю, красою, як взірець премудрості Бога. На богословсько-моралістичному оптимізмі Мономах будує свою етичну доктрину. "Воїстину, діти мої, розумійте, як ото єсть чоловіколюбець — бог милостив і премилостив. Ми, людм, грішні є і смертні, а коли нам хто зло вчинить, то ми хочем його пожерти і кров його пролити найскоріш. А господь наш, володіючи і животтям і смертю, согрішення наші, вищі од голови нашої, терпить (раз), і знову, і до (скону) живоття нашого..." [9, с. 456].

Чоловіколюбець-Бог не вимагає від людини таких надзусиль, як затворництво, строгий піст, монашество. Достатньо не забувати "трьох діл тих, бо не є важкі вони..." Такими добрими ділами Мономах називає покаяння, сльози і милостиню.

Володимир Мономах вчив поважати старших і менших — "старих шануй, як отця, а молодих — як братів", не прагнути до накопичення багатства та скарбів, оберігатися від клятвопорушення і неправди, гордині. "Річ мовлячи і лиху і добру, не клянїтеся Богом, ні хрестїтеся, бо немає ж (у сім) ніякої потреби. А якщо ви будете хреста цілувати братам чи (іншому) кому, то (робіть се), лише вивірівши серце своє... Паче всього — гордості не майте в серці і в умі... — се нам великий єсть грїх" [9, с. 457].

Особливо застерігав Мономах "берегтися лінощів, лжі, п'янства і блуду, бо в сьому душа погибає і тіло". Осно-

вою життя людини вважав працю, не принижував ні фізичну, ні розумову працю, не протиставляв їх, вважаючи першу необхідною умовою для другої.

До етичних норм належать і вимоги Мономаха до справедливості князівського суду, в основі якого повинна лежати правда. Він засуджував смертну кару як форму покарання, стверджуючи, що кожна людина має право на той термін життя, який їй визначений Богом.

Моральні, політичні, правові погляди Мономаха нерідко не узгоджувались з багатьма положеннями ортодоксальної церкви. Силу князів він вбачав не у "духовному веденні", а в знанні, виступав за реабілітацію знання, за "світську мудрість", закликав вчитися. Виходячи з власного життєвого досвіду, закликав ставити державні інтереси вище особистих, різко виступав проти князівських усобиць, дотримуючись загальних принципів концепції суспільного примирення і милостивості.

Характерною особливістю творчості Володимира Мономаха є те, що вся його концепція постає не в абстрактно-теоретичному повелінні, а в практичному втіленні, де етичні норми тісно переплітаються з економічними і політичними принципами. Однак у його цілісному кодексі переважає моральний інтерес. Для нього важливо створити людину, яка розумно буде своє життя, життя своєї сім'ї і життя підвладного йому народу. Звертаючи свої помисли до величі й всемогутності Бога, Мономах не забуває про земне буття людини, про самі насущні її потреби.

Період із середини XII до середини XIII ст. — це період занепаду Київської державності (1169 р. Андрій Боголюбський зі своїми союзниками взяв Київ приступом і пограбував його, а в середині XIII ст. під ударами орда хана Батия Київська Русь припинила своє існування). Проте це не відразу відбилося на її культурному житті, і цей період Київської Русі позначений подальшою розробкою філософських ідей, яскравою діяльністю давньоруських оригінальних книжників, серед яких чільне місце займає Климентій Смолятич.

Климентій Смолятич (р. нар. невід. — бл. 1154) — один із видатних мислителів, письменник і церковний діяч, просвітник, філософ, київський митрополит. До нас дійшов лише один його твір "Післання, написане Климом митрополитом руським Хомі Пресвітеру, витлумачено Афанасієм монахом", який свідчить про високу філософську культуру автора, його глибокі знання Біблії і

Євангелія. Він був знайомий з античною спадщиною, знав Гомера, Платона, Арістотеля, мав видатні здібності проповідника, оратора.

Про своє ставлення до філософії, зокрема античної, Климентій говорить у своїй полеміці з Хомою. Для Хоми антична філософія неприйнятна, Климентій же стверджує правомірність використання античної спадщини, не переходячи при цьому на позиції античної спадщини, а створюючи свою особисту позицію з новим типом мислення. У своїх роздумах він прагне осмислити проблеми віри, походження та суті знання, стверджує велич Бога. Смолятич піднімає проблему пізнання, зазначаючи, що в цьому процесі провідне місце належить розуму, з допомогою якого людина має усвідомити премудрість Бога і його сили, здатна пізнати істину.

Із соціальних проблем найбільш чітко виражена у "Післанні..." ідея цілковитої незалежності Русі. Все коло проблем, які порушує Смолятич у творі, має етичне спрямування і підпорядковане з'ясуванню основного питання — що є марнославство, славолюбство. У полеміці зі своїм опонентом пресвітером Хомою він відкидає його докір щодо марнославства, засуджуючи як марнославство, так і славолюбство, і стверджуючи мораль безумовного обов'язку любові до Бога і ближнього.

Кирило Туровський (між 1130 і 1134 — бл. 1182) — діяч культури, співець краси духовної. Його творчість припадає на другу половину XII ст. Туровський був оригінальним мислителем, філософом, майстром "урочистого" красномовства, за що був прозваний "*Златоустом*". Син заможних батьків, Кирило Туровський не злюбив "тлінної слави світу сього", постригся у ченці, став затворником, а через деякий час був призначений єпископом м. Турова.

Як добре освічена людина, Кирило Туровський сам створив цілий ряд оригінальних творів — урочистих слів, повчань, послань, молитов тощо. Його твори стоять поряд з творами найвидатніших ораторів. Деякі з них: "Причта про сліпця та хромця", "Слово про премудрість", "Слово Кирила, недостойного монаха, по Великодню...", "Повість про білоризця" та ін. — увійшли до збірників "Златоуст" і "Торжественник". Майже вся спадщина Туровського присвячена філософсько-богословській проблематиці, коментуванню того чи іншого біблійського тексту. Використовуючи євангельські епізоди, він прагне відійти від ортодоксально теологічного вчення, подолати

містико-аскетичне ставлення до світського життя, виробити моральні критерії для світської людини.

Його творчість пронизана типовим для давньоруської культури емоційним тоном, зверненням до сфери духовності, в межах якої формувалась філософська думка Київської Русі. У своїх "Словах" Кирило захоплюється духовною красою, яка викликає насолоду на небі й землі. Оспівуючи світ духовності, світ Божий, Кирило не протиставляє його світові земному, а говорить про їхній органічний зв'язок. Однак, говорячи про цей зв'язок, Кирило підкреслює першорядне значення духовного, Божого світу, завдяки якому відбувається оновлення. "У минулу неділю святого Великодня здивування було на небесах і переляк був у пеклі, (сталося) оновлення всього створеного, вибавлення світу, зруйнування пекла і поправлення смерті, воскресіння мертвих і згуба підступній владі дияволовій, а спасіння людському роду Христовим воскресінням, зубожіння Старого Завіту і упокорення Суботи, збагачення Церкви і возведення на царство Неділі. У минулу неділю всьому зміна була. Стала-бо небом земля, очищена Богом од бісівських скверн; ...Оновилось все створене..." ("Слово Кирила, недостойного монаха, по Великодню").

З позиції християнського антропоцентризму він вирішує і проблему співвідношення душі та тіла. Не абсолютизуючи протилежність між ними, Туровський говорить про їхню взаємодію в процесі життєдіяльності людини, відводячи, однак, провідне місце душі.

Туровський у своїх творах нерідко користується методом алегоричного мислення, підкреслюючи тим самим значення розуму, який він ставить на рівень з вірою. Людина, володіючи розумом, має власну долю і не повинна повністю надіятись на небесного покровителя. Бог причетний до світського життя людини, служить їй, позбавляє її від "духовних недуг", "просвітлює" її, але людина при цьому не звільняється від розумового пошуку, сама мусить робити вибір між добром і злом, "свою мудрість показуючи, всіх дивувати".

Оригінальною пам'яткою давньоруської культури останнього періоду в історії Київської Русі є "Слово", або "Моління Данила Заточеника", — один з найдавніших, найцікавіших світських творів української писемності. Дві назви одного й того самого твору — це дві різні його редакції, які дійшли до нас.

Данило Заточеник — хто він такий, якого він походження, чому його прозвано "Заточеником", чи справді існува-

ла така особа, чи це літературний образ? — ці та інші питання не знайшли ще відповіді у вчених-дослідників. Але однозначним є те, що "Слово" ("Моління") — це видатна пам'ятка світової культурної спадщини, одне з найвищих досягнень філософської думки цього періоду.

З твору ми дізнаємося, що його автор був бідняком, від якого відвернулись ближні і який терпить напасть. Через це він і звертається до князя, щоб той допоміг йому, людині освіченій і розумній, вийти з того жалюгідного стану, в який він потрапив. Князя автор звеличує, наділяє його найвищими моральними доброчинностями і цим самим проводить ідею міцної князівської влади.

Проводячи свій діалог з князем у жанрі сміхової культури, автор "Моління" прагне захистити свою творчість, свою гідність, свою особистість, індивідуальність і тим самим сприймається як духовно вільна людина. Глибокий філософський зміст "Моління" розкривається у проблемі розуму, мудрості, які автор прославляє, оспівує, звеличує. "Засурмимо, наче в труби золотокуті, в розум ума свого й почнемо грати на срібних органах, мудрість свою засвідчуючи" [7, с. 30].

Автор не просто стверджує позитивне значення розуму, а абсолютизує його, звеличує як найвищу якість людини. Розум вище матеріального багатства — "злидар бо мудрий, мов злато в нечистій посудині, а багатий красивий та безтямний, наче з паволоки подушка соломою напхана" [7, с. 33]. Ні фізична сила, ні хоробрість, слава, авторитет не можуть зрівнятися з розумом. Всі ці цінності відносні, їх можна придбати, розум же дається не кожному, не всіх можна навчити розуму. "Що в міх утлий лити, що гупого вчити, бо собакам і свиням без потреби злато й срібло, а гупому слова коштовні. Мерця не розсмішити, гупака не навчити. Як зжере синиця орла, як камінь водою попливе і як свиня на білку гавкатиме, тоді ж і гупий розуму навчиться" [7, с. 33—34].

Навіть здібній людині розум не дається сам по собі, для цього потрібен труд, праця. Проте при всій значущості розуму для людини він не становить основу її буття. Основою є серце як істинне "Я", як самість людини, а його опорою є мудрість і краса, раціональне й естетичне — "серце розумного укріпляється в тілі його красою і мудрістю".

У питанні про відношення церковної та світської влади Данило Заточеник був прихильником міцної князівської влади, вважав її "богоданною". Церква, духівництво мають служити князеві, допомагати у зміцненні його влади. Князь

повинен оточувати себе розумними радниками, "не слухати настанови безглуздох". Саме мудрість, розважливість є основними чинниками розквіту суспільства, його благополуччя і спокою — така головна думка автора "Моління".

Підводячи підсумок творові Данила Заточеника, В. С. Горський зазначив, що, проголошуючи культ розуму, культ власної мудрості, "Моління" відображає собою "найвищий в межах філософської культури Київської Русі рівень розвитку індивідуальної самосвідомості, ствердження власного "Я" як суверенної, самоцінної особи; проголошення цінності мислячої людської особистості як такої" [4, с. 146].

Джерелом філософських поглядів Київської Русі служить "Слово про похід Ігорів" — одна з найвизначніших пам'яток світової літератури, за основу якої взяті реальні факти. З точки зору філософського аналізу цей твір тривалий час майже не досліджувався, позаяк вважався нефілософським. Заслуговує на увагу дослідження В. С. Горського, у якому він дає глибокий історико-філософський аналіз "Слова", виявляє ті філософсько-світоглядні уявлення, що панували у давньоруській культурі [4, с. 124—128]. Якщо говорити про філософські питання, підняті у "Слові", то це проблема людини і природи, де акцентується увага на необхідності їх органічної єдності; це історіософське бачення життя, подій того часу, проблема зв'язку, єдності минулого і сучасного, діалектичне розуміння автором "Слова" співвідношення історії і вічності. Варто звернути увагу на те, що у творі відображена закономірність зв'язку, взаємодії християнського світорозуміння з народним світоглядом, у якому ще значною мірою збереглись міфологічні уявлення східних слов'ян.

Важливим є морально-етичний пафос "Слова". Всі проблеми пронизані етичним наповненням. Обґрунтування етичного, морального ідеалу, моральне виховання стає важливим фактором у боротьбі за єдність держави, у розумінні свого обов'язку перед землею Руською як вищого критерію моральності. Такі патріотичні ідеї ставали провідними не тільки в писемних творах, а й в усній народній творчості русичів, передусім у героїчному епосі — билинах.

На початку XIII ст. на Русі виникає ще одна оригінальна пам'ятка — "Києво-Печерський патерик", який є яскравим зразком східнослов'янської агіографії*. У ньому

* *Агіографія* — література житій (або, як ми говоримо сьогодні, — біографія), в якій ідеться про життя, подвиги чи страждання людей канонізованих, тобто визнаних церквою за святих.

зібрані оповідання про заснування Печерського монастиря та про його перших діячів, відомості про анімістичні* уявлення тих часів.

В образах святих і блаженних отців церкви, у їх житті і подвигах втілюється християнський ідеал святості, який був одним з найважливіших компонентів філософського світогляду того часу. Через образи святих "Патерик" дає можливість усвідомити глибину філософської культури Київської Русі: уявлення про світ, про місце людини в ньому, про сенс життя, про моральний ідеал тощо. Ідеальним героєм "Патерика" є святий Феодосій, який передовсім піклується про благо ближнього, співчуває йому, бере на себе відповідальність перед Богом за все, що скоїла людина. Такий ідеал любові був мірилом у всьому земному житті, ним стверджувалось усвідомлення загальнолюдського характеру моральності.

Закінчуючи аналіз філософської культури Київської Русі, можна стверджувати, що в цю епоху українські мислителі засвоювали і творчо переробляли відповідно до руської дійсності досягнення світової філософської думки, виробляли свої філософські ідеї і концепції і цим самим закладали основу української філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Антология мировой философии*: В 4 т. — М., 1969. — Т. 1, ч. 2.
2. *Вільчинський Ю. М.* Розвиток філософської думки в Україні. Ч. 1: Від часів Київської Русі до доби романтизму: Текст лекцій. — Львів, 1991.
3. *Горський В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — нач. XII века. — К., 1988.
4. *Горський В. С.* Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер. XII—сер. XIII ст.). — К., 1993.
5. *Горський В. С.* Історія української філософії: Курс лекцій. — К., 1996.
6. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. — К., 1987.
7. *Історія філософії України.* Хрестоматія: Навч. посібник. — К., 1993.
8. *Історія філософії України: Підручник.* — К., 1994.
9. *Літопис руський.* — К., 1990.
10. *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1994.
11. *Нариси історії філософської думки на Україні / Упоряд.: І. В. Огородник, В. В. Огородник.* — К., 1991.
12. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. — К., 1992.
13. *Філософія.* Курс лекцій. — К., 1993.
14. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.

* *Анімізм* — містичне уявлення первісних людей про душу як надприродного носія життя людини; одухотворення сил і явищ природи.

РОЗДІЛ **V** ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ

- Культура Ренесансу, її головні риси. Гуманізм
- Відродження та Реформація
- Філософія флорентійського неоплатонізму: Марсіліо Фічіно і Дж. Піко делла Мірандола
- Філософія М. Кузанського
- Натурфілософія XVI ст.
Матеріалістичний пантеїзм Дж. Бруно

**Культура Ренесансу,
її головні риси.
Гуманізм**

Період від XIV до XVI ст. має назву Відродження, або Ренесансу (фр. *renaissance* — відродження),

це нова доба в історії Європи, що характеризується розпадом феодальних відносин і зародженням перших паростків капіталізму. Доба Відродження пов'язана з колосальними змінами в усіх сферах суспільного життя, зокрема і в сфері духовній. Межі старого світу були зруйновані. Завдячуючи географічним відкриттям, перед людьми вперше постала їх власна планета Земля у її справжньому вигляді, але ці відкриття заклали також основу для світової торгівлі і для переходу ремесла в мануфактуру. У країнах колишньої середньовічної Європи відбувається нечуваний розквіт культури і мистецтва. Передусім це стосується Італії, справжньої колыски Ренесансу. В Італії, Франції, Німеччині виникає нова, сучасна література. Незабаром свою класичну літературну епоху переживають Англія та Іспанія. Дедалі поширюється вільнодумство. Гуманістичний рух приводить до створення світської культури, а реформація ламає духовну диктатуру католицької церкви. Відродження справедливо вважається одним із найпрогресивніших переворотів, пережитих людством. З нього починається нова сторінка в історії європейської культури, філософії і науки.

Відродження — певною мірою умовний термін. Звичайно його трактують як відродження античних наук і мистецтв, але це не було простим поверненням до античних зразків. Ренесанс — це такий історичний процес, що мав свій власний зміст. Культура Ренесансу характе-

ризується своєю антифеодалною спрямованістю. Своїми творцями вона усвідомлювалась як розрив із системою феодальних цінностей. Вже починаючи з XIV ст. діячі нової культури були переконані в тому, що вони живуть у зовсім іншому світі, який вони протиставляли світові темряви і невігластва, тобто світові середньовічної Європи. Саме звідси починається традиційне уявлення про середні віки як темну ніч, як епоху варварства, як розрив культурної традиції.

Культура Відродження позначена боротьбою з релігійною ідеологією, боротьбою проти її безумовного панування. У філософському плані вона виступала як антипод середньовічної схоластики, що панувала в європейських університетах і слугувала філософським обґрунтуванням релігійного світогляду. Схоластична філософія мала консервативний характер і не могла реагувати на потреби людини, що виникали в умовах інтенсивного міського життя. Нове життя вимагало нової філософії, нової моралі, нової ідеології. Тому відродження означало духовне оновлення, створення такої культури, яка б ґрунтувалася на земних устремліннях людини. Безумовним завоюванням Ренесансу було створення світської культури.

Звичайно, що для Ренесансу розрив із релігійною ідеологією і релігійною культурою не мав абсолютного характеру. Нові філософія і культура, який би радикальний характер вони не мали, не могли відмовитись від багатьох традиційних понять, таких, наприклад, як поняття Бога. Відродження не можна розглядати як просте заперечення релігійного світогляду і релігійної моралі середньовічної Європи. Прогресивна культура цього періоду характеризується антицерковними настроями, але не антихристиянськими. Навпаки, для цієї культури типовим є прагнення поєднати християнство з дохристиянськими типами культури, релігійні й світські її аспекти, духовно піднесені й земні, чуттєво-тілесні устремління людини. Піддаючи критиці релігійну ідеологію та схоластичну філософію, творці нової культури передусім виступали проти властивого їм догматизму, теоретичної зашореності й нетерпимості. Не відмовляючись від християнських цінностей, вони пропагували принципову відкритість всьому розмаїттю культури, вбачаючи сам спосіб її існування у діалозі її різних форм [4, с. 177].

Особливе значення для культури Ренесансу мала антична спадщина. Не випадково з цим пов'язана сама наз-

ва цього періоду. Треба зазначити, що цікавість до цієї спадщини ніколи не зникала. Вся середньовічна культура так чи інакше пов'язана з нею. Проте діячі Відродження намагалися відтворити античний світ у всьому багатстві його культурних здобутків. Вони багато зробили для врятування та відновлення цих здобутків: збирали давні рукописи, зразки грецької та римської культури, твори античного мистецтва, предмети домашнього вжитку. Античність для них була не лише предметом вивчення, а й способом життя. Вони намагалися вжитися в неї, перенести її форми в притаманне їм культурне середовище. І це не дивно, бо саме в античності вони шукали джерело нових ідей, точку опертя у боротьбі зі схоластиком і середньовічною обмеженістю. Античність з її увагою до чуттєво-тілесних аспектів буття могла відіграти роль теоретичного обґрунтування характерної для Відродження зацікавленості у суто земних справах, властивого Ренесансу прагнення не в потойбічному світі, а в земному житті знайти задоволення і розраду. І якщо середньовіччя протиставляло небесне життя земному, духовне начало природному, то Відродження, спираючись на кращі зразки античної культури, прагнуло реабілітувати земне життя людини та її природні начала.

Повернення до античної спадщини, до тих часів, на які припадали велич і слава античного Риму, мало для громадян середньовічної Італії неабияке політичне, а також загальнонаціональне значення. Відродження античної спадщини перепліталось з національним відродженням і ствердженням демократичних форм суспільного життя. Громадяни Флорентійської республіки, наприклад, бачили себе безпосередніми нащадками республіканського Риму, а свої зусилля, спрямовані на захист демократичних форм державного устрою, сприймали як продовження колись перерваної традиції.

Суттєвою ознакою Ренесансної культури був її нерозривний зв'язок з гуманізмом.

Гуманізм у загальному розумінні означає прагнення до людяності, до створення гідних людини умов життя. Саме цей термін був запроваджений італійськими гуманістами, які, в свою чергу, запозичили його у римського мислителя I ст. Ціцерона, і означає буквально "людяність" (лат. — *humanitas*). Проте гуманізм є цілком конкретне історичне явище, що виникає саме в епоху Ренесансу. У такому більш вузькому значенні воно виступає як поширення певного кола гуманітарних знань: граматики, ри-

торики, поезії, історії, моральної філософії, основою яких виступала класична греко-латинська освіченість. У прямому та "вузькому" значенні цього слова гуманізм якраз і означає світську науку та освіченість на противагу вченому богослов'ю.

Для позначення гуманістичної освіченості Леонардо Бруні запропонував відповідний термін лат. — *studia humanitatis*, тобто "пізнання тих речей, які мають відношення до життя і звичаїв і які вдосконалюють та прикрашають людину" [4, с. 6]. Основою цього пізнання стали класична філологія (вивчення класичної латини, а з часом і грецької мови), поезія, література, одним словом, словесність.

Гуманістичний рух виникає в XIV ст. і набуває значного поширення у XV ст. Поступово в різних містах Італії у Флоренції, Мілані, Римі, Неаполі, Венеції, формуються гуманістичні центри, які чинять значний вплив на всі сторони їх культурного життя. Гуманістичний рух проникає в університети, де поруч із традиційними дисциплінами починають викладати риторику, поетику, історію та інші гуманітарні предмети. Багато гуманістів, завдячуючи їхній всебічній освіченості, набувають значної ваги в суспільстві, обіймають поважні державні посади. Поступово гуманістичний рух проникає в усі сфери діяльності: політику, мистецтво, музику, філософію. Відбувається, так би мовити, їх "гуманізація". Навіть церква не залишається осторонь цього процесу — багато церковних діячів потрапили під вплив гуманістів.

Проте головним було те, що цей рух створював новий світогляд, вплив якого привів до всебічних змін у європейській культурі. Стрижнем нового світогляду було усвідомлення величчя та безмежних можливостей людини. Людина постає як центр світу, головний предмет уваги й наукового пізнання. Гуманістичний антропоцентризм як визначальна риса цього світогляду принципово відрізнявся від християнського антропоцентризму, який був підпорядкований релігійному теоцентризму. Для релігійної свідомості, хоч світ і твориться Богом задля людини, головним предметом залишається Бог. Гуманісти ж на перший план висували людину, розглядаючи її як творця земного буття, що у своїх творчих можливостях підноситься до рівня самого Бога.

Гуманізм не просто висунув людину головним предметом і метою науки. Ним було вироблене принципово нове розуміння людини. На відміну від традиційного прини-

ження людини гуманісти розглядають її як найвищу цінність. Людина постає над усіма живими створіннями. Вона — найбільш прекрасна, шляхетна, наймудріша і найсильніша істота. Сенс її буття у пізнанні й творчій діяльності. Головним досягненням гуманістичної культури Ренесансу було відкриття проблеми людської особистості, вироблення принципово нових уявлень про людину, її гідність та благородство. На відміну від античності та середньовіччя, для яких людина завжди перебувала в залежності від Бога, долі, або фатуму, Відродження розглядає людину як творця своєї власної долі, як господаря свого особистого життя. Відродженню притаманне відчуття суверенності й окремішності кожної людської особи. Усі досягнення Ренесансної культури є наочним свідченням того, на що здатна людська особистість, вивільнена з пут духовної або соціальної залежності. Уся культура Ренесансу є породженням колосальної енергії, що виникає внаслідок диференціації первісних форм колективного життя, відокремлення від них людської особи. Ствердження людської особистості, її антологічне і морально-етичне обґрунтування стало однією з головних задач філософії цього періоду.

Проте формування особистості ренесансного типу не можна розглядати як цілковито позитивне явище, воно породжувало і негативні моменти. Прагнення до самоствердження власної індивідуальності оберталось на індивідуалізм, а спроби піднести людину до рівня Бога, нічим не обмежений активізм вільної від зовнішньої регламентації особи породжували таке явище, як титанізм, зворотний бік якого ґрунтовно показав О. Ф. Лосев [9].

Однак представники раннього гуманізму були ще далекі від протиставлення особистих інтересів суспільним. Вони прагнули до гармонійної єдності людини зі світом, вболівали за долю своєї батьківщини, мріяли про справедливий устрій суспільного життя — у цьому простежується суспільно-політична, громадянська лінія в гуманізмі.

Загалом гуманізм і культура Ренесансу проходять у своєму розвитку ряд етапів: від раннього гуманізму, що зароджується на початку XIV ст., до його повного розквіту в XV—XVI ст. та занепаду, який стався через наступ католицької реакції в другій половині XVI ст. Біля джерел цього руху стояв Данте Аліґ'єрі.

Данте Аліґ'єрі (1265—1321) — італійський поет і мислитель. Його поетична творчість і активне політичне життя були тісно пов'язані зі столицею італійського Ренесансу

Флоренцією. Поетичні твори, філософські і політичні трактати, такі, як "Бенкет", "Монархія" та ін., стали джерелом багатьох гуманістичних ідей. Данте немовби підсумовує ідейний розвиток попередньої доби, а його "Божественну комедію" дослідники розглядають як своєрідну енциклопедію християнського світорозуміння. Однак у його творчості вже відчутно лунають нові мотиви. Передусім це ставлення до людини, нове тлумачення її природи, співвідношення божественного і людського. Данте висловлює віру в сили людини, виступає проти аскетичного заперечення земного життя.

Проте якщо говорити про виникнення гуманістичного руху, то першим гуманістом цілком справедливо вважається Франческо Петрарка.

Франческо Петрарка (1304—1374) — італійський поет і філософ. Сьогодні Петрарка більше відомий як великий поет, автор поетичних творів, присвячених його коханій Лаурі. Проте він є автором і чисельних трактатів, у яких вперше сформульовані ідеї та принципи гуманізму. Більше того, за способом власного життя Петрарка був також одним із перших гуманістів. Він цілком підпорядковує своє життя літературі, історії та філософії. Він був першим інтелігентом у повному розумінні цього слова. Левову частку його часу поглинало вивчення античності.

Залишаючись вірним християнином, Петрарка протягом усього свого життя прагнув примирити християнство з античною культурою. Водночас він виступав проти схоластичної обмеженості та невігластва, протиставляв схоластичній ученості нові знання і культуру. В цих знаннях немає місця авторитету якогось одного філософа (для схоластів це — Арістотель), бо справжня освіченість полягає у засвоєнні всього багатства створеної людством культури. Петрарка проголошує принципову відкритість до всієї античної спадщини. По суті, він накреслює програму гуманістичного руху, важливим пунктом якої була сформульована ним одна з кардинальних гуманістичних ідей — потреба в пізнанні людини. Людина, на думку Петрарки, займає найвище місце серед інших створінь, більше того, все у цьому світі створено заради неї. Завдяки розуму людина перевершує усіх тварин, а її головна позитивна якість полягає не у знатному походженні, а у високій освіченості. Саме завдячуючи заняттям наукою, поезією людина підноситься над юрбою. Особливого значення Петрарка надавав саме поезії, яка, за його переконанням, більше, ніж щось інше, виховує у людини людя-

ність. Поезія — це джерело мудрості, вона концентрує в собі досвід минулих поколінь.

Творчість Петрарки мала величезний вплив не тільки на його сучасників, а й на наступні покоління гуманістів. У нього знайшлося багато послідовників. Найвідомішим серед них був канцлер Флорентійської республіки *Колуччо Салютаті* (1331—1406), який стояв на чолі громадянського гуманізму.

Громадянський гуманізм — один з провідних напрямків у гуманістичному русі, особливою ознакою якого був першочерговий інтерес до соціально-етичної й політичної проблематики. Його характеризує практична спрямованість, прагнення перетворити суспільне життя на нових засадах. Розробляючи проблему людини, представники громадянського гуманізму ставили її в площину взаємин людини з суспільством. На той час у Флоренції утверджується популанська демократія, встановлюється республіканський устрій. За цих умов захист свободи своєї батьківщини стає для гуманістів провідною ідеєю. Їхня соціально-політична ідеологія була спрямована на утвердження принципів популанської конституції: Свободи, Рівності, Справедливості. До цього напрямку належали такі відомі гуманісти, учні та послідовники Салютаті, як *Леонардо Бруні*, *Поджо Браччоліні*, *Джонаццо Манетті* та ін.

Новий етап у розвитку італійського гуманізму був пов'язаний з діяльністю Лоренцо Валла.

Лоренцо Валла (1407—1457) — італійський гуманіст, який багато зробив для реабілітації земних потреб людини, для утвердження нових принципів моралі. Вже представники громадянського гуманізму підкреслювали земний характер моралі, протиставляючи її моралі релігійній. Центром нової моралі для них є ідея суспільного блага, громадянського служіння, патріотичного виховання. Етика громадянського гуманізму була орієнтована на земне, діяльне життя, в якому служіння суспільству ставало моральним обов'язком кожної людини. Однак зростання особистісного начала у суспільному та культурному житті вело до виникнення в гуманізмі нового напрямку, який стверджував інші моральні критерії, а саме благо окремої людини, благо особистості. Розробка цієї ідеї є головним досягненням Лоренцо Валли. Свою етичну концепцію він будує на етиці Епікура.

Філософсько-етичні пошуки Лоренцо Валли відображені у відомому діалозі "Про істинне та хибне благо",

який був написаний у вигляді суперечки стоїка, епікурейця і християнина. І хоча свою власну позицію Лоренцо Валла остаточно не визначає, його найбільш промовисті сторінки присвячені саме викладу епікурейської точки зору. В основі етичних міркувань епікурейця — принцип насолоди. Дотримуючись його, Валла виводить цей принцип із самої природи людини, що полягає в прагненні до самозбереження. Життя Валла розуміє як самоцінність, і все, що йому сприяє, викликає почуття задоволення, чуттєвої насолоди. Насолода розглядається ним як вище благо. Він засуджує аскетичну мораль, уособленням якої є точка зору стоїка. Доброчесність, що стоїть поза природою або над нею, розглядається ним як насильство над людиною і відкидається. Навіть християнство переглядається Валлою з позиції епікуреїзму. Християнин теж визнає насолоду як вище благо, але перенесене в рай. Раювання тут мислиться як поєднання духовних та чуттєвих насолод, правда, більш витончених порівняно із земними.

Насолода — це мета, до якої прагне кожна людина відповідно до своєї природи, вона є щастям, блаженством і любов'ю. "Не до доброчесності, але до насолоди заради неї самої потрібно прагнути як тим, хто бажає радіти в цьому житті, так і тим, хто бажає радіти в житті майбутньому", — підсумовує свої міркування Лоренцо Валла [8, с. 224]. Він намагається реабілітувати чуттєву природу людини. Природа не може бути причиною пороку, все, що вона створила, — святе й гідне похвали. Сама природа дала людині почуття і здатність до насолоди, тому людина не повинна діяти всупереч цій природі.

В основі людської діяльності, за ним, лежить принцип власної користі. Пов'язавши особистий інтерес людини з її чуттєвою природою, Лоренцо Валла створює систему індивідуалістичної моралі, хоча він і робить спроби вивести на цій основі необхідність суспільного життя, трактуючи його як взаємну користь і взаємну насолоду, яку люди мають від спілкування одне з одним.

Індивідуалістичну концепцію людини ми бачимо також в одного з найбільш оригінальних умів Європи — Ніколо Макіавеллі.

Ніколо Макіавеллі (1469—1527) — італійський гуманіст. Його соціально-політична доктрина ґрунтується на констатації егоїстичної сутності людини. Рушійною силою усіх людських учинків він вважав особистий інтерес, і передусім матеріальний. Виходячи з такого розу-

міння людини, Макіавеллі робить висновок про потребу у створенні сильної держави, яка б могла обмежити егоїстичні прагнення людей. Розглядаючи побудову держави як суто людську справу, він майже уникає традиційних звернень до Бога. Макіавеллі був одним з найбільш тверезих мислителів свого часу, який демонстрував у своїх поглядах цілковиту незалежність від середньовічних ілюзій.

Найбільш відомі праці Макіавеллі — "Державець", "Міркування на першу декаду Тита Лівія", а також "Історія Флоренції", у якій він виклав свої республіканські симпатії. Одною з головних тем політичних міркувань Макіавеллі було співвідношення політики і моралі. У цих міркуваннях він обстоював ідею відокремлення політики від моралі — звідси термін "макіавеллізм", що означає аморалізм у політиці. Хоча варто зазначити, що Макіавеллі швидше засуджував, аніж виправдовував тогочасну політичну практику.

На зламі XV—XVI ст. гуманістичний рух вийшов за межі Італії, поширившись в заальпійських країнах. Північний Ренесанс, що охопив Англію, Німеччину, Голландію, Швецію та інші країни, зазнав значного впливу італійського гуманізму. Але гуманістична думка розвивалась тут на власному ґрунті.

Дезідерій Еразм Роттердамський (1469—1536) був одним з головних представників північного гуманізму. Видатний голландський мислитель XVI ст. Еразм Роттердамський набув заслуженої слави як лідер європейського гуманізму. Блискучий знавець класичної латини, він був відомий не тільки як учений-богослов, автор чисельних коментарів до Євангелій, перекладач Нового Заповіту, а й як письменник-сатирик, автор відомої книги "Похвала глупоті". У цій книзі автор сатирично зображує тогочасне життя, висміює схоластичну псевдомудрість богословів. Протистояння середньовічній схоластиці досягає тут своєї кульмінації.

Еразм Роттердамський прагнув звільнити християнство від схоластичної псевдовченості та догматизму, з'ясувати його істинне, приховане католицькою церквою під зовнішньою обрядовістю значення. Свою мету він бачив у тому, щоб максимально виявити морально-етичний зміст християнського віровчення, передовсім підкреслюючи моральне значення заповідей Христа.

Своє власне вчення Еразм називав "філософією Христа", яка, на його думку, перебуває у гармонійній єдності

з античними морально-філософськими ідеалами. Як й італійські гуманісти, він прагнув об'єднати античну і християнську культури, довести їх несуперечливість. І це йому вдалося.

Значне місце у вченні Еразма Роттердамського займає проблема людини. Погляди на людину у нього були загальногуманістичними. Як й італійські гуманісти, він ставив шляхетність і гідність людини у залежність не від її походження, а від освіти та виховання. У своєму творі "Про свободу волі" він захищає принципи людської свободи.

Велике значення мала також миротворча діяльність Еразма Роттердамського. Він був одним з перших, хто висунув і всіляко відстоював ідею Вічного миру. Будь-який, самий не вигідний, мир, доводив він, кращий, ніж будь-яка, нехай і вигідна, війна. Війна приносить народам лише втрати і безперервні страждання, матеріальні збитки та моральний занепад. Еразм неодноразово звертався до європейських правителів припинити кровопролиття та укласти мир. Найбільш вдало обгрунтована ідея Вічного миру у відомій праці його "Скарга миру", у якій він доводить, що війна суперечить християнській моралі, що миролюбство і злагода — загальний закон Всесвіту. Пошуки Вічного миру перепліталися тут з пошуками ідеальних форм суспільного життя. Не випадково одним із близьких друзів його був Томас Мор.

Томас Мор (1478—1535) — англійський письменник і політичний діяч. Гуманістичний світогляд Т. Мора відображений у його головній праці "Про найкращий устрій держави та новий острів Утопія..." У цій книзі дається вельми критичний опис стану англійського суспільства часів первинного накопичення капіталу, а також проект ідеального суспільства, щось на зразок платонівської "Держави". У своєму проекті Т. Мор спирався на ідеї, запозичені з Біблії, на певні ідеї античних та ранньохристиянських авторів, деяких італійських гуманістів.

Прибічник християнського гуманізму, Т. Мор саме з раннього християнства виводив ідеї рівності та соціальної справедливості. Значною мірою Т. Мор спирався на ідеї платонівської "Держави", але у негативному ставленні до приватної власності він пішов значно далі Платона. Якщо у Платона власності позбавлені лише два вищих правлячих стани, то у Т. Мора в утопічній державі власності позбавлені всі її громадяни. В житті цієї

держави гроші, коштовності, золото нічого не варті. Вищою цінністю тут проголошується людина. Т. Мор формулює ідеал всебічно розвиненої людини, для якої чужі зневага до земного життя і аскетизм. Відповідно до епікуреїзму щастя людини він бачить у чуттєвому задоволенні. Проте серед земних радощів життя перше місце належить здоров'ю, воно міра усіх чуттєвих насолод.

Значне місце у житті утопійців посідає релігія. Прибічник християнського гуманізму, Т. Мор всіляко підкреслює її значення як морального вчення. У своєму прагненні відновити істинний зміст християнства він був далекий від того, щоб нав'язувати його силою. В Утопії панує віротерпимість. Утопійцям притаманні миролюбство, негативне ставлення до війни і насильства.

Мішель Монтень (1533—1592) — представник французького Ренесансу, філософ-гуманіст. Свої погляди на життя людини, на розвиток культури і суспільства загалом він викладав у літературних есе, щоденниках, нотатках. Зібрані без будь-якої системи, вони відомі як "Досліди" Монтеня — праця, що стала найбільш популярною книгою не тільки у Франції, а й за її межами. "Досліди" Монтеня не є абстрактно-філософським твором, вони пройняті психологізмом, цікавістю до внутрішнього життя людської особистості. У своєму творі Монтень виступив як рішучий супротивник схоластичної філософії та аристотелізму. Він викриває беззмістовність університетської філософії, далекої від потреб людського життя, її авторитарний характер. Найбільше Монтень цінував незалежність людської особистості, самостійність її власної думки. У боротьбі з догматизмом і самовдоволенням схоластики Монтень мистецьки користувався такою гострою зброєю, як скептицизм. Але скептицизм у нього мав не тільки негативне, руйнівне значення, а й виступав як інструмент пізнання, як передумова самовдосконалення.

**Відродження
та Реформація**

Обидва ці процеси — епохальні історичні явища, що відіграли значну роль у становленні буржуазно-демократичних суспільств у Європі і створенні засад нової європейської культури. Реформація і Ренесанс тісно пов'язані між собою. Ідеї реформування церкви висловлювалися багатьма мислителями Ренесансу, а всебічна критика середньовічного світогляду і ствердження принципів буржуазного індивідуалізму з боку гуманістів відіграли значну роль в ідейній підготовці Реформації.

Свого апогею реформаційний рух досягає в XVI ст., коли багато європейських країн переходили до нової, протестантської церкви.

Мартін Лютер (1483—1546) — ідеолог реформаційного руху, засновник німецького протестантизму, який виступив проти церкви як єдиного посередника між Богом і людьми, проти зовнішньої обрядовості та морального занепаду римської церкви, проти католицького духівництва взагалі. Для лютеранства характерним було ствердження внутрішньої релігійної свободи людини з одночасним освяченням її залежності у світському житті.

Більш радикальне реформаторське вчення — кальвінізм. Воно стало ідеологією перших буржуазних революцій у Голландії (XVI ст.), в Англії (XVII ст.). Його засновником був французький теолог Жан Кальвін.

Жан Кальвін (1509—1564). Кальвінізм став ідеологічним вираженням найбільш радикальної частини тодішньої буржуазії. Як і Лютер, Кальвін бачив у земному житті шлях до спасіння, але він обстоював ідею більш активної участі християнина у земних справах. Кальвінізм давав виправдання нормам нової моралі, відстоював своєрідну релігію праці, терпіння, невтомну боротьбу і відповідальність. Він максимально спростив культ, відкинувши всі елементи середньовічної магії та фетишизму. Треба зазначити, що протестантизм, значною мірою розкріпачивши людину, створив необхідні психологічні передумови для розвитку капіталістичного виробництва. Країни, в яких у XVI ст. перемогла Реформація, раніше і швидше пішли шляхом буржуазно-демократичного розвитку, ніж ті католицькі країни, у яких перемогла контрреформація.

Як Відродження не можна звести лише до відтворення античної культури, так само Реформація не зводиться до реформування церковного життя, хоча стрижнем реформаційного руху була боротьба проти папської церкви, проти її монопольного становища. Однак як Відродження, так і Реформація мали більш широке суспільно-політичне і духовне значення. Підкреслюючи єдність цих двох течій у їх боротьбі проти феодального ладу, середньовічного світогляду і схоластичної філософії, треба вказати і на суттєві відмінності між ними. Так, гуманістична культура Ренесансу мала переважно світський характер, своїм розвитком вона торкнулася незначних прошарків суспільства, оскільки створюва-

лась освіченими людьми і для людей, які за тих умов мали доступ до освіти. Тому можна говорити про її елітарність. Реформація ж охоплювала найширші верстви населення, поширюючи революційні ідеї зрозумілою для простого люду мовою. Не дивно, що саме Реформація стала прапором перших буржуазних революцій, які відбувалися не у чисто світських, політичних або юридичних формах, а нерідко, як, наприклад, у Голландії, набували релігійного забарвлення.

Однак цим відмінності між Відродженням і Реформацією не вичерпуються. Реформація певною мірою суперечить ідеології Ренесансу, здебільшого виступає як антигуманістичне вчення. Ідеологи Реформації, такі, як Лютер і Кальвін, відзначалися віронетерпимістю. Лютер шалено боровся проти плотських спокус, а Кальвін вважав за нормальне спалення на вогнищі еретиків і відьом. Знання величі Бога для них є водночас знанням людської мізерності. Реформатори створюють антигуманістичну філософію людини як гріховної і нищої за своєю природою істоти. За їхнім ученням, первісний гріх цілком зіпсував людську природу, охопивши не тільки гріховну плоть, а й дух людини, її розум і волю. Навіть діти — це маленькі змії. Проте, незважаючи на те що моральний ідеал Христа залишається недосяжним для людини, яка ніколи не зможе позбутися своєї гріховності, людина мусить прагнути до цього ідеалу, наповнювати цим прагненням кожен мить свого життя, кожен, нехай і буденний, справу. Адже лише для такої людини існує шанс на спасіння.

Протестантизм значною мірою зміцнив вплив релігійної свідомості на світське, земне життя людини. Якщо католицька церква надавала релігійному життю характеру зовнішньої обрядовості, то протестантизм надавав земному, буденному життю значення релігійного служіння. Крім того, Реформація створювала умови для революції в ідеології. Завдячуючи їй, релігійні вірники вперше стали свідомо, вільно ставитися до релігії. Перемини у релігійній свідомості викликали зміни в інших сферах духовного життя.

Незважаючи на суттєві відмінності, Реформація і Відродження, доповнюючи і продовжуючи одне одного, мали спільну мету — подолання середньовічної схоластики. Вони обидва відображали кризу середньовічної філософії й ідеології і разом створювали передумови для становлення нової філософії і науки.

**Філософія
флорентійського
неоплатонізму:
Марсіліо Фічіно
і Дж. Піко делла
Міррандола**

У центрі уваги представників раннього гуманізму стояли переважно політичні, моральні та естетичні проблеми. І якщо вести мову про гуманістичну філософію на цьому етапі, то це передусім мо-

ральна філософія. Лише згодом відбувається експансія гуманізму в такі традиційно філософські сфери, як метафізика, онтологія, раціональна теологія. Зусиллями Марсіліо Фічіно, Дж. Піко делла Мірандола та інших була створена універсальна система світорозуміння, в основу якої взято принципи неоплатонізму.

Звернення гуманістів до платонізму та неоплатонізму не було випадковим. Воно було зумовлене потребою у філософському обґрунтуванні гуманістичного ідеалу та необхідністю протистояти традиційній системі мислення, основу якої становила філософія схоластизованого Арістотеля.

Платонізм завжди виконував роль такої антисхоластичної опозиції. Крім того, неоплатонізм був єдиною на той час філософською системою, що синтетично поєднувала у собі головні напрямки античної філософії, у тому числі й деякі елементи арістотелізму, тому саме неоплатонізм прислужився гуманістам як філософська основа для побудови нового гуманістичного світогляду і став тим підґрунтям, яке уможливило об'єднання язичництва та християнства.

Гуманістичний неоплатонізм послідовно використовує основні категорії цієї філософії: єдине, світовий, або космічний, розум, світова душа і, нарешті, космос як живе, одушевлене тіло. Самоствердження людини, процес її самовдосконалення змальовується ним як послідовне наближення людської особистості до космічного рівня, до космічного розуму і космічної душі. Вже ранньохристиянський неоплатонізм був релігійно-філософським обґрунтуванням особистості, проте то було вчення про абсолютну особистість — єдиного Бога, що стоїть над світом, створюючи його з нічого. Особистість Бога у християнській теології трансцендентна світові. Гуманістичний неоплатонізм, навпаки, звеличує матеріальний світ, а разом з ним і людину як творчу особистість, як майстра, що перетворює цей світ. І якщо античний неоплатонізм мав космологічний характер, а середньовічний — теологічний, то ренесансний стає антропоцентричним.

Ренесансний неоплатонізм долає релігійний дуалізм Бога і природи, створюючи вчення про єдність духу і матерії, Бога і матеріального світу. Він стає тією філософською основою, на якій розвиваються пантеїстичні тенденції, що були притаманні Ренесансу. Пантеїзм, з одного боку, спонукає до реабілітації матеріального світу, а з іншого — переносить у цей світ творче начало, уособленням якого стає людина.

Центром ренесансного неоплатонізму в Італії була створена у Флоренції 1459 р. за вказівкою тодішнього глави Флорентійської Республіки Козімо Медічі Платонівська академія. Історія Академії була нетривалою, але блискучою. Вона об'єднувала різних людей: філософів, поетів, юристів, музикантів. Серед її учасників були відомі на той час гуманісти Крістофоро Ландіно, Анджело Поліціано, Джованні Незі, Лоренцо Медічі, Джованні Піко делла Мірандола. Понад 30 років діяльність Академії очолював Марсіліо Фічіно, завдяки невтомній праці якого Флорентійська академія досягла своїх успіхів.

Марсіліо Фічіно (1433—1499) відіграв визначну роль у поширенні й пропаганді філософської спадщини Платона і неоплатоніків Плотіна, Ямвліха, Порфірія, філософські твори яких він переклав на латинську мову. Проте, крім перекладів і коментарів на діалоги Платона, Фічіно створив низку оригінальних філософсько-теологічних праць, у яких розробив свою, побудовану на засадах платонізму, філософську концепцію. Серед них "Коментар на "Бенкет" Платона", "Платонівська теологія про безсмертя душі", "Про християнську релігію" та ін.

У своїй головній праці "Платонівська теологія про безсмертя душі" Фічіно зображує світ відповідно до платонівської традиції. Цей світ є органічним цілим, вищим щаблем, у гармонійній будові якого є Бог. Співвідношення Бога і Світу, Бога і людини є головною проблемою філософського вчення Фічіно. Бог — перша причина всього суцього, водночас він містить у собі весь світ. Бог і світ, отже, єдині.

Пантеїстичні тенденції, що були характерні для філософії Ренесансу, набувають у Фічіно досить чіткого вираження. Згідно з його вченням Бог є джерелом єдності світу. Бог — це божественне світло, що наповнює світ і робить його видимим. В онтології Фічіно реальність речей, їх буття ототожнюється із світлом. Вони існують лише завдяки божественному світлу, що випромінюється Богом. Поєднуючи Бога зі світом, Фічіно відходить від хрис-

тиянського креаціонізму, розглядаючи божественне творення світу у душі неоплатонівської еманациї. Бог є вищим сяянням світла, що дає цьому світові буття, але це світло поступово слабне і згасає, створюючи різні ступені реальності, аж до повного мороку матерії.

Поняття єдності світу пов'язане у Фічіно з поняттям про його ієрархічну будову. Вищим щаблем у ній, як зазначалося, є Бог, нижчим — матерія, із якої утворюється тіло космосу. Центральне місце у цій ієрархії займає душа, яка, на думку Фічіно, причетна як до небесного, так і до земного світу. Душа об'єднує всі частини світу, перетворюючи його на єдине органічне ціле, наділене рухом і життям. Душа — це саме життя, що дає життя усім іншим природним речам. Ним наділені і небо, і земля, й усі елементи матеріального світу. Уся природа, або космос, виступає у Фічіно як єдине, живе й одушевлене тіло.

Єдність світу з Богом і Бога зі світом Фічіно розглядає як містичний духовний коловорот, у якому речі породжуються Богом і, породжені ним, знову прагнуть до Бога як до свого вищого блага. Ці два протилежно спрямованих процеси (еманация і сходження) утворюють один безперервний потік, той "духовний коловорот", у якому реалізується прийнята божественною сутністю єдність світу. Найважливішими категоріями, що характеризують цей коловорот, є любов, краса і насолода. "Це єдине коло, що йде від Бога до світу і від світу до Бога, — зазначає Фічіно, — називається трьома іменами: оскільки воно має начало і потяг до Бога — іменується красою, оскільки, перейшовши у світ, воно охоплює його — любов'ю; оскільки, вертаючи до свого творця, єднається з ним — насолодою" [19, с. 151].

Картина світу у М. Фічіно надзвичайно поетична. Прекрасний світ флорентійського неоплатоніка весь просякнутий любов'ю. Причому і любов, і краса як універсальні характеристики буття набувають у нього онтологічного значення. Фічіно підкреслює божественне походження краси. По суті своїй вона має духовну природу, хоча і втілюється у красі матеріальних тіл і форм. Краса світу, за Фічіно, це зримий образ Бога. Обоження краси, пристрасний потяг до неї у Фічіно мали значний вплив на художників і мислителів Відродження. Фічіно переконливо доводив, що захоплення красою тілесного світу не відвертає людину від Бога, а навпаки, через прекрасне у світі ми пізнаємо його.

Любов, краса і насолода нероздільно пов'язані між собою. Краса породжує любов і є джерелом насолоди. Зір має насолоду від тілесної краси, а розум від душевної. Та, зрештою, уся ця насолода є результатом єднання всіх істот і частин світу між собою і з Богом. Людина, захоплена любов'ю, входить у цей містичний потік, у цей духовний коловорот, у якому світ єднається з Богом. Кохати для людини — означає бути причетним до нього.

Уся філософія Фічіно є обґрунтуванням гуманістичної концепції людини, стверджує її високу гідність. Людині притаманне божественне начало, і це підносить її над іншими створіннями. За Фічіно, людина займає центральне місце у Всесвіті, бо її сутністю є душа. Це положення Фічіно доводить, вказуючи на те, що людина — це активно діюча, творча істота.

Філософія Фічіно має життєстверджуючий характер, картина світу, створювана ним, не тільки поетична, а й сповнена радості життя, насичена творчою енергією, що випромінюється Богом і реалізується у творчій діяльності людини. Те, що Бог створює своєю думкою, людина висловлює в мові, пише в книгах, відбиває у прекрасних творах. Безмежні можливості пізнання і творчості втілюються в культурі. Завдяки творчості людина стає богорівною, земним богом. Завдяки творчості вона стає причетною вічності. Фічіно обожнює людину, той прекрасний світ, у якому вона живе і який створює власною працею. Любов до цього світу, радість і насолода, яку людина має від життя у ньому, не віддаляють її від Бога, а, навпаки, торують шлях до нього. Фічіно виправдовує земний, матеріальний світ і радість земного життя. Водночас він наголошує на потребі божественного устремління людини, її піднесення до вищих небесних сфер, бо саме на цьому шляху людина набуває досконалості і свободи, найвищого блаженства і щастя. У цьому, на думку Фічіно, полягає сенс людського життя.

Джованні Піко дела Мірандола (1463—1494) належав до видатних діячів Флорентійської академії, був учнем і другом Марсіліо Фічіно, одним із найблискупіших філософів-гуманістів XV ст. Усе своє життя він присвятив філософії і гуманістичним заняттям, його філософська діяльність була позначена незалежністю і самостійністю власної думки. У своїх творах Піко відстоював право мислителя на вільне тлумачення будь-якої філософської або теологічної проблеми. Залежність філософа від якоїсь одної філософської школи він вважав свідченням об-

меженості розуму. Усі школи рівні у пошуках істини. Істина одна, вона лише по-різному виражається різними філософами. І тому він намагався примирити Платона й Арістотеля, християнство й античну мудрість, філософів Заходу й Сходу, він мріяв про філософський мир, про єднання усіх філософів. Прагнення до єдиної філософської істини спонукало Дж. Піко до створення універсальної філософської системи, яка б синкретично поєднувала різні філософські принципи, течії і школи. Ця спроба була реалізована Піко у його відомій праці "Філософські, кабалістичні і теологічні висновки", яка складалася з 900 тез. Ці тези він мав намір виставити на загальному філософському диспуті, розпочавши його промовою "Про гідність людини". На жаль, диспут був заборонений церквою. Однак "Промова" Дж. Піко набула широкої популярності, ставши одним із вищих досягнень гуманістичної думки XV ст.

Підкреслюючи принципову єдність філософської істини, Дж. Піко виходить з єдності усього суцього. Пантеїстичні тенденції, що значною мірою були притаманні вже Марсіліо Фічіно, набувають у філософії Дж. Піко ще більш явного вираження. Він веде мову не тільки про єдність світу в цілому, а й про єдність, цілісність кожної речі, кожна окрема річ є чимось єдиним, а отже, причетним до Бога. Навіть матерія у Піко причетна до єдиного. Він робить певний крок до її обоження, крок, який, зрештою, приведе до розгорнутої системи матеріалістичного пантеїзму, розробленої у XVI ст. Дж. Бруно. Підкреслюючи єдність і цілісність світу, Джованні Піко пристає до неоплатоніків у їх розумінні ієрархічної будови цього світу. Особливе місце у цій ієрархії займає людина. Ця особливість полягає в тому, що людина на відміну від усіх інших створінь не має наперед визначеного у світовій ієрархії місця. Людина сама своїм власним рішенням має визначити його.

Головною ознакою людини є свобода. Такої свободи не мають ані тварини, ані ангели, які мусять дотримуватись своєї природи. Лише людина має свободу щодо формування себе. Бог наділяє людину абсолютною свободою самоформування. Оскільки вона поєднує у собі начала всіх речей, діапазон її можливостей безмежний. У промові "Про гідність людини" Дж. Піко розглядає людину як ланку, що пов'язує, єднає усі світи, начала усіх речей. Вона вільна підвестися до Бога або впасти до рівня раба своїх пристрастей. Людина має перевагу над усі-

ма земними тваринами і навіть ангелами, оскільки вона сама має довершити процес формування своєї сутності.

У промові Дж. Піко Бог, звертаючись до Адама, проголошує: "Образ інших створінь був визначений у межах встановлених нами законів. Але ти, нічим не обмежений, визначаєш свій образ за власним рішенням ... Я ставлю тебе у центр світу, щоб звідти тобі було зручніше розглядати все, що є у світі. Я зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, аби ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, якому ти надаєш перевагу. Тобі дана можливість впасти до ступеня тварини, але так само і можливість піднятися до ступеня богоподібної істоти — винятково завдяки твоїй внутрішній волі" [19, с. 249].

Дуже важливо, щоб людина обрала правильний шлях. Вона має прагнути до вищого, і на цьому шляху неоціненне значення мають культура, освіта, гуманістичні заняття. Найважливішим серед них є філософія, у тому числі етика і теологія. Саме філософія має вирішальне значення у формуванні людської душі: етика очищає душу від пристрастей, діалектика виправляє і спрямовує розум, теологія дає знання Бога.

Дж. Піко виступав проти "згубного" і "жахливого" переконання, начебто філософією мають займатися лише окремі люди або ж на неї взагалі не варто витратити час. Його міркування щодо її значення заслуговують того, щоб їх пригадати і сьогодні: "Я не соромлюсь похвалити себе за те, що ніколи не займався філософією інакше, ніж через любов до філософії, — наголошує він, — ані в дослідженнях, ані в роздумах своїх ніколи не розраховував на будь-яку винагороду або плату, окрім як на формування моєї душі і розуміння істини" [19, с. 257]. Оці "формування душі" і "розуміння істини" є квінтесенцією гуманістичного руху, стисло вони висловлюють суть гуманістичного розуміння призначення науки і культури. Головним же є те, що саме філософію він бачить як ту науку, що допомагає людині сформуванню саму себе, покладаючи на неї найважливішу функцію культури.

Вчення Джованні Піко про людину, про її центральне місце у світі, свободу вибору і самоформування, заклики до морального самовдосконалення і вільного від догматизму пошуку істини стали значним досягненням гуманістичної філософії. Джованні Піко найпоспідовніше обстоював ідею незалежності людської особистості, право людини на самовизначення. Він пішов значно далі своїх

попередників у прагненні реформувати філософію і релігію, у своїх уявленнях про природу філософського знання.

Принципова відкритість до всього багатства створеної людством культури, що з самого початку була притаманна гуманістичному руху, реалізується у Дж. Піко досить послідовно. Загалом його філософське вчення є певним підсумком усього попереднього розвитку гуманізму.

**Філософія
М. Кузанського**

Микола Кузанський (1401—1464) —

один з найвидатніших філософів

Відродження, один з родоначаль-

ників італійської натурфілософії. Його філософська творчість характеризується високим рівнем інтелектуалізму. Чисельні твори, що були написані ним упродовж усього життя, значною мірою присвячені релігійно-богословській тематиці. В них він обстоював думку про єдину релігію, про те, що, незважаючи на відмінність церковних обрядів, усі релігії мають єдиний релігійний зміст. Він закликав усіх християнських вірників до об'єднання, до релігійного миру, до віротерпимості. Він також відзначав тісний зв'язок між християнством та ісламом, вказуючи на можливість їх об'єднання у майбутньому. Церковна діяльність Миколи Кузанського, одного з найвищих ієрархів католицької церкви, характеризується антидогматизмом, незалежністю думок, прагненням до реформаторства. Водночас багато зусиль він докладає до розвитку натуральної філософії і природничих наук.

Світогляд М. Кузанського значною мірою сформувався під впливом гуманістичних ідей. У нього були досить близькі стосунки з багатьма відомими гуманістами того часу. Проте на відміну від багатьох з них він захоплюється не стільки риторикою і поезією, скільки природознавством, творами Архімеда й Евкліда. М. Кузанський один з перших висунув принцип методичного використання математики у пізнанні природи. Велике значення мали також його космологічні ідеї.

Одним із найважливіших філософських творів М. Кузанського є його праця "Про вчене незнання", у якій він виклав свої основні філософські ідеї, зокрема ідею зв'язку, єдності протилежностей, ідею безконечності Всесвіту та ін. За ідейним змістом до неї близькі трактат "Про припущення" та "Апологія вченого незнання".

Головною проблемою філософії М. Кузанського була проблема Бога та його співвідношення зі світом. Це питання, як відомо, було стрижневим для всієї середньовіч-

ної філософії, значне місце воно займало і в філософії доби Відродження. Офіційною точкою зору католицької церкви на цю проблему був теїзм, тобто вчення, згідно з яким Бог є трансцендентним світові. Створюючи цей світ, він перебуває поза ним, а точніше над ним, безмежно перевершуючи його своєю могутністю і досконалістю. В той же час чисельні еретичні течії у християнстві намагалися спростувати таку точку зору, протиставляючи теїзмові пантеїзм, тобто вчення, яке ототожнювало світ з Богом. Здебільшого це був містичний пантеїзм, який зводив сутність цього світу до Бога, розчиняв його у ньому. Еретична містика, що висувала пантеїстичні ідеї, спиралася на неоплатоністську традицію, найбільш відомим представником якої був відомий неоплатонік Псевдо-Діонісій. М. Кузанський зазнав значного впливу з боку містичних течій, тому не дивно, що його погляди на цю стрижневу для всієї християнської філософії проблему здебільшого відходили від офіційної точки зору. Основною тенденцією у філософській творчості Кузанського було прагнення подолати розрив між земним і небесним, зблизити Бога і світ. Пантеїстична тенденція, що була притаманна філософії Кузанського, значною мірою ініціювалася його прихильністю до неоплатонізму. Найбільш виразно вона виявилася у ранніх творах Кузанського, передовсім у його "Вченому незнанні".

Основу пантеїстичної онтології Кузанського становить його вчення про абсолютний максимум і абсолютний мінімум та їхню єдність. Абсолютний максимум у нього — це одна з назв Бога, який втрачає свої антропоморфні риси і виступає як гранично загальна філософська категорія. Це — абсолют, єдине начало, поза яким нічого немає і не може бути. Він характеризується такими властивостями, як простота, неподільність, єдність, безконечність.

Абсолютний максимум є тим, більше чого ніщо не може бути, а це означає, що він один у своєму роді і йому ніщо не протистоїть. Будь-яка найдрібніша частка буття належить йому. Звідси Кузанський робить висновок про те, що абсолютний максимум збігається з мінімумом. "Абсолютний максимум є те єдине, яке є усім; у ньому все, оскільки він максимум; а оскільки йому ніщо не протилежне, з ним збігається і мінімум" [7, с. 51].

Мінімум і максимум — протилежності, але, взяті у своєму граничному виразі (як абсолютні), вони збігаються. Абсолютний максимум за своєю природою і є таким збі-

гом протилежностей. Цей діалектичний принцип відіграє винятково важливу роль у філософії М. Кузанського: його необхідність пов'язана з пізнанням абсолюту, або безконечності.

Протилежності, зазначає Кузанський, властиві лише речам, що підлягають збільшенню або зменшенню, абсолютному максимуму вони не властиві. Він вищий за всі протилежності. Отже, досягнути його можна, лише долаючи їх і розкриваючи їхню єдність. Проте досягти цього звичайним розумом, що пристосований для пізнання скінчених речей, неможливо. Так званий дискурсивний розум, що є мисленням у межах протилежного і розділеного, не здатний досягнути природу абсолютного, єдиного та безконечного начала речей. Звідси і поняття "вченого незнання", тобто розуміння обмеженості раціонального мислення, нездатності звичайного розуму за допомогою кінцевих позитивних визначень досягнути безконечну природу абсолюту. Його нескінченність можна або пізнати за допомогою особливої здатності — інтелектуального споглядання, або символічно виразити математичними поняттями.

Математика давала значний матеріал для з'ясування Кузанським діалектичного збігу протилежностей. Доводячи цей принцип, він спирається саме на математичні поняття і нерідко використовує аргументи, запозичені з математики. Наприклад, багатокутник, кількість сторін якого прямує до безконечності, збігається з колом, а крива з безконечним радіусом дорівнює прямій.

Розуміння абсолюту як безконечної сутності, що усуває і нероздільно об'єднує у собі протилежності, — головний принцип філософії Миколи Кузанського. Цей діалектичний принцип, з допомогою якого Кузанський робить спробу з'ясувати природу єдиного начала всіх речей, пов'язаний у нього з пантеїстичними висновками, що випливають з такого розуміння Бога. Якщо Бог виступає як єдність усіх протилежностей, то він має також перебувати у єдності зі створеними ним речами. Діалектичний принцип розуміння Бога вимагає єдності причини та наслідку, творця і його творіння.

Бог і світ, за Кузанським, взаємопроникають одне в одного, тому діалектичний принцип єдності протилежностей характеризує у Кузанського не тільки абсолют, або Бога, а й кожен окрему річ. Кожна окрема річ є певною єдністю таких протилежностей, хоча у створеному світі ця єдність і не є абсолютною. Вона відносна,

отже, доповнюється відмінністю, обопільним запереченням, боротьбою. "Кожне збігається і різниться з кожним", — стверджує він. "Точна рівність тут неможлива" [7, с. 230]. Міра єдності у різних речей різна, у кожній з них переважає якась одна протилежність, і цим визначається якість речі, її місце у світі.

Від неоплатоніків Кузанський запозичив уявлення про світ як про щось єдине і цілісне, усі речі якого пов'язані між собою єдиним зв'язком, єдиним закономірним рухом. Діалектичний принцип єдності протилежностей доповнюється у нього принципом загального зв'язку. Думка про зв'язок між усіма речами світу є другою винятково важливою діалектичною ідеєю Кузанського. Єдність, або зв'язок Бога зі світом, у самому світі виявляється як органічна єдність, універсальний зв'язок речей між собою.

Універсум розглядається Кузанським як континуум, кожний елемент якого пов'язаний з усіма іншими й з усім універсумом в цілому. "Все в усьому" — цей відомий вислів давньогрецького філософа Анаксагора Микола Кузанський неодноразово застосовує для пояснення свого розуміння світу, властивого йому діалектичного зв'язку. "Сказати, що кожне у кожному, значить те саме, що Бог через усе — в усьому і все через усе — у Бозі", — такий пантеїстичний висновок робить Кузанець з цього діалектичного принципу [7, с. 110].

Своє розуміння єдності Бога і світу Кузанський конкретизує в ученні про згортання множинного світу в єдності Бога і про розгортання Бога у світ. Це вчення є певним варіантом неоплатонівської теорії еманациї, згідно з якою Бог створює світ шляхом самовитікання, самовипромінювання своєї сутності. Таке розуміння божественного творіння знищувало принципову відмінність між Богом і світом, адже світ виступає тут як одна зі сходнок у цьому процесі, як одна з іпостасей самого Бога. Світ з усіма його відмінностями і протилежностями згідно з ученням М. Кузанського є результатом саморозгортання абсолютної єдності Бога. Світ із самого початку присутній у Бозі, але ідеальним чином, він згорнутий у ньому так, що всі його протилежності і відмінності зведені тут до неподільної тотожності. Світ же реальних речей є тим самим Богом, але таким, що розгорнув свою сутність. Те, що в Бозі згорнуто в абсолютну єдність, у світі розгорнуто у багатоманітності речей. Їх відмінності набувають тут реального існування. "Бог є згорнутість

всякого буття будь-якої існуючої речі, і, створюючи, він розгорнув небо і землю" [7, с. 27]. Таке розуміння походження світу суперечило креаціонізму офіційного християнства і набувало ознак теорії розвитку, теорії еволюції.

Загальнофілософські погляди М. Кузанського набули конкретизації у його космологічній теорії. Саме в космології якнайповніше був виражений прогресивний характер цієї філософії.

Поняття Всесвіту у Кузанського є другим за значенням після поняття абсолютного максимуму. Всесвіт він визначає як обмежений максимум. Це також первинне начало речей, як і Бог, тільки конкретно обмежене, і виникає воно через еманацию з абсолютного максимуму. Як такий Всесвіт багато в чому подібний до Бога, він єдиний, цілісний, безконечний і вічний, проте безконечність Всесвіту дещо іншого гатунку. На відміну від завжди актуальної безконечності Бога безконечність Всесвіту має потенційний характер. Радше це — безмежність, нескінченний процес, що ніколи не може бути завершений. Таке розуміння Всесвіту, поширення принципу нескінченності на його часові й просторові характеристики мало надзвичайно важливі світоглядні наслідки.

Слід зазначити, що Кузанський був одним з перших, хто поширив властиву Богові безконечність на природу, на матеріальний світ. Для середньовічних філософів, так само як і для античних, космос, природа завжди виступали як щось завершене. Ідея, або форма, розглядається тут як та межа, до якої прямують речі і світ у цілому. Погляд на Всесвіт, як на щось принципово незавершене й безмежне, свідчив про суттєві зміни у свідомості. Для християнських теологів природа, Земля, небо, зорі мають свій початок у часі (акт божественного творіння), так само як і свій кінець (друге пришестя і кінець світу). У просторі Земля і небо також здавалися обмеженими, а космос загалом мав завершену форму сфери. Руйнування цих меж, погляд на Всесвіт з точки зору його нескінченності підривали основи релігійно-теїстичного світогляду. Безмежність Всесвіту у часі об'єктивно суперечила креаціоністській точці зору щодо походження світу, так само як і есхатологічним сподіванням. Якщо цей світ безмежний у часі, то втрачає всякий сенс твердження про його початок або кінець. Безконечний у своєму існуванні світ завжди був, є і буде, бо не можна визначити якусь остаточну часову межу його буття. Отже, свята

історія, як вона викладена у Старому та Новому Заповіті, не має нічого спільного з реальною історією світу, його безмежним становленням у просторі і часі. Парадоксальні для середньовічної свідомості висновки породжувала точка зору й на просторову нескінченність світу. Як відомо, на ті часи панівною у поглядах на будову Всесвіту була так звана аристотелівсько-птоломеївська геоцентрична система. Ця система була прийнята й освячена церквою. Відповідно до неї Земля вважалася нерухомим центром світу, навколо якого оберталися Сонце, планети, а також у якому містилася сфера нерухомих небесних світил.

Нищівного удару по цій системі було завдано у XVI ст. видатним польським астрономом Міколаєм Коперником, який створив геліоцентричну систему світу. Це був революційний переворот у науці. Проте за сто років до Коперника аналогічні ідеї висунув М. Кузанський. Більше того, він пішов значно далі Коперника, хоч і висловлював свої думки у дещо абстрактній формі. Виходячи з ідеї нескінченності Всесвіту, він взагалі відкинув думку про існування будь-якого нерухомого центру. Таким центром не може бути ні Земля, ні Сонце, ні будь-яка інша планета або зірка. Всесвіт він порівнював із сферою, центр якої повсюди.

Доводячи відносність будь-якої відмінності між центром і периферією, верхом і низом, рухом і спокоєм, Кузанський приходить до висновку про принципову однорідність світу, про відсутність у ньому якихось привілейованих частин. Звичайно, що такий погляд на речі входив у протиріччя з релігійно-теїстичним світоглядом, який будувався на протиставленні земного і небесного, вищого і нижчого, шляхетного і нищого. Типовими для середньовічної Європи були уявлення про небо, небесні тіла як щось більш шляхетне і високе порівняно із Землею. Кузанський вважає таке протиставлення неправильним. Оскільки у реальному світі немає абсолютного максимуму або мінімуму досконалості, то неправильним буде вважати, що Земля наймізерніша й нища. Микола із Кузи стверджує існування єдиного однорідного Всесвіту, в різних частинах якого діють однакові закони. Всі його елементи однаково близькі до Бога, вважає він.

Вчення про Всесвіт нерозривно пов'язане у Кузанського з його вченням про людину. Концепція людини відповідає загальногуманістичним поглядам на неї та її місце у світі. Людина характеризується ним як особистість, що прагне до самоствердження у творчості й пізнанні нав-

колишнього світу. Всупереч традиційним для християнства поглядам на людину як гріховну істоту Кузанський підкреслює її високу цінність. Людина належить світові, є однією з його частин, але такою частиною, що втілює у собі ціле світу, його безконечну сутність. Тому людина є конечно-безконечною істотою. Вона є вищою ланкою природи, у якій остання досягає найвищої досконалості. Характеризуючи людину, Кузанський використовує традиційний для християнської релігії погляд на неї як на образ і подобу Бога. Проте пантеїстичне розуміння світу надає цьому визначенню зовсім іншого змісту. Людина стає у Кузанського земним втіленням божественної сутності, другим, або земним, Богом. "Справді, — проголошує він, — людина є Бог, тільки не абсолютно, раз вона людина, вона — людський бог (*humanus deus*)" [7, с. 259].

У розумінні людини М. Кузанський відроджує античну ідею мікрокосмосу, підкреслюючи єдність людини і світу. Людина і Всесвіт нероздільні, малий світ є невід'ємною частиною великого, але такою, що у найбільш досконалій формі відображає його будову. У людині все піднесено до найвищого ступеня. Підкреслюючи особливе місце людини у світі, він бачить її роль у тому, що вона є єдиною ланкою між Богом і речами, між вищими та нижчими порядками. Завдяки своїй "серединній природі" вона єднає у собі все і тому є мірою усіх речей. Прагнучи до найвищої досконалості у своєму роді, вона підноситься до рівня Бога, залишаючись водночас людиною. Людина є світ, але свій, особистий, людський світ.

Філософська антропологія Кузанського нерозривно пов'язана з його христологією. Христос є граничним виразом людської досконалості, тим конкретним максимумом, до якого прагне у своєму становленні людська природа. Христос у Кузанського не стільки спаситель заблудлого роду людського, скільки вираз його безмежних можливостей, реальне втілення людської величі й досконалості. Саме в особі Христа набуває реальності призначення людини бути конкретним максимумом світу, універсальною мірою усіх речей. Христос у Кузанського — це зреалізоване людство, його поняття і сутність. Тому він відповідає кожній людині у її прагненні до максимальної досконалості. Очевидно, що Кузанський зміщує акценти, розуміючи Ісуса Христа не стільки як боголюдину, скільки як людину-бога. Принаймні він вказує на рівноправність двох протилежних процесів: піднесення людства через Христа до рівня Бога і втілення Бога в

людській подобі. Лише "прийнявши в себе людяність", Бог через цю людяність стає конкретно кожною річчю [7, с. 151]. Тобто Кузанський всіляко підкреслює значення людини, її особливу роль у світі: лише завдяки людині світ досягає максимуму досконалості і єднається з Богом, а Бог знаходить шляхи для єднання зі світом. Таке розуміння людини не мало нічого спільного з тим її приниженням, що пропала церквою, з тим аскетичним ідеалом, який був вироблений середньовічним християнством. Вчення Кузанського про вільну і досконалу людину, що є вищим ступенем у розвитку Всесвіту, фактично збігалось з гуманістичним ідеалом, з поглядами інших філософів-гуманістів.

Розуміння людини як мікрокосму мало у Кузанського важливе гносеологічне значення, оскільки трактування людини як "малого світу" означало, що вона за своєю природою є відображенням великого світу. Пошуки істини, постійне до знань є природною властивістю людини. Досліджуючи її пізнавальні здібності, М. Кузанський підкреслював особливе значення чуттєвості, чуттєвого досвіду, з якого починається будь-яке пізнання.

Увага до чуттєвого пізнання є характерною особливістю гносеології М. Кузанського. Вона була спричинена значним інтересом до природничих наук і, відповідно, до емпіричного пізнання природи. Кузанський захоплювався фізикою, астрономією, географією, медициною, звідси його інтерес до чуттєвого спостереження, досліду як важливих інструментів пізнавальної діяльності. Водночас Кузанський бачив і недоліки, обмеженість чуттєвого пізнання, яке має бути доповнене силою розуму, його здатністю до міркування.

Діяльність розуму ґрунтується на процедурі вимірювання. На думку Кузанського, саме слово розум (лат. — *mens*) походить від вимірювання (лат. — *mensura*). Застосовуючи етимологічну близькість цих понять, він підкреслює зв'язок раціонального пізнання з реальною практикою, дослідно-експериментальною діяльністю людини (визначення ваги, встановлення кількісних пропорцій, обмірювання тощо), а також з математикою, пізнавальне значення якої він настійливо підкреслював.

Однак вищим рівнем, на думку Кузанського, у пізнавальній діяльності розуму є інтелект. З одного боку, він пов'язаний з логічним міркуванням, дискурсивним мисленням, а з другого — перебуває поза всяким міркуванням і логічним процесом, виступаючи як інтелектуальне

споглядання. Вчення Кузанського про інтелект має діалектичний характер, оскільки суть його саме і полягає у здатності схопити, досягнути єдність протилежностей. Саме завдяки інтелекту людина здатна піднятися до безконечної сутності речей, до знання Бога. Інтелектуальне споглядання виходить у Кузанського за межі раціонального і відкриває новий шлях — містичне бачення.

Проте найцікавіша і змістовніша частина гносеологічної теорії Кузанського присвячена саме зображенню діалектичного руху пізнання, його вічного прагнення до істини, спробам розкрити діалектику Бога і світу, властивих йому єдності та множинності, скінченності й нескінченності. Розробка гносеологічних питань, так само як і космологія Кузанського, його вчення про природу, створювала передумови розвитку нової науки.

**Натурфілософія
XVI ст.**

**Матеріалістичний
пантеїзм Дж.Бруно**

Європейська філософія XVI ст. на відміну від попередніх епох характеризується значним зростанням інтересу до пізнання природи, яке було підготовлене усім попереднім

розвитком гуманістичної думки. Розуміння людини як частини світу, увага до її земних, тілесних потреб, підкреслення їх природного характеру, нарешті прагнення до утвердження людини у цьому світі через пізнання його законів — усе це викликало потреби в природничонауковому дослідженні як самої людини, так і оточуючого її світу.

Інтерес до пізнання природи у XVI ст. задовольнявся двома шляхами: традиційним, себто створенням всеохоплюючих натурфілософських систем, і в процесі розвитку природничонаукових досліджень.

Саме у XVI ст. починає формуватися природнича наука як відносно автономна сфера пізнавальної діяльності. Розвиток природничої науки був пов'язаний з іменами *Леонардо да Вінчі* (1452—1519), *Міколая Коперника* (1473—1543), *Йогана Кеплера* (1571—1630) та ін. Справжню революцію в науці зробили відкриття Коперника, а його праця "Про обертання небесних сфер" буквально перевернула світ. І річ не тільки в тому, що Коперник замість аристотелівсько-птоломеївської геоцентричної системи світу запропонував свою геліоцентричну систему, значення його праці полягало ще й у тому, що він кинув виклик усій системі релігійно-схоластичного світогляду, заявив про незалежність наукового пошуку істини від теології і релігійної філософії. Проте природнича

наука у XVI ст. робила свої перші кроки, вона ще не вивільнилася з натурфілософії. З іншого боку, саме в межах натурфілософії формувалися світоглядні засади нового природознавства.

Інтенсивність пошуків у галузі натурфілософії (від лат. *philosophia naturalis*) зростала паралельно із руйнуванням аристотелівсько-схоластичного пояснення природи. У XVI ст. з'являється низка натурфілософських систем, побудованих на різних засадничих принципах. Однак усі вони характеризуються деякими загальними рисами. По-перше, це пантеїзм, який визрівав у рамках ренесансного неоплатонізму. Серйозними пантеїстичними тенденціями позначена була вже філософія М. Кузанського. Але якщо пантеїстична філософія останнього мала містичне забарвлення, то пантеїзм XVI ст. усе більше набував натуралістичного характеру. Натуралістичний пантеїзм відрізнявся від містичного тим, що зводив Бога до природи, розчиняв його у ній. Важливою особливістю натурфілософії XVI ст. був притаманний їй органіцизм, тобто таке розуміння природи, за яким вона уподібнюється живому організму і розглядається як живе одушевлене тіло.

Характерним для всіх натурфілософських систем був їх принципово якісний характер. І хоча вже М. Кузанський висунув принцип методичного використання математики, однак математичні поняття й образи у нього виконували роль певних аналогій, що лише допомагали з'ясувати складні філософські проблеми. Математика не застосовується тут як метод вирішення наукових проблем, а пізнання природи ще не зорієнтоване на дослідження кількісних характеристик тих чи інших явищ природи. Опис цих явищ має переважно якісний характер. Для натурфілософії XVI ст. характерною була також відсутність детально розробленої методології пізнання. У своїх побудовах філософи спирались не стільки на метод, скільки на свої онтологічні інтуїції.

Серед представників натурфілософії XVI ст. найвідомішими були *Парацельс*, *Бернардіно Телезіо*, *Франческо Патріці*, *Джироломо Кордано*, але найбільш яскравою постаттю серед них, безумовно, поставав Джордано Бруно.

Джордано Бруно (1548—1600) — філософ, спалений у Римі за вироком інквізиції, став взірцем мужньої відданості своїм переконанням. Дж. Бруно — один із небагатьох мислителів, для яких слово і діло, наукова істина і життєва правда, спосіб філософствування і спосіб життя не були відмінними одне від одного. Зректися своїх пог-

лядів, своїх переконань — означало для нього зректися самого себе.

Філософські погляди і власна доля кожного філософа здебільшого залежать від історичного часу, у якому йому випало жити й творити. Епоха, до якої належав Дж. Бруно, мала вкрай суперечливий характер. З одного боку, поширення гуманістичних ідей, відродження античної культури, реформаційний рух, революційні зрушення у свідомості й розвиток нової науки, а з іншого — панування релігійної ідеології, наступ католицької реакції, переслідування за "єретичні" думки передових мислителів і вчених. Ці суперечності значно загострилися у XVI ст., після золотого віку Відродження, зростання економіки і культури починається їх занепад. У містах і селах відбувається процес рефеодалізації, а економічний і політичний занепад італійських міст обертається для Італії наприкінці XV ст. національною трагедією. Вона втрачає свою національну незалежність і опиняється під владою іспанської монархії Габсбургів — найбільш реакційної на ті часи політичної сили у Європі. Відродження змінюється контрреформацією.

У такій задумливій ідейній атмосфері і творилась "філософія світанку" Дж. Бруно. Свої погляди він виклав у чисельних діалогах, таких, як "Про причину, начало та єдине", "Про безконечність, Всесвіт і світи", "Про героїчний ентузіазм" та ін. Як уже зазначалося, найхарактернішою тенденцією для натурфілософських побудов XVI ст. був пантеїзм, причому пантеїзм натуралістичний. Саме так натурфілософи пізнього Ренесансу намагалися реабілітувати природу і виправдати свою зосередженість на пізнанні її законів. Одна з найбільш глибоких форм пантеїзму в Італії XVI ст. була створена Дж. Бруно. В основі його філософських поглядів лежав ренесансний неоплатонізм. Значного впливу Дж. Бруно зазнав з боку філософії М. Кузанського, але він більш рішуче й послідовно, ніж його попередники, ототожнює Бога з природою. Бог у Дж. Бруно розуміється як синонім внутрішньої єдності природи, а сама вона набуває у нього цілковитої самостійності. Максимальне наближення Бога до світу природних речей, ототожнення його з різноманітними природними явищами надавали пантеїзму Дж. Бруно не тільки натуралістичного, а навіть матеріалістичного характеру.

Пантеїзм у Дж. Бруно, як і в М. Кузанського, був тісно пов'язаний з діалектикою. Причому у Бруно простежу-

ється винятково розвинена діалектика. Діалектичний принцип збігу протилежностей Дж. Бруно характеризує як найважливіший методологічний принцип пізнання. "Хто хоче пізнати найбільші таємниці природи, нехай розглядає і спостерігає мінімуми і максимуми протиріч і протилежностей. Глибока магія полягає у вмінні вивести протилежність, попередньо відшукавши точку єднання", — писав він [2, с. 291]. Саме керуючись цією діалектичною настановою, Дж. Бруно приходять до розуміння єдності всіх речей, а також їх єдності з Богом.

У світі існують чисельні розбіжності між речами і навіть протилежності між ними, але всі вони збігаються у деякій неподільній точці. Цією точкою і є Бог, який є виразом єдності світу. Використавши неоплатонівську термінологію, Дж. Бруно називає його Єдиним. Єдине позбавлене будь-яких розбіжностей, воно є абсолютною тотожністю усіх різноманітних речей та їхніх визначень. Бог у філософії Дж. Бруно — це філософська категорія, якою позначаються єдність, цілісність світу, не тільки світу як такого, а й кожної окремої речі. Адже кожна окрема річ — це також певна цілісність і єдність. "Усяка річ є єдине, — зазначає він, — і пізнання цієї єдності є метою і межею усіх філософій і споглядань природи" [2, с. 162]. Пізнавати цю природу здатні лише ті, хто шукає Бога не поза безконечним світом і речами, а всередині нього, в самих речах. Бог — у кожній окремій речі, він збігається з кожним найменшим елементом світу.

Так само як і М. Кузанський, Дж. Бруно розвиває вчення про мінімум, який ототожнюється з максимумом (Богом). У матеріальному світі мінімум інтерпретується Дж. Бруно як фізичний атом.

Ноланець був єдиний серед італійських філософів XVI ст., хто звернувся у своєму вченні про природу до традицій античного атомізму. Він органічно поєднує заповідні принципи неоплатонізму з атомізмом. Мінімум у нього збігається з максимумом, а божественна сутність речей — з атомом. Остаточним висновком з пантеїстичної натурфілософії Дж. Бруно була думка про тотожність Бога й атома, про божественну природу самої матерії, що складається з цих атомів. Звичайно, такий пантеїстичний радикалізм вимагав перегляду традиційних поглядів на матерію як на щось пасивне, інертне, позбавлене будь-яких власних визначень. Натомість Дж. Бруно розвинув вчення про матерію як активне, сповнене життя і творчої енергії начало природних речей. Саме мате-

рія постає у нього як вічна субстанція, наділена здатністю до формотворення. На думку Дж. Бруно, матеріальна природа речей не просто тіло або безформна маса, вона одушевлене тіло. Всесвіт виступає у нього як єдиний живий організм, що має душу і розум і діє відповідно до кінцевих намірів. Це, звичайно, не означає, що природа здатна міркувати і думати, на це здатні лише окремі суб'єкти, такі, як людина. Проте у природі існує щось на зразок несвідомої творчості.

Загальнофілософські погляди італійського мислителя стали підґрунтям його космологічних ідей. Згідно з цими поглядами світ виходить з єдиного начала, що розгортається у множинності речей. Цей множинний світ і є Всесвіт. Він так само безконечний, як і Єдине. Теза про безконечність Всесвіту має значення засадничого принципу для космології Дж. Бруно. Космос — це вічна, ніким не створена матеріальна субстанція, що складається з атомів і має внутрішню здатність до руху і розвитку в безконечному просторі. Поза Всесвітом, або матеріальним космосом, нічого немає, бо він і є все буття.

Будуючи нову космологію, Дж. Бруно спирається на геніальне відкриття М. Коперника, але робить з нього дуже важливі філософські висновки. Ці висновки входили у непримиренну суперечність із середньовічною схоластичною концепцією світу, руйнуючи її до останнього камінця. Головним положенням цієї концепції, як відомо, були, по-перше, думка про конечність відомого нам світу і, по-друге, наявність у ньому нерухомого центру, в якому знаходилась Земля. Геліоцентрична концепція М. Коперника докорінно змінювала картину світу і мала у собі загрозу всьому релігійному світогляду. Це добре розуміли не тільки представники римської церкви, а й діячі Реформації. Прагнучи послабити революційне значення коперникового перевороту, вони все робили, аби звести цю теорію до рівня прагматичної гіпотези, зручної для астрономічних обчислень, але такої, що не має ніяких світоглядних наслідків.

Підхопивши ідеї Коперника, Дж. Бруно зробив саме світоглядні висновки з цих ідей, створюючи принципово нове бачення світу. Крім того, він пішов значно далі Коперника, руйнуючи уявлення про замкнений, конечний Всесвіт. У цьому питанні він приєднувався до свого попередника М. Кузанського, який був одним з перших, хто заявив про безконечність світу. За вченням схоластів, безконечність є лише атрибутом Бога, а створений

ним світ обмежений у просторі й часі. Дж. Бруно, виходячи з пантеїстичного розуміння єдності Бога і світу, поширив безконечність і на матеріальний космос.

Як і М. Кузанський, Дж. Бруно доводить, що з огляду на цю безконечність Всесвіт не має якогось абсолютного центру, що будь-який центр, — а ним може бути яка завгодно точка, — має лише відносне значення. Звідси логічно випливає ідея загального руху. Доводячи, що Земля рухається, Дж. Бруно розвиває вчення про відносний характер цього руху. З нових позицій він вирішує питання і про джерело руху. На відміну від схоластичної філософії він переконує, що це джерело міститься в самих речах.

Релігійно-теологічним уявленням про замкнений світ, в межах якого розгортаються події святої історії, Дж. Бруно протиставляє вчення про множинність світів, кожний з яких має власний центр і свою власну історію. Такими центрами незчисленних світів, розташованих у безмежному просторі, є зорі. Їх видимі розміри не відповідають дійсності. Насправді вони значно більші від того земного світу, у якому ми живемо. Цю невідповідність видимості й дійсності Дж. Бруно пояснює значними відстанями. Всі ці світи з їхніми центрами — зірками рухаються, живуть своїм власним життям, навколо зірок обертаються планети, і якщо ми їх не бачимо, то знову ж таки через надзвичайно великі відстані. Подібні висновки мали у Дж. Бруно цілком умоглядний характер, жодних емпіричних даних на їх користь у ті часи, звичайно, не було. Лише сучасна наука, озброєна відповідними приладами, може засвідчити правильність його поглядів.

Дж. Бруно обстоював ідею однорідності світу. Незважаючи на множинність світів, незліченну кількість зірок і планет, Всесвіт має однорідну будову, живе за одними законами, планети й зорі складаються з одних елементів, усі вони охоплені єдиним універсальним рухом. Дж. Бруно виступає проти релігійного протиставлення Землі і неба, проти аристотелівського вчення про особливу небесну субстанцію. Одним із важливих результатів його вчення про матеріальну єдність світу була думка про існування розумних істот на інших планетах.

Дж. Бруно відходить від антропоцентризму своїх попередників. Для нього людина не є чимось унікальним. Виводячи людську душу з єдиної духовної субстанції, він підкреслює спорідненість усіх живих істот, котрі населяють безмежні простори Всесвіту. Зокрема, він твердить

про спорідненість людини з тваринами. За своєю субстанцією душа людини тотожна душі тварин і відрізняється від них лише за "фігурацією", тобто ступенем досконалості її розуму і дії. Ця "фігурація", вважає він, залежить від будови тіла.

Отже, духовна розумова вищість людини визначається її тілесною досконалістю. Яким би досконалим ~~не~~ був у своєму роді розум тварини, вона ніколи не зможе робити те, що робить людина. Її розум ніколи не зможе знайти такі форми вираження, які ~~він~~ має у людини, адже будова тіла тварини відрізняється від будови людського тіла, вона не має тих органів, які має людина. Винятково цікавою стосовно цього є думка Дж. Бруно щодо особливої ролі такого тілесного органа, як рука.

На думку Дж. Бруно, лише праця, творча діяльність виділила людину з тваринного царства. Відкидаючи античну легенду про "золотий вік" як блаженний, райський стан людини, він зазначає, що, перебуваючи у цьому первісному стані, люди були віслюками, які не вміли обробляти землю, будувати будинки і жили в печерах. Через неробство вони були навіть дурнішими за деяких тварин. І лише завдяки праці загострився людський розум, стали можливими наукові винаходи, суспільні форми життя, розвиток культури, науки, ремісництва. Тобто духовний стан людини залежить від її матеріальної діяльності, праці. Дж. Бруно взагалі підкреслює нерозривний зв'язок духовного з матеріальним, душі й тіла. Духовне начало так само не може існувати без тіла, як і тіло без душі, якою воно рухається і керується. Без неї органічне тіло розпадається і вмирає. Проте смерть тіла є одночасною загибеллю душі.

Розглядаючи проблему смерті й безсмертя, Дж. Бруно заперечував безсмертя індивідуальної свідомості. Індивідуальна душа смертна, але залишається безсмертною єдина духовна субстанція, виявом якої є свідомість окремої особи. І коли Дж. Бруно пише про безсмертя, він має на увазі вічність і незнищеність того життєвого і духовного начала, що притаманне природі в цілому. Звідси він робить певні етичні висновки. Як відомо, уся християнська мораль була побудована саме на ідеї потойбічного існування людської душі, ідеї особистого безсмертя. Звідси відречення від земного життя, зневага до власного тіла, аскетичний моральний ідеал. Цей ідеал був зруйнований мислителями Відродження, які натомість проголосили цінність повнокровного земного життя, ідеал все-

бічно розвиненої особистості, що має радість і насолоду від всебічних виявів своєї натури. Етика Дж. Бруно також була спрямована проти релігійного аскетизму. Проте він виступав і проти культури чуттєвої насолоди, зосередженості на власних егоїстичних інтересах. Гуманістична мораль таїла у собі досить відчутні тенденції індивідуалізму й утилітаризму, та Дж. Бруно намагався подолати ці тенденції.

Так, людина смертна, вона лише частина величного і безперервного потоку природних явищ і дій. Однак саме через те, що земне життя людини є ледь помітною миттєвістю порівняно з вічністю природи, це життя не можна марнувати, поставивши його на службу дріб'язковим інтересам і ницим бажанням. Очікуючи своєї смерті, людина не може гаяти час у неробстві і бездіяльності. Усвідомлюючи свою смертність і конечність, людина тим сильніше повинна прагнути до творчої діяльності, до увічнення своєї індивідуальності у продуктах власної праці й творчості. Справжнім критерієм моральності є праця, завдяки якій людина здійснює своє призначення. Не чуттєва насолода як така, не прагнення до самозбереження, вважає Дж. Бруно, мають бути взяті за основу моральності, а служіння високій цілі.

Егоїстичному індивідуалізму ранніх гуманістів він протиставляє свій "героїчний ентузіазм", прагнення до поєднання, здатність подолати страх власної смерті й поставити власне життя на службу високій благородній меті. Та висока насолода, яку вдається пережити ентузіасту, не йде у порівняння з вульгарною насолодою егоїста, що має на меті лише власну дріб'язкову вигоду. Однак ця насолода вимагає граничної напруги усіх сил і навіть готовності до жертви. Дж. Бруно розумів, що ствердження проголошених ним принципів нової філософії не може статися без боротьби, без героїчної самопожертви, і він був морально готовий до неї. Його власне життя стало найяскравішим прикладом "героїчного ентузіазму", він на власному прикладі довів, що індивідуальна смерть долається жертвним служінням високій цілі, здатністю переступити через інстинкт самозбереження. "Героїчний ентузіазм" Дж. Бруно — це не тільки вищий ступінь людської досконалості, це також вищий ступінь пізнання світу, адже тільки філософ, якому вдалося підійнятися до споглядання істини, не боїться жаху смерті.

Пантеїстичний матеріалізм і натурфілософія Дж. Бруно є своєрідним завершенням філософської думки Рене-

сансу. Наступний розвиток європейської філософії відбувається вже у принципово інших умовах. XVII ст. відкриває нову сторінку у цій історії, назва якої — "філософія Нового часу". І хоча новоевропейська філософія здебільшого спирається на досягнення Ренесансу, успадковує більшість його прогресивних ідей, але перед нею стоять нові проблеми, і вона покликана вирішувати інші завдання, оскільки представляє іншу історичну епоху.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антологія мировой философии: В 4 т. — М., 1970. — Т. 2.
2. Бруно Дж. Диалоги. — М., 1949.
3. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. — М., 1953.
4. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. — М., 1978.
5. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. — М., 1986.
6. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980.
7. Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения: В 2 т. — М., 1979. — Т. 1.
8. Лоренцо Вала. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М., 1989.
9. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978.
10. Макьявелли Н. История Флоренции. — М., 1987.
11. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. — М., 1991.
12. Монтень М. Опыты. Избранные главы. — М., 1991.
13. Мор Т. Утопія. Кампанелла Т. Місто сонця. — К., 1988.
14. Роттердамський Е. Похвала глупоті. Домашні бесіди. — К., 1993.
15. Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. — Л., 1976.
16. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV века). — М., 1985.
17. Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков. — М., 1984.
18. Тажуризина З. А. Философия Николая Кузанского. — М., 1972.
19. Эстетика Ренессанса. Антология: В 2 т. — М., 1981. — Т. 1.

- Українське Передвідродження (друга половина XIII — XV ст.)
- Становлення раннього гуманізму в Україні (XV — перша половина XVI ст.)
- Реформаційні та ренесансно-гуманістичні ідеї в Україні (друга половина XVI — початок XVII ст.)
- Ідеї гуманізму і Реформації у творах діячів братського руху та вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври

Українське
Передвідродження
(друга половина
XIII — XV ст.)

З остаточним падінням Київської Русі (середина XIII ст.) починається новий період у житті українського народу. Розпад руських зе-

мель на окремі удільні князівства, общини призвів до того, що вони поступово потрапляють під колоніальну залежність Угорщини, Польщі, Литви. Деякий час ще зберігаються якоюсь мірою закони, права українського народу, провідне місце посідає православна церква, але починаючи з середини XV ст. скасовуються руські права, заводяться нові порядки, настає занепад староукраїнського ладу, а на зміну йому приходять окатоличення та ополячення.

Український народ зазнає утиску і з боку інших ворогів — Турецької (Османської) держави і Кримського ханства та Московської держави. Що ж до останньої, то вона, позбавившись у 1480 р. залежності від Золотої орди, заявила свої претензії на українські землі, вважаючи себе спадкоємицею Київської держави. Постійні військові конфлікти між Московською державою, Литвою і Польщею обездолювали український народ. Маючи перед собою таких "покровителів", український народ був більше схильний до Москви, яка після падіння Константинополя оголосила себе "третім Римом", а відтак і єдиним захисником православної віри. Прагнення Москви звільнити українські землі від чужої віри — католицизму — викликало певні симпатії українського народу, прагнення до союзу з нею у боротьбі за своє визволення.

Таке становище українського народу в цей період негативно вплинуло на його духовну культуру, однак не призвело до повного культурного занепаду. Культурний процес на українських землях тривав, але цей розвиток дуже часто йшов не за своїми власними законами. Щодо філософської думки XIII—XV ст., то й вона мала місце у цьому процесі. На жаль, здобуток філософів-мислителів тієї пори ще мало досліджений. Заслуговує на більшу увагу філософське осмислення народної фольклорної творчості того часу, яскравим виразником якої були народні думи з їхніми реальними героями-захисниками українського народу від поневолювачів.

У духовній культурі України XIII—XV ст. починають проявлятися тенденції і явища українського Передвідродження. З XIII ст., крім церковно-богословських, з'являються твори світського характеру, яскравим прикладом яких є Галицько-Волинський літопис — один із перших українських прозових творів. Це окреме літописне зведення, початок якого був втрачений, а відтак йде згадка про смерть Романа Мстиславича (19 червня 1205 р.) і закінчується літопис 1292 р. Тут даються відомості про життя і діяльність Данила Романовича, інших історичних осіб, про історичні події того часу. Гуманістично спрямований, цей твір пронизаний ідеями служіння Вітчизні, її захисту від ворогів, потребою в об'єднанні українських земель. Хоробрість, мужність, рицарська чесність — найкращі риси, якими автори літопису наділяють своїх героїв, і передусім Данила Галицького.

В культурному житті України значно поширюються єретичні вчення та вільнодумство. Одним із таких учень було богомільство, яке виступало проти офіційної церкви, проти "отців церкви". Значний вплив на них мали реформаційні рухи, що відбулися в країнах Західної Європи, апокрифічна* література, особливо дуалістичного та есхатологічного** змісту.

У 50 — 70-х роках XIV ст. богомільство перекинулось у Новгород і Псков і вилилось у так звану ересь "стригольників", провідниками якої були дяк Микита та циркульник Карпо. Ідеї, погляди "стригольників" зводились

* *Апокрифи* (від грецьк. *apokryphos* — таємний, сокровений) — твори з біблейським сюжетом, зміст яких не зовсім збігається з офіційним віровченням; через це апокрифи не визнавалися церквою "священними" і були заборонені.

** *Есхатологія* — релігійне вчення про кінцеву долю людства, про кінець світу і про страшний суд.

до визнання двох початків світу: Бога як творця невидимого духовного світу, творця неба та добра і диявола як творця видимого земного тілесного світу, зокрема людини, творця зла. "Стригольники" виступили проти офіційної церкви, вважаючи її слугою диявола, відкидали догми про безсмертя душі і потойбічне райське життя, не визнавали церковних обрядів, ікон тощо.

У XV ст. культурно-літературне життя в Україні помітно пожвавлюється, гуртуються сили, близькі за своїм духом до гуманізму. В другій половині XV ст. виходять друком видатні пам'ятки українського книжного мистецтва — "Льствица", "Златоструй", здійснюються нові редакції "Києво-Печерського Патерика", зростає кількість перекладних творів. У цей період в Україні з'являються твори чисто філософського змісту, і виникнення їх пов'язують з так званими "зжидовілими", представниками релігійного еретичного вчення, які теж, як і "стригольники", виступили проти багатьох церковних порядків — відкидали церковні обряди, моління перед іконами й мощами, не визнавали монашества тощо. "Зжидовілі" стверджували, що немає святої Трійці, що Ісус Христос ще не народився, а той, хто видає себе за нього, — просто людина, а не Бог. Вони відстоювали віротерпимість і свободу релігійних поглядів, виступали проти засудження еретиків та інших відступників. Церква двічі (1490 і 1504 рр.) прокляла цю секту, розгромила її і стратила багатьох її прихильників.

Література "зжидовілих" складається з кількох перекладних творів теологічно-філософського змісту, серед яких "Логіка Авісафа" (в перекладі має ще назву "Київська логіка") — частина твору арабського філософа XI—XII ст. аль-Газалі "Стремління філософів", "Промова Мойсея Єгиптянина" ("Логічний словник") — єврейського філософа XII ст. Мойсея Маймоніда.

"Енциклопедією" київських "зжидовілих" називає Д. Чижевський "Арістотелеві врата", або "Тайная тайных", — книгу арабського походження XI—XII ст., перекладену із староеврейської скороченої переробки. Зміст книги складають нібито повчання, настанови Арістотеля Александрові Македонському. Самому Арістотелю цей твір, звичайно, не належить. Це збірник логічних трактатів того самого Мойсея Маймоніда та інших авторів. Філософська проблематика в даному творі представлена рядом питань онтологічного, гносеологічного, морально-етичного плану. Онтологічні та гносеологічні питання

розглядаються в основному з позиції аристотелізму. Що ж до морально-етичних проблем, то тут центральне місце займають питання добра і зла, таких чеснот, як справедливість, простота, міра, поміркованість, засудження скупості, задрощів тощо. Культ розуму, процвітання мудрості властивий "Аристотелевим вратам": "Сотворил Бог прежде всего самовласть духовную і найполнейшую і найпотребнейшую и вообразовал в ню все ество и нарекая ум".

Прикладом ствердження раціоналістичного напрямку є такі перекладні твори, як "Шестокриль" і "Космографія", у яких даються астрономічні знання про Всесвіт, світобудову тощо. Вся ця перекладна література становила основу раціоналістичного вчення "ожидовілих". Д. Чижевський зазначає: "Як би то не було, який би то незначний вплив не мала незначна за обсягом філософська література "ожидовілих", як би не зникли спогади про неї пізніше, — "ожидовілі" були тими, хто вперше ввів в українське культурне оточення твори сутофілософського змісту..." [10, с. 28].

Навіть досить-таки контурний огляд філософської думки України зазначеного періоду засвідчує ті явища і тенденції, які характеризуються як українське Передвідродження, ознаками якого є критичне ставлення до ортодоксальних догматів християнства, звернення до реального життя людини, проголошення сили розуму, здатності пізнати закони природи тощо.

**Становлення
раннього гуманізму
в Україні
(XV — перша
половина XVI ст.)**

Становленню ідей гуманізму в цей період сприяли соціально-економічні умови, в першу чергу формування буржуазних відносин, піднесення культури й освіти на Україні, пробудження національ-

ної свідомості народу тощо. Зачинателями гуманістичної культури в Україні, найвизначнішими гуманістами XV — першої половини XVI ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш із Нового Міста, Станіслав Оріховський-Роксолан та ін.

Юрій Дрогобич (Юрій Котермак) (бл. 1450—1494) — родоначальник українського гуманізму, народився у м. Дрогобичі. Вчився у найбільших на той час гуманістичних центрах Європи, доктор філософії та медицини, професор, знав астрономію, географію, математику, обіймав посаду ректора у Болонському університеті. Найвідоміші його праці: "Прогностична оцінка поточного 1483

року", в якій викладені проблеми філософії, астрології, географії, "Трактат про сонячне затемнення 20 липня 1478 року", "Трактат з шести розділів про затемнення" (1490). У цих працях містяться думки про світ, про людину, історію людства. Юрій Дрогобич вніс певний вклад у розвиток географії, медицини тощо. Але найбільше його цікавила і хвилювала доля народу, доля людини. Звеличуючи силу науки, знання, людського розуму, Ю. Дрогобич стверджує, що людина здатна без Божого одкровення пізнавати світ, його закони, а пізнаючи природу, використовувати її у своїх цілях.

Всупереч Біблії Ю. Дрогобич стверджує, що історія людства не є велінням Божим, а постає людською драмою дій у лоні природних сил, які вирішують долю людини. "Все у підмісячнім світі живе за законами неба; нами керують також (хто заперечить!) зірки..." [8, ч. 1, с.15]. Навіть становище папи римського, його місце на престолі є не волею Всевишнього, а наслідком випадку — щасливого розташування космічних тіл у день його народження. "Певно, любов'ю Венери й Юпітера стиснене, Сонце правити світом тебе настановило колись" [Там само]. Цим самим Ю. Дрогобич підходить до вирішення проблем історії, держави, влади тощо зі світських, а не теологічних позицій.

Павло Русин (бл. 1470—1517) — перший український поет-гуманіст, культурно-освітній діяч, народився у західноукраїнському м. Кросно (тепер Польща). Вчився в університетах Польщі, Німеччини, вчителював в Угорщині, був бакалавром вільних мистецтв у Німеччині, викладав римську літературу у Краківському університеті, керував гуртком краківських гуманістів. Писав вірші латинською мовою, займався видавничою діяльністю, добре знав твори античних мислителів, істориків, державних діячів. Помер у Кракові.

У творчості П. Русина на передній план виступають реальне життя, людська особистість. Людина, на його думку, повинна мати право на повноцінне життя, на свободу совісті, слова, віри. Найвищими якостями людини мають бути не багатство, посади, титули, а її розум, доблесть, мужність, чесноти. На думку Русина, саме чеснота "прагне діянь великих", "трудів незмірних", які вказують людям шлях до справжнього щастя.

З великою повагою П. Русин ставиться до знання, він славить книжку як скарбницю знань, мудрості. Для нього вона "світлий образ правди святої", "від золота ясного

ясніша, від коштовностей всіх дорожча". Виявляючи великий інтерес до духовної спадщини античності, П. Русин вважав античні образи, персонажі ідеалом, взірцем, на які варто рівнятись. Антична поезія ставилась ним вище історії і філософії. "Похвала поезії" — це величальна, у якій П. Русин називає поетичне слово даром богів, а поезію вважає хранительницею усіх найважливіших справ, діянь. Проблеми держави, державного правління вирішувались П. Русиним крізь призму піклування і поваги до людини, оскільки саме людина є справжнім творцем історії, в якій процеси зумовлюються не божим промислом, а діяльністю людей.

Лукаш із Нового Міста (неподалік м. Самбора) (р. нар. невід. — бл. 1542) — український і польський гуманіст. Його філософська спадщина майже зовсім не досліджена. По закінченні Краківського університету працював бакалавром, доцентом філософії, магістром вільних мистецтв. Пізніше, залишивши викладацьку роботу, обіймав різні громадські посади у рідному Новому Місті. В центрі його філософських поглядів — людина з її земними потребами, її правом на власне життя, з потребою у постійному вдосконаленні. Як і П. Русин, Лукаш з повагою ставився до античної філософії, пропагував твори античних мислителів, зокрема Арістотеля.

Станіслав Оріховський-Роксолан (1513—1566) — український гуманіст XVI ст., український і польський публіцист, історик, оратор і філософ. Народився в с. Оріховці Перемишлянської округи Руського воєводства. Вчився в університетах Кракова, Відня, Віттенберга, Падуї, Болоньї, вдосконалював свої знання у Венеції, Римі, Лейпцігу. 1543 р. повернувся на батьківщину, де займався суспільно-політичною діяльністю, брав активну участь у гуманістичному русі. Помер у Перемишлі.

Найбільш значні його твори: "Про турецьку загрозу слово 1-е та 2-е" (1543 і 1544), "Про целібат" (1547), "Напучення польському королеві Сигізмунду Августу" (дві редакції — 1543, 1548), "Літопис", "Промова на похоронах Сигізмунда I", "Відступництво Риму", "Про природне право" та ін. Праці С. Оріховського були дуже популярними в західноєвропейських країнах і неодноразово перевидавались.

У галузі філософії передусім цікавився проблемами етики й політики, виступаючи з позицій ренесансного гуманізму та Реформації. Гуманістичний підхід виявляє Оріховський і в питаннях історії, зазначаючи, що

вона — результат не божого промислу, а дії реальних людей, які є справжніми її творцями. Пов'язуючи історичний процес з діяльністю людини, він наголошує на важливості у цьому процесі науки, освіти, знань, підкреслює потребу у творчому вдосконаленні, розвитку розумових здібностей особи. Без науки, освіти навіть талановита від природи людина не здатна зробити щось видатне, геніальне.

У працях С. Оріховського містяться думки щодо походження держави, державного правління тощо. Заперечуючи божественне походження держави і влади, він підходив до цих проблем із світських, а не теологічних позицій. Держава, на думку Оріховського, виникла внаслідок суспільного договору, і королівська влада теж є наслідком угоди між людьми, і через це церква не повинна втручатись у державні справи. Люди мають вважати себе підлеглими не папі римському, а передусім королеві. Король, у свою чергу, мусить бути мудрим, дбати про державу, про повагу громадян, про мир і злагоду між ними. В "Напученні..." він називає короля "сторожом" держави, захисником громадян. "Якщо хочеш цій республіці мудро, справедливо і благочестиво служити, піклуйся про її безпеку від зовнішніх напастей. І трудись так, щоб ми, слабкодухі, мали у твоїй особі захист. Якщо вороги оточать нас звідусіль і треба буде боронитися, ти, як сторож і вождь, станеш нашим захистом. І доки будеш за всіма пильнувати, ми будемо спокійні за здоров'я дітей, дружин і за власну долю" [8, ч. 1, с. 51].

Крім питань про державу, державну владу, Оріховський розглядає проблеми природного права, яке теж, як і держава, і влада, існує незалежно від божої волі. Ці ідеї містяться у тому самому "Напученні...", "Про турецьку загрозу" тощо. Він написав працю з цього питання — "Про природне право", проте вона до нас не дійшла. Природне право, на його думку, вище людських законів. Людські закони можна і потрібно змінювати, якщо вони суперечать природному праву (закону). При цьому основний принцип — жити у злагоді із законами природи, які є запорукою справжньої свободи.

З проблемами природного права Оріховський пов'язував такі етичні категорії, як доблесть, гідність, чесність, мужність, рекомендував усім людям, і передусім королеві та його оточенню, дотримуватись цих якостей, вис-

тував проти соціальної несправедливості, гноблення, жорстокості.

Розглядаючи питання держави, державної влади, природного права, Оріховський звертається до теоретичної спадщини античних мислителів — Платона, Арістотеля, Цицерона, середньовічних християнських учених Августина, Аквінського, але користується їхніми ідеями творчо, критично, з позицій нового мислення, яке характерне для епохи ранніх буржуазних революцій.

Особливе місце у своїх працях відводить С. Оріховський-Роксолан возвеличенню одного з принципів громадянського гуманізму — патріотизму, любові до Батьківщини. Це, на його думку, вища добродієність. Провчившись і проживши багато років за кордоном, він постійно наголошував на своїй відданості Батьківщині, підкреслював, що він є представником "руського народу польської держави", що він має "руське" походження і є українцем. Водночас він з повагою ставився до інших народів, засуджував, називав дикунами тих, хто нацьковував один нарід на інший.

С. Оріховський висловлює певні думки про виховання громадян, яке він пов'язує з освітою: "Бо ніхто нічого не зробить корисного навіть у найнезначнішому мистецтві, якщо не буде вчитися". В освіті треба боротися з нечесністю, нікчемністю, із застарілими методами навчання молоді. Моральним обов'язком людини, вважає Оріховський, є праця на благо суспільства, військова служба юнаків. Ці та інші гуманістичні настанови мислителя спрямовані на вдосконалення людини, суспільства, у майбутнє. Як високоосвічена людина, Оріховський, як й інші вітчизняні мислителі цього періоду, з усіх добродієностей понад усе цінував мудрість, знання, розум, освіту. На його думку, це головна рушійна сила історичного розвитку, суспільного прогресу.

До української філософської скарбниці XVI ст. можна додати гуманістичні ідеї, з якими виступили діячі польської культури, вихідці з України: Туробінський-Рутенець Іван, Григорій Чуй Русин, Тичинський-Рутенець Юрій. Проблеми людини, прославлення сили розуму, мудрості, ствердження високих моральних якостей — ці та інші гуманістичні принципи є основними в їхній творчості. Загалом діяльність українських гуманістів у другій половині XV — першій половині XVI ст. залишила помітний слід в історії філософської думки України і стала певним етапом у її розвитку.

Реформаційні та ренесансно-гуманістичні ідеї в Україні (друга половина XVI — початок XVII ст.)

Саме цей період, як зазначають сучасні вітчизняні дослідники, можна вважати українським Відродженням, результатом якого було утвердження світського начала в духовній культурі, становлення

і формування національної самосвідомості українського народу.

Щодо історичних умов цієї доби, то варто зазначити, що із загостренням соціального і національного гноблення посилюється духовно-релігійний гніт, викликаний наступом польської контрреформації та діяльністю єзуїтів. Проте слід визнати й те, що унія і католицизм на противагу православної церкви вводили більш досконалі організаційні структури і гнучкішу політику. Відкривались нові школи, гімназії, вводились нові програми, зокрема з філософії, навчання велося рідною мовою, безкоштовно. Але все спрямовувалось на звеличення католицизму і виховання відданих католиків.

Ополячення та насадження унії призводили до втрати державної самостійності, занепаду своєї культури, релігії тощо. Це викликало масовий протест і становлення національно-визвольного руху в Україні. У свою чергу, останнє вимагало ідеологічного обґрунтування цього процесу, виявом чого стали реформаційні та ренесансно-гуманістичні вчення.

Ґрунт для поширення реформаційних ідей в Україні певною мірою був підготовлений ще у другій половині XV ст. уже згаданою раціоналістичною сектою "ожидовілих", а на наступних етапах історії, розгортаючись, реформаційний рух досяг успіхів у підготовці українського культурно-національного відродження, сприяв пробудженню національної суспільної думки.

Теоретичне осмислення реформаційних і ренесансно-гуманістичних процесів здійснювалось українськими книжниками, що об'єднувались навколо великих культурно-освітніх осередків, завданням яких було збереження і розвиток вітчизняної духовної культури, поширення освіти, захист національних, релігійних і політичних інтересів.

Одним із таких культурно-освітніх осередків став Острозький центр, який був створений Костянтином Острозьким.

Костянтин Острозький (1526—1608) — волинський магнат-князь, палкий прихильник освіти, він вважав, що

саме вона дасть можливість українському народу успішно боротись за свої національні інтереси, проти національного гноблення, проти полонізації, католицизму та уніатства. К. Острозький відкрив школи й в інших містах — Турові, Володимирі-Волинському, Луцьку, організував друкарні, у яких друкувались навчальні посібники, перекладна література тощо.

Навколо Острозького центру згуртувався ряд освічених і талановитих діячів української культури: Герасим Смотрицький, Христофор Філалет, Василь Суразький, Христофор Бронський, Дем'ян (Даміян) Наливайко, Клірик Острозький, Йов Княгиницький, Іван Вишенський, Гаврило та Данило Дорофієвичі. З цієї школи вийшов і знаменитий Мелетій Смотрицький (син Г. Смотрицького). До вивчення мов (а це вважалось головним) та інших наук запрошувалися вчені з інших країн. Тут викладали Кирило Лукаріс, Никифор Парасхес, Іоан Лятош, Кіпріан та ін.

В Острозькому центрі ставились і вирішувалися найрізноманітніші проблеми як ренесансно-гуманістичного, так і реформаційного напрямків, тобто здійснювалась орієнтація на запити різних суспільних станів і прошарків тієї епохи. Проте основна увага приділялась розвитку реформаційних ідей, оновленню православної релігії, підготовці творів з антикатолицькою спрямованістю.

Герасим Данилович Смотрицький (р. нар. невід. — 1594) — перший ректор Острозької школи, український письменник-полеміст, культурно-освітній діяч. У 1576 р. князь Острозький запросив його для роботи з метою видання Біблії, а у 1578 р. Смотрицький стає ректором Острозької школи, а згодом очолює науково-літературний гурток Острозького культурно-освітнього гуртка.

Герасим Смотрицький є автором кількох віршованих і прозаїчних творів. Найвідоміші його твори: полемічний трактат "Ключ царства небесного", "Календар римський новий". У 1578 р. ним був підготовлений "Буквар", а 1581 р. за його участю вперше видана слов'янською мовою Біблія, до якої він написав передмову.

Г. Смотрицький різко виступав проти прагнення римського папи та єзуїтів католизувати український народ, засуджував політику колонізації, спрямованої на соціальне і національне гноблення українського народу. В дусі реформаційних ідей критикував католицьку церкву, тодішні порядки й устрій. Реформаційні ідеї Г. Смотрицького були пронизані ідеями гуманізму, такими, як почуття патріо-

тизму, турбота про розвиток освіти, культури свого народу, виховання таких добродітностей, як мужність, талант, слава, активна діяльність тощо. Саме активна діяльність, на думку Г. Смотрицького, понад усе веде до вдосконалення людини. Людина має активно боротись за збереження православної віри, розвиток рідної мови й культури.

Христофор Філалет (роки його життя точно не встановлені) — один із найталановитіших книжників Острозького культурно-освітнього осередку, автор "Апокриси-су" — одного з найвидатніших творів української літератури кінця XVI ст. Це полемічний трактат, написаний у відповідь на книгу польського єзуїта Петра Скарги "Брестський собор". У руслі реформаційних ідей Х. Філалет ідеологічно обґрунтовує права українського народу, викриває антинародну, загарбницьку суть католицизму та уніатства, показує земне походження інституту римських пап.

Філалет рішуче виступав за рівні права всіх людей у розв'язанні питань церковно-суспільного життя, за обмеження влади монарха законом. Свободу совісті він розглядав як найвищу духовну цінність, вказуючи, що кожна людина має право на свою віру і завдяки своєму розуму здатна розібратися у Святому Письмі й висловлювати щодо цього свої міркування. Х. Філалет засуджував утиски, які чинились унією людям православного населення України, вимагав від держави гарантій свободи совісті, вільного сповідання. У його творчості на православному ґрунті синтезувались реформаційні ідеї самого православ'я із свідомо переосмисленими, зовні запозиченими окремими положеннями протестантизму.

Клірик Острозький — учений-книжник Острозького науково-літературного гуртка, полеміст, який відіграв важливу роль у розвитку реформаційних ідей та в їх поширенні в Україні. Клірик Острозький — це псевдонім ще й досі не розкритого автора творів "Отпись на листь отца Ипатіа..." та "Исторія о листрикійськомъ, т.е. разбойническомъ Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ..." Припускається, що під цим псевдонімом приховується острозький протопіп Ігнатій Наливайко, інші вважають, що це молодий Мелетій Смотрицький або Гаврило Дорофіївич, Йов Борецький.

Головний зміст творів Клірика Острозького — боротьба з католицизмом і унією. Він рішуче засуджує знуцання і насильства, які чиняться поляками над українським

народом на його батьківщині. Наруга над вірою і культурою українського народу з боку Речі Посполитої, насильницька політика колонізації, впровадження унії ("згоди") вели до підкорення православної церкви папі римському. К. Острозький виступав проти унії, називаючи її отрутою, оскільки вона загрожує незалежному існуванню українського народу, і закликав до боротьби проти цієї підступної згоди.

Дем'ян (Даміян) Наливайко (р. нар. невід.—1627) — брат народного героя Северина Наливайка, запальний проповідник-полеміст, вчителював в Острозькій колегії, виступав у дусі реформаційної ідеології, але в напрямку гуманістичних ідей. Він різко висловлювався проти насильницької колонізації і покатоличення українського народу, вирішував проблему сенсу людського буття і призначення людини, яке полягає не у відході від дійсності, а в активній діяльності, спрямованій на захист свого народу, відродження і розвиток його мови та культури. З повагою ставився Д. Наливайко до філософії, захищаючи філософсько-філологічну концепцію, направлену на відродження, переосмислення і розвиток духовної культури українського народу.

В Острозькому культурно-освітньому центрі формувались реформаційні вчення на засадах візантійсько-східнослов'янського православ'я, які обстоювали максимальну замкнутість української культури у візантійсько-давньоруських межах, несприйняття жодних іноземних впливів. Саме так вони обґрунтовували право боротьби українського народу за свою незалежність, збереження національної культури.

Найбільш яскравим представником такого вчення був Іван Вишенський. Цього напрямку дотримувалися *Василь Суразький* і *Йов Княгиницький*. Близькі до цього вчення погляди має український поет *Віталій з Дубна*, автор поетичного твору "Діоптра".

Іван Вишенський (між 1545 і 1550—1620) — найвизначніший український письменник-полеміст даної епохи. У містечку Судова Вишня на Львівщині він отримує початкову освіту, живе у Луцьку, Острозі, а в 70—80-х роках XVI ст. переселяється на Афон (Греція), що був тоді найбільшим духовним центром православ'я. У 1604 р. повертається в Україну, але 1606 р. знову переїздить до Афону, де пробує до кінця свого життя. У монастирях Афону Вишенський був послушником, ченцем, а під кінець життя аскетом-пустельником.

До нас дійшло 16 творів І. Вишенського, серед яких "Книжка", у яку увійшли: частина творів, підготовлених до друку в Острозькій друкарні, а також "Облічення діавола-миродержца...", "Послание до всѣх обще в Лядской земли живущих", "Послание к утѣкшим от православное вѣры епископом", "О еретиках", "Краткословный отвѣт Феодула... Петру Скарге", "Зачапка мудрого латынника з глупым русином", "Позорище мыслѣнное" та ін.

Незважаючи на деякі крайності, яких допускався І. Вишенський в оцінці різних подій, варто зазначити його послідовність й однозначність у боротьбі з католицизмом та уніатством, його прагнення захистити від них учення православної церкви. Заслуговує на увагу його концепція соціальної справедливості, рівності та свободи народу й особи. Він піддає гострій критиці всіх експлуататорів — чи то польських, чи литовських, чи своїх, українських.

У "Краткословному отвѣті Феодула..." І. Вишенський змальовує картину гноблення українського та білоруського народів, засуджує феодальну експлуатацію і зневагу до простого люду. Видатний український поет і мислитель І. Я. Франко підкреслював, що І. Вишенський перший у нашому краї виступив на захист бідного люду, показуючи, що цей люд хоче жити і має право на це, як і кожна людина.

Філософське світосприйняття І. Вишенського ґрунтується на текстах Святого Письма, творах І. Дамаскіна, Гр. Нисського, Василя Великого, Єфрема Сірина, І. Златоуста, Псевдо-Діонісія Ареопігита та інших представників східної патристики. Він дотримується традиції "отців" церкви поділяти філософію на "внутрішню" (нашу, християнську, священну) і "зовнішню" (світську, переважно язичницьку). І. Вишенський визнає "внутрішню" філософію, саме вона вчить про Бога, його правду, вічне блаженство і дає добро, справедливість. Щодо світської, "зовнішньої" філософії, то він вважав, що вона може бути корисною, але здатна призвести і до зла. Духовною основою буття людини на Землі має бути мудрість Божа — Софія.

Ідея протиставлення Бога і світу є однією з основних у творчості І. Вишенського. Бога він розуміє як надприродне і нематеріальне начало, єдину, вічну й об'єктивну, існуючу саму в собі, незалежну, непізнану істину. Бог — це вища воля, творча сила, основа буття, якій підпорядковане все існуюче у світі. Цьому божественному світові істини й добра протистоїть створений Богом з ні-

чого тимчасовий, "гріховний", земний світ зла з жорстокістю, несправедливістю, зрадою, насильством. Говорячи про світ зла, І. Вишенський підсумовує, що найбільше його (зла) саме серед нашого народу, на нашій землі, через це і доля народу така, і більше всього гніву Божого дістається йому. Як зазначають В. Нічик, В. Литвинов і Я. Стратій, така "характеристика І. Вишенським рідної землі, як втілення земного зла, була своєрідною реакцією письменника-полеміста на суспільно-політичну та ідеологічну ситуацію в Україні наприкінці XVI—на початку XVII ст., коли під тиском світської і духовної влади нищилися права українського народу, його віра і культура, ставилося під загрозу саме його існування" [4, с. 204]. Якщо проаналізувати сьогоднішню нашу ситуацію, то напрошується думка: може, справді правий Вишенський у тому, що у нас багато зла, гріха, що ми нездатні "витравити з себе диявола", через те і маємо таку "божу кару"?

Осмислюючи проблему співвідношення Бога та світу, І. Вишенський прагне розкрити інші філософські проблеми: онтологічні, гносеологічні, етичні, соціально-політичні. Всі ці проблеми він розглядає у контексті осмислення людини, її щастя, свободи, надій та звершень.

Інтерпретація людини І. Вишенським значною мірою збігається з розумінням її Августином як двосубстанційної єдності, як єдності двох антагоністичних протилежностей — тіла й душі, духу. Справжнє життя людини залежить від того, чому вона надає перевагу — тілесному чи духовному. Якщо людина на землі живе за покликанням духу, то такою вона залишається по смерті, за що її чекає вічне блаженство. Коли ж людина віддає себе лише земному, тілесному, мінучому життю, то вона прирікає себе на часовість, на смерть разом зі своїм тілом.

Справжня сутність людини в її духовності, досягти яку можна, з одного боку, ретельним вивченням священних текстів і творів східної патристики, а з другого — в процесі самопізнання, заглибленням суб'єкта пізнання у свою "внутрішню" природу. Саме з поєднанням цих двох процесів настає містичне осяяння духовного розуму істиною. Проте, на думку І. Вишенського, людина сама обирає свій шлях, свій спосіб життя, і навіть Бог нікого не змушує йти дорогою досягнення вищої духовності та пізнання істини. "Волно ест и самовластие челоуѣку кой хоцет спастися или погинути, умрети или живъ быти, сыном божим или сыном диявольским быти — сие на произволении челоуеком лежит".

Ідеальним шляхом удосконалення людини, її самоочищення і сходження до Бога, на погляд І. Вишенського, є "чернецтво, відречення і втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пістництвом, щоб позбутися старого чоловіка і втілитися у нового (після зцілення пристрастей) чоловіка, яким є Христос". Тут, як бачимо, помітний вплив на Вишенського справила *ісихастська** ідеологія. Абсолютну досконалість, найвищу істину і найвище благо І. Вишенський ототожнював з Богом.

Ідейно-філософські засади Вишенського визначили і його ставлення до деяких морально-етичних проблем, таких, як праця, вибір позиції щодо суспільно-політичного життя тощо. Аскетизм, чернецтво, самовідлучення від людей не варто розглядати як форму примирення з існуючим порядком. Саме на Афонській горі він пише твори, в яких піддає критиці феодалів-кріпосників. Ось як він звертається до польської шляхти: "Не думайте, що я так сміло до вас говорю і правдою в очі вас колю, бо сиджу ось тут на Афоні в далекім куті. Надіюся, що прийду до вас і сам і радо прийму навіть смерть за правду, коли на те буде Божа воля".

Заслугує на увагу боротьба І. Вишенського за слов'янську мову. Річ у тім, що католики прагнули довести зверхність латинської мови над слов'янською, вважаючи останню мовою другорядних народів. Єзуїт Петро Скарга вважав, що є тільки дві мови — грецька і латинська, які поширили віру в усьому світі, а слов'янська мова навіть непридатна для вивчення наук. І. Вишенський піддає різкій критиці таку позицію і вказує на її повну необгрунтованість.

Реформаційною спрямованістю відзначається його концепція церкви. Щодо католицької церкви, то Вишенський ставився до неї непримиренно. Водночас він заперечував авторитет вищих ієрархів, як православних, так і католицьких, але не заперечував авторитету самої церкви. Церква, церковна верхівка не повинні ставати власниками і феодалами, а тих єпископів, які рвалися до влади, до багатства через унію, він різко засуджував, називав їх зрадниками свого народу, самими великими грішниками.

* *Ісихазм* — внутрішній спокій, безмовність, зреченість — містична течія у Візантії. В широкому розумінні це етико-аскетичне вчення про шляхи людини до єднання з Богом через "очищення серця" слізьми і зосередження свідомості в собі самій. У більш вузькому розумінні *ісихазм* — це релігійно-філософське вчення, обгрунтоване Гр. Паламою.

Завершуючи короткий аналіз творчості талановитого українського полеміста кінця XVI—початку XVII ст., варто додати, що І. Вишенський був сином свого часу, і його творчість з різними суперечливими ідеями, поглядами відображає різючі контрасти духовного життя, які були характерні для того періоду. Творчість мислителя, завдячуючи вираженням у ній загальнолюдським ідеалам, не втратила актуальності й в наші дні. Проте його реформаційні ідеї та ідеї мислителів Острозького культурно-освітнього центру були неоднорідними. Реальне життя вимагало більш високого рівня реформаційних та гуманістичних вчень з орієнтацією на широке коло учасників національно-визвольного руху, що й класично виразилось у діяльності братств в Україні.

**Ідеї гуманізму
і Реформації
у творах діячів
братського руху
та вченого гуртка
друкарні
Києво-Печерської
лаври**

Наприкінці XVI ст. під тиском католиків та уніатів в українській православній церкві посилюються неприємності, дезорганізація, особливо серед вищої ієрархії. Боротися проти цього тиску старими методами (простим запереченням фактів, "викриттям" латинства) стало

важко. Потрібно було підвищити рівень власної освіти на православному ґрунті, реорганізувати церковне життя, оновити й оздоровити його. В цей критичний період на громадську арену виходить мало помітна раніше верства населення — міщанство, яке бере на себе формування і прискорення розвитку гуманістичних і реформаційних ідей, оновлення церковного і загалом духовного життя українського народу. Міщанство організовує населення міст у православні громади — братства. Ці церковні установи стають вогнищами нового суспільного життя, ведуть широку культурну діяльність, будують школи, друкарні, покровительствують освіті тощо. Братства виникають у Львові, Острозі, Галичі, Луцьку, Кам'янці-Подільському, Немирові, Вінниці, Києві та інших українських містах.

Головним осередком братського руху на українських землях став Львів. Перші документальні згадки про львівське братство датуються 1463 р. Але найбільш активна його діяльність починається з 1586 р., коли при Успенському соборі був затверджений новий статут братства. У цьому ж році при братстві була відкрита школа, прийняті її статут і програма. В школі могли навчатися всі верстви населення; в ній викладались початки поети-

ки, риторики, діалектики, астрономії, музики. Філософія як окремий предмет не викладалась, але філософські проблеми були включені при вивченні логіки (діалектики) та інших наук. Провідними викладачами школи були такі видатні діячі української культури, як Стефан Зизаній, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Йов Борецький, М. Смотрицький та ін.

У 1615 р. при Богоявленському монастирі сформува-лось Київське братство, яке започаткувало новий етап у розвитку братського руху, відігравши значну роль у розвитку гуманістичних і реформаційних ідей в Україні. На цей час значно розширилась і зміцніла соціальна база братства, до нього влилися представники вищих прошарків, які не перейшли в католицизм та унію, а прагнули боротись проти них. Авторитет братського руху значно зріс, коли до Київського братства вступив гетьман Війська Запорозького Петро Конашевич-Сагайдачний зі всім військом. Це дало нові імпульси в боротьбі проти польських властей, проти свавілля польської шляхти.

Прихід нових, освічених сил до братства позначився і на самій православній церкві, на її зміцненні, підвищенні освіченості та авторитету серед українського народу. Водночас із організацією Київського братства була відкрита Київська братська школа, в якій викладали відомі діячі української культури І. Копинський, М. Смотрицький, К. Сакович, Х. Євлевич та ін. Українські православні братства підтримували між собою тісні зв'язки, обмінювались виданими у своїх друкарнях творами, підручниками. Провідні викладачі, вчені протягом свого життя працювали в різних братських школах. Незважаючи на жорстокий тиск з боку католицизму, унії, братчики крок за кроком відвойовували у єзуїтів українську молодь. Братства внесли світський струмок у духовну культуру східних слов'ян, поступово вивільняючи шкільництво, освіту від опіки церкви та її ієрархії.

Антицерковна діяльність братчиків не зводилася до заперечення віри взагалі, їхні виступи були направлені на зміцнення "істинної" віри, якій притаманні простота і чистота первіснохристиянського періоду. Особливо це характерно для творчості діячів братств раннього періоду. Орієнтація на далеке минуле (первіснохристиянський період) призвела до того, що ці братчики розглядали нове як таке, що не має позитивної оцінки і є джерелом всякого зла. Абсолютне добро — це Бог і його одкровення, дане людині. Віталій з Дубна в "Діоптрі", І. Копинсь-

кий в "Алфавіті духовному", Л. Зизаній в "Катехізисі" робили спроби довести, що добро міститься саме в тому написаному, яке йде від Святого Письма і творів отців і вчителів східної церкви. А нове — це вигадки католиків, еретиків, людського тілесного розуму. Справжня, священна істина цілковито викладена в Біблії і витлумачена апостолами й отцями церкви.

Особливо повагою у ранніх братчиків користувались ідеї неоплатонізму, твори Діонісія Ареопажита, його вчення про суть єдиного Бога, його множинності у трійці. З питань етики авторитетом вважався Іоанн Златоуст, з проблем людини, її самопізнання і самовдосконалення, душі та свободи братчики посилались на отців — каппадокійців Василя Великого, Гр. Назіанзіна, Гр. Нисського, а також М. Сповідника, Є. Сірина та ін.

Особливо поважали братчики видатного візантійського філософа Іоанна Дамаскіна за твір "Джерело знань", зокрема його дві частини — "Діалектика" та "Слово про істинну віру". Широко використовували братчики і культурний доробок південних слов'ян, особливо болгар.

Стефан Зизаній (бл. 1570—1600) вирізнявся серед діячів братств, які виступили проти церкви, своїм радикалізмом і демократичністю. Один із засновників Львівської братської школи, її ректор, письменник, мислитель, гуманіст, просвітник. Виходець із міщанської сім'ї Хоми Куколя, Ст. Зизаній народився в с. Потелич (тепер Львівської обл.). За виступи проти католицизму та унії він переслідувався як світською, так і духовною владою, за що був відлучений від церкви і навіть оголошений державним злочинцем. З позицій визнання загального священства він спрямував свою критику і проти православної церкви, її ієрархії і кліру. Основним звинуваченням проти Ст. Зизанія було те, що він "противно пастырей неистовствует" і цим "так Русь поблазнил, же его книжкам баламутным лѣпгѣй евангеліи вѣрят". В іншому звинуваченні йдеться, що Зизаній, виступаючи проти церкви і королівської влади в Україні, "з небом і землею воює, а ні богу, а ні людям не вибачає... Короля, пана нашого, негарно в казаніях своїх згадує... Русь до бунтів і незгоди під'южує..." Ховаючись від переслідування, 1599 р. він змушений був постригтись у ченці, а 1600 р. втік до Валахії, де невдовзі й помер.

Ст. Зизаній присвятив свою творчість боротьбі за незалежність Батьківщини, за духовно-релігійну самостійність українського народу. У своїх працях "Катехізис",

"Ізложеніє о вірі", "Казаньє святого Кирилла..." він викриває зловживання церковної верхівки, закликає до боротьби з наступом католицизму.

Щодо його філософських поглядів, то він з раціоналістичних позицій відкидав учення про страшний суд, який має відбутися після смерті людини, не погоджувався з висновком церкви про безсмертя душі, існування потойбічного царства, пекла і раю. Думка Зизанія про те, що душа не може існувати окремо від тіла, призвела його до заперечення догмата про посмертне блаженство та особливу близькість до Бога різних святих. З реформаторських позицій він розглядає місце священнослужителів, функції яких може виконувати кожна людина, якщо вона вірить науці Христа.

Кирило Транквіліон-Ставровецький (р. нар. невід.— 1646) — один із найбільш визначних українських книжників кінця XVI—початку XVII ст., прокладав шлях до формування ренесансно-гуманістичних ідей в Україні. Український письменник, філософ, церковно-освітній діяч, друкар-видавець. Викладав у Львівській, Віленській братських школах, а також у Київському і Рогатинському братствах. Організував власну пересувну друкарню, де видрукував книгу "Зерцало богословія", що містила виклад християнських догматів, елементів космогонії і збірку проповідей "Евангеліє учителное".

Внаслідок конфлікту з деякими православними ієрархами і під впливом різкої критики Й. Княгиницьким "Зерцала богословія" К. Ставровецький у 1626 р. перейшов до унії, отримав архимандрію Чернігівського Слецького монастиря, у якому пробув до кінця свого життя.

Популярною серед простого народу була збірка прозових творів К. Ставровецького "Перло многоцѣнное", надрукована 1646 р. Однак збірка, як і "Евангеліє учителное", була засуджена духівництвом за еретичні висловлювання. "Евангеліє..." за царським наказом було спалене, а інші твори мислителя заборонені.

Філософські погляди К. Ставровецького формувались на ґрунті неоплатонізму. Бога він розглядав як творця, премудрого художника, іманентне, всюдисутнє світове начало. "И напервій приводит (ъ) бог з небитія въ битіє всю видимую тварь, небо и землю". Бог невизначений, недоступний для людських почуттів і розуму, таємний, неловимий, безмежний, вічний. Таке розуміння Бога близьке до ідей пантеїзму з його ототожненням Бога і природи.

У "Зерцалі богословіи" К. Ставровецький виклав своє вчення про чотири світи: невидимий світ духовних сутностей; видимий світ, у якому живе людина; малий світ — світ самої людини; світ поєднання злих і грішних людей з дияволом — злосливий світ. Цією ідеєю множинності світів він підкреслював, що не весь світ є зло, а виступає як добро і краса. У розділі "О сотворен [н]ю неба и земли, видимого сего мира и еже в нем" К. Ставровецький стверджує, що створений Богом видимий світ складається з чотирьох елементів, стихій, від яких пішли всі речі видимого світу. Такими елементами є вогонь, повітря, вода і земля. Аналізуючи стихії, К. Ставровецький говорить про їх єдність і відмінність, взаємозв'язок і взаємоперехід, послідовність і надану їм Богом закономірність. У розділі "О сотворен[н]ю чоловіка, которій малим миром нарицається" він викладає своє уявлення про людину як мікрокосм. У душі філософських традицій середньовіччя К.Ставровецький розглядає людину як єдність двох протилежних сутностей — тіла, яке, як і весь видимий світ, складається з чотирьох елементів, і невидимої, розумної і безсмертної душі: "Тіло видимое с чотирох элементов съставлено: плоть от землі, крѣвь от води, диханіе от воздуха, теплота от огня. Душа же, невидимая, разумная и несмертел[ь]ная, дуновением божіим в тіло вложена..." [1, с. 96].

Тут К. Ставровецький аналізує п'ять органів чуття, які він ототожнює із стихіями у світі, що свідчить про ідею єдності макро- і мікрокосмосу. Душа з тілом перебуває у єдності, вона розлита в усьому тілі, без тіла душа не може відчувати, розуміти, воліти, набувати добродетностей, тіло для душі "єст милостивий приятель". У свою чергу, "тіло же да пребивает под властію душі разумной і да научает[ь]ся и познавает, яко прах єст и ісказительности начин[н]я". Людина, зазначає К. Ставровецький, є водночас світле і темне, ангел і звір, дух і плоть, смерть і життя.

Світорозуміння К. Ставровецького, трактування ним суті людини, утвердження її активного земного життя зумовили його соціально-політичні та морально-етичні погляди. Головне для людини — знати Бога і бачити його правду, жити і діяти за його законами. Він засуджував "злосливий світ", світ заздрощів, гордині, пияцтва, розпусти, здириства, світ багатіїв та церковних владик. Люди рівні перед Богом і за своєю природою, тому треба робити все, щоб вони не ворогували між собою, а були братами, друзями.

Кожна людина має право насолоджуватись красою світу, всім суцям, всіма радощами тілесних почуттів.

К. Ставровецький любить рідну мову, поважає її, захищає і постійно вживає її у своїй публіцистичній і науковій творчості.

Ісайя Копинський (р. нар. невід. — 1640) — відіграв помітну роль в історії вітчизняної культури. Письменник-полеміст, церковно-освітній діяч, мислитель. Отримав освіту у Львівській братській школі, був ігуменом, обіймав посаду єпископа, а 1631 р. обраний митрополитом Київським, проте 1632 р. був скинутий П. Могилою й ув'язнений. До і після ув'язнення вів антикатолицьку та антиуніатську діяльність. Найбільш відомим твором І. Копинського є "Алфавіт духовний".

У центрі уваги мислителя стояла проблема людини, піднесення у ній морального, розумного і духовного начал. Змальовуючи природу, яка створена Богом для людини, Копинський зазначає, що пізнання її людиною без пізнання самої себе, своєї суті не потрібне. Тільки в єдності пізнання людина зможе зрозуміти, що вона є водночас і тілесна, і духовна істота, зовнішня і внутрішня. У розв'язанні питання, що є важливішим — тілесне, зовнішнє, чи духовне, розумне, внутрішнє, Копинський радить надати перевагу духовному, внутрішньому, оскільки воно веде до пізнання самого себе і Бога. Але пізнання Бога досягається не тільки в процесі самопізнання, а й у пізнанні природи. "Ніхто не зможе пізнати Бога, доки не пізнає насамперед себе; не пізнає ж досконало себе, доки не прийде спочатку до пізнання всіх речей у світі..." [1, с. 72]. З концепцією самопізнання пов'язана його теорія "умного делания", яка ґрунтується на розумі та передбачає моральне вдосконалення.

Щодо моральних проблем — добра і зла, гріха і доброчестя, смислу людського земного життя — мислитель вважав, що людина може досягти щастя, блаженства, якщо вона дотримується настанов божих, є чесною, бореться зі злом і гріхом, завжди "міри правильної й розумної в усьому дотримується". Говорячи про земні, тимчасові насолоди, які нерідко ведуть до зла, до гріха, Копинський проголошує найбільшою насолодою Царство небесне, божественне, яке є в усьому, в тому числі й у самій людині. Він засуджував багатіїв, протиставляючи їм ідею рівності всіх людей. Був прихильником національної незалежності своєї Батьківщини і релігійної самостійності українського народу.

Мелетій (Максим Герасимович) Смотрицький (бл. 1572—1633) посідає чільне місце серед українських мислителів другої половини XVI—першої половини XVII ст. Народився він у с. Смотрич на Поділлі, освіту отримав в Острозькій академії, ректором якої був його батько. Згодом навчався у західноєвропейських університетах, отримав ступінь доктора медицини. Повернувшись на Батьківщину, працював викладачем у школі Віленського братства. 1617 р. постригся у ченці, тоді ж і прийняв ім'я Мелетія; у 1618—1620 рр. був ректором Київської братської школи, пізніше обіймав посади єпископа, архімандрита. Повернувшись до Києва після подорожі святими місцями Близького Сходу і втративши надію зайняти високу посаду в церковній ієрархії, спочатку таємно (1627), а потім відкрито приймає унію.

У творах, написаних до переходу в унію, — "Антиграф або отповідь на дошкульний твір...", "Тренос або плач східної церкви", "Виправдання безвинності" та ін. — М. Смотрицький розкриває зв'язок релігійної боротьби з політичними інтересами та планами папства і польських феодалів, показує справжнє обличчя католицької церкви як "алчного звіра". Критично ставився він до православного духовенства, яке через свою жаду, моральну деградацію, здириства не може очолити боротьбу за віру і фактично зраджує свій народ.

Особливе значення для розвитку культури слов'янських народів мала "Граматика словенська" М. Смотрицького, яка стала посібником для братських шкіл і якою користувались не тільки українські, а й білоруські, російські, болгарські, сербські та інші вчені.

Після переходу в унію М. Смотрицький пише ряд трактатів, у яких виправдовує свій перехід і закликає всіх прийняти унію, оскільки вона здатна привести до спокою і злагоди. Твори М. Смотрицького, крім релігійної спрямованості, були наповнені філософськими та соціально-політичними ідеями. У проблемі відношення віри і розуму він віддавав перевагу вірі, не заперечуючи водночас і роль розуму, а також почуттів у пізнанні природи. З повагою ставився до античних мислителів, до гуманістів епохи Відродження, до середньовічних учених, використовував їх філософське надбання на ґрунті вітчизняної філософії.

Щодо поглядів М. Смотрицького привертає увагу його схильність до теорії, згідно з якою соціальний устрій порівнювався з людськими органами: голова — це духовна

і світська влада, тулуб — вищі стани, а руки і ноги — простий народ.

Культурно-освітня діяльність Львівського, Київського та інших братств не вичерпується названими іменами. У різний час тут працювали Йов Борецький, Касіян Сакович, Хома Євлевич, Гаврило Дорофієвич, Лаврентій Зизаній, Петро Могила та ін.

Величезну роль у розвитку і поширенні гуманістичних і реформаційних ідей в Україні відіграло книгодрукування. В середині XVII ст. в Україні вже налічувалось 25 друкарень, серед яких найбільшою і найпотужнішою була друкарня Києво-Печерської лаври, яка стала одним з важливих культурно-освітніх осередків в Україні. Відкрита друкарня у 1616 р., через рік після створення Київського братства. Особливу роль у її організації і роботі відіграв Єлисей Плетенецький, зібравши навколо друкарні найпрогресивніших культурних і церковних діячів тогочасної України, які мали великий досвід полемічної боротьби, знали друкарську справу. В цей гурток входили З. Копистенський, Л. Зизаній, П. Беринда, Т. Земка, Г. Дорофієвич, О. Митура, Й. Борецький та ін. Першими творами, які вийшли з Лаврської друкарні, були "Часослов" (1616) З. Копистенського, книга, що призначалась для шкільного навчання, "Възерунок цнот" (1618) О. Митури, "Анфологіон" (1619) — збірник святкових служб на весь рік.

Більш секуляризованими стають філософські, наукові побудови в 20—30-х роках XVII ст., помітним стає відхід від неоплатонізму і зближення з аристотелізмом і природознавством, все чіткіше виявляється потреба в раціональному розкритті причин кожної речі. Найбільш яскраво ці гуманістичні та реформаційні тенденції виявлялись у творчості *Лаврентія Зизанія*, молодшого брата Стефана Зизанія. Найвизначнішим його твором є "Великий катехізис", спрямований проти католицизму і протестантизму. Він же виконував й іншу функцію — був посібником для братських шкіл при вивченні основ православного віровчення. Але під час обговорення цього твору православними та світськими особами Л. Зизанію були винесені звинувачення в ересі — неортодоксальне розуміння трійці, спроби олюднити Бога, неправильне розуміння душі і свободи волі, занадто велика увага до явищ земної природи тощо. Після цього Л. Зизаній відмовляється від авторства, а його "Великий катехізис" виходить лише у 1783 р.

У 1627 р. у Лаврській друкарні видається "Лексіконъ славеноросскій и именъ тлъкованіе" *Памви Беринди*. У "Лексіконі" з гуманістичних позицій осмислюються й узагальнюються дані тогочасної науки, світські знання. В ньому багато філософських понять, категорій, різних імен біблейських персонажів, грецьких і римських богів, яким дається тлумачення. В гуманістичному ключі написані і його поетичні твори, зокрема "На рождество Христово вѣршѣ".

У напрямку гуманістичних тенденцій розвивалась творчість *Петра Могили*, який теж очолював Лаврську друкарню, та інших українських діячів цього гуртка.

Завдяки діяльності представників ученого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври у філософській думці України міцніють гуманістичні ідеї, торується більш широкий шлях до вивчення світських наук, раціонального осмислення суспільного буття і народної культури. Виникає потреба в оволодінні досягненнями західноєвропейської науки і філософії, а звідси і потреба в організації школи вищого типу, яка б синтезувала надбання духовної культури і розробляла філософські проблеми на основі теоретичного освоєння дійсності. Такою школою стала Києво-Могилянська академія.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Історія філософії України: Хрестоматія*. — К., 1993.
2. *Історія філософії України: Підручник*. — К., 1994.
3. *Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія*. — К., 1990.
4. *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — К., 1990.
5. *Нариси історії філософської думки на Україні / Упоряд.: Огородник І. В., Огородник В. В.* — К., 1991.
6. *Пам'ятки братських шкіл на Україні*. — К., 1988.
7. *Паславський І. В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI—першій третині XVII ст. — К., 1984.
8. *Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 ч.* — К., 1995. — Ч. 1—2.
9. *Філософія Відродження на Україні*. — К., 1990.
10. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.

- Філософія Нового часу та її головні риси
- Заснування нової філософії: Ф. Бекон і Р. Декарт
- Матеріалізм та релігійно-містична філософія XVII ст.
- Натуралістичний пантеїзм Б. Спінози
- Об'єктивний ідеалізм Г. Лейбніца
- Дж. Локк і розвиток "британського емпіризму" XVII ст.
- Просвітництво і французький матеріалізм XVIII ст.

**Філософія
Нового часу
та її головні риси**

У XVII ст. починається надзвичайно важливий період в історії європейської філософської думки. У соціально-політичному відношенні він пов'язаний з так званими ранніми буржуазними революціями. В результаті першої з них Нідерланди здобули національну незалежність від іспанської корони. Проте не менш важливий наслідок цієї революції — вивільнення промислового виробництва і торгівлі з пут старого феодального ладу. Голландія на тривалий час стала найрозвиненішою країною Європи. Значною подією стала також англійська буржуазна революція. Англія перетворилася на країну класичного капіталізму. І якщо Італія та Іспанія у цей час переживали стан феодальної реакції, духовного і культурного занепаду, то у північних країнах — в Англії, Голландії, почасти Франції — поступово розвивалися мануфактурне виробництво, торгівля, високого рівня сягнула наука, формувалася нова культура.

Ця культура мала яскраво виражене антифеодальне спрямування. Ідеологію, релігію і філософію старого суспільства було визнано фатальною помилкою людства, бо вони суперечили вимогам розуму. Філософія Нового часу утверджує свої засадничі принципи у боротьбі із середньовічною схоластикою, виступаючи як продовження і духовний спадок доби Відродження — Реформації. Становлення класичної західноєвропейської філософії XVII ст. стало кульмінаційним пунктом цієї духовної революції. Творці нової філософії — Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Т. Гоббс, Дж. Локк — теоретично підсумували здо-

бутки Відродження і Реформації. Однак нова філософія мала й власний зміст. Віддзеркалюючи нові реалії суспільного життя, вона не просто підсумувала духовний досвід попередніх століть, а й пішла значно далі, формулюючи власні проблеми і розв'язуючи власні завдання.

Найсуттєвіша особливість філософії Нового часу — принципова орієнтація на науку, розв'язання проблем наукового пізнання. Якщо спробувати визначити центральну ідею нової філософії, то такою є саме наукове пізнання як головний засіб морального й соціального оновлення людства, утвердження гідності й могутності людини, як джерело її свободи і щастя.

Подолання феодальних порядків, які, на думку ідеологів буржуазних революцій, спотворювали справжню природу людини, виступало як критика старих передсудів і забобонів, тієї несправедливості, що ґрунтувалася на омані й облуді. Створення нових суспільних умов життя людини розглядалося ними як утвердження вічної істини й справедливості, невід'ємних прав людини, що випливають із самої її природи. Але цю істину необхідно ще пізнати. Тому першочерговим завданням нової філософії стало пізнання сутності людини і природи. Привести соціальні відносини й закони у відповідність із нею — ось у чому полягав головний сенс революційних перетворень. Тому пізнання природи, людини і суспільного життя стає найважливішим об'єктом філософської рефлексії, а обґрунтування наукових засад пізнання і способів його отримання — її основним завданням.

Філософія Нового часу була реакцією на потребу прогресивного розвитку самої науки, результатом теоретичного осмислення тих революційних змін, що відбувалися у духовному житті суспільства. Промислова революція викликала до життя наукову революцію XVI—XVII ст., результатом якої була поява науки у сучасному розумінні. Почався бурхливий розвиток математики, механіки, астрономії, фізики. Видатний учений Міколай Коперник здійснив справжній переворот у системі наукового світорозуміння. Створена ним геліоцентрична система світу суперечила вченню Арістотеля — Птолемея, відкинула принцип телеології у поясненні природи, стверджувала ідею єдності й однорідності світу. Та найважливіше те, що було кинуте виклик теолого-схоластичному світогляду і висунуто питання про незалежність природознавства від релігії.

Справу М. Коперника продовжили *Йоганн Кеплер*, який відкрив закони руху планет Сонячної системи, при-

вівши тим самим геліоцентричну теорію в струнку системі, і *Галілео Галілей* (1564—1642) — один із засновників сучасного природознавства.

Утвердження природничо-наукового підходу, якісно нових уявлень про світ, основоположних принципів нової науки відбувалося в атмосфері гострої ідейної боротьби. Показовою щодо цього була доля Галілея, який у 1633 р. був притягнутий до суду інквізиції. Філософія ж не лише підсумовувала чи теоретично узагальнювала ті процеси, що відбувалися у царині природничої науки, але й брала безпосередню участь у формуванні нового природознавства. Не випадково творці нової філософії здебільшого були й видатними природознавцями.

Функції філософії щодо цієї науки полягали у її світоглядному і методологічному обґрунтуванні, виробленні відповідної онтології, принципово нових уявлень про природу як основи її конкретно-наукового пізнання. Були закладені основи детерміністської картини світу та матеріалістичного розуміння природи. На противагу античним та середньовічним уявленням про довершений, гармонійний, живий і одухотворений космос природу починають уявляти як безмежну, однорідну тілесну субстанцію, різноманітні властивості якої можна визначити суто кількісними методами. Природні процеси розглядаються як дія сліпих механічних сил. Такий механістичний матеріалізм стає ворожим людині, приходять у суперечність з гуманістичними уявленнями про світ.

Філософи XVII ст. починають розуміти неможливість наукового пізнання природи і людини на таких засадах. Відтак визначаються істотні світоглядні колізії, що характеризують філософію Нового часу: метафізичне протиставлення матеріального і духовного світів, проблема співвідношення душі й тіла, антиномія сцієнтизму і гуманізму, природної необхідності та людської свободи.

Не менш важливою для філософії Нового часу була проблема методологічного обґрунтування науки. Вчені обстоюють незалежний характер наукового пізнання, необхідність пояснення явищ природи, виходячи з неї самої. Важливим досягненням на цьому шляху стає розуміння об'єктивності природних процесів, вироблення самого поняття об'єктивного закону природи, пізнання якого оголошується метою природничої науки. Особливого значення набуває проблема вірогідності знання і методів її досягнення. І якщо у визначенні мети наукового пізнання майже всі філософи XVII ст. сходяться, то

філософське осмислення його способів, методів, шляхів набуває двох крайніх форм — емпіризму і раціоналізму.

Пошуки відповіді на питання, що постали перед філософією Нового часу, відбуваються у безперервному обміні думками, співставленні й навіть зіткненні протилежних ідей. Лише у творчій атмосфері спілкування вчених багатьох країн і національностей, різних напрямів і орієнтацій виникла ціла низка оригінальних філософських систем.

**Заснування
нової філософії:
Ф. Бекон і Р. Декарт**

Френсіс Бекон (1561—1626) — один із перших філософів Нового часу, засновник англійського матеріалізму. За своїми поглядами

він був близький до філософії доби Відродження. Саме гуманістичний світогляд Ренесансу лежить в основі його вчення про безмежну могутність людини, її панування над природою. Проте ця сила спирається, за Беконом, на досягнення науки і техніки. І таке переконання відносить мислителя вже до нової епохи.

Ф. Бекон один з перших відобразив загальну для філософії Нового часу переорієнтацію на науку як найвищу духовну цінність. Серед численних філософських проблем, якими він займався, головне місце посідали могутність людського знання та експериментальне дослідження природи. Мислитель філософськи обґрунтував необхідність наукового знання нового типу, виробив нові погляди на мету наукового пізнання, його методи, на роль науки у житті суспільства. Саме цьому присвячені його основні праці: "Новий Органон" (1620) і "Про гідність та примноження наук" (1623). Вони є двома частинами незавершеної праці "Велике відновлення наук".

Ф. Бекон виробив новий порівняно з античністю і середньовіччям підхід до розуміння науки. Підкреслюючи негативне ставлення до всієї попередньої науки, яка мала споглядальний характер і абстрагувалася від потреб практики, англійський філософ по-новому визначає мету наукового пізнання. Вона полягає в тому, щоб приносити користь людині, збагачувати її життя новими винаходами, утверджувати її могутність щодо природи. Наукове знання не самоціль, а лише засіб вирішення проблем, що постають перед людиною. Знання є сила. Цей відомий афоризм Ф. Бекона відображає його уявлення про практичну цінність науки. Показовою в цьому відношенні є його сцієнтистська утопія "Нова Атлантида", де розкриті можливості, які відкриває перед суспільством науково-технічний прогрес. Основою процвітання країни,

яку філософ розмістив на вигаданому острові Бенсалем, є саме наука, а головним її закладом — своерідна академія наук, "Дім Соломона". Ф. Бекон був провісником нової індустріальної ери. Він не лише вказав на особливу роль науки у майбутньому суспільстві, але й передбачив необхідність перетворення її на найважливішу галузь суспільного виробництва.

Підкреслюючи закономірний зв'язок теорії та практики, науки і техніки, мислитель доводить, що знання й могутність людини, істина й користь тотожні. Те, що на практиці найбільш корисне, у знанні — справді істинне. Проте Ф. Бекон був далекий від вузького прагматизму. Істинність знання, на його думку, не залежить від користі останнього. Навпаки, саме істина є необхідною передумовою досягнення прагматичних цілей людини.

Панувати над природою, за Ф. Беконом, можливо лише підкоряючись, "прислуховуючись" до неї. Тому сутність науки полягає передусім в адекватному відображенні буття, природи. Лише за цієї умови наука може виконати своє практичне призначення.

Однак наука, успадкувавши вади античної філософії та середньовічної схоластики, не відповідає своєму призначенню і потребує докорінної перебудови. У своїх працях Ф. Бекон нищівно критикував схоластичну філософію і науку за неплідність, відставання від розвитку техніки й запитів життя і розкрив причини такого стану. Однією з них є насамперед спирання на досягнення давніх греків. Їхня філософія мала споглядальний характер. Греки, наче діти, більше вдавалися до балаканини, ніж до реальних справ. Такою ж безплідною була і середньовічна наука. Критикуючи схоластичну філософію, Бекон вказав на її авторитарний характер, забобонність та сліпу релігійну запопадливість. Саме в цьому він вбачав головну перешкоду на шляху прогресивного розвитку наукового знання. Адже не можна одночасно упадати перед авторитетами і перевершити їх. Істина — дочка часу, а не авторитету, зазначав він.

Ф. Бекон також виступав проти переслідувань філософів і науковців з боку церкви. Спираючись на концепцію двоїстої істини, він доводив, що наука і теологія не суперечать одна одній. Запевняючи богословів у тому, що розвиток науки нічим не загрожує релігії, оскільки сфери божественного і фізичного зовсім різні, мислитель вимагав свободи для наукового мислення, обстоював суверенність людського розуму.

Важливою причиною неуспіху багатьох концепцій, на думку Ф. Бекона, було нехтування філософією природи, тобто природознавством, "великою матір'ю наук", яке повинне бути фундаментом усього наукового знання.

Відстоювання Ф. Беконом фундаментального природознавства відбивало об'єктивні потреби розвитку суспільства у XVI—XVII ст., особливості наукової і промислової революції, яка об'єктивно висувала пізнання природи на перший план. Згадаймо, ще у XV ст. Леонардо Бруні розглядав природознавство як таке, що не має практичного значення.

Іншою важливою причиною нерозвиненості науки є, за Беконом, відсутність правильного методу. Той метод, який застосовували вчені, був запозичений у схоластів, мав спекулятивний характер і залишав поза увагою чуттєвий досвід.

На основі критичного аналізу всієї попередньої науки Ф. Бекон розробив програму реформи, її "великого відновлення". Головним пунктом тут виступало перетворення природознавства, що базується на чуттєвому досвіді, на основу всього наукового пізнання. Другий важливий пункт — вчення про метод. Саме розробка нового методу є, на думку Бекона, основним засобом перетворення і відновлення науки. На відміну від схоластичного це має бути метод наукового відкриття, засіб творчого розвитку наукових знань.

Мислитель висунув ідею створення нової логіки, яку він протиставляв старій, аристотелівській, схоластичній логіці. Символічна сама назва основної філософської праці Ф. Бекона, де він розробив вчення про метод, — "Новий Органон". Вона підкреслює відмінність нової логіки від "Органону" Аристотеля. Принципова різниця полягає у тому, що аристотелева силогістика залишає осторонь питання про виведення вихідних принципів, аксіом, на яких ґрунтується процес логічного міркування. Через це схоластична наука не має надійного ґрунту, а її результати слабо пов'язані з реальністю. Нова ж логіка повинна, на думку Бекона, озброїти науку надійним методом виведення цих принципів, так спрямувати людський розум, щоб він не відривався від життя.

Однак застосування нового методу може зустріти на своєму шляху багато перешкод. На думку Бекона, людський розум перебуває у полоні хибних уявлень, забобонів, суб'єктивних суджень, які, наче примари, відволікають його від істинного шляху, заважають бачити речі

такими, якими вони є. Ось чому мислитель вважав за потрібне застерегти дослідника від можливих помилок, запобігти шкідливому впливу цих "примар" на його розум. Він висунув вимогу попереднього "очищення" розуму, бо ж у царство людини, засноване на науці, можна увійти так само, як і в царство небесне, лише чистим, наче дитя. Отже, позитивному викладу вчення про метод у Ф. Бекона передує критична частина: вчення про "примари" людського розуму.

Існує чотири класи помилкових думок, або "примар", властивих людському розумові: 1) "примари Роду"; 2) "примари Печери"; 3) "примари Ринку або площі"; 4) "примари Театру", тобто хибні уявлення, джерелом яких є загальна природа людини, її індивідуальні особливості, сфера людського спілкування та хибні філософські теорії.

У вченні Ф. Бекона про "примари" людського розуму міститься влучний і тонкий аналіз пізнавальної діяльності, її суб'єктивних аспектів. Звільняючи розум дослідника від хибного впливу різних авторитетів, філософських та релігійних передумов, антиципацій, він наголошує, що сама природа має стати джерелом істинного знання, а формою безпосереднього зв'язку з нею — чуттєвий досвід.

Чуттєвий досвід має бути основою розвитку не лише природознавства, а й усіх інших наук. Саме він веде до відкриття нових істин і є тією сферою, де народжується вірогідне наукове знання. Тому нова логіка, новий метод, за Ф. Беконом, передусім є логікою і методом емпіричного пізнання природи.

Водночас мислитель вказував на непевність чуттєвого сприйняття. Людські почуття обмежені, дають лише знання про зовнішні властивості речей. Цей недолік може бути подоланий за допомогою різних приладів. Але й цього недостатньо. У достовірному пізнанні природи вирішальне значення має науковий дослід, експеримент.

Отже, в основу пізнання Ф. Бекон поклав не первісне спостереження як таке, а дослід з певними науковими цілями, організований експеримент. Саме системністю, цілеспрямованістю останній відрізняється від чуттєвого досвіду. Крім того, в науковому експерименті досліджувані природні явища опиняються у таких штучно створених умовах, за яких усе приховане швидше відкривається.

Значення експериментального дослідження природи полягає також у тому, що, відкриваючи шлях до істини, наукові дослідження не відходять від потреб практики. Відтак наука відповідає своєму призначенню — служити практиці.

Розглянувши чуттєвий досвід як джерело вірогідного знання про природу та ґрунтовно довівши необхідність її експериментального вивчення, Ф. Бекон виступив як засновник емпіризму. Проте він був далекий від грубого, поверхового емпіризму. В його працях справді є чимало тверджень щодо недовіри людському розумові. Залишившись наодинці із собою, розум швидко відривається від речей і підноситься до абстрактних, беззмістовних узагальнень. Проте і дослід сам по собі ще не дає потрібного результату. Його треба піддати раціональній перевірці. Єдність досліду і розуму — такий вихідний пункт методології Ф. Бекона.

Метод сходження від одиничних фактів, окремих спостережень до теоретичних узагальнень є науковою індукцією. Саме остання розглядається мислителем як дійсний метод дослідного пізнання природи. Вчення про метод Ф. Бекона має безпосередній зв'язок з його онтологією.

Якщо методологія дає відповідь на питання "як вивчати природу?", то онтологія, вчення про буття, відповідає на питання "чим є природа як об'єкт наукового пізнання?". Онтологічні поняття дають загальні визначення дійсності, окреслюють той її теоретичний образ, у якому вона входить до сфери наукових досліджень. Для того щоб з'ясувати причини речей та закони їх утворення, необхідно розкласти ці речі на "прості природи", тобто на первісні елементи. У такий спосіб Ф. Бекон висуває характерну для науки XVII ст. вимогу аналітичного вивчення природи. Ці елементи є найзагальнішими властивостями речей, такими, як тепло, вологість, вага, непроникливість, світло, колір тощо. Саме вони становлять дійсний об'єкт фізичного пізнання. І це дійсно так, бо фізика вивчає не конкретні речі, а їх певні якості. "Природи", за Беконем, це своєрідні атоми, проте на відміну від атомів Демокріта вони мають якісний характер і сприймаються відчуттями. Розклад речей на "природи" якраз і відбувається у процесі аналізу чуттєвого досвіду, а індуктивний метод Ф. Бекона є не що інше, як знаряддя цього аналізу.

Проте пізнання природи на цьому не закінчується. Від "природ" треба перейти до пізнання "форм", що лежать в їх основі. "Форми" і "природи" співвідносяться між собою, як сутність і явище, вони є ключовими для беконівської онтології. Ці поняття були традиційними для схоластичної філософії, але тлумачення їх Ф. Беконем свідчить про істотні зміни у поглядах на природу. На відміну

від філософії Арістотеля та схоластики він розглядає форми як сутнісні сили самої матерії.

Погляди на природу Ф. Бекона багато в чому збігаються з позиціями натурфілософів XVI ст., особливо Б. Телезіо. Матерія у Ф. Бекона також мала безпосередньо чуттєвий, якісний характер. Він заперечує існування абстрактної матерії на зразок "першої матерії" Арістотеля. На противагу Арістотелю він приєднується до тих давніх філософів, для яких першопочаток не міг бути чимось пасивним, позбавленим будь-якої форми і якості. Матерія весь час перебуває в русі, вона сповнена життєвого духу, внутрішньої напруги. Ф. Бекон був ще далекий від чисто механічного тлумачення матерії і руху. В нього вони мають якісний, різноманітний характер.

Незважаючи на певні теологічні й телеологічні непослідовності, мислитель у цілому дотримувався матеріалістичного погляду на природу, і тому його слушно вважають засновником не лише англійського матеріалізму, а й матеріалістичної традиції у новоєвропейській філософії.

Рене Декарт (1596—1650) був родоначальником нової філософії у Франції, видатним ученим і мислителем XVII ст. Як і Ф. Бекон, своїм головним завданням він вважав обґрунтування суверенітету науки, вивільнення її з полону середньовічних авторитетів, утвердження практичної цінності науки як знаряддя людської могутності. Декарт піддав нищівній критиці схоластику, її метод і логіку, прагнув філософськи обґрунтувати новий тип наукового знання і розробити відповідний йому метод.

Однак шляхи побудови такого знання, а також розуміння природи наукового методу у цих мислителів були різні. Ф. Бекон пішов шляхом емпіризму, Р. Декарт створив систему раціоналізму. Перший обстоював матеріалістичну точку зору, другий стояв на позиції філософського дуалізму.

Свої філософські погляди Р. Декарт виклав у таких працях, як "Міркування про метод" (1637), "Роздуми про першу філософію" (1641), "Принципи філософії" (1644).

Інтерес до проблеми методології був загальною ознакою нової філософії, проте у Декарта він виявився особливо яскраво. Лише володіючи правильним методом, вважав він, можна приступати до вирішення наукових проблем, побудови системи вірогідного знання.

Розуміння природи наукового методу сформувалось у Декарта під впливом математики. Він сам був одним із творців математики нового часу: реформував алгебру,

надавши їй сучасного вигляду, створив аналітичну геометрію. Усвідомлення внутрішньої єдності математичного знання, а також останнього з іншими природничими науками, такими, як механіка, оптика, народжує у нього задум створити загальну математику як науку, що на основі математичного методу об'єднувала б усі галузі наукових знань. Відбувається таким чином універсалізація математичного методу. Наука, прагнучи побудувати систему достовірного знання, має так само, як і математика, спиратися у своїх логічних діях на точно визначені вихідні принципи, з яких з допомогою логічної дедукції це знання виводиться.

Саме Декартові належить заслуга розробки дедуктивного методу в умовах формування нової науки. На відміну від Ф. Бекона, для якого уособленням наукового методу була індукція, він свої методологічні розробки ґрунтує на методі логічної дедукції. Проте дедуктивний метод Декарта не мав нічого спільного із схоластизованою логікою Арістотеля, силогістику якого він піддавав гострій критиці за формалізм і непродуктивність. Силогістичне вчення Арістотеля, яке мало справу із термінами, словами, Р. Декарт відносив до риторики. Натомість він прагнув виробити такий метод, який би сприяв творчому розвитку наукових знань, спрямовував людський розум до істини.

Розуміння цього методу дістало відображення у відомих чотирьох правилах Декарта. У першому йдеться про вихідний пункт наукового пізнання — визначення принципів, або перших начал. Згідно з цим правилом істинними можна вважати лише такі положення, що не містять жодного сумніву і не потребують доказів, тобто такі, істинність яких очевидна. Критерієм тут виступає ясне, чітке сприйняття їх розумом. У Декарта йдеться саме про розумову очевидність, або інтелектуальну інтуїцію, яку він відрізняє від чуттєвого споглядання.

У другому правилі формулюється вимога аналітичного вивчення природних явищ. Кожну складну річ або проблему треба ділити на простіші складові доти, доки не постануть найпростіші, абсолютно зрозумілі для розуму речі. Це положення є одним з головних у методології

Р. Декарта і відбиває загальну для науки XVII ст. орієнтацію на аналітичне розчленування природи. Практично таку ж вимогу висував Ф. Бекон. Різниця полягає лише в тому, що за Беконом елементами, на які розкладаються природні явища, є чуттєві якості — "прості природи",

а за Декартом — логічні зв'язки, ясні й прості істини розуму.

Третє правило містить необхідність дотримувати певного порядку мислення. Останній полягає у тому, що треба починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово сходити до складніших. Таке сходження і є, за Декартом, процесом логічного виведення, або раціональної дедукції.

Четверте правило, яке Р. Декарт назвав "енумерацією", орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність та ретельність наукового дослідження.

Мислитель був переконаний, що наукове знання утворює єдину логічну систему і все, що ми можемо пізнати, закономірно випливає одне з одного. Тому, дотримуючи певного порядку у висновках, керуючись правилами наукового, дедуктивного методу, людський розум здатний сягнути найвіддаленіших куточків світу, не маючи перешкод у послідовному сходженні до істини.

Проте вірогідність системи наукового знання залежить у кінцевому підсумку від тих вихідних принципів, на які спирається мислення у своїх логічних висновках і доказах. Пошуки першопочатків своєї філософії Р. Декарт починає з вимоги піддати сумніву всі без винятку знання. Це вихідний пункт його філософії. Проголошуючи принцип радикального сумніву, Р. Декарт прагне звільнити наукове мислення від різних забобонів, упереджених суджень, хибних уявлень, тобто від тих самих "примар", з якими вів боротьбу і Ф. Бекон. "Звільнитися від них ми, очевидно, можемо не інакше, — писав він, — як наважившись хоча б один раз у житті піддати сумніву все те, стосовно чого у нас виникає найменша підозра у недостовірності" [14, с. 426].

Концепція попереднього "очищення" розуму була для Декарта особливо важливою, адже згідно з його раціоналістичним методом розум у своїй діяльності не має зовнішніх критеріїв і може спиратися лише на самого себе. Для нього дуже важливо із самого початку не схибити, не взяти за основу якийсь помилковий судження, інакше вся система наукового знання, що будується за правилами логічної дедукції, втрачає свою вірогідність.

Тому і виникає нагальна потреба критично поставитися до будь-якого знання, жодного положення не взяти на віру. Це, звичайно, не означає, що Декарт ставив собі за мету довести хибність усіх знань.

Сумнів Декарта не мав нічого спільного зі скепсисом. Він мав попередній характер. Мета полягає не в тому, щоб похитнути довіру до вашого знання, а в тому, щоб звільнити його від сумнівних і недостовірних елементів. І якщо скептицизм задовольняється негативним результатом, то у Декарта сумнівом лише починається важке сходження до істини.

Сумніву підлягає все, що дає для цього щонайменший привід. І насамперед це стосується чуттєвого досвіду. Декарт досить високо цінував науковий експеримент, дослідне вивчення природи. Все, що приймається за істину, вказував він, взяте з відчуттів, але дуже часто останні вводять нас в оману. На думку Декарта, сумнівними є не лише знання чуттєвого походження, а й саме існування чуттєвих речей, навіть тілесне існування людини, оскільки немає гарантій, що все це не сон. Для того, щоб вибратися з цієї безодні сумнівів, треба знайти хоча б одну істину. Як у свій час Архімед шукав точку опертя для того, щоб перевернути Землю, так і Р. Декарт шукає таку точку, аби перетворити науку, збудувати її на надійному ґрунті.

Все без винятку є сумнівним, безсумнівним є лише сам факт сумніву і буття того, хто сумнівається. Не можна сумніватися, не існуючи. Сумнів же є актом мислення. Звідси випливає перша істина: "Я мислю, отже, я існую". Її Декарт поклав в основу своєї філософської системи. Зрозуміло, йдеться не про тілесне, фізичне існування суб'єкта мислення. В цьому положенні стверджується лише існування нашого "Я" як "мислячої речі", як самого мислення або носія цього мислення, тобто якоїсь суто духовної субстанції, що існує незалежно від матеріального, чуттєвого світу.

Отже, самодостатнє мислення, яке утверджує себе в акті самосвідомості, стає відповідним пунктом картезіанської філософії, джерелом і критерієм будь-якої істини. Істинним тепер буде все те, що сприймається так само ясно й чітко, як і наше власне буття, наше Я. Однак об'єктивного значення це мислення досягає лише завдяки своїй причетності до Бога — найвищої духовної субстанції. Правдивість Бога розглядається Декартом як гарант достовірності результатів раціональної діяльності інтелекту. Хоча достовірність існування самого Бога він доводить за допомогою того ж мислення, вдаючись до так званого онтологічного доказу буття божого. Посилаючись на правдивість Бога, мислитель доводить і достовірність буття матеріального, тілесного світу.

Визнавши достовірність існування як духовного, так і матеріального, тілесного світу, філософ розглядає ці два начала як незалежні, цілком відмінні одна від одної субстанції.

Субстанційний дуалізм є визначальною рисою всієї картезіанської філософії. На ґрунті дуалістичного розмежування душі і тіла, духу і матерії мислитель будує не лише свою фізику, механіку, фізіологію, але й психологію, філософію духу, теорію пізнання. Протиставивши матерію і мислення, Р. Декарт сформулював у найбільш радикальній і загостреній формі філософське питання про їх співвідношення. Недаремно саме у новій філософії це питання постає як головна проблема, навколо якої зосереджується інша філософська проблематика. Формулювання цієї проблеми Декартом визначило напрямок дальшого розвитку філософської думки. Інші представники нової філософії, як прихильники Декарта, так і його опоненти, намагалися у той чи інший спосіб розв'язати цю проблему.

Дуалістичний світогляд Декарта призводив до суттєвих теоретичних вад, породжував досить однобічне й абстрактне бачення світу. Намагаючись максимально розвести духовну і матеріальну субстанції, мислитель перетворив матерію на щось німе, пасивне, бездіяльне, саме по собі позбавлене руху і життя. Такою ж абстракцією виявляється і душа (дух), що існує без тіла.

Протиставивши дух і матеріальну тілесну природу, Декарт намагався з'ясувати сутність духовної субстанції, визначити її головний атрибут. Ним, на його думку, є мислення. Відповідно душа є субстанцією, вся сутність якої полягає у мисленні. Для свого існування вона не потребує якогось місця у просторі, не залежить від інших природних речей і може бути створена лише надприродною силою — Богом. Модусами мислення, за Декартом, є розум і воля. Головна функція розуму в пізнанні, яке здійснюється через ідеї. Вони — безпосередні об'єкти мислення. Декарт розрізняв три види ідей: 1) чуттєві, спричинені іззовні; 2) створені нами самими; 3) вроджені. Найважливішими Декарт вважав вроджені ідеї, які даються Богом і, власне, є тими інтуїціями розуму, на яких ґрунтується раціональне пізнання.

Серед них й ідея тілесної субстанції, сутність якої становить протяжність. Загальна властивість будь-якого матеріального тіла полягає, на думку Декарта, в тому, що воно займає якесь місце у просторі. Отже, відбувається

геометризація матерії, а її різноманітні чуттєві якості приносяться в жертву кількісній визначеності речей.

Р. Декарт був одним із засновників нової науки, основою якої становило математизоване природознавство. Поглиблюючи лінію Галілея, який проголосив, що закони природи написані мовою математики, він руйнував якісне розуміння природи, долаючи натурфілософські концепції доби Відродження.

З точки зору мислення, матерія, тілесність і протяжність є цілком тотожними поняттями. Решту властивостей можна пізнати лише на основі протяжності й через неї. Вони розглядаються Декартом лише як її модифікації (модуси).

Таке розуміння матеріальної субстанції приводить до певних наслідків. Якщо, наприклад, матеріальне тіло зводиться до протяжності, простору, який воно займає, то між тілами, а також між частинами одного тіла не може бути порожнечі. Декарт визнавав її лише як відносну наповненість, але заперечував її як цілковиту безтілесність. Так, келих ми називаємо порожнім тоді, коли там немає води, але ж там є повітря, і взагалі ним окреслюється певний простір. З метафізичної точки зору, коли простір є проявом тілесності, порожнім цей келих аж ніяк не можна назвати.

Заперечення порожнечі було зворотним боком заперечення атомів, далі неподільних елементарних часток, з яких складається матерія. Отже, фізика Декарта мала континуальний характер і протистояла атомістичній картині світу, яка на той час активно відроджувалась і у Франції, і в інших країнах Європи.

За Декартом, протяжність матерії неперервна, вона принципово ділиться до безконечності. Мислитель визнавав лише існування певних часток матерії — корпускул, які подільні за своєю природою і можуть мати залежно від цього різну величину.

Із континуальних поглядів на природу випливають певні висновки, які мають важливе світоглядне значення. Ототожнення матеріальності з протяжністю приводить Декарта до думки про безмежність Всесвіту і матеріальну однорідність світу. "У всьому світі існує лише одна матерія", — стверджував він. "Матерія неба не відрізняється від матерії землі. І взагалі, якби світи були безконечні, то вони неодмінно склалися б з однієї матерії" [14, с. 476]. Такі погляди, звичайно, протистояли традиційним уявленням про ієрархічну будову світу.

Найважливішою властивістю (модусом) протяжної субстанції є рух. Він лежить в основі всіх фізичних процесів, але лише як механічне переміщення. Тому фізика Декарта є класичним зразком механіцизму. Про це свідчить той факт, що саме закони механіки розглядаються філософом як загальні закони природи.

Безумовним досягненням Декарта було формулювання закону збереження кількості руху. Однак механіцизм з необхідністю породжує питання про першодвигун або якийсь нематеріальне джерело руху. Сама по собі матерія у Декарта мертва, позбавлена внутрішнього руху. І для того, щоб пояснити, звідки ж він береться в матеріальному світі, філософ змушений звернутися за допомогою до Бога. Проте не важко помітити, що роль Бога у цій системі обмежена. Створивши матерію, він надає їй певну кількість руху і визначає його закони, після чого матеріальна природа, яка живе за цими законами, не потребує втручання Бога. Його функція — бути лише гарантом збереження законів і кількості загального руху в природі. Така точка зору дістала назву *деїзму*.

Принципи механічного матеріалізму Р. Декарт прагнув поширити на всю природу, в тому числі й живу. Як один з найпослідовніших механіцистів у історії науки і філософії, він цілком відкинув ті уявлення про природу, які були загальноновизнаними ще століття тому. Якщо для натурфілософів XVI ст. вона видавалася живим організмом, то для Декарта — мертвим, позбавленим жодних духовних проявів механізмом. Філософ рішуче заперечував не лише середньовічну схоластику з її "субстанційними формами", "таємними якостями", а й характерний для натурфілософії Відродження гілозоїзм. Декарт орієнтувався на об'єктивне вивчення органічної природи, стверджував принципову можливість використання у біології і фізіології загальних методів наукового дослідження природи. Він не визнавав існування "рослинної" та "чуттєвої" душ, вчення про які у свій час допомагало філософам пояснювати якісну відмінність живої природи від неживої. Для Декарта такої відмінності не існує, для нього живі організми — це більш або менш складні механізми, своєрідні машини.

Формуванню таких поглядів об'єктивно сприяли, з одного боку, розвиток самої біологічної науки, а з іншого — розвиток техніки і мануфактурного виробництва. Наприклад, відкриття Гарвеєм кровообігу давало підстави для висновку про чисто фізичний характер усіх про-

цесів життєдіяльності організму. Травлення, кровообіг, дихання, робота м'язів і суглобів, разом узяті, створювали уявлення про цей організм, як складну машину, що діє лише за фізичними законами. Так Декарт приходить до своєї ідеї рефлексу.

Метод Декарта, його підхід до різноманітних проявів життя як до чисто природних, фізичних процесів справили величезний вплив на подальший розвиток європейської науки. А його відкриття безумовно-рефлекторного механізму діяльності людського і тваринного організму мало епохальне значення. Нічого таємничого, надприродного, прихованого від тверезого погляду об'єктивної науки у ньому, таким чином, не залишається. З точки зору цієї науки, тварини — це просто автомати, які діють на зразок годинника або іншого механічного пристрою. Ці дії не супроводжуються роботою думки і залежать лише від розташування тілесних органів. Людський організм у цьому відношенні нічим не відрізняється від тваринного. Але людина, за Декартом, не лише матеріальна, а й духовна істота, має і тіло, і розумну душу. А це висуває складну філософську проблему сутності людини, а також взаємовідносин в ній матеріального і духовного начал.

Як матеріальна, тілесна істота, людина — це "машина, що складається з кісток і м'яса" [13, с. 343]. Тіло її, як і у тварини, діє за законами природи, причому ця діяльність здебільшого не опосередкована свідомістю і відбувається без будь-якої участі душі. Водночас Декарт різко протиставляв людину іншим природним створінням. Між людиною і світом тварин пролягає принципова межа, бо ж людина — не просто тіло, а й розумна душа. Завдяки душі вона здатна відмінити автоматизм своїх дій, розірвати рефлекторне коло, підпорядкувавши тіло власній волі. Відтак поведінка людини набуває якісно нових ознак, незалежних від будови її тіла й зумовлених іншою, нетілесною сутністю. І якщо для пояснення діяльності будь-якої матеріальної істоти достатньо створити відповідну механічну модель, то природу людини принципово не можна пояснити, виходячи з фізичних або механічних принципів.

У своїх намаганнях з'ясувати людську природу Р. Декарт порушив проблему штучного відтворення людської істоти, побудови такого її матеріального аналога, який би функціонально нічим не відрізнявся від неї. Щодо тварин, то тут, на думку Декарта, принципів складностей

немає. Коли ж йдеться про людину, наділену розумом, то виникає зовсім інша ситуація. Навіть якщо можна було б створити машину, подібну до людини, між ними існувала б принципова відмінність.

Декарт вказав на дві важливі ознаки для розрізнення розумної істоти від її матеріальної подоби. Це здатність до осмисленого користування мовою та універсальний характер діяльності. Такі ознаки свідчать про наявність у людини нематеріальної, незалежної від тіла сутності — душі. Остання відрізняється від тіла, і завдяки душі людина виходить за межі своєї фізичної природи. Та незважаючи на цю протилежність, людина залишається єдиною. Душа і тіло якимось чином поєднані в ній. Так, спосіб мислення залежить від темпераменту, хвороба або сон заважають проявам свободи волі, голод викликає смуток духу. Тіло має потребу в душі як у своєму керівникові, а душа вимагає тілесного втілення, завдяки чому вона може керувати ним.

Проте як ці дві протилежні метафізичні сутності можуть вступити у взаємодію? Тілесна субстанція — протяжна, поділена на частини, складна; духовна ж — непротяжна, неподільна, проста. Протиставивши їх у своїй метафізиці, Декарт змушений шукати їх об'єднання в антропології. Але його дуалістична метафізика стає на перешкоді наукового пояснення природи людини. Так виникає психофізична проблема взаємодії душі і тіла.

Намагаючись розв'язати цю проблему, Декарт шукає органи і форми такої взаємодії з боку як тіла, так і душі. Розглядаючи її з точки зору фізіології, він знаходить особливий орган у середині великого мозку людини, через який душа начебто може впливати на "тваринні духи", тобто нервові процеси. Це так звана шишковидна залоза, на яку покладається особлива роль пункту зв'язку між душею і тілом. Через її посередництво душа може регулювати рух "духів" і відтак впливає на дію всіх органів тіла. Водночас ця залоза здатна реагувати на щонайменші рухи "духів" і передавати їх душі. Завдяки цьому душа здатна віддзеркалювати стани тіла.

Душа, поєднана з тілом, не може залишатися байдужою до нього, не реагувати на той чи інший його стан. З точки зору психології, проблема взаємодії душі й тіла постає у вченні про пристрасті душі. Вони, на думку Декарта, є продуктом подвійної природи людини. Почуття голоду, спраги, болю, бажання, вказує Декарт, є тими видами мислення, що утворюються і залежать від сполучення духу з тілом.

Серед усіх видів мислення саме пристрасті, на думку Декарта, справляють найбільший вплив на життя людини, найбільше хвилюють і зворушують її. А відтак виникає питання про співвідношення пристрастей і волі. Остання за своєю природою є вільною, її не можна ні до чого примусити. Навпаки, вона сама прагне визначати дії тіла. Тому між пристрастями й волею неодмінно виникає конфлікт. Декарт вказує на його фізіологічні підстави — спільні рухи "залози", зумовлені, з одного боку, "духами", а з іншого — волею. "Фізіологія" часто виявляється сильнішою за волю, значно звужуючи свободу людини. Декарт змушений констатувати, що душа спроможна впоратися лише із слабкими пристрастями, бурхливі ж, сильні хвилювання непідвладні їй.

Розглядаючи питання про співвідношення різних аспектів душевного життя людини, розуму і емоцій, чуттєвої душі та розумної волі, Декарт підкреслював, що душа єдина і неподільна, не має так званих частин, між якими начебто точиться боротьба. Основою конфліктів є боротьба душі з тілом. Але за протистоянням тіла і розумної душі, пристрастей і волі стоїть глибша суперечність свободи людської діяльності та природної необхідності. Якщо свобода волі бере участь у формуванні тілесних дій людини, то як це узгоджується з принципом детермінізму? Матеріальне тіло зв'язане з іншими речами причинним зв'язком. Коли ж рух цього тіла якоюсь мірою визначається рішеннями волі, то у фізичному світі неминучі парадоксальні ситуації.

Розмірковуючи над природою людини, намагаючись з'ясувати її місце у світі, Декарт значною мірою відходив від гуманістичного ідеалу, проголошеного мислителями Відродження. З точки зору матеріалістичної фізики Декарта, людина не може претендувати на те, щоб бути центром світу, на те, що Бог створив цей світ для неї, задля її блага.

"Подвійна" людина Декарта, в якій зовсім випадково поєднані дві незалежні субстанції, слабка, а її розумові здібності обмежені. Розум людини неспроможний опанувати пристрасті душі, а неправильне застосування свободи волі веде до морального гріха і теоретичних помилок. І все ж таки Декарт оптимістично дивився на можливості людини. З допомогою правильного методу вона може подолати свою обмеженість, розширити вплив розуму, побудувавши всеохопну систему вірогідного знання.

**Матеріалізм
та релігійно-містична
філософія XVII ст.**

Для дальшого розвитку європейської науки велике значення мали не лише здобутки філософії Р. Декарта, а й ті проблеми, з якими вона зіткнулася. Метафізичне протиставлення матеріальної і духовної субстанцій, світу фізичного, де цілком панує закон механічної необхідності, і світу духовного, де має діяти свобода волі, неодмінно спричиняло нездоланні труднощі й суперечності. Метафізична межа у нього не лише пролягла між Богом і світом, не тільки зруйнувала єдність самого світу, відірвала людину від тварин, а й розірвала навпіл саму людину. Вийти з цього глухого кута можна було, лише подолавши субстанційний дуалізм Декарта. І кожна наступна філософська система намагалася в будь-який спосіб це зробити. Це стосується як послідовників, так і опонентів Декарта.

Перших своїх однодумців Декарт знайшов серед природознавців — фізиків, механіків, фізіологів, математиків. Їх приваблював тверезий підхід до вивчення природи, вільний від середньовічних забобонів. Але вони критично ставилися до ідеалістичної метафізики, намагалися звільнити вчення свого вчителя від непослідовності й суперечностей, подолати дуалізм, розвиваючи саме матеріалістичні аспекти картезіанської філософії. Так на її основі виникає матеріалістичний напрямок у французькій філософії, який став одним із джерел французького матеріалізму XVIII ст. Хоча серед європейських матеріалістів були й відверті противники філософії Декарта. Це насамперед П'єр Гассенді й Томас Гоббс.

П'єр Гассенді (1592—1655) вів активну боротьбу з ідеалізмом і раціоналізмом картезіанської філософії. Разом з Гоббсом він виступив проти метафізики та гносеології Декарта. У гносеології Гассенді захищав засади емпіризму і сенсуалізму.

Протиставляючи раціоналізмові Декарта точку зору сенсуалізму, Гассенді звернувся до філософії Епікура, яка, на його думку, найбільш повно і точно зреалізувала сенсуалістичний принцип. Свій виклад філософії Епікура він побудував таким чином, що ідеї античного мислителя стали вираженням його власних думок, і насамперед про вірогідність чуттєвого досвіду. Він також заперечував головний пункт філософії Декарта — "Я мислю, отже, існую", спроби вивести буття людини з її мислення.

Томас Гоббс (1588—1679) продовжив матеріалістичну традицію в англійській філософії, започатковану Ф. Бе-

коном. Його вважають засновником новоевропейського атеїзму. Гоббс систематично застосовував принципи фізики і механіки в етиці й соціальній філософії. Він повернув до себе увагу як соціолог Нового часу, політолог, що розкрив анатомію диктатури як форми політичної влади.

За своїми філософськими поглядами Т. Гоббс був послідовним і рішучим матеріалістом. Він зайняв рішучішу, ніж Бекон, позицію в питанні про розмежування філософії і теології. Якщо Ф. Бекон дотримувався концепції двоїстої істини, то Гоббс відкинув будь-який компроміс із релігійною вірою. На його думку, філософія виключає теологію, оскільки предметом теології є віра, яка не підлягає раціональному аналізу і не потребує його. Мислитель піддав критиці християнську релігію, хоча її існування, на його думку, і виправдане соціальними причинами.

Т. Гоббс створив систему механістичного матеріалізму, який через абстрактність і однобічність вступав у суперечність з ренесансним гуманізмом. Матеріалізм стає ворожим людині як універсальній у своїй чуттєвості істоті. Однак саме вона знаходиться у центрі його філософської системи. І тут немає парадоксу. Адаже буття людини, її моральність, суспільну, політичну діяльність він намагався пояснити, виходячи з принципів сучасної йому науки, на засадах механістичного матеріалізму.

Т. Гоббс заперечував існування безтілесної субстанції, душі, стверджуючи, що реально існують лише матеріальні тіла, головною властивістю яких є протяжність. Тіла, за Гоббсом, бувають двох видів: створені природою, тобто природні, і створені людиною, або штучні. До останніх належить і таке утворення, як держава. Відповідно до цього філософія складається з двох частин: філософії природи і філософії держави. До першої входять онтологія, або перша філософія, а також окремі науки (фізика, геометрія, механіка та ін.). Онтологія вивчає найзагальніші визначення тіла як такого. Серед окремих наук найважливіше значення має геометрія. Людина як предмет філософії об'єднує філософію природи і філософію держави, оскільки, з одного боку, вона є природна істота (природне тіло), а з іншого — як громадянин належить державі. Свої погляди мислитель виклав у філософській трилогії "Про тіло", "Про людину", "Про громадянина", а також у відомій праці "Левіафан".

За своєю сутністю людина у Т. Гоббса — матеріальне, фізичне тіло, яке підпорядковане дії тих самих механіч-

них законів, що й інші природні тіла. Таке тлумачення в цілому близьке до декартового. Однак тут заперечується існування окремої від тіла нематеріальної душі. Психофізичну проблему Т. Гоббс намагався вирішити на засадах механістичного матеріалізму. Чуттєвість розглядалася ним як результат фізичної взаємодії людського тіла з іншими матеріальними тілами. Всі види чуттєвості (відчуття, уявлення, фантазія, пам'ять та ін.) інтерпретувалися з допомогою механічних понять. Так, відчуття — це результат механічної дії на органи людського тіла зовнішніх тіл. Така дія викликає протидію, реакцією органа на зовнішню дію і є чуттєвий образ. Уява — це рух органа за інерцією тощо.

Щодо проблеми співвідношення мислення й чуттєвого досвіду у пізнанні, то Т. Гоббс став на точку зору емпіризму і сенсуалізму. Будь-яке пізнання, на його думку, починається з чуттєвості. Він цілком визнавав основну формулу сенсуалізму, згідно з якою "немає жодного поняття в людському розумі, яке б не було породжене спершу, цілком або частково, в органах відчуття" [10, т. 2, с. 50]. І в цьому він продовжив лінію емпіризму, започатковану Ф. Беконом. Проте Гоббс орієнтувався не лише на емпіричне дослідження природи, а й на математизоване природознавство. Він ототожнював наукове знання з математичним. Математика, геометрія не просто головна наука, вона — уособлення науки як такої. І тут Гоббс розходився з Беконом, наближаючись до раціоналізму Декарта.

Для пояснення специфіки теоретичного мислення і особливостей математичного знання мислитель звертався до мови. Точність і доказовість математичних побудов, гносеологічна істинність наукових понять пояснюються особливістю мовлення у цій сфері. Т. Гоббс розробив надзвичайно цікаву теорію мови як знакової системи. Однак мова не лише відіграє надзвичайно важливу гносеологічну роль, вона також головний культуротворчий чинник. Саме мова виводить людину з тваринного стану. Без цієї здатності неможлива суспільна організація людей, громадське життя і творення держави. Без здатності мовлення у людей не було б ані держави, ані суспільства, ані договору, ані миру — так само як цього немає у левів, ведмедів і вовків.

Соціальне буття людини, проблема суспільства і держави є однією з центральних у філософії Т. Гоббса. Кожен народ, вважав він, проходить у своєму розвитку дві

стадії. Державній, або громадянській, стадії передує так званий природний стан. Це такий період, коли природна сутність людей виявляється повною мірою і нічим не обмежена. У тлумаченні цієї сутності мислитель виходить з натуралістичної точки зору. Він не погоджується з Арістотелем, який вважав, що людина за своєю природою є суспільною (політичною) істотою. На думку Гоббса, вона від природи егоїстична. "Людина людині — вовк" — ось містка формула, що характеризує взаємини на першій стадії. Головною характеристикою природної людини є прагнення до благ і власного самозбереження. Оскільки всі люди від природи рівні, вони з однаковим правом можуть претендувати на якесь благо для себе. Звідси неминуче зіткнення їхніх інтересів, стан війни "усіх проти всіх". На першій стадії панує так зване природне право, тобто право кожної людини задовольняти власні потреби і боронити своє життя. Природа дала кожному право на все. Це означає, що у суто природному стані або до того, як люди зв'язали один одного договорами, кожному було дозволено робити все, що завгодно і проти кого завгодно, а також володіти і користуватися усім, що він бажав і зміг здобути.

Однак поступово не стільки добробут або добування якихось благ стає головною турботою людини, скільки елементарне збереження власного життя, виживання як таке. Логічною, з огляду на це, є думка Т. Гоббса про те, що перша засада природного права полягає у тому, аби кожний захищав своє життя і боронив члени свого тіла, наскільки він тільки зможе. Проте захист власного життя за умов війни "усіх проти всіх" стає вельми проблематичним, адже існує постійна небезпека смерті. Людину охоплює жах, який є її загальною психологічною характеристикою в цьому стані.

Аби позбутися цього жаху і постійної загрози самознищення, люди приймають рішення про громадянський мир. Жах змушує їх приборкати пристрасті й прислухатися до голосу розуму. Вони укладають суспільний договір, через який приходять до громадянського стану. Цей договір укладається не заради якихось вищих цілей чи ідеалів, а лише задля власної вигоди. Він означає утворення держави. Головною ознакою громадянського стану, за Гоббсом, є наявність міцної централізованої влади.

Філософ не відрізняв громадянського суспільства від держави, що виникає внаслідок свідомого відчуження людських прав і передавання їх тому, хто очолює держа-

ву. Так виникає величний Левіафан, або смертний бог, якому люди зобов'язані миром і захистом. Свою суверенність, силу і повноваження держава отримує від своїх громадян внаслідок суспільного договору. Однак, уклавши договір, народ вже не може його скасувати. Він перестає бути сувереном, а державний правитель стає єдиним носієм державної волі. Йому належить вся повнота як законодавчої, так і виконавчої влади. Поділ влад, на думку Гоббса, неодмінно веде до громадянської війни. Тому найбільш прийнятною формою державного правління він вважав монархію.

Держава визначається філософом як штучне, створене тіло. Аналізуючи його будову, він виходить з аналогії між державою і людиною. Держава — це великий організм, у якому суверен — душа, чиновництво — нерви і суглоби; таємні агенти — очі, виконавчі органи — суглоби й судини. Але живий організм у Гоббса ототожнюється з механізмом, тому йдеться не стільки про соціальну органіку, скільки про соціальну механіку. Головним чинником державного ладу мислитель вважав силу, а тому виправдовував насильство правителя над природними прагненнями своїх підлеглих, придушення їх волі. Рабське становище громадян цілком нормальне для держави. Вона — єдине мірило законності й моралі.

Т. Гоббс негативно ставився до ідеї моральної автономії людини як найнебезпечнішої для існування державної влади. Перейшовши через суспільний договір у громадянський стан, люди опиняються у цілковитій залежності від державної влади. Остання ж не зв'язана жодними громадянськими законами. Політична влада, на думку Т. Гоббса, взагалі вища за всякі закони.

Тип держави, змальований англійським філософом, є своєрідним антиподом того, що пізніше буде назване правовою державою. Т. Гоббс вимагав заборони всіх політичних партій, вважав за потрібне введення цензури, обстоював право держави на конфіскацію власності громадян. Він виступав проти демократичних конституційних вимог (свободи сумління, недоторканності приватної власності), принципів конституційного обмеження держави, відокремлення церкви від уряду, народного суверенітету тощо. Ці вимоги він вважав згубними для держави.

Згідно з теорією Гоббса, одним з необхідних інститутів громадського життя є релігія. Без неї не можна ефективно керувати масами. Релігія є благо, тому що вчить

підкорятися політиці керівних осіб. Сила релігійного впливу ґрунтується на страху неосвічених людей перед невідомою земною або небесною силою. Держава повинна використовувати релігійні забобони, а правитель може зобов'язати усіх громадян сповідувати якусь релігію. При цьому філософ наполягав на уніфікації релігійних учень, оскільки в державі повинна бути лише одна релігія.

Гоббс заперечував існування Бога як нетілесної, духовної субстанції, як якоїсь особистості, що наділена розумом і волею. Але він казав про Бога як про загальну причину речей, їх першодвигун. Така позиція близька до деїзму, а на той час вона фактично означала атеїзм.

У XVII ст. під значним впливом Р. Декарта формувалося механіко-матеріалістичне розуміння дійсності. Водночас розвивався ідеалізм, основою якого стала метафізика Декарта.

Серед послідовників картезіанської філософії вирізняється голландський мислитель *Арнольд Гейлінкс* (1624—1669), засновник okazіоналізму — релігійно-філософської течії, згідно з якою єдиною причиною всіх дій у природі є Бог, так само взаємодія душі з тілом стає можливою лише за його посередництва. У Франції одним з представників okazіоналізму був *Ніколай Мальбранш* (1638—1715). Він намагався подолати властивий Декартові дуалізм душі й тіла, але робив це на ідеалістичній основі. Мислитель прагнув звільнити картезіанську філософію від елементів матеріалізму, надавши їй послідовнішої ідеалістичної форми. В результаті вона набула характеру містичного пантеїзму, згідно з яким усі речі існують у Бозі й пізнаються через нього. Одним із послідовників і водночас опонентів Декарта був також Б. Паскаль.

Блез Паскаль (1623—1662) — французький учений і філософ. Видатний математик, він блискуче продовжив раціоналістичну лінію в науці XVII ст., проте, переживши духовну кризу, відійшов від картезіанського раціоналізму і став на шлях релігійних пошуків. Це дістало відображення у відомих працях Паскаля "Думки", "Листи до провінціала" та ін. На першому етапі своєї творчості він, як і Декарт, постав проти авторитаризму та схоластичного мислення у науці. Сліпа віра в авторитети, вважає він, принижує людський розум і суперечить природі наукового знання. В науці, на думку Паскаля, має панувати метод логічної дедукції. Подібно до інших раціоналістів він розвинув дедуктивну теорію, вважаючи, що всі загальні та необхідні наукові істини досягаються лише з

допомогою дедуктивного методу. Проте цей метод потребує попереднього визначення деяких термінів і аксіом, на які логічний доказ спирається як на свою основу. У Декарта такою основою виступали інтуїції розуму. Паскаль же вважав, що людина пізнає істину не лише розумом, а й серцем.

Інтуїція втрачає у Паскаля інтелектуальний характер і стає до певної міри чуттєвою. Мислитель немовби піддав сенсуалізації інтелектуальну інтуїцію Декарта, зблизивши її з інстинктом і почуттями. Він також не поділяв оптимістичної віри Декарта у здатність людського розуму мати остаточну істину. Вичерпне знання можливе, на його думку, лише щодо скінчених предметів. Але кожна річ нескінченна за своєю природою, тому людське пізнання ніколи не вичерпає свого предмета, а вірогідність знань може мати лише відносний, а не абсолютний характер. Паскалю взагалі чужі характерні для його епохи переконання щодо безмежних можливостей наукового прогресу. "Хіба цей прогрес, незважаючи на всі успіхи і досягнення науки, зробив людину щасливішою?" — запитує він. "Я витратив багато часу на вивчення абстрактних наук, але втратив до них смак — так мало вони дають знань. Згодом я став вивчати людину і зрозумів, що абстрактні науки взагалі чужі їй і що, займаючись ними, я ще гірше розумію, яке моє місце у світі, ніж ті, кому вони невідомі" [26, с. 144].

Думка про те, що багато науковців займаються вивченням людини, є помилковою, констатував Паскаль. Навіть математикою займаються охочіше. Він протестував проти одностороннього захоплення природознавством, проти натуралізму і сцієнтизму. На його думку, наука виявила повне безсилля у вирішенні людських проблем, питань світоглядного характеру. У цій сфері вона неспроможна дати вірогідне знання. Це здатна зробити лише релігійна віра. Критичне ставлення до науки мало свої підстави.

Розвиток природознавства, відкриття в галузі фізики і астрономії значно змінили образ світу порівняно з тим, який панував у попередні часи. То був образ довершеного, гармонійно побудованого космосу, де людина займала центральне місце. Перед очима людини Нового часу Всесвіт постав як безмежний і безцільний простір, де підкоряючись лише закону механічної причини, рухаються маси інертної матерії. Людина перестала відчувати себе центром світу, вона виявилася безмірно малою порівня-

но з ним. У цьому світі не залишилося місця не лише для людини, а й для Бога. Механічний космос не мав нічого спільного з натурфілософською концепцією одухотвореної природи, характерної для доби Відродження.

Механічний матеріалізм, притаманний новій філософії та науці, не міг задовольнити Б. Паскаля, бо не давав відповіді на ці моральні питання. Болісні пошуки сенсу людського життя, напружені роздуми про трагічну долю людини, прагнення з'ясувати її місце у безмежних просторах Всесвіту і були реакцією на нове бачення світу, раціонально-математичне і механістичне розуміння зовнішньої природи і людини.

Трагічне світосприйняття Паскаля зумовлене тим, що людина Нового часу перестала відчувати себе мікрокосмом. Засвоївши аргументи нової науки про безконечність світу, вона втратила відчуття своєї співрозмірності з ним. Ось чому питання про співвідношення скінченного і нескінченного, про безконечність універсуму і місце людини в ньому були чи не найголовнішими у філософії Паскаля. Він змалював вражаючу картину безмежного космосу і закликав людину усвідомити своє жалюгідне становище у ньому. Земля лише точка порівняно з її орбітою, остання ж — непомітна риска на небосхилі, а весь земний світ — ледь помітний штрих на неосяжному лоні природи. І скільки б ми не розсували межі нашої просторової уяви, вони порівняно із суцям лише атоми, бо Всесвіт — це безмежна сфера, центр якої скрізь, а периферія — ніде. Нехай людина відчує, писав філософ, що вона загублена у цьому закутку Всесвіту, нехай усвідомить свою мізерність перед цією безконечністю.

Людину наче закинуто у безмежні простори Всесвіту, і вона цілком самотня у ньому. "Мене лякає вічне мовчання цих просторів", — зізнавався Паскаль. І це природна реакція на ту картину світу, яку створила нова філософія. Безмежна однорідна протяжність і людина, що вміщена в цьому мертвому просторі, — все це не може не викликати почуття власної мізерності й розгубленості.

Паскаль створив зворушливий образ людини, яка є найслабшою в світі. Щоб її знищити, зовсім не потрібен Всесвіт, достатньо краплини води, легкого поруху вітру. Людина — лише тростина, яку дуже легко зламати, але вона — тростина мисляча. Саме в цьому полягає її гідність і велич. "З допомогою простору Всесвіт охоплює і поглинає мене, а от з допомогою думки я охоплюю Всесвіт" [26, с. 169].

Людина, за Паскалем, створена якраз для того, щоб думати, і почати їй треба з міркувань про себе. Проте у пізнанні власної природи виникають великі труднощі. Адже треба досягнути все, тобто вичерпати безконечність світу, до якого належить людина. Головна ж проблема криється у самій її природі. "Немає для людини завдання більш нерозв'язного, — проголошує Паскаль, — а між тим це і є вона сама" [26, с. 126]. Він тлумачить людину цілком по картезіанськи, дуалістично. Звідси висновки про суперечливу природу людини, постійну боротьбу розуму і пристрастей. Ось чому людина завжди страждає, не маючи змоги досягнути власну природу. Розум не може їй допомогти, а раціоналістична методологія тут незастосовна. Єдина надія залишається на Бога, віру в нього.

Б. Паскаль був одним з перших, хто виступив з критикою типового для Нового часу світогляду, згідно з яким в основі вирішення людських проблем лежить прогрес науки і техніки. Йому вдалося усвідомити і філософськи осмислити антиномію сцієнтизму і гуманізму. Але робив він це з точки зору релігійної свідомості і навіть містики.

Становище людини, змальоване мислителем, справді жахливе: загублена в безмежних просторах Всесвіту, неспроможна пізнати власну природу і раціонально вирішити проблеми власного життя, вона повинна впасти у відчай. Звертаючись до людини, Паскаль закликав її відкинути гонор, скоритися перед Богом: "Спитай у твого владика про невідомий тобі істинний твій стан. Послухай Бога" [26, с. 304].

Філософ рішуче виступив проти Декарта у цьому питанні, деїзм якого ототожнював з атеїзмом. Адже деїзм мінімізує роль Бога, практично зводить її нанівець. Саме це викликало обурення Паскаля: "Не можу простити Декарту: він дуже хотів би обійтись у своїй філософії без Бога, але так і не обійшовся, змусив його дати світові щигля і таким чином привести його у рух, а потім Бог став йому не потрібний" [26, с. 126]. І якщо в питаннях методології природознавства Паскаль був близький до Декарта, то у вирішенні світоглядних проблем різко розходився з ним. "Думки" Паскаля у цьому відношенні є своєрідною відповіддю Декарту.

Залежність Бога від розуму, намагання довести його існування з допомогою раціональних аргументів, до яких вдався Декарт, не влаштовують Паскаля. Людині потрібен живий особистий Бог, якого вона відчуває своїм серцем.

Тому лише віра в такого Бога може бути основою моралі й лише вона здатна дати надію, надати буттю людини певного смислу. На відміну від Декарта, який ставив моральність у залежність від мислення (щоб правильно діяти, треба правильно мислити), Паскаль проголосив іншу тезу: щоб правильно мислити, треба правильно жити. Тобто діяти відповідно до християнської моралі.

Ідеї Паскаля виявилися співзвучними кризовим явищам ХХ ст., коли надзвичайно загострилися суперечності людського існування, на які вказував французький філософ. Про актуальність його вчення свідчить той факт, що представники християнського екзистенціалізму, одного з напрямів сучасної філософії, вважають його своїм попередником.

**Натуралістичний
пантеїзм
Б. Спінози**

Бенедикт Спіноза (1632—1677) — голландський філософ, послідовник і до певної міри учень Р. Декарта. Водночас він був найбільш послідовним критиком дуалістичної філософії. Вчення Спінози виникає як засіб подолання дуалізму. Головна його заслуга полягає у тому, що він розвинув моністичне вчення про природу, перетворивши дві незалежні субстанції Декарта — мислення і протяжність — на атрибути єдиної субстанції — Бога. Останній розглядався не як творець цих субстанцій, а як їхня загальна сутність.

Головною працею Б. Спінози, де систематично викладені його філософські погляди, була "Етика". Над нею він працював починаючи з 1662 р., а надрукована вона була вже після смерті філософа, в 1677 р. Інші твори ("Основи філософії Декарта", "Короткий трактат про Бога, людину та її щастя", "Трактат про вдосконалення розуму") містили положення, які дістали остаточне оформлення в принципах "Етики".

На відміну від Декарта Спіноза починає свою філософію не із суб'єкта, не з "Я", не із самосвідомості, а з об'єкта, буття, субстанції. Тобто він прагнув пояснити світ з нього самого, а не через властивості суб'єкта, що пізнає цей світ. І в цьому виявляється принциповий об'єктивізм Спінози.

Одним з головних понять його філософії була субстанція. Це самостійне, ні від чого не залежне буття. Вона є причиною самої себе (causa sui), тобто субстанція не має зовнішньої причини і детермінована лише власною природою. Вона існує з необхідністю, бо її існування безпосередньо збігається з її сутністю. Вона не може не існу-

вати, не втрачаючи абсолютної досконалості. Отже, субстанція не потребує творення, а відтак і якоїсь вищої за неї сили. Вона вічна й безконечна. А це означає, що вона може бути лише одна. Поняття субстанції у Спінози є вираженням сутнісної єдності різноманітних явищ світу, його довершеності та цілісності.

Субстанція для Спінози — це Бог. Водночас Бог отожднюється з природою. Спінозівський Бог не має нічого спільного з Богом християнської, іудейської чи будь-якої іншої релігії, де він постає як жива особистість, що має власний розум, волю і стоїть поза створеним нею світом. Бог Спінози — це внутрішня щодо природних речей причина, що не діє на них іззовні й практично нічим не відрізняється від них. Його могутність — це закони і необхідність самої природи. Він і є ця природа, взята в її необхідності та безконечності.

Такі погляди на природу і Бога характеризували світогляд Спінози як матеріалістичний та атеїстичний.

Зводячи Бога до природи, Спіноза, однак, не ототожнював природу з матерією. Тільки у випадку такого ототожнення його світогляд без жодних застережень можна було б охарактеризувати як матеріалістичний. Але ж у Спінози матеріальне буття є лише одним із безконечних вимірів природи. На відміну від Декарта, за яким у природі панує лише тілесна субстанція, у Спінози природа має безконечну кількість атрибутів. "Я розумію під природою не одну лише матерію та її стани, але, крім матерії, й інше безконечне" [27, т. 2, с. 89].

Світогляд голландського філософа точніше можна було б визначити як пантеїзм, причому натуралістичний. Цей натуралізм багато в чому близький до матеріалізму. За конкретно-історичних умов XVII ст. він фактично виглядав як матеріалізм.

Отже, субстанція, або природа, не зводиться Спінозою до суто тілесного, матеріального буття. Протяжність є лише одним з безконечних атрибутів субстанції. Другим таким атрибутом є мислення. Саме в аспекті цих двох атрибутів людський розум і пізнає субстанцію. Відповідно природа, Бог, субстанція, з одного боку, виступає як річ протяжна, а з іншого — як річ мисляча. Важливо підкреслити, що це — не різні субстанції, а лише різні способи уявлення, репрезентації єдиної природи. "Субстанція мисляча й субстанція протяжна, — писав Спіноза, — утворюють одну й ту саму субстанцію, яку розуміють в одному випадку під одним атрибутом, а в

іншому під другим" [27, т. 1, с. 407]. Що ж до стосунків між ними, то Спіноза навіть не намагався пояснити духовне через матеріальне або навпаки. Між ними не існує причинного зв'язку, а питання про первинність якогось із цих начал втрачає будь-який сенс, бо мислення і протяжність як такі не мають самостійного значення і є лише виявами єдиної природи — субстанції.

Таке розуміння мислення і протяжності знімало проблему взаємовідносин між матеріальними (фізичними) та ідеальними (логічними) процесами. Якщо Декарт змушений був вдаватися до Бога, аби пояснити узгодженість логічної послідовності думок та порядку психічних процесів, що відбуваються у душі, і фізичних процесів у тілі, актів вільної волі й природної необхідності, якщо оказіоналісти вважали таку узгодженість якимось чудом, то Спінозі вдалося уникнути цього. Своїм ученням про мислення і протяжність йому вдалося розв'язати цілу низку проблем, нерозв'язних з точки зору картезіанської філософії. І найголовнішою серед них було обґрунтування раціоналістичної методології, яка ґрунтується на тотожності логічних і онтологічних зв'язків. Спіноза дав їй класичне визначення: "Порядок і зв'язок ідей ті ж самі, що й порядок і зв'язок речей" [27, т. 1, с. 407]. Для Спінози цей висновок цілком слушний, адже це один і той же "божественний" порядок. Те, що з точки зору атрибуту мислення виступає як послідовність ідей, зв'язаних необхідними логічними зв'язками, з точки зору атрибуту протяжності виступає як закономірний рух матеріальних речей. Метод логічної дедукції відповідає, таким чином, законам самої природи, а розум людини, що керується цими законами, набуває вирішального значення.

У такий спосіб раціоналізм постає як загальна характеристика всієї філософської системи Спінози, узагальнює не лише його теорію пізнання, а й інші розділи філософії. На принципах раціоналізму будуються його етика, соціологія, психологія. Саме спираючись на розумне пізнання, людина може здобути свободу і досягти щастя. Розум лежить в основі доброчесності та соціальної гармонії. Але утвердження принципів розуму супроводжується безперервною боротьбою з пристрастями, з афективними виявами людської натури. Ця боротьба — стрижень соціально-психологічної та етичної концепції Спінози.

Вчення про афекти посідає надзвичайно важливе місце в його філософській системі. Адже відтак дістає свій

конкретний вияв принципова єдність душі й тіла, людської сутності та природи. Заперечуючи свободу волі й абсолютну автономність людської душі, Спіноза намагався віднайти конкретні механізми детермінації людської поведінки.

Ця детермінація не має механічного характеру, вона опосередкована власними прагненнями і діями людини, Тому особа не механічний пристрій чи автомат, а одухотворена істота, що відчуває біль, смуток, радість і насолоду. Її взаємодія з іншими речами опосередкована її душевними станами, а процес детермінації її поведінки включає явища не лише фізичні, а й психічні. Саме такими є афекти, себто прояви людського життя, що одночасно виступають і як певні стани тіла, і як відповідні їм стани душі.

Сутністю людини, джерелом усіх проявів її життя, на думку Спінози, є прагнення до самозбереження. Цей інстинкт притаманний кожній живій істоті і є конкретним виявом загального закону природи, згідно з яким кожна істота намагається зберегти своє існування та уникає всього, що загрожує йому.

Первинним афектом є саме прагнення, подальшими його різновидами є афекти задоволення (радість) й незадоволення (смуток). Людина відчуває задоволення, коли її прагненню до самозбереження щось сприяє, і незадоволення, коли має справу з чимось несприятливим. Ці три афекти, на думку Спінози, є основними, решта є похідними від них. Так, кохання є не що інше, як задоволення (радість), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Подібне тлумачення він дає ненависті та іншим афектам.

Отже, афекти — це зміни життєвої активності людини, емоційно-образні стани душі й тіла, які посилюють або ослаблюють цю активність. Розмаїття афектів залежить як від самої людини, рівня її розвитку (задоволення п'яниці не йдуть у порівняння із задоволеннями культурно розвиненої людини), так і від тих об'єктів, на які спрямована ця активність.

Афекти регулюють взаємодію людини з речами, неначе "прив'язують" її до них. Більшість з них, на думку Спінози, є пристрастями, тобто такими психофізичними станами, які визначаються не лише людиною, а й зовнішніми чинниками. У цьому розумінні пристрасть — це пасивний стан. Як частина природи людина залежить від багатьох речей, потребує їх, тому влада афектів-прис

тей є не що інше, як залежність від природи. Таку залежність Спіноза називає рабством. Оскільки людина не може існувати поза природою, могутність якої значно перевершує її можливості, людина безсила перед владою афектів. Єдине, у чому виявляється могутність людської душі в її боротьбі з афектами, — це пізнання, і насамперед пізнання розумне.

Підпорядкування афективних станів вимогам розуму є, на думку Спінози, необхідною передумовою розв'язання складних проблем людського життя, зокрема соціальних і етичних. Свою етичну концепцію філософ ґрунтував на натуралістичному розумінні людини. Природними законами він пояснював особливості її поведінки, характеристики суспільного буття, походження найважливіших етичних категорій.

Спіноза виступав проти поширених на той час, здебільшого релігійних етичних теорій. Він заперечував поняття абсолютного добра або абсолютного обов'язку, які начебто незалежно від власних потреб людини визначають напрямок її дії. Навпаки, на його думку, вони цілком залежать від цих потреб і можуть бути пояснені, виходячи з реального життя, природної сутності людини, що полягає у прагненні до самозбереження. Останнє і є першою, єдиною основою доброчесності. Слідування законам природи — обов'язок і право кожної людини. Отже, прагнення до щастя, власної вигоди, задоволення своїх потреб — це природне право людини, яке цілком відповідає глумаченню добра. "Під добром я розумію те, що, як ми напевно знаємо, для нас корисне, — писав філософ. — Під злом — те, що, як ми напевно знаємо, перешкоджає нам мати якесь добро" [27, т. 1, с. 524].

Критики етичної концепції голландського філософа небезпідставно вказували на присутні в ній елементи егоїзму та утилітаризму, на те, що релятивізація етичних категорій, їх залежність від мінливих потреб людини унеможливають етику як таку. Дійсно, заперечення категорій моралі як абсолютних цінностей і принципів може виглядати як проповідь аморальності. Проте Спіноза визначає добро і зло залежно від нашого знання. Добром є не все те, що нам здається корисним, а лише те, про що ми напевно знаємо як про корисне. Це по-перше. А по-друге, розуміння власної користі неодмінно приводить людину до необхідності суспільного життя. Серед багатьох корисних речей "для людини немає нічого кориснішого, ніж людина" [27, т. 1, с. 538]. Для збереження свого існу-

вання люди не можуть бажати нічого кращого, як діяти спільно, злагоджено, разом шукати "загальнокорисного для всіх" [27, т. 1, с. 538].

Однак люди здебільшого бувають ненависні одне одному. Причину такого становища Спіноза вбачав у афективній природі людини. "Оскільки люди хвилюються афектами, вони можуть бути огидні один одному" [27, т. 1, с. 547]. Люди різняться між собою саме тому, що керуються афектами, але вони подібні, а їхні інтереси збігаються, якщо вони живуть під керівництвом розуму. З точки зору розуму прагнення до щастя, вигода або користь окремого індивіда не можуть суперечити щастю, добробуту та інтересам інших людей. Виходячи з цього, філософ обґрунтував необхідність взаємного узгодження приватних інтересів, а його мораль перетворюється на справжній панегірик людської солідарності, спільності людських інтересів.

Отже, розв'язання соціальних суперечностей Спіноза вбачає насамперед у сфері психології і пізнання, у зміні мотивацій людської поведінки. Для того, щоб досягти соціальної гармонії, необхідно приборкати різноманітні афекти, просвітливши їх розумом. Звідси виникає етичний ідеал мудреця — людини, яка не уникає земних радощів, користується речами і по змозі має насолоду від них, але головною метою вважає пізнання. Ця людина живе заради пізнання, а не навпаки. "Душа, оскільки вона розмірковує, прагне лише до пізнання і вважає корисним для себе лише те, що веде до нього" [27, т. 1, с. 543].

Відтак пізнання є найвищою користю, або благом, для людини. Тому не дивно, що від суто утилітарного тлумачення моралі й обґрунтування принципу еґоїзму Спіноза приходять врешті-решт до заперечення цього принципу, зв'язавши людську моральність із знанням абсолюту, або Бога. "Безумовна доброчесність душі полягає у пізнанні. А найвище, що душа може осягти, є... Бог" [27, т. 1, с. 544]. Саме через пізнання Бога людина може досягти внутрішньої свободи і щастя.

Свобода є центральною проблемою етики Спінози і одним з фундаментальних понять його філософії. Він не протиставляв її необхідності, а розглядав у діалектичній єдності з нею. Вільною називається така річ, яка існує лише через необхідність своєї природи. Ототожнивши свободу і необхідність, він ввів поняття "вільної необхідності", тобто внутрішньої на противагу зовнішньому при-

мусові. З цієї точки зору річ буде вільною, якщо діятиме, виходячи лише з необхідності власної природи, а такою річчю може бути лише Бог, або субстанція. Остання є причиною самої себе, вона одна не знає зовнішнього примусу. Усі інші речі є "вимушеними" і залежать від зовнішніх обставин.

Так само детермінована у своїй поведінці й людина. Всі уявлення про її свободу Спіноза визначає як суб'єктивні ілюзії. Індивід, керований афектами, виявляє цілковиту залежність від зовнішньої природи, обставин життя. Однак він в результаті розумного пізнання може звільнитися від влади афектів і досягти внутрішньої свободи. Завдяки такому пізнанню зовнішня необхідність переходить у внутрішню і стає свободою. Звідси відома формула, згідно з якою свобода — це пізнана необхідність.

Проте самого знання необхідності ще замало, адже сам по собі розум ще не здатний, на думку філософа, викликати або подолати якийсь афект. Афект може бути знищений або зменшений лише іншим афектом. Важливою обставиною є те, що у Спінози саме пізнання супроводжується надзвичайно сильним афектом — афектом радості. Остання звільняє людину від низьких та руйнівних пристрастей. Емоційне піднесення, що супроводжує пізнання як самої людини, так і зовнішньої природи, Спіноза назвав інтелектуальною любов'ю до Бога. Саме вона є тим активним станом душі, завдяки якому людина досягає внутрішньої свободи і щастя.

Аналізуючи цю концепцію свободи, критики філософії Спінози вказують на її споглядальний характер. Єдине, на що здатна людина, — це пізнання природної необхідності і примирення з нею. Відтак свобода полягає у здатності підпорядкувати свої емоції велінням розуму, знання цієї необхідності. Отже, свобода для Спінози — це панування людини над самою собою і аж ніяк не над зовнішньою природою. І в цьому, скажімо, принципова відмінність спінозизму від марксизму. Марксизм, як відомо, прагнучи подолати споглядальний характер попередньої філософії, робить акцент саме на пануванні людини над природою, на її здатності творчо перетворювати природу. Але як можна говорити про свободу, коли людина не здатна щось змінити у власній душі?

Споглядальність спінозівської концепції свободи не тожжна людській пасивності. Шлях до свободи — це творче перетворення стосунків індивіда з природою. Людина

не вільна від законів природи, вона не може скасувати ці закони або діяти їм всупереч, але від неї самої залежить, яким чином її діяльність узгоджується з цими законами. Одна справа керуватися емоціями та афектами, а відтак коритися природній необхідності, заплативши за це зайвими стражданнями, і зовсім інша справа, керуючись розумом, свідомо будувати свою діяльність відповідно до його законів. Спіноза закликав орієнтуватися не на скороминуще, випадкове, а на вічне й необхідне, шукати й знаходити у мінливих рисах світу високий і вічний образ Бога. Уникнути природної залежності неможливо, проте можна йти шляхом залежності від плинного і випадкового, а можна — від вічного і необхідного. Саме другий шлях, шлях розуму, веде людину до свободи.

Об'єктивний
ідеалізм
Г. Лейбніца

Готфрід Лейбніц (1646—1716) — німецький вчений-енциклопедист, один з європейських філософів кінця XVII—початку XVIII ст. Його

вважають одним із засновників сучасної науки, автором глибокої і оригінальної філософської системи. Основні праці — "Міркування про метафізику" (1686), "Нові дослідження щодо людського розуміння" (1705), "Теодицея" (1710), "Монадологія" (1714).

Своє головне завдання у філософії Г. Лейбніц убачав у метафізичному обґрунтуванні наукового пізнання. На його думку, метафізика — найглибший різновид знання. Науки, і зокрема природознавство, не можуть замінити метафізику, яка є їх фундаментом. Як і у попередників, головною проблемою метафізики Лейбніца, її своєрідним фокусом була субстанція. Він заперечував властивий картезіанській філософії субстанційний дуалізм душі й тіла, метафізичне протиставлення духовного і тілесного начал. Не задовольняв його і застосований Спінозою спосіб подолання цього дуалізму, оскільки єдина субстанція поглинає буття окремих речей.

Критикуючи спінозизм саме за те, що ці речі перетворюються на скороминущі модифікації єдиної субстанції — Бога і, отже, втрачають своє самостійне буття, Лейбніц доводив, що кожна річ має бути такою субстанцією. У світі стільки окремих субстанцій, скільки якісно відмінних речей. Ученню Спінози про єдину субстанцію він протиставив вчення про індивідуальні субстанції — монади. Щодо цього він стояв на точці зору субстанційного плуралізму.

Інакше Лейбніц розумів і природу субстанції. Традиційне визначення її (у Декарта або Спінози) полягало у

тому, що субстанція існує самотійно і пізнається сама через себе. Але завдяки чому вона може зберігати своє самотійне буття? Завдяки діяльності, відповідає Лейбніц. Субстанція — це істота, що здатна до дії.

Діяльність — головний принцип метафізики Лейбніца, нерозривно зв'язаний з іншим принципом — індивідуальності. Субстанція завжди індивідуальна, вона виступає як індивід, що якісно відрізняється від інших своєю активністю. І як така, індивідуалізована субстанція дістала у Лейбніца назву монади.

Монада — проста субстанція, істотною характеристикою якої є сила. Проте це не фізична або механічна сила, що може бути об'єктом дослідного пізнання. Природа цієї сили метафізична, надчуттєва й досягається лише з допомогою розуму. Монада — початок, джерело будь-якого руху, з неї виходить і починається будь-яка дія. Але вона має нематеріальний, непротяжний характер і є сутністю, чимось подібною до душі. Лише душа, на думку Лейбніца, є принципом життя і діяльності, хоча монади як прості субстанції не можна вважати душами у звичайному розумінні цього слова. Для точнішого визначення природи цієї субстанції Лейбніц використовує запозичене у Арістотеля поняття ентелехії.

Монади — це метафізичні точки, своєрідні атоми (кінцеві елементи в аналізі речей), але атоми не фізичні. Монади Лейбніца не мають нічого спільного з атомами Демокріта та Епікура. Іншими словами, це не матеріальні, а ідеальні начала речей. Тому філософія Лейбніца, його метафізика може бути охарактеризована як система об'єктивного ідеалізму.

Природа речей зводиться не до їх матеріальних характеристик (протяжності, величини, геометричної форми), а до монад як їх ідеальних сутностей. Усі речі складаються з них. Монади як прості субстанції не мають частин, тому не можуть виникати або руйнуватися природним шляхом. Вони створюються Богом і, як і він, вічні.

На відміну від них складні субстанції — речі, тіла, рослини, тварини, люди — формуються природним шляхом і набувають ознак тілесності й множинності. Вони є зібранням простих. Лейбніц порівнює їх з військом, що складається з окремих вояків, або з отарою, в яку збираються вівці. У цьому гурті кожна монада зв'язана з усіма іншими і є "живим дзеркалом Всесвіту". Незважаючи на індивідуальну неповторність, усі вони однієї природи (наче зіплені з одного тіста), але відрізняються ступенем до-

скональності. Лейбніц розрізняє "голі монади", з яких складається неорганічна природа, монади-душі, що лежать в основі живої природи, і монади-духи, які наділені самосвідомістю і з яких утворюється моральний світ ("град божий"). Це своєрідні рівні в ієрархічній будові світу, між якими існують незліченні проміжні стани і які пов'язані між собою безперервним переходом.

Отже, Лейбніц долає метафізичне протиставлення живої і неживої природи, матеріальної природи і духу, а світ у цілому постає у нього як єдиний, хоча й диференційований у собі універсум. Субстанційний плюралізм Лейбніца діалектично поєднується з уявленням про гармонійну єдність, цілісність світу. Незважаючи на різницю між монадами, усі вони зв'язані між собою і разом утворюють гармонійно побудований космос. На чому ж ґрунтується ця єдність і яким чином відбувається взаємозв'язок між монадами?

Відповідаючи на це питання, Лейбніц вказує на те, що монади не зв'язані між собою фізичною взаємодією. Вони не можуть фізично впливати одна на одну, нічого не сприймають ззовні й живуть лише власним внутрішнім життям. "Монади зовсім не мають вікон, через які що-небудь могло б увійти туди або звідти вийти" [22, т. 1, с. 413 — 414]. Водночас кожна з них зв'язана з усім світом, чутливо реагує на все, що відбувається у ньому. Така узгодженість зовні виступає як результат матеріальної взаємодії різноманітних речей і явищ. Проте між монадами може бути лише ідеальний зв'язок. Розкриваючи природу останнього, Лейбніц сформулював один з головних принципів своєї метафізики — принцип наперед встановленої гармонії. Суть його полягає у тому, що Бог, створюючи монади, пристосовує їх одна до одної.

На підставі цього принципу філософ намагався розв'язати і психофізичну проблему, сформульовану ще Декартом, — взаємодії душі й тіла. Виходячи із загального закону взаємоузгодженої дії монад, спираючись на своє розуміння загального характеру зв'язку простих монад у складі універсуму, він стверджував, що створені Богом монади діють таким чином, що не потребують його постійного втручання. Кожна субстанція діє незалежно від інших, за своїми власними законами, але так, що послідовність, порядок її дій відповідає послідовності змін у всіх інших речах. Те ж саме стосується монад-душ і монад, що утворюють тіло.

Реально проблема взаємодії душі й тіла виникає, коли йдеться про складні субстанції. У кожній сукупності простих є така, що домінує над іншими, утворюючи їх центр і виступаючи принципом їх єдності. "Існує безконечна кількість ступенів монад, з яких одні більшою або меншою мірою панують над іншими" [22, т. 1, с. 405]. Такою домінуючою щодо інших монадою виступає у кожному випадку найдосконаліша. Панування не має нічого спільного із зовнішнім примусом. Воно зумовлене тим, що кожна монада сама прагне до більшої досконалості, до максимальної довершеності. Через це домінуюча монада створює своєрідний центр тяжіння. Для цілого Всесвіту таким центром є Бог. Він є принципом єдності світу, його духовним центром. Але й кожна окрема сукупність монад має свій центр, навколо якого вони об'єднуються. Його роль виконує панівна, домінуюча. Її називають душею, або ентелехією. Решта монад, об'єднаних навколо неї, утворюють її тіло. Зв'язок та взаємовідносини між душею і тілом здійснюються на основі принципу наперед встановленої гармонії. Вони не взаємодіють, а лише узгоджено діють. Те, що зовні видається як спричинення тіла душею і навпаки, насправді є самостійною дією однаково налаштованих або зорієнтованих монад.

Центральна монада, або душа, а також решта зорієнтованих на неї монад, з яких складається тіло, утворюють, за Лейбніцем, єдиний організм, живу субстанцію, в якій тіло і душа нерозривні. Кожна душа ніби привласнює певну частину матерії, володіє нижчими за неї істотами, які підпорядковані їй. Тому, на думку Лейбніца, тіло й душа не існують окремо одне від одного. У природі не існує не лише "голих тіл", абсолютно позбавлених душі, життя і діяльності, а й душ, які б існували без тіла.

Така єдність не може бути зруйнована. Змінюється лише характер співвідношення активного і пасивного начал, їх міра, але сутність усіх живих організмів, або субстанцій, однакова. Тому філософ виступав проти метемпсихозу, переселення душ та їх існування після смерті тіла. Щоправда, з метафізичної точки зору для Лейбніца взагалі не існує смерті, або ж монади, позбавленої життя і діяльності.

Характеризуючи природу цієї діяльності, й передусім тих монад, що утворюють живу природу і духовний світ людини, Лейбніц звертався до проблеми свободи. У своїх

міркуваннях він намагався подолати труднощі, з якими зіткнулася нова філософія. Суть останніх полягала у неможливості поєднати визнання свободи людської діяльності з природною необхідністю, принципом детермінізму, на якому ґрунтується наукове розуміння природних явищ. Слідом за Гоббсом і Спінозою він відмовився від поняття свободи волі й у цьому суттєво розходився з Декартом. Свободу волі він розглядав як сваволю, "чудо", що суперечить природній необхідності. Але якщо Декарт відрізняв царину духу від природної сфери, наділяючи дух свободою і незалежністю, то Гоббс і Спіноза розчиняли дух у природі, підпорядковуючи його природній необхідності. Погодитися з такою точкою зору Лейбніц не міг. Для нього дух є чимось вищим за рівнем розвитку і ступенем досконалості, ніж природа, і його суттєвим визначенням є саме свобода. Заперечуючи сваволю, Лейбніц, однак, визнавав властиву субстанції свободу. Як і у Спінози, ця свобода не протистоїть необхідності. Проте останню він розумів більш глибоко і диференційовано.

За Лейбніцем, існують три види необхідності: 1) метафізична, або абсолютна; 2) фізична; 3) моральна. Саме з другим і третім видами пов'язана можливість свободи. Перший має логічний характер і ґрунтується на логічному законі суперечності. Метафізична необхідність протистоїть випадковості й повністю виключає її. Жодних альтернатив вона не допускає, оскільки суть її полягає у тому, що припущення чогось протилежного призводить до логічної суперечності. Відтак будь-яка протилежність неможлива. Але у реальному житті, фізичному світі, на думку Лейбніца, необхідність втрачає свій абсолютний характер і стає гіпотетичною. В такій якості вона втрачає також фатальність і несе у собі можливість вибору. Ця необхідність не виключає випадковості. Якщо у Спінози остання є лише суб'єктивною ілюзією, що виникає через брак знання, то для Лейбніца вона цілком реальна. Випадковим є те, що може бути чи не бути, але припущення чого не веде до логічної суперечності. Саме така відносна необхідність є підставою для свободи людини.

Розуміння свободи Лейбніца і Спінози суттєво відрізняються. Ототожнюючи фізичну необхідність з логічною (метафізичною), голландський філософ фактично не залишав простору для людської активності. Свобода ж у Лейбніца передбачає вибір самої можливості, що має

реалізуватися у фізичному світі. Хоча цей вибір теж детермінований, але вже не законами логіки або математики, а моральним законом благодаті. Важливо й те, що сама свобода розглядається у розвитку, розрізняються її ступені та види. З метафізичної точки зору, кожна монада діє цілком спонтанно. Свобода, так би мовити, закладена у самій природі субстанцій.

Однак лише у духів як найвищих монад характер дій набуває форми справжньої свободи. Остання залежить від пізнання, духовного розвитку і стає реальною, коли у монади з'являється здатність до самосвідомості. Лише тоді вона стає суб'єктом, а необхідність і детермінованість її діяльності — свободою.

Кожна людина як духовна істота керується у своїй діяльності законом благодаті, прагне блага і добра, і в цьому полягає її природа. У своєму виборі вона детермінована цим законом. Однак особа, що керується чуттєвими бажаннями і пристрастями, не вільна у своєму виборі. І лише за умови, що цей вибір робиться на підставі дійсного знання добра і блага або під керівництвом розуму, людина стає вільною.

У теорії пізнання Лейбніц виступає як прихильник раціоналізму, теорії вроджених ідей, вважаючи, що всі без винятку ідеї присутні в душі, однак здебільшого як темні перцепції, задатки, до ясного усвідомлення яких душа повинна прийти шляхом духовного розвитку. Головна роль тут належить розуму. Лише він дає загальні й необхідні принципи, на яких ґрунтується пізнавальна і практична діяльність. Завдяки цьому людина відрізняється від тварин і постає як наділена свідомістю істота, як дух. Однак Лейбніц не відкидав значення чуттєвого досвіду, хоча дослідне знання на відміну від логіко-математичного завжди має лише ймовірний характер.

Філософ розрізняв істини розуму й істини факту. Перші мають інтуїтивно-дедуктивний характер і ґрунтуються лише на законах логіки. Вони вічні й необхідні. Другі залежать від мінливих обставин і потребують емпіричного дослідження, принципом якого є введений Лейбніцем закон достатньої підстави.

Свої гносеологічні погляди мислитель докладно виклав у великій праці "Нові досліді про людський розум", де критикував гносеологічну теорію англійського філософа Дж. Локка — прихильника емпіризму і матеріалізму. Полеміка між Лейбніцем і Локком стала помітним явищем в історії новосвітової філософії.

**Дж. Локк і розвиток
"британського
емпіризму" XVII ст.**

Джон Локк (1632—1704) — один з найвпливовіших і авторитетних філософів XVII ст. Продовжувач

матеріалістичної традиції, започаткованої в англійській філософії Ф. Беконом, він став після Т. Гоббса одним з видатних матеріалістів цього періоду. Проте його вплив виходив за межі тієї доби. XVII ст. — це століття раціоналізму, метафізичних систем. І хоча проти ідеалістичної метафізики виступали представники матеріалістичної філософії, такі, як П. Гассенді і Т. Гоббс, остаточно матеріалізм утверджується в європейській філософії у наступному, XVIII ст. І саме філософія Дж. Локка стала одним із витоків цього матеріалізму.

Дж. Локк не лише матеріаліст, а й представник протилежного раціоналізмові напряму в методології — емпіризму. З його філософії починається історія так званого "британського емпіризму".

Своєрідність філософії Локка полягає у тому, що він переносить увагу з онтологічних і метафізичних проблем на гносеологічні, розробивши теорію пізнання на засадах емпіризму і матеріалістичного сенсуалізму. Велику увагу мислитель приділив суспільно-політичним питанням, ставши одним з перших теоретиків правової системи буржуазного суспільства.

Головний філософський твір англійського філософа — "Дослід про людський розум" (1690). Того ж року побачила світ його праця з питань політичної філософії — "Два трактати про державне управління".

Свою теорію пізнання Дж. Локк розпочав з критики розвинутої у межах раціоналістичної філософії теорії вроджених ідей. Основи її були закладені Р. Декартом. Власну теорію пізнання Дж. Локк формує у гострій полеміці з картезіанцями. Починаючи виклад своєї гносеології, він недвозначно заявив: "В душі немає вроджених принципів. Усі знання, що ми знаходимо в душі людини, здобуваються нею на базі власного досвіду. На питання, звідки душа отримує матеріал для своїх міркувань і знань, Локк відповідає: "З досвіду. На досвіді ґрунтується все наше знання, від нього воно врешті-решт походить" [23, т. 1, с. 154].

Така позиція свідчить про емпіризм Дж. Локка. Але як він розуміє досвід? На його думку, він є всім, що діє на свідомість людини і засвоюється протягом життя. На перших етапах, у момент народження, душа людини порожня, вільна від будь-яких ідей або принципів, нагадує чис-

тий аркуш паперу, або чисту дошку, і лише поступово досвід заповнює цю порожнину. Поняття "чистої дошки" є певною ідеалізацією і введене для означення того вихідного стану, з якого починається індивідуальна історія людської психіки. Воно мало переконати у правильності емпіристичних настанов локкової теорії пізнання, адже поняття про душу як чисту дошку начебто засвідчується реальними фактами. Проте посилення на історію психічного розвитку дитини обертається проти самого Локка, оскільки, як свідчить досвід психології, порожньої душі не існує, бо інакше просто немає душі.

Локк слушно стверджував, що певні ідеї, мова, моральні принципи, закони логічного мислення тощо засвоюються вже після народження людини, але це засвоєння власне і є процесом формування душі. Без неї людської свідомості просто немає. Ці ідеї, система мовних значень, як свідчить сучасна психологія, утворюють структуру свідомості й відповідного ставлення індивіда до дійсності. Суттєвою вадою філософії Дж. Локка було те, що він виходив з натуралістичного розуміння людини, залишаючи поза увагою об'єктивне і надіндивідуальне (у формах культури) існування людського духу.

Отже, за Локком, наше знання ґрунтується на досвіді, а фундаментом останнього, його суттєвою характеристикою є відчуття. Цей досвід має передусім чуттєвий характер. Саме відчуття, на думку Локка, є початком будь-якого знання. "Якщо спитати, коли людина починає мати ідеї, то правильною відповіддю, на мій погляд, буде: коли вона вперше починає відчувати" [22, т. 1, с. 167]. Виникнення ідей у розумі відбувається одночасно з відчуттями. Відтак чуттєвий досвід, що виникає в результаті контакту людської душі з матеріальним світом, є основою людського пізнання. В цьому розумінні теорія пізнання Дж. Локка ґрунтується на матеріалістичному сенсуалізмі.

Відомо, що різниця між матеріалізмом та ідеалізмом у гносеології полягає передусім у певному вирішенні питання про джерело знання. Згідно з матеріалістичною філософією, таким джерелом є незалежні від свідомості матеріальні речі. Саме таку точку зору послідовно проводив Локк.

Намагаючись розв'язати суперечності чуттєвого сприйняття, де закономірно поєднані суб'єктивні й об'єктивні аспекти пізнавальної діяльності, Локк поділяє усі чуттєві якості на первинні та вторинні. Перші, а це механіко-математичні властивості речей, такі, як щільність, про-

тяжність, фігура, рух, мають цілком об'єктивний характер і належать самим речам, другі (колір, смак, запах тощо) є чимось суб'єктивним, уявним і поза актом сприйняття не існують. Таке тлумачення чуттєвості згодом майстерно використав Дж. Берклі, автор класичної теорії суб'єктивного ідеалізму.

Отже, чуттєвий досвід, ідеї, що виникають внаслідок відчуття, є основою пізнання, але не єдиним джерелом знань. Другим таким джерелом є рефлексія, або спостереження за діяльністю розуму. Досвід, за Локком, постає у двох формах: зовнішній (відчуття) і внутрішній (рефлексія). Зовнішній досвід є джерелом ідей, що відображають властивості матеріальних речей, а внутрішній — ідей, що є вираженням різних способів духовної діяльності, станів людської душі.

Учення Дж. Локка про рефлексію свідчить, що його гносеологічна позиція не зводилася до вульгарного сенсуалізму, а відображала багатий досвід філософії у пізнанні внутрішнього, духовного світу людини. Однак на відміну від Декарта, який рефлексію вважав актом чистого розуміння, для Локка рефлексія — це різновид емпіричного дослідження (спостереження), об'єктом якого є психологічні властивості людини.

Дж. Локк став одним із засновників емпіричної психології з характерним для неї методом самоспостереження (інтроспекції). У розділі "Дослід", де розглядаються ідеї рефлексії, мислитель, власне, і виклав своє психологічне вчення. Особливу увагу привертає аналіз пізнавальних можливостей людини. Найпершою здатністю розуму філософ вважав сприйняття. Воно є тим шляхом, яким усі знання входять у розум людини. Це загальна властивість усіх вищих тварин, що відрізняє їх від нижчих. У рослин немає здатності до сприйняття. Проте це чисто пасивна здатність, і розум тут ще не діє.

Розвинутішою формою сприйняття є споглядання, себто здатність розуму затримувати, на деякий час зберігати певні ідеї у полі свого зору. Інший спосіб такого збереження — пам'ять. Пригадування, як і споглядання, активні дії розуму. Важливу роль у них відіграє увага.

Формою людського мислення є здатність розрізняти чи ототожнювати ідеї. Її різновидами Локк вважав догтепність і судження. Мислення — розвиненіша і складніша форма сприйняття, до якого додається діяльність розуму. Найважливіші форми активної діяльності розуму — поєднання, порівняння, абстрагування й узагаль-

нення. Завдяки ним із простих, безпосередніх ідей зовнішнього і внутрішнього досвіду виникають складні й опосередковані. Таку діяльність Локк зображував як процес комбінування простих ідей. І в цьому виявляється обмеженість його теорії пізнання, оскільки мислення людини спрощується, зводиться до елементарних процесів механічної комбінаторики.

В результаті поєднання простих ідей утворюються складні ідеї емпіричних субстанцій, або одиничних речей, разом з їх модусами, властивостями. Внаслідок порівняння простих ідей виникають складні ідеї, що репрезентують різні типи відношень.

Нарешті, третій вид пізнавальної діяльності — узагальнення — дає загальні поняття. Теорія узагальнення Дж. Локка набула значного поширення. Нею користувалися автори різноманітних логічних теорій, в яких робилися спроби пояснити походження теоретичних узагальнень і абстрактних наукових понять на базі емпіричного досвіду. Однак ретельніший аналіз цієї методології виявляє серйозні труднощі, з якими стикається його теорія. Вони засвідчують односторонність емпіризму як методологічної основи наук.

Проте сенсуалістична теорія пізнання Дж. Локка справила значний вплив на розвиток матеріалізму XVIII ст., ставши його гносеологічною основою. Ця теорія певною мірою пов'язана з іншими частинами локківської філософії. У своїй антропології, етиці, педагогіці, державно-політичних поглядах мислитель виходив з розуміння людини як природного індивіда, чуттєвий досвід якого відіграє вирішальну роль у його житті. Людська душа — це чиста дошка, а тому не може бути вроджених моральних, юридичних норм, взагалі будь-яких практичних принципів. Усі люди від природи рівні, й лише в процесі виховання, взаємодії із середовищем, активної праці й громадської діяльності формуються риси особистості.

Дж. Локк стояв біля витоків Просвітництва в Англії, був попередником відомих англійських матеріалістів XVIII ст. Джона Толанда, а також *А. Коллінза* (1676—1729), *Дейвіда Гартлі* (1705—1757), *Антоні Шефтсбері* (1671—1713), *Бернарда де Мандевіля* (1670—1733). На відміну від французького англійське Просвітництво, віддзеркалюючи настрої демократичних кіл суспільства, мало, однак, поміркований характер.

Джон Толанд (1670—1722) продовжив матеріалістичну традицію Т. Гоббса і Дж. Локка. Учень і послідовник ос-

таннього, він у своїх творах "Християнство без таємниць" та "Листи до Серени" піддав критиці релігію, обстоюючи точку зору деїзму як своєрідної форми переходу до матеріалізму. Філософ виступив проти традиційного уявлення про матерію як бездіяльну, позбавлену власного руху субстанцію. Дж. Толанду належить відоме положення про те, що рух є способом існування матерії.

Однак матеріалістичний напрям в Англії зіткнувся зі значними труднощами. Проти нього виступили не лише захисники релігії, позиції яких завжди були міцними в англійському суспільстві, а й прихильники ідеалістичної філософії. Серед них Дж. Берклі і Д. Юм.

Дж. Берклі (1685—1753) своє життя присвятив боротьбі проти атеїзму і матеріалізму, захисту християнської релігії. У головній філософській праці — "Трактаті про принципи людського пізнання" (1710) теоретично спростовується поняття матерії. Берклі створив класичну форму суб'єктивно-ідеалістичної філософії, яка значною мірою ґрунтувалася на сенсуалістичній гносеології Дж. Локка. Долаючи вади локкової концепції, він запропонував ідеалістичний варіант сенсуалізму. Апелюючи до здорового глузду, він заперечував реальне існування загальних і абстрактних ідей та стверджував, що єдиним об'єктом пізнання можуть бути конкретні ідеї, які сприймаються чуттєвим шляхом.

Однак філософ поставив питання про смисл терміна "існувати" щодо чуттєвих речей. Існувати для них, на його думку, означає сприйматися. Об'єкт і відчуття тожні. Те, що ми називаємо речами, є лише сукупністю певних чуттєвих якостей. Посилаючись на вчення Дж. Локка про так звані вторинні якості, Берклі доводив, що всі без винятку, в тому числі й первинні, якості не існують поза актом чуттєвого сприйняття. "Усі речі, що утворюють Всесвіт, не мають існування за межами духу" [5, с. 173].

Традиційно основою об'єктивного існування речей вважалася матерія. Берклі цілком слушно саме в цьому вбачав філософський зміст цього поняття. Оскільки ж усі так звані чуттєві якості виявилися суб'єктивними, остільки матеріальна субстанція сама по собі постала як порожня абстракція. Вона є ніщо. Це не означає, що мислитель заперечував реальне буття емпіричного світу з усіма чуттєвими речами, які наповнюють його. Йдеться лише про субстанційну основу його існування, і такою основою, за Берклі, може бути лише на-

ділений здатністю чуттєвого сприйняття суб'єкт, мислячий дух або сукупність таких духів. Для того, щоб пояснити безперервність існування світу та його незалежність від волі окремих людей (суб'єктів), філософ посилався на Бога — найвищий дух, у сприйнятті якого й існує цей світ.

Дейвід Юм (1711—1776) поділяв суб'єктивно-ідеалістичну філософію Берклі. Однак він намагався уникнути характерних для неї крайнощів. Щодо об'єктивного існування речей він займав помірковану позицію, утримувався від заперечення зовнішнього світу. Оголошуючи цю проблему нерозв'язною для філософії, він став на шлях скептицизму і агностицизму. Д. Юм — один з останніх представників англійської філософії Нового часу. Він завершив лінію "британського емпіризму", розпочату Ф. Беконем і продовжену Дж. Локком і Дж. Берклі. Філософ виступив одним з попередників позитивізму, а його філософія пройнята ідеями феноменалізму і позитивістського заперечення метафізики.

Головне у філософській системі Юма — вчення про пізнання, викладене у "Трактаті про людську природу" (1737) та "Дослідженні людського пізнання" (1748). Як і Дж. Локк, весь зміст людського знання він виводив з досвіду, основними елементами якого є перцепції (сприйняття). При цьому походження останніх не має жодного значення. При аналізі структури суб'єктивного досвіду філософ виходив з безпосередньої даності їх нашої свідомості. Усі ідеї, що виникають на основі первинних перцепцій, поділяються на прості й складні. Останні виникають через асоціації простих. Такі асоціації — продукт діяльності мислення, але в її основі лежать деякі принципи. Серед них Юм виділяв подібність, суміжність у часі й просторі, а також причинність. Саме вони регулюють асоціативні процеси людської уяви, перетворюючись на нав'язливі схеми або форми мислення. Такі філософські поняття, як "субстанція", "причина і наслідок", "зовнішнє існування", "необхідність", не мають об'єктивного значення і постають як чисто суб'єктивні утворення, психологічні асоціації чуттєвих ідей.

Серед зазначених принципів найбільше значення має причинність. Проблема причинності — одна з головних у теорії пізнання Юма. Адже поняття причинності лежить в основі об'єктивного пізнання природи, на ньому ґрунтується все сучасне природознавство. Головними елементами будь-якого каузального зв'язку, за Юмом, є:

1) просторова суміжність; 2) часова послідовність; 3) необхідність породження. Перший і другий безпосередньо сприймаються в емпіричному досвіді, а третій таким досвідом не дається.

Яким же чином виникає уявлення про причинний зв'язок? Адже "після того" не обов'язково означає "внаслідок того". Підставою такого уявлення, на думку Юма, є регулярна повторюваність певної часової послідовності, яка згодом переростає у віру. Віра — це особливий стан психологічного переживання, почуття, яким супроводжується наперед очікуваний зв'язок чуттєвих ідей. Отже, причинність не має об'єктивного значення, а наука марно намагається розкрити об'єктивні причини речей і явищ. В основі причинності лежить такий суб'єктивний феномен, як віра. Люди взагалі не здатні мати якесь об'єктивне знання про зовнішній світ, бо вони перебувають у полоні власного досвіду і обмежуються лише суб'єктивними сприйняттями та їх асоціаціями.

У цьому полягає скептицизм Д. Юма, теорія пізнання якого ґрунтується на емпіризмі та феноменалізмі. Філософ скептично ставився не лише до існування об'єктивного світу, матеріальної субстанції, а й заперечував достовірність існування духовних субстанцій (людської особистості й Бога). Критичне ставлення до релігії робило його погляди ідейно близькими французьким просвітникам.

**Просвітництво
і французький
матеріалізм XVIII ст.**

Просвітництво — найважливіший феномен духовного життя європейських країн XVIII ст. За своєю назвою це сукупність антифео-

дальних ідей, які були формою самосвідомості нового суспільного класу — буржуазії. Просвітництво — ідеологія так званого третього стану, який об'єднував селянство, буржуа, ремісників і який постав проти панівних прошарків феодального суспільства, духовництва і дворянства. Неоднорідність соціальної бази Просвітництва зумовила строкатість течій та ідеологічних учень, які у різних країнах Європи мали свої специфічні особливості. Найбільш радикальної форми Просвітництво набуло у Франції, ставши ідеологічним підґрунтям революції.

Незважаючи на певні регіональні розбіжності, ідеологія Просвітництва має характерологічні риси. Головна з них — віра в особливу роль наукових знань, поширення яких набуває вирішального значення у боротьбі з феодальними порядками, розв'язанні соціальних проблем.

Адже феодальне суспільство, на думку просвітників, — це царство темряви та невігластва, засноване на ошуканстві народу. Воно буде зруйноване світлом науки і розуму. Отже, розвиток наукових знань і освіта — головний засіб у боротьбі проти феодального деспотизму, релігійного фанатизму і соціальної несправедливості. При цьому особливий акцент робився саме на пізнанні природи. Феодальний світ оголошувався протиприродним. Ототожнивши принципи розуму із законами природи, просвітники вимагали перебудувати суспільство на основі цих принципів і висували вимогу надати законам природи характеру юридичних норм.

П'єр Бейль (1647—1706) — представник раннього Просвітництва. Він виступив проти релігії та ідеалістичної метафізики. Головна його праця — "Історичний та критичний словник" (1694). У ній найяскравіше виявився скептицизм філософа.

Основоположниками французького Просвітництва стали Ф. Вольтер і Ш. Монтеск'є.

Вольтер (Марі Франсуа Аруе) (1694—1778) — багато обдарована особистість. Філософ, письменник, учений, публіцист, невтомний борець проти феодальної системи і абсолютизму, Вольтер був прихильником секуляризації церковних земель, підпорядкування церкви державі, рівності усіх громадян перед законом. З особливою завзятістю він боровся проти релігії, особливо католицизму, хоча й не був атеїстом, залишаючись на позиціях дійсно обмеженого матеріалізму. Мислитель захоплено сприймав матеріалістичний сенсуалізм Дж. Локка, критично ставився до ідеалізму Дж. Берклі, монадології Г. Лейбніца протиставляв ідеї матеріалістичного атомізму. Його філософські ідеї викладені у численних працях, і зокрема таких, як "Англійські листи", "Основи філософії Ньютона", "Трактат про метафізику", "Філософський словник" та ін.

Шарль Монтеск'є (1689—1755) поділяв позиції деїзму, філософ, письменник та історик. Творчість його мала антифеодальну та антиклерикальну спрямованість. Він вважав, що жодна релігія не може претендувати на абсолютну істину і залежить від особливостей політичного устрою. Головна праця Монтеск'є — "Про дух законів". Мислитель намагався з'ясувати об'єктивні підстави законодавства й особливості державного ладу. Як представник географічної школи у соціології, він був переконаний, що політичний устрій певної країни

залежить від таких природних чинників, як клімат, величина території, родючість землі. Тому законодавець, вдосконалюючи систему законів, має враховувати ці обставини й узгоджувати юридичні норми із законами природи.

Ідеї Монтеск'є, як і Вольтера, були надзвичайно популярні у XVIII ст. Проте починаючи із 40-х років їх місце заступають представники революційного крила французького Просвітництва.

Жан Жак Руссо (1712—1778) як представник соціальних низів активно виступив проти соціальної несправедливості, проголосивши свободу й рівність невід'ємними правами особи. "Людина народжується вільною, а між тим вона скрізь у кайданах", — наголошував він.

У своїх вимогах Руссо не обмежувався правовою сферою, а вимагав рівності й у соціально-економічних відносинах. На його думку, головною причиною нерівності, соціального гноблення людини є приватна власність. Соціально-економічний прогрес, пов'язаний з появою приватної власності, розвиток культури обертаються моральним занепадом людини, втратою власної сутності, відчуженням від природи. Руссо ідеалізував природний стан, у якому перебувала раніше людина. Критикуючи сучасну цивілізацію, він, проте, закликав не повернутися до первісного стану, а лише створити суспільство, де людина змогла б відновити свою природну чистоту і на решті стати вільною. Мислитель обстоював право народу на революцію, а його ідеї народного суверенітету та демократичної республіки були сприйняті діями Французької революції 1789—1794 рр., про що свідчить Конституція 1793 р. Найважливіші праці Руссо — "Міркування про походження і підстави нерівності між людьми" та "Про суспільний договір, або Принципи політичного права".

Серед просвітників XVIII ст. радикалізмом і послідовністю у боротьбі проти ідеології феодального суспільства, релігії і схоластики вирізняються французькі матеріалісти **Жюльєн Офре де Ламетрі (1709—1751)**, **Клод Адріан Гельвецій (1715—1771)**, **Дені Дідро (1713—1784)**, **Поль Анрі Гольбах (1723—1789)**. Попри певні розбіжності їх об'єднували матеріалістичні й атеїстичні позиції.

Ідейними джерелами французького матеріалізму були, з одного боку, матеріалістична лінія Декарта, започаткована його фізикою, а з іншого — сенсуалізм Дж. Локка. Важливу роль у пропаганді й поширенні останнього віді-

грала праця Кондильяка "Дослід про походження людських знань" (1746), де гносеологічна теорія англійського філософа дістала дальший розвиток. Початком послідовного застосування принципів матеріалізму до пізнання людини стала праця Ламетрі "Природна історія душі". Назва його відомого трактату "Людина — машина" красномовно засвідчила остаточну перемогу природничонаукових і навіть механістичних принципів у підході до проблем людського буття.

Один з послідовних матеріалістів XVIII ст. К. Гельвецій у своїй праці "Про розум" надав гносеології Дж. Локка практичного спрямування, застосувавши його сенсуалізм до явищ суспільного життя та розв'язання морально-етичних проблем. Нарешті, справжньою біблією французького матеріалізму стала праця П. Гольбаха "Система природи", де вибудовано всеохоплюючу систему матеріалістичного світогляду.

Починаючи з 1845 р. справжнім центром Просвітництва стало видавництво "Енциклопедії, або тлумачного словника наук, мистецтв та ремесел", редакторами якого були Д. Дідро та Д'Аламбер. Навколо енциклопедії гуртувалися передові науковці, філософи, публіцисти: Вольтер, Монтеस्क'є, Руссо, Гельвецій, Гольбах та ін. У цей час французьке Просвітництво швидко еволюціонувало від деїзму до матеріалізму й атеїзму. З 50-х років лідером цього напрямку став Дідро. Його матеріалістично-атеїстичний світогляд відображено в таких працях, як "Лист про сліпих", "Думки до тлумачення природи", "Філософські принципи матерії та руху", "Розмова Д'Аламбера з Дідро" та ін.

Творчість французьких матеріалістів, як і усіх просвітників, характеризується значною увагою до особи, її потреб, соціально-політичних умов її життя. Однак людина розглядається як суто природна істота, невід'ємна частина природи, підпорядкована її загальним законам, а свобода — як цілковита залежність людини від природи, власних матеріальних потреб та інтересів. Саму ж природу вони тлумачили механістично, як величезну машину, частини якої поєднані причинними зв'язками і для якої люди є лише невеличкими пружинками. Відтак необхідність природи перетворюється на фаталізм, а людська свобода — на примару. Французькі матеріалісти довели до краю антигуманістичні тенденції, властиві новоєвропейському матеріалізмові, що цілком закономірно призвело до його ідейної кризи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антология мировой литературы*: В 4 т. — М., 1970. — Т. 2.
2. *Асмус В. Ф.* Декарт. — М., 1956.
3. *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии // Избр. филос. тр. — М., 1971. — Т. 2.
4. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. — М., 1971—1972.
5. *Беркли Д.* Сочинения. — М., 1978.
6. *Быховский В. Э.* Гассенди. — М., 1974.
7. *Вольтер.* Философские сочинения. — М., 1988.
8. *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. — М., 1966 — 1968. — Т. 1—2.
9. *Гельвеций К.* Сочинения: В 2 т. — М., 1973 — 1974. — Т. 1—2.
10. *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. — М., 1973 — 1974. — Т. 1—2.
11. *Гольбах П.* Избр. произведения: В 2 т. — М., 1963. — Т. 1—2.
12. *Гусев В. И.* Философия Нового времени и наука // История философии и культура. — К., 1991.
13. *Гусев В. I.* История західноєвропейської філософії XV — XVII ст. — К., 1994.
14. *Декарт Р.* Избр. сочинения. — М., 1950.
15. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1—2.
16. *Дидро Д.* Сочинения: В 2 т. — М., 1986 — 1991. — Т. 1—2.
17. *Кочарян М. Т.* Поль Гольбах. — М., 1978.
18. *Кондильяк.* Сочинения: В 3 т. — М., 1982 — 1989. — Т. 1—2.
19. *Кузнецов В. Н.* Вольтер. — М., 1978.
20. *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западно-европейская философия XVIII в. — М., 1986.
21. *Ламетри Ж. О.* Сочинения. — М., 1976.
22. *Лейбниц Г.* Сочинения: В 4 т. — М., 1982 — 1989. — Т. 1—4.
23. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. — М., 1985 — 1988. — Т. 1—3.
24. *Момдзян Х. Н.* Французское Просвещение XVIII в. — М., 1983.
25. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII в. — М., 1973.
26. *Паскаль Б.* Мысли // Библиотека всемирной литературы. — М., 1974. — Т. 42.
27. *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1—2.
28. *Стрельцова Г. Я.* Блез Паскаль. — М., 1979.
29. *Соколов В. В.* Европейская философия XV — XVII веков. — М., 1984.
30. *Соколов В. В.* Спиноза. — М., 1973.
31. *Субботин А. Л.* Фрэнсис Бэкон. — М., 1974.
32. *Толанд Дж.* Письма к Серене // Английские материалисты XVIII в.: В 3 т. — М., 1967. — Т. 1.
33. *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* — М., 1983.
34. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. — М., 1966. — Т. 1—2.

- Києво-Могилянська академія — визначний центр українського Просвітництва та її роль у розвитку духовної культури слов'янських народів
- Філософія Просвітництва у Києво-Могилянській академії
- Антропологічна спрямованість філософії Г. Сковороди

Києво-Могилянська академія — визначний центр українського Просвітництва та її роль у розвитку духовної культури слов'янських народів

У 1648—1654 рр. в Україні під проводом Богдана Хмельницького відбулася Визвольна війна проти польського поневолення. Вона стала переломним моментом у житті українського народу, істотно змінила характер політичних відносин на Сході Європи. У другій по-

ловині XVII ст. сформувалася козацька держава — Військо Запорозьке. Народні маси здобули волю й громадянські права. Хоча ні за Хмельницького, ні пізніше не сталося об'єднання всіх українських земель і не було здобуто повної самостійності.

На Лівобережжі інтенсивно формувалися капіталістичні відносини, які накладали відбиток і на духовне життя українського народу, його культуру. Суспільно-політичне та економічне життя України вимагало освічених людей, розвитку шкіл, бібліотек, широких культурно-освітніх зв'язків з іншими країнами. Українська культура завдяки своєму високому потенціалу могла протистояти як колонізації, так і російському наступові та значною мірою впливати на духовне життя Московщини.

Просвітництво в Україні формувалось як ідеологія становлення капіталізму і було спрямоване проти феодальних відносин. Встановлення нового суспільного ладу пов'язувалося з проведенням реформ, зокрема в галузі освіти, розкріпаченням людини, піднесенням національної самосвідомості.

Важливу роль у розвитку науки і культури відіграла Києво-Могилянська академія. Водночас вона стала про-

відним центром філософської думки в Україні у другій половині XVII—XVIII ст. 1631 р. П. Могила відкрив вищу Лаврську школу, яка після злиття з Київською братською школою 1632 р. перетворилася на Київську колегію. З 30—40-х років вона почала іменуватися академією, проте надання їй прав і титулу "Академія" відбулося 1694 р., вдруге підтверджене 1701 р.

За короткий час Києво-Могилянська академія стала навчальним закладом європейського типу, міжнародним освітнім центром. Молодь не лише України, а й зарубіжних країн ішла до Києва "по науку". Своїм важливим завданням вчені академії вважали залучення якомога ширших верств до навчання. Адже освіта — запорука розкріпачення особистості й суспільного прогресу. В академії навчалися діти всіх суспільних станів.

Різнобічна освіта досягалася вивченням багатьох мов, серед яких важливе значення надавалося національним, зокрема українській. Це сприяло піднесенню самосвідомості українського народу. Велика увага приділялася поетиці, риториці, світовій літературі, філософії, богослов'ю. В академії викладались історія, географія, математика, фізика, астрономія, музика, архітектура, економіка, медицина тощо. Були закладені основи нової української літератури і мови, формувалась київська поетична школа, вітчизняна професійна філософія, йшло становлення природничих наук. В академії був започаткований перший в Україні театр.

Чимало випускників академії стали відомими істориками, медиками, діячами мистецтва й працювали не лише в різних куточках України, але й Росії, Білорусії, Молдавії, Сербії та ін. Вони були справжніми просвітниками, встановлюючи культурні контакти різних народів.

**Філософія
Просвітництва
у Києво-Могилянській
академії**

У поширенні філософських просвітницьких ідей видатну роль відіграли професори академії. Філософський курс у цьому навчальному закладі був досить змістовний. Він включав раціональну (діалектику і логіку), моральну (етику) і натуральну філософію. Остання поділялася на фізику, математику і метафізику. Проблеми природи, космогонії, фізіології, психології тощо перебували в центрі уваги.

У боротьбі з католицизмом важливою ідейною зброєю було богослов'я. Воно вивчалось на останніх курсах академії. Професори філософії вчили студентів і у богос-

лов'ї спиратися на науковий доказ, критично ставитися до різних теологічних учень.

Петро Могила (1596—1647) відіграв видатну просвітницьку роль, був фундатором і лідером академії. Він народився у сім'ї молдавського господаря Симеона. Після загибелі батька сім'я змушена була залишити Молдавію. Навчався П. Могила у Львівській братській школі. Вищу освіту здобув в університетах Польщі та Франції. Служив офіцером у польському війську, а 1625 р. залишив світське життя і постригся в ченці. 1627 р. П. Могила переїхав до України і цього ж року був обраний архімандритом Києво-Печерської лаври, а з 1631 р. — митрополитом Київським. Своєю вченістю і прогресивними поглядами він випереджав багатьох сучасників [17, с. 44].

Обіймаючи високу церковну посаду, П. Могила свою діяльність спрямовував на утвердження православної української церкви в її боротьбі з католицизмом та унією.

З його ім'ям пов'язане становлення вищої і середньої освіти в Україні. П. Могила прагнув пробудити в українському народі інтерес до знань, "аби молодіж в справжній побожності, в звичаях добрих і в науках вільних навчена була". У передмові до "Анфології" він писав: "З Божою поміччю, постаравшись в міру моїх слабих сил, на кошт мого родинного майна відновити гімназіум, тобто київські школи... Я постачав, постачаю і дуже бажаю за допомогою небесною до кінця мого життя постачати школи книгами, учителями, засобами до утримання бідних студентів, товаришів ваших і інших потребуючих" [17, с. 47].

Найбільшим своїм здобутком Могила вважав створення Київської колегії (академії), проте його культурно-освітня діяльність не обмежувалася нею. За участю Могили були відкриті колегії у Вінниці, Кременці, Гощі.

П. Могила докладав чимало зусиль до розвитку книговидавничої справи. Він очолював друкарську діяльність у Києві, одним з перших запровадив книжну українську мову у тогочасних виданнях, писав передмови до них тощо. Намагаючись пробудити і підтримати інтерес народу до свого історичного минулого, він сприяв випуску історичних праць, здійснював заходи щодо реставрації Софійського собору та інших культурних споруд. Певна заслуга належить йому в розробці та обґрунтуванні тогочасних українських обрядів, які він описав у "Великому требнику". Для молоді Могила написав спеціальний посібник — "Анфологію", що, за висловом І. Франка, яв-

ляла собою "чудову енциклопедію моральних і житейських повчань".

Організуюючи вищу школу в Україні, П. Могила прагнув досягти високого професійного рівня її вихованців, забезпечив викладання в академії високоосвіченими, професійними викладачами. Слід відзначити його позитивну роль у впровадженні в навчання філософських курсів. Філософія за П. Могили набула важливого значення й статусу, а його твір "Катехізіс" на тривалий час став програмним для філософських студій академії.

Провідне місце в розвитку філософської думки України XVII—XVIII ст. посідали викладачі Києво-Могилянської академії Й. Кононович-Горбацький, І. Гізель, Л. Баранович, І. Галятовський, Д. Ростовський, Й. Кроковський, Ст. Яворський, В. Ясинський, Ф. Прокопович, М. Козачинський, Г. Кониський.

Вітчизняна філософія була тісно пов'язана з теологією. Однак, розвиваючись в рамках схоластики, вона значною мірою еволюціонувала: поряд з теологічними положеннями утверджувався раціоналістичний погляд на реальний світ. Це давало можливість піднести роль філософії у вивченні Всесвіту, природи, людини і відтак визначити її самостійність щодо теології.

У філософських курсах викладачів академії значне місце посідали проблеми натурфілософії. Характерною рисою останньої була зміна предмета пізнання: на перший план виступило пізнання природи і людини порівняно з богопізнанням. У зв'язку з цим по-іншому вирішувалося питання про людину, її місце і роль у світі. Людину, як і природу, створив Бог і, наділивши розумом, дав їй змогу самостійно творити, пізнавати закони Всесвіту, розуміти своє призначення. Такі гуманістичні ідеї сприяли розкриттю особи, утвердженню її гідності.

Особливий інтерес становлять натурфілософські курси І. Гізеля, Ст. Яворського, Й. Кроковського, Ф. Прокоповича, М. Козачинського, Г. Кониського, І. Поповського, Х. Чарницького, Й. Волчанського, А. Дубневича, С. Кулябки. Ці вчені прагнули створити умови для формування у вихованців академії самостійного раціонального філософського мислення. У своїх курсах вони використовували філософську спадщину античності, зокрема Арістотеля, Платона, патристичну літературу, вчення пізньої й другої схоластики. В курсах Гізеля, Прокоповича, Яворського досить помітне звільнення арістотелевого вчення від його схоластичної інтерпретації.

Повністю відійти від схоластики учені Києво-Могилянської академії, звичайно, не могли. Їх офіційна приналежність до вищої православної ієрархії і завдання теоретичного обґрунтування православ'я, що постало перед ними, значною мірою визначили їх філософську орієнтацію, вибір використовуваних учень західноєвропейських мислителів.

Українські просвітники широко використовували набутий досвід, наукові надбання, нові досягнення філософії та природознавства. Філософські концепції Нового часу, зокрема Коперника, Бруно, Галілея, Декарта, Спінози, картезіанців посіли значне місце у курсах багатьох викладачів академії.

Йосип Кононович-Горбацький (р. нар. невід.—1653) зробив перші кроки до звільнення філософії від схоластики. Біографічних відомостей про його життя збереглося мало. Один з перших професорів академії, він двічі — з 1636 по 1642 р. — читав трирічний філософський курс. У 1642—1646 рр. ректор академії (тоді ще колегії). Був ігуменом Києво-Михайлівського монастиря. Помер у сані білоруського єпископа. Автор "Підручника логіки", "Оратора Могилянського", написаних латиною.

Одна з основних проблем, що цікавили Кононовича-Горбацького, — універсалії (загальні поняття). Він вирішував її з позицій номіналізму, тобто універсалії вважалися вторинними щодо тілесних речей, результатом діяльності розуму як відображення загальної сутності одиничних речей. Так мислитель пов'язував вирішення цього питання з необхідністю пізнання світу, а не із завданням доведення існування творця, як вважали томісти.

Щодо зв'язку філософії і богослов'я, розуму і віри, то мислитель вважав, що вони мають бути самостійними. Існують дві істини — філософська і богословська; предметом першої є природа, реальний тілесний світ речей, теологія ж повинна займатися вченням про Бога як єдину субстанцію і творця.

Розглядаючи питання про субстанцію, початок реальних речей, Кононович-Горбацький вважав, що ними є матерія і форма. Реально існують також простір і час.

На думку Кононовича-Горбацького, людина складається з матерії (тіла) і душі (форми). Він заперечував безсмертя останньої. Пізнання — процес поєднання чуттєвого досвіду і розумового мислення, причому почуття є початком, основою подальшої абстрагуючої діяльності розуму. Стверджуючи силу людського розуму, Кононович-

Горбацький розвивав гуманістичні ідеї, підносив велич людини.

Інокентій Гізель (бл. 1600—1683) — просвітник, церковний діяч, історик, філософ. Народився в німецькій реформаторській сім'ї у Польській Пруссії. Освіту здобув у Києво-Могилянській колегії, де прослухав курс філософії, прочитаний Кононовичем-Горбацьким. Як один з найздібніших учнів був посланий П. Могилою на навчання за кордон. В 1645 р. обраний професором, а наступного року — ректором Києво-Могилянської академії. З 1656 р. до кінця життя І. Гізель — архімандрит Києво-Печерської лаври і управитель Лаврської друкарні. Його вважали найосвіченішим діячем культури України XVII ст. Наступник Гізеля на посаді ректора академії Л. Баранович висловився про нього так: "Без лестощів скажу... що крім пречесності твоєї, нема у нас другого... Арістотеля".

Як блискучий дипломат, І. Гізель неодноразово виїжджав з посольством до царя Олексія Михайловича. Активну участь брав у виданні "Києво-Печерського Патерика" (1661 і 1678), а також першого підручника з вітчизняної історії — "Синопису". Він є автором ряду полемічних творів, спрямованих проти унії та єзуїтів. Філософські погляди Гізеля відображені у працях "Твір про всю філософію", "Філософські аксіоми", "Мир з богом людині".

У вирішенні проблеми ставлення Бога до світу Гізель стояв на деїстичних позиціях. Він обстоював єдність і однорідність матерії всіх природних тіл, земної і небесної матерії. Різноманітні речі у своїй основі мають єдину за видом матерію, яка не з'являється і не зникає, а постійно зберігається в своїй кількості, переходячи з одного тіла в інше як основа взаємного перетворення.

У своєму філософському курсі І. Гізель розглядав також проблеми руху, місця, простору і часу. Рух — це різноманітні зміни, які є універсальними, невіддільними від матеріальних речей. З позицій деїзму він вирішував питання про закони природи: Бог виконав свою функцію першодвигуна, першопричини, а далі природа розвивалася за своїми об'єктивними законами.

Щодо співвідношення теології та філософії, проблем пізнання його позиції були близькі до поглядів Й. Кононовича-Горбацького.

Прогресивні, гуманістичні ідеї І. Гізель висловлював і в питаннях про людину і мораль. Твір "Мир з богом людині" (1669) автор присвятив цареві Олексію Михайловичу, аби допомогти йому виправити мораль тогочасно-

гө суспільства, викоренити моральне зло. Але праця Гізеля була засуджена як еретична й заборонена. Змальовані автором соціальне зло, несправедливість і пригноблення простої людини не сподобалися провідній верстві тогочасного суспільства, яку автор піддав критиці, звинуватив у зловживаннях. Обурилася і релігійна верхівка, бо була у творі викрита за порушення моральних норм.

І. Гізель з повагою ставився до людини, вважав її творцем свого щастя, господарем власної долі. Першим критерієм добра і зла є совість розумної людини, яка керує всіма її діями й оцінює її вчинки. Другий критерій добра і зла — людський розум. Він дає змогу пізнати закони природи і діяти відповідно до них. Відтак Гізель висунув природне право як критерій людської поведінки і поставив його вище за закон Божий.

Гуманізмом сповнені міркування Гізеля про людські гріхи й провини. Він вважав, що не є гріхом людини порушення нею моральних правил і звичаїв, які суперечать розуму. Наприклад, люди важкої фізичної праці повинні звільнитися від посту, а ті, які під страхом голоду здійснювали крадіжку, можуть бути виправдані.

Висунуті І. Гізелем принципи раціональної моралі є прикладом боротьби із середньовічною схоластикою за утвердження реального земного життя людини, її особистості та гідності.

Стефан Яворський (1658—1722) посідає гідне місце у плеяді просвітників Києво-Могилянської академії. Письменник, церковний і політичний діяч, філософ. Народився Ст. Яворський (у миру Симеон Іванович) у містечку Яворові на Галичині у православній сім'ї. Отримав освіту в Києво-Могилянській академії. У 1684 р. він виїхав з Києва і продовжував навчання у Львові, Любліні, Познані, Вільні, де прийняв уніатство. Повернувшись з-за кордону, Яворський відмовився від уніатства, прийняв чернецтво під іменем Стефана. Витримавши іспит перед професорами Київської академії, декілька років викладав тут риторику, поезику, філософію і богослов'я, був префектом академії. Ще за кордоном він почав писати вірші українською, латинською, польською та російською мовами, за що отримав звання "лавроносного поета". Пізніше писав панегірики Петру І.

У 1697 р. Яворський на запрошення Петра І відбув до Росії. Там він був митрополитом, екзархом, обіймав посаду протектора Слов'яно-греко-латинської академії у Москві, де реформував навчальний процес на зразок

Києво-Могилянської академії та західноєвропейських університетів. При академії заснував театр. Він підтримував реформи Петра I, але рішуче виступав проти підпорядкування церкви світським властям, стверджуючи пріоритет церкви над світською владою в політичних справах.

Філософські погляди Ст. Яворського дістали відображення в курсі "Філософські змагання...", який він читав у Київській академії. Курс складався з трьох частин: логіки, фізики та метафізики. Маючи теологічну спрямованість, він водночас містив багато нових положень та ідей, які відповідали тогочасним поглядам.

На натурфілософському курсі Ст. Яворського, незважаючи на його загальну теїстичну концепцію про створення світу Богом, позначився вплив пантеїстичного отожднення Бога з природою. Мислитель вважав, що матерія ніким не створена і не знищена. Вона є справжньою причиною форми та її поєднання. Вона існує незалежно від Бога; діяльна, активна, постійно перебуває в русі, який має чотири види: народження і загибель, зростання і зменшення, зміна якості, просторове переміщення. Розглядаючи проблему зміни речей, мислитель використовував не просто поняття "заперечення", а "заперечення заперечення", хоча до висновку про його загальну закономірність не дійшов. Його діалектичні здогадки особливо відчутні при вирішенні питання про рух і спокій, їх суперечливість.

Проблему співвідношення філософії і теології Яворський розглядав з позиції визнання подвійної істини, цим самим визнаючи за філософією самостійність. Не заперечуючи ролі й значення розуму людини, Ст. Яворський не допускав втручання останнього у віру. Найвищою мудрістю він вважав теологію.

Вирішуючи проблему пізнання, мислитель стверджував, що об'єкти відчуттів існують поза ними, створюючи чуттєві образи. Поділяючи відчуття на зовнішні й внутрішні, він був близький до вчення Локка про первинні та вторинні якості речей.

Феофан Прокопович (1681—1736) — найяскравіша постать серед українських просвітників першої половини XVIII ст. Він був видатним українським та російським політичним, громадським і церковним діячем, вченим, філософом, поетом.

Ф. Прокопович (справжнє прізвище Єлисей Церейський) народився у родині київського міщанина. Залишив-

пись у трирічному віці сиротою, виховувався у свого дядька Феофана Прокоповича, на честь якого він після повернення з-за кордону і прийняв його ім'я.

З 1687 р. Прокопович навчався у Києво-Могилянській академії. Не закінчивши останнього курсу богослов'я, він вирушив за кордон для поглиблення знань.

Для того, щоб мати можливість навчатися у західноєвропейських навчальних закладах, він змушений був прийняти уніатство. Грунтовно оволодівши знаннями, Прокопович у жовтні 1701 р. втік з Риму, порвавши з католицизмом. Пішки пройшов Францію, Швейцарію, Німеччину, де знайомився з гуманістичними, просвітницькими, реформаційними ідеями, й 1702 р. повернувся в Україну. З 1705 по 1716 р. викладав у Києво-Могилянській академії риторику, поетику, арифметику, геометрію, філософію, богослов'я. У 1710—1716 рр. був ректором академії.

У 1716 р. закінчився київський період життя і творчості Ф. Прокоповича і почався петербурзький. За викликом Петра I він переїхав спочатку до Москви, а згодом до Петербурга, де став радником царя з питань освіти і церкви, обіймаючи посади єпископа, віце-президента Синоду, архієпископа. Активний учасник реформ Петра I, Прокопович багато уваги приділяв просвітництву. Він був найосвіченішою людиною в Росії того часу.

Ф. Прокопович — автор ряду навчальних посібників, історичних праць, першої світської трагікомедії "Володимир", "Духовного регламенту", філософсько-юридичного трактату "Правда волі монаршої", промов, проповідей тощо.

Усі просвітницькі твори Ф. Прокоповича спрямовані проти прихильників церковної автономії. У цьому питанні, як і щодо співвідношення філософії і теології, він був постійним опонентом Ст. Яворського, Р. Лопатинського та ін.

Викладаючи у Києво-Могилянській академії філософський курс, Прокопович прагнув звільнити філософію від схоластики, пропагував ідеї мислителів Нового часу — Коперника, Галілея, Бекона, Декарта, Гоббса, Спінози, Локка та ін.

У своєму натурфілософському курсі, вирішуючи питання про ставлення Бога до світу, Прокопович спирався на положення про Бога як основу і творця всього суцього. Водночас його поглядам притаманна певна непослідовність. Він стверджував, що "матерію не можна ніколи

ні створити, ні зруйнувати, ні зменшити, ні збільшити і що розвивається вона за своїми власними закономірностями". Це є, напевно, проявом пошуку, процесу формування позиції мислителя.

Ф. Прокопович висловив деякі діалектичні міркування щодо проблеми руху, саморуху в природі, визнаючи його джерелом усього життя. "Рух є немовби якимось загальним життям усього світу" [10, т. 2, с. 191].

Бог, на думку Прокоповича, діяв найкоротшим шляхом і постановив створювати не таку природу, яка вимагає чужої праці, а таку, що задовольняє себе саму. Проблема простору та часу розглядається мислителем з точки зору їх об'єктивності, єдності з матерією і рухом.

Характерна позиція Прокоповича у питаннях гносеології, співвідношення науки і релігії, розуму і віри. Вона зумовлена його практичною діяльністю як теоретика реформ Петра I, для яких потрібні були освіта, наука і міцна віра. Погляди Прокоповича давали можливість зняти гострі суперечності між наукою і релігією, розумом і вірою і тим самим зміцнити позиції розуму та науки і водночас обґрунтувати релігійні положення, пристосувати їх до нових умов. У разі виникнення суперечностей між даними науки і біблійними текстами, на думку вченого, варто не заперечувати висновки науки, а витлумачувати тексти Святого Письма відповідно до наукового рівня сучасності. Саме так він радив ставитися до геліоцентричного вчення Коперника. "Якщо учні Коперника, що захищають рух Землі, наведуть достовірні фізичні і математичні дані... тексти Святого Письма, в яких говориться про рух Сонця, треба розуміти не буквально, а алегорично" [7, с. 87].

Визнаючи об'єктивність природних законів, Ф. Прокопович вважав, що вони діють і в історичному розвитку, людській діяльності. Деякі погляди на історію він виклав у праці "Про метод писання історії...". З гуманістичних позицій він вирішував і проблему людини, її місця в природі й суспільному житті. Людину він вважав рівною всій природі, зробленою "з тієї самої, що й все інше, матерії, але знаменитішої від самого неба" [10, т. 1, с. 337]. Велич людини — в її творчій праці, завдяки якій створюються всі матеріальні й духовні цінності.

Великий інтерес виявив учений і до питань про державу, церкву, їх взаємовідносини. Як прихильник теорії освіченого абсолютизму, "філософа на троні", Прокопович обстоював позицію підпорядкування церковної вла-

ди світській, проте він доводив, що влада дана монархові народом, а воля народу випливає з волі Божої.

Георгій (Григорій) Кониський (1717—1795) — вчений, мислитель, письменник і поет, громадський та політичний діяч. Він народився у заможній міщанській сім'ї у Ніжині на Чернігівщині. 1728 р. вступив до Києво-Могилянської академії, де провчився 15 років. По закінченні навчання залишився тут на викладацькій роботі. Читав поетику, риторичку, богослов'я, курс філософії, названий "Философия, разделенная на четыре отдела, содержащая логику, физику, метафизику и этику..." З 1751 по 1755 р. був ректором академії.

У 1755 р. Г. Кониський був направлений до Могильова на єпископську кафедру. З цього часу до кінця свого життя він прожив у Білорусії, відстоюючи національні та релігійні інтереси її народу.

Його філософський курс продовжив кращі традиції академії, особливо у ствердженні ідей раціоналізму й гуманізму. Виявляючи елементи пантеїзму та деїзму, Г. Кониський чітко займав позиції науки і філософії Нового часу, де авторитетами для нього були Декарт, Коперник, Галілей та ін.

У своїх лекціях мислитель проводив ідею двох істин — богословської і філософської (наукової). Натурфілософія, логіка, етика повинні займатися лише земними, природними і людськими проблемами, а теологія — надприродною сферою.

Розглядаючи проблему матерії, Кониський, як і більшість професорів академії, пов'язував її з буттям Бога. Всевишній існує споконвічно, отже, й матерія як його витвір вічна. Створений Богом світ матеріальний, усі речі (як небесні, так і земні) складаються з однієї однорідної матерії. У природі існують певні закономірності, завдяки яким усі явища, процеси, речі перебувають у гармонійному взаємозв'язку.

Рух, простір, час Кониський вважав атрибутами матерії. Рух є способом існування матеріального світу, його універсальним проявом, хоча ця універсальність розглядалася мислителем з декартівської точки зору — механістично. Щодо проблеми першопочатку руху, то Кониський не міг не визнати першорушієм Бога.

На противагу схоластичній гносеології Кониський з позиції деїзму ставить завдання пізнавальності світу, законів природи і самої людини. Людина здатна пізнавати світ і його закони, а також саму себе як його частину. В

пізнанні важливу роль відіграє філософія як знання про речі й усе те, що може бути досягнуте людським розумом. Стверджуючи силу розуму, Кониський не заперечував значення чуттєвого сприйняття.

Людина у Кониського виступає активним, творчим началом у процесі пізнання, частиною природи, вінцем творіння. Душа і тіло нерозривні й невіддільні. Окреме існування душ, їх безсмертність він не визнавав.

З кінця XVII ст. у Києво-Могилянській академії читався курс моральної філософії, і саме Кониський одним з перших серед професорів включив етику до свого філософського курсу, розглядаючи її як практичну науку. Етика, на його думку, повинна навчити людину спрямовувати свої дії на добро, на досягнення щастя як найвищої мети людини. Остання сама має добиватися щастя, а не безтурботно чекати його як дарунок від Бога. Самопізнання, цілеспрямована діяльність, керована розумом, свобода можуть дати людині відчуття повного щастя. Щодо моральних норм, оцінок тощо, то вони існують не апіорі, не вічно і не даються Богом, а встановлюються історично, в процесі розвитку людського спілкування.

У своїх лекціях, а згодом і в проповідях Г. Кониський пристрасно викривав політику католицької церкви, уніатство, захищаючи від них православних. Не був він байдужий і до негідних вчинків церковників, називаючи їх "німими псами, які не можуть лаяти і які полюбляють дримати і не мають смислу". Його критика феодальних порядків не мала загального характеру, він прагнув миру, злагоди в державі, очолюваній освіченим монархом.

Із закінченням діяльності Г. Кониського у Києво-Могилянській академії фактично настав занепад творчого ставлення до філософії. Це значною мірою пов'язане з проведенням імперської, русифікаторської політики, заборонаю "шкідливих" філософських ідей.

**Антропологічна
спрямованість
філософії
Г.Сковороди**

Просвітницьку справу діячів Києво-Могилянської академії продовжив її талановитий вихованець, самобутній філософ Г. С. Сковорода. Дослідники називали його

українським Сократом, Піфагором, Лейбніцем тощо. Його діяльність припала на період наступу Росії на автономні права, національні інтереси українського народу, на здобутки Просвітництва в Україні. І тим знаменніша поява у цих умовах такого мислителя, як Сковорода.

Григорій Сави́ч Сковорода (1722—1794) народився у с. Чорнухи на Полтавщині у незаможній сім'ї. 1733 р. був прийнятий до Києво-Могилянської академії, де навчався з перервами до 1753 р. У цей період він служив співаком у придворній капелі Єлизавети, здійснив подорож до Австрії, Угорщини, Словенії, Польщі, Італії. Після повернення працював учителем у Переяславському та Харківському колегіумах. Сугічки і непорозуміння з керівництвом змусили його залишити викладацьку роботу. Він став домашнім учителем. Згодом, приблизно з 1769 р., Сковорода вирішив суттєво змінити характер діяльності й шлях пошуку істини — став мандрівним філософом-проповідником до кінця свого життя.

Саме мандрівний період видався у Сковороди найпліднішим. Майже всі свої найкращі літературні та філософські праці створені у цей час. Писав він їх старою українською мовою у формі діалогів і не призначав до друку, а дарував друзям і знайомим. Г. С. Сковорода привернув увагу багатьох дослідників, які висловлювали досить суперечливі, навіть протилежні оцінки його життя, творчості й світогляду. Тим, хто не вважав його філософом або називав "псевдонародним філософом" (Г. Шпет), можна відповісти: Г. Сковорода своїми творами і життям утвердив оригінальний ідеал філософа. На думку біографа М. Ковалинського, філософія, оселившись у серці мислителя, давала йому найщасливіший стан, можливий для земнородного. "Філософія, або любов до мудрості, — говорив Сковорода, — скеровує усе коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух веселий, думки спокійні, серце мирне, — то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія".

За словами Д. Чижевського, Сковорода виробив власну філософію і втілював її у своє життя. В цьому його велич і певна слабкість, бо, розчинивши філософію в життєвому чині, Сковорода не покладав занадто вже великої ваги на теоретичне оброблення, формальне усталення, усистематизування своїх філософічних ідей. Через це дехто і звав його "філософом без системи", бо **викінченої і обробленої системи** у Сковороди дійсно немає, немає **закінченої і детальної відповіді** на усі питання, що може поставити системник-філософ. А проте філософія Сковороди є **суцільна і монолітна**, збудована, так би мовити, в одному стилі, пересякнена одним духом [18, с. 46].

Провідна думка Сковороди про взаємозв'язок життя і філософії привела до зосередження його уваги на релігійній і моральній проблематиці. Він прагнув виробити такі принципи, які б допомагали людині віднайти істинний шлях до щастя, найвищого блаженства. У цьому — одна з особливостей його філософії, її практична спрямованість.

Творчість Сковороди сприймається нелегко. Мова його не звичайна, а здебільшого символічна. Саме з допомогою символів він прагнув до осмислення реальних життєвих проблем, гармонізації відносин людини, світу і Бога. У своїх пошуках мислитель спирався на Біблію, міфологію та фольклор. Відтак філософія Сковороди набуває рис християнського містицизму як специфічного типу філософствування.

Одне із центральних місць у світоглядній системі Сковороди посідає теза про найважливіше, найглибше емоційно-вольове начало людини — серце. З нього випливає все: і думка, і прагнення, і почуття. Моральність людини теж повинна бути звернена на серце. Звідси вимога: "пізнай себе", "поглянь у себе" тощо.

Незважаючи на неортодоксальність ставлення Г. Сковороди до Бога, релігії, можна стверджувати, що його світогляд має пантеїстичний характер. Бога як всемогутньої сили, що стоїть над природою і людьми, не існує. Він тотожний природі й має різні імена — "природа", "натура" тощо. Тому він всюдисущий, невидима натура.

Згідно з його концепцією "двох натур" весь світ і все суще має дві натури: зовнішню, видиму і внутрішню, невидиму. В трактаті "Вступні двері до християнської добронравності" він писав: "Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга — невидима. Видима натура зветься твар, а невидима — Бог" [13, т. 1, с. 141].

Сковорода підкреслював нерозривну єдність, цілісність цих двох натур, зазначаючи, однак, що невидима натура (Бог) первинна щодо видимої (матеріальної). Бог — у всьому матеріальному, в нашій плоті, в кожному з нас, він вічний. "Ця невидима натура, чи Бог, усю твар прозирає й утримує; скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але прозирливого й утримуючого його розуму не видно" [13, т. 1, с. 141—142].

Мислитель надав своєму вченню про двонатурність діалектичного характеру, вирізнивши протилежності, з яких складається світ, його суперечності й постійний рух.

"...В цьому цілому світі два світи, які становлять один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей — риза, а той — тіло, цей — тінь, а той — дерево; цей — речовина, а той — образ, тобто основа, що містить речовинну грязь... Отже, світ у світі — це вічність у тлінні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в пітьмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчай надія" [13, т. 2, с. 16].

Стверджуючи первинність внутрішнього, невидимого, божественного, духовного світу, Сковорода водночас наголошував на безконечності, вічності зовнішнього, видимого, матеріального світу. Проте у Сковороди не лише антитетичний підхід до аналізу матерії, видимого світу; для другої, невидимої натури — Бога також характерна антитетичність. З одного боку, Бог тотожний природі, є буттям усього ("...в дереві є правдивим деревом, у траві — травою, у музиці — музикою, в будинку — будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усяким є в усьому"), а з іншого — світ безмежно далекий від Бога, який є "джерело", "сонце" світу.

Поряд з теорією "двох натур" Сковорода розробив теорію "трьох світів". Разом вони й мали дати відповідь на питання: "Світ — що ти є?"

Мислитель поділяв усю дійсність на три гармонійно взаємозв'язані світи: макрокосм, мікрокосм і символічний світ, або Біблію. Кожен з них складається з обох натур — видимої і невидимої. Найбільш повно ця концепція викладена у діалозі "Потоп зміїний". "Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший — мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія" [13, т. 2, с. 142].

Макрокосм — це природний світ реальних, видимих речей і явищ. Він є "тінню" справжньої невидимої "натури" — Бога. Цей світ єдиний, і його єдність складається з видимої і невидимої натур, які нерозривні й водночас непоміряні, адже Бог не є самою природою.

Мікрокосм (малий світ, людина) теж складається з видимої і невидимої натур. У людині, як і в усьому існуючому, є тілесне і духовне, тлінне й вічне, проте істинне лише невидиме, а тілесне є "тінню" цього невидимого. Справжня людина народжується тоді, коли досягає невидимість, коли стає духовною, коли вона пов'язана із своїм внутрішнім світом, еством якого є Бог. По своїй сутності, по

своєму "серцю" людина тотожна Богові, і, пізнаючи своє ество, вона пізнає Бога. Служіння Богові, любов до нього є одночасно служінням і любов'ю до самого себе.

Оскільки невидиме (Бог) існує скрізь, а мікрокосм (людина) гармонійно взаємодіє з макрокосмом і відтворює в собі його особливості, то людина є центром, де сходяться всі проблеми життя, діяльності, пізнання. Тому сократівський принцип "пізнай себе" проходить червоною ниткою крізь філософські твори Сковороди. Самопізнання (богопізнання) — ключ до розкриття всіх таємниць світу і самої людини. В цьому основна риса його філософії — антропологізм.

Пізнання можливе лише через людину. Головним інструментом пізнання є серце. Людина повинна знайти в серці останній критерій, основу пізнання і життя. У діалозі "Наркіс. Розмова про те: пізнай себе" Сковорода назвав людське серце "головою усього в людині", "коренем життя і обителлю вогню і любові". "...Істинною людиною є *серце в людині*, а глибоке серце, одному лише Богові пізнаванне, є ніщо інше як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа — це справжнє ество, і суцтя справжність, і сама есенція (як кажуть), і зерно наше, і сила, в якій тільки і є життя та існування наше, а без неї ми є мертва тінь..." [13, т. 1, с. 169].

З уявленням про людину як мікрокосм тісно пов'язане вчення Сковороди про третій, символічний світ — Біблію. Він існує як посередник між макро- і мікрокосмом. Як і ці два світи, складається з двох "натур" — "видимої" (знак, предметна образність символу) й "невидимої" (смысл, тлумачення сенсу символу). Питанню про те, як проникати в таємничий світ Біблії, брати звіди корисне і повчальне знання, Сковорода присвятив ряд творів, зокрема "Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська (Ізраїльський змії)" та "Книжечка про читання Святого письма, названа Жінка Лотова". Тут він дає тлумачення символічного змісту ряду образів: Сонце — це істина, кільце; змії — вічність; якір — утвердження; лелека — шанування Бога; зерно — думка та ін. Основним символом у Біблії є Сонце — істина, вічна натура, Бог. Сковорода заперечував істинність зовнішнього, "видимого" боку Біблії, називав її (предметну, знакову образність символу) нісенітницею, брехнею. Вона не є справжнім шляхом до "невидимої" натури. Лише тлумачення символів натури "видимої" дає можливість пізнати істину, Бога.

Третій світ у Сковороди базується на антитезах видимої і невидимої природи. Це й дало можливість Д. Чижевському так визначити місце мислителя у філософській традиції: "Воно в історії розвитку діалектичної філософії. Сковорода один з найпізніших представників традицій античної та християнської "діалектичної методи" [18, с. 58].

Етика є серцевиною філософії Сковороди. Це наука про людину, її щастя і шляхи його досягнення, про благо, добро і зло, про сенс життя. Досягти щастя, на думку мислителя, можна тоді, коли чинити за велінням своєї внутрішньої природи, виявом якої є сродність з певним видом праці. Пошуки та вірний вибір "сродної праці", тобто праці за покликанням, є істинним виявом людини, її життєдіяльності, ознакою самоутвердження. Відтак принцип "пізнай себе" означає пізнання власних природних здібностей, нахилів до певного виду діяльності, свого покликання.

Сковорода був певний, що кожна людина має природний нахил до певного виду діяльності. Така праця є бажаною і виконується з насолодою. І навпаки, коли людина займається працею, до якої "не лежить серце", коли не прагне творчого пошуку в роботі або працює з примусу, тоді вона зазнає лиха. "Несродна" праця — головне джерело великого нещастя. У творі "Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру" Сковорода закликав "жити по природі", за велінням Божим, тобто по "сродності": "Роби те, для чого народжений..."

Сковорода вважав, що "сродність" і "несродність" праці відіграють важливу роль не лише в індивідуальному, а й у соціальному плані. Суспільство, як годинниковий механізм, "тоді ладно може йти, коли кожна людина не лише добра, а й споріднену собі, розлигу по всьому складу діла, відправляє роботу. Це і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді із загальною потребою" [13, т. 1, с. 418].

Як просвітник, Сковорода вважав, що ідеальним може бути лише таке суспільство, яке забезпечує людині реалізацію її творчих здібностей шляхом освіти. Щастя, на його думку, доступне всім, бо природа нікого не обділила. Головне — пізнати в собі "справжню людину". Звідси самопізнання є універсальним способом перебудови самої людини і світу.

Підкреслюючи, що добробут людини і суспільства заснований на праці, мислитель бачив різницю між проце-

сом праці та її результатом. Останній є продуктом для споживання, і його основне призначення — просте підтримання життя. Насолода від процесу споживання не може бути істинною. Такою насолодою може бути сам процес "сродної" праці.

У межах концепції "сродної" праці Сковорода розглядав і проблему рівності, висуваючи ідею "нерівної рівності". Він визнавав лише одну неминучу нерівність — здібностей і покликання в одному виді діяльності. Ця нерівність є не соціальною, а природною. "Бог подібний до багатого водограю, що наповнює різні посудини, відповідно до їхнього об'єму. Над водограєм напис: "Неоднакова всім рівність".

Ллються з різних руок різні струмені у різні посудини, що стоять довкола водограю. Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна" [13, т. 1, с. 436 — 437].

Говорити ж про "рівну рівність", на думку Сковороди, безглуздо: "Бо що є дурніше, як рівна рівність, яку дурні у світ ввести марно хочуть?" [13, т. 1, с. 437].

Головною і найвищою є, на думку мислителя, наука про людину та її щастя. Не заперечуючи значення природознавства, Сковорода водночас критикував будь-які перебільшення його ролі.

Є у Сковороди уявлення про ідеальний суспільний устрій. Це його ідея "горней республіки", "духовної республіки" з ідеальними відносинами між людьми, з пануванням любові, рівності, справедливості, добра.

Отже, творча спадщина Г. С. Сковороди є важливим вузловим пунктом у розвитку філософської думки в Україні. Саме в його філософії найбільш зріло, виразно, чітко виявилися такі специфічні основні риси української світоглядної ментальності, як антеїзм ("сродність" Людині всього світу), екзистенціальність (орієнтованість на неповторне у своїй окремішності людське існування, плюралістичність і водночас діалогічна гармонійність реальності), кордоцентризм ("серце — всьому голова") [16, с. 246 — 254].

Творчість Г. Сковороди справила великий вплив на формування філософської думки в Росії. Багато російських дослідників історії філософії "привласнили" собі його спадщину, називаючи мислителя "родоначальником російської філософії". Проте він насамперед був видатним філософом України другої половини XVIII ст., який вписав яскраву сторінку в драматичний літопис історії українського народу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Від Вишньського до Сковороди.* — К., 1972.
2. *Вільчизський Ю. М., Скринник М. А., Скринник З. Е.* Розвиток філософської думки в Україні: Тексти лекцій. — Львів, 1991. — Ч. 1.
3. *Гизель И.* Мир с богом человеку. — К., 1969.
4. *Історія філософії України. Хрестоматія /* Упоряд.: М.Ф.Тарасенко, М. Ю. Русин та ін. — К., 1993.
5. *Історія філософії України: Підручник /* М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко. — К., 1994.
6. *Кониський Г.* Твори. — К., 1990. — Т. 1—2.
7. *Литвинов В.Д.* Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К., 1984.
8. *Нариси історії філософської думки на Україні /* Упоряд.: І. В.Огородник, В. В. Огородник. — К., 1991.
9. *Нічик В. М.* Філософія в Києво-Могилянській академії // Філософська думка. — 1978. — № 6.
10. *Прокопович Ф.* Філософські твори: В 3 т. — К., 1979—1981.— Т. 1—3.
11. *Редько М.* Світогляд Г. С. Сковороди. — Львів, 1967.
12. *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів.* — К., 1988.
13. *Сковорода Г.* Твори: В 2 т. — К., 1994. — Т. 1—2.
14. *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К., 1982.
15. *Табачников И. А.* Григорий Сковорода. — М., 1972.
16. *Філософія.* Курс лекцій / За ред. І. В. Бичка. — К., 1993.
17. *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія. — К., 1981.
18. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.

IX

НІМЕЦЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО
XVIII СТ. ТА НІМЕЦЬКА
КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(КІНЕЦЬ XVIII — ПЕРША
ПОЛОВИНА XIX СТ.)

- Німецьке Просвітництво у контексті становлення німецької класичної філософії
- І. Кант. “Коперниківський переворот” у філософії
- Філософія діяльності Фіхте
- Філософські погляди Шеллінга
- Система і метод Гегеля
- Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха.
Криза класичної філософії

**Німецьке
Просвітництво
у контексті
становлення
німецької класичної
філософії**

Німецька класична філософія охоплює порівняно короткий період — з другої половини XVIII — першу половину XIX ст. І хоча вона не являла собою цілісного напрямку (Кант близько стояв до ду-

алізму, Фіхте був суб'єктивним, а Шеллінг і Гегель — об'єктивними ідеалістами, Фейєрбах — матеріалістом), проте її характеризує певна тематична єдність. Між представниками цієї філософії чітко простежується лінія спадкоємності.

Центральною темою німецької класичної філософії є людина. Лише Кант вперше критично осмислив антропологічну проблематику, порушену його попередниками. І хоча відповідь на ці проблеми мала не метафізичний, а теоретико-пізнавальний характер і передбачала не буття людини, а її ставлення до світу, у ній дістали відображення фундаментальні виміри людини, світу та їх стосунків. Вперше не характер і структура об'єктивної дійсності, а людина, і зокрема як суб'єкт пізнання, була поставлена на чільне місце, розглядалася як активно-діяльний фактор, своєрідний епіцентр буття.

Значних успіхів досягла німецька класична філософія у розробці теми духовного світу людини. Сфера свідомості перестала бути домінуючим виміром духу. До неї увійшли і несвідомі, неконтрольовані процеси. Підсвідомою робота думки почала розглядатися як фактор творчості, продуктивної уяви.

Важливою темою німецької класичної філософії були форми всезагальності (у Канта і Фіхте), що розглядалися

лише як форми людського мислення, а згодом (у Шеллінга та Гегеля) — як форми самої дійсності. Остання у зв'язку з цим стала уявлятися духовною реальністю, розумом, що розвивається шляхом самозаперечення.

Значним досягненням німецької класичної філософії стала діалектика, ґрунтовно розроблена Гегелем. Історизм як принцип мислення міцно запанував в уявленнях про процесуальність світу: світ — самосуперечлива цілісність, що розвивається відповідно до законів діалектики. Новою також була ідея діалектичної логіки — системи взаємозв'язаних форм всезагальності (категорій), тотожних взаємозв'язкам буття.

Важливою темою філософії у цей період стало системотворення, пов'язане з намаганнями систематично, на основі певного числа принципів, викласти результати розвитку філософської думки. Ця тематична спрямованість також свідчить про класичність німецької філософії.

Вражаючих результатів у цій справі досяг Гегель. Вперше після Арістотеля та Фоми Аквінського була створена всеосяжна, неперевершена енциклопедія філософських знань з логіки, філософії природи, духу, етики, естетики, релігії, історії тощо.

Філософія цього часу є класичною і тому, що справила величезний вплив на подальшу філософську думку. Вона стала одним з теоретичних джерел марксизму. Її критичний перегляд багато в чому зумовив виникнення екзистенціалізму, позитивізму тощо.

Становлення німецької класичної філософії відбувалося у контексті загальноєвропейського та німецького Просвітництва, яке із середини XVIII ст. вступило у діалог з містико-діалектичною традицією (Майстер Екхарт, Г. Сузо, І. Таулер). Наприкінці XVIII — на початку XIX ст. до цього контексту додався "німецький романтизм", полеміка з яким справила значний вплив на розвиток німецької філософської класики.

Христіан Вольф (1679—1754) — систематизатор і популяризатор вчення Лейбніца. З його іменем пов'язане поширення західноєвропейського Просвітництва у Німеччині на початку XVIII ст. Вольф уперше в Німеччині створив систему філософських знань. Його численні послідовники вважали своїм завданням популяризацію науки. Вольфіанці були певні, що поширення освіти і знань негайно розв'яже всі складні проблеми життя, забезпечить суспільний прогрес. Ідея ж суспільного прогресу, як було показано у попередніх розділах, є центральною в Просвітництві.

Поряд з лейбніцеанством у німецькому Просвітництві дістали поширення ідеї англійського природознавця Ньютона. Його метод класичної механіки справив значний вплив на філософію, зумовивши виникнення так званого механістичного матеріалізму, за яким і світ, і людина є складними механізмами.

На родоначальника німецької класичної філософії І. Канта вплинули ідеї французьких просвітників, зокрема Ж. Ж. Руссо. Якщо крізь призму ньютонівих рівнянь відкривалася впорядкованість безмежного зоряного Всесвіту, то парадокси Руссо давали змогу зазирнути у таємничу людську душу, відчуті в людському розмаїтті єдину людську природу.

Грунтовні набутки ньютонівної натурфілософії та гуманістичні ідеї французького Просвітництва вступали у суперечність зі схоластичною систематикою вольфганства та притаманним останній культ розуму. Вже *Готхольд Ефраїм Лессінг* (1729—1781), німецький філософ-просвітник, письменник, літературний критик, та *Мозес Мендельсон* (1729—1786) — глава берлінських просвітників, друг Лессінга, відмовилися від механістичних крайнощів вольфганського раціоналізму, акцентуючи увагу на людинознавчій проблематиці, розкриваючи її здебільшого засобами мистецтва.

Із середини XVIII ст. німецьке Просвітництво зазнавало дедалі більшого впливу екзистенціально-діалектичної традиції німецької містичної філософії, яка поширювалася одним з напрямів протестантизму — пієтизмом. Останній (від лат. *pietas* — благочестя) виник наприкінці XVII ст. як протест проти духовного застою і переродження лютеранської церкви. Його прихильники намагалися відродити первинні ідеї Реформації та Лютера. Вони відкидали обрядовість, переносили центр ваги на внутрішній світ людини, її переконаність, підкреслювали роль релігійних почуттів на противагу раціоналізму ортодоксів, закликали до безпосереднього єднання з Богом.

Своїм корінням пієтизм сягає не лише Реформації, пізньосередньовічної містики (Екхарт, Сузо, Таулер), а й "східного" ("ареопагітичного") неоплатонізму. Вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта є типово апофатичним, згідно з яким принципово неможливо раціонально пізнати божественне буття, можна лише у безпосередньому контакті з'єднатися з ним, послідовно абстрагуючись від усіх позитивних (мислимих) характеристик об'єкта єднання.

Апофатичне (негативне) богопізнання послідовно відкидає мислимі, а отже, повторювані (спільні, скажімо, і людям) риси і приводить до відкриття унікально-неповторного в Богові, того, що і є предметом любові, джерелом потягу до єднання. Апофатично "пізнаний" Бог з точки зору розуму є Ніщо; з точки ж зору почуття він є Буття, яке притягує людину. Єдність буття і небуття притаманна Богові й онтологічно. Нею пояснюються поява та діалектичний розвиток світу. Саме з апофатичного містичного богослов'я випливає діалектика німецької класичної філософії.

Вплив пієтизму та філософської містики на німецьке Просвітництво яскраво позначився на творчості учасників суспільно-культурного руху "Буря й натиск", що розгорнувся в другій половині XVIII ст. Це був перший загальнонімецький суспільний рух, що характеризувався вибухом індивідуалізму, підвищеним інтересом до проблем особистості, внутрішнього життя окремої людини, різким недовір'ям до розуму, раціоналістичних принципів діячів раннього Просвітництва. Раптово виявилися складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини. Багатьма це сприймалось як відкриття, що перевершувало за своїм значенням відкриття Америки: у кожній людині приховані незвідані континенти пристрастей, почуттів, переживань.

Біля витоків "Бурі й натиску" стояли і Лессінг, і Кант. Проте, як зазначають фахівці, найбільший імпульс рухові дав *Йоган Георг Гаман* (1730—1788). Він відкрито заперечував однобічний раціоналізм у його вольфіанському розумінні, за яким розум не може допускати суперечностей. Гаман вбачав у інтуїції здатність об'єднувати протилежності, і ця єдність дає конкретну істину. Дотримання закону неприпустимості суперечностей робить мислення однобічним, тобто абстрактним.

Один із натхненників руху "штурмерів" (від нім. Sturm — буря) — *Йоган Готфрід Гердер* (1744—1803), автор багатотомної праці "Ідеї до філософії історії людства". Він також відмовився від раціоналістичних принципів Просвітництва, підкреслюючи важливу роль почуттів у житті людей. У 1762—1764 рр. філософ слухав лекції І. Канта, полемізував з ним, протиставляючи кантівській теорії пізнання "фізіологію" пізнавальних можливостей та вчення про первинність мови щодо розуму. Він спробував також вивести поняття кантівської "Критики чистого розуму" (простір і час) з досвіду. Виходячи із свого

бачення прогресу в природі, Гердер в "Ідеях до філософії історії людства" спробував висвітлити прогрес в історії.

Кант розкритикував працю Гердера, особливо розуміння людини як продукту природи, наділеного усіма задатками майбутнього розвитку (розумом, доброю волею, почуттям справедливості, істини тощо). Як прихильник і активний пропагандист учення Спінози, Гердер справив значний вплив на сучасників, у тому числі на класиків німецької філософії.

Крім Гердера та Гамана, до "Бурі й натиску" належали письменник *Йоган Каспар Лафатер* (1741—1801), філософ *Фрідріх Генріх Якобі* (1743—1819), *Йоган Вольфганг Гете* (1749—1832) та ін. У різні роки до цього руху приєднали й видатні представники класичної німецької філософії — Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель. Синтезуючи містико-діалектичні моменти традиції з раціоналізмом сучасного "штурмерам" Просвітництва, вони, а згодом і романтики, справили значний вплив на становлення та розвиток німецької філософської класики, засновником якої по праву вважається І. Кант.

**І. Кант.
"Коперниківський
переворот"
у філософії**

Іммануїл Кант (1724—1804) — німецький філософ. Народився у Кенігсберзі у родині ремісника. Був вихований у дусі пієтизму, дбайливості, сумлінного ставлен-

ня до обов'язків. Вчився на теологічному факультеті Кенігсберзького університету, після закінчення якого вчителював, захистив три дисертації, став професором і працював на цій посаді до 1797 р.

У філософській творчості І. Канта розрізняють два періоди. Перший, "докритичний", охоплює час із 1746 р. до кінця 60-х років, коли кенігсберзький "вчений магістр" багато і плідно працював над питаннями філософії природи, космології, природознавства взагалі. Другий, "критичний", період пов'язується зі зміною пріоритетів; центральною проблемою досліджень філософа стає людина як суб'єкт пізнання, моральності, естетичної діяльності.

Із докритичних праць кенігсберзького філософа найважливішою є "Загальна природна історія і теорія неба, або Спроба витлумачити устрій і механічне походження всієї світобудови, виходячи з принципів Ньютона", видана анонімно навесні 1755 р. Ця праця (на думку Е. Кассі-рера, вона одна могла б забезпечити І. Канту широку популярність) виходить з передумови єдності матерії і

руху, матерії та її законів. Мислитель висунув та обґрунтував гіпотезу про виникнення Сонячної системи і Всесвіту з розпорошеної у просторі матерії. Її часточки відрізняються щільністю та взаємодією сил тяжіння і відштовхування. Різниця у щільності викликає згущення речовини, виникнення центрів тяжіння для легких часточок. Падаючи на центральну масу, вони розігривають її, доводячи до розжареного стану. Так виникли Сонце та зорі. Сила відштовхування протидіє тяжінню, заважає скупченню всіх часточок в одному місці. Частина їх внаслідок протидіє двох протилежних сил дістає круговий рух і одночасно створює інші центри тяжіння планети. Аналогічно виникли й супутники планет. Всесвіт, за Кантом, має системний устрій. Сонячна система є одна з численних зоряних систем, розсіяних на Чумацькому Шляху.

Філософсько-світоглядний сенс Кантової гіпотези стає зрозумілішим, якщо врахувати, що вона є закономірним продовженням і розвитком геліоцентричної теорії М. Коперника. Свого часу коперниківська теорія зламала середньовічні уявлення про комфортний і усталений світ людського буття, центром якого була найкраща з планет, створених Богом, — Земля. Водночас втратила підстави і претензія людини на те, щоб бути центром Всесвіту. Людина опинилася у холодному безкрайому просторі Всесвіту, де її буття уявляється самотньою малою точкою, що щезає. Світоглядну кризу, пов'язану з осмисленням коперниківської теорії, влучно виразив Блез Паскаль: "Мене жахає вічне мовчання цих безмежних просторів".

Світоглядна проблема скінченності-нескінченності простору хвилювала і Канта. І не лише сама нескінченність світу, відкрита наукою Нового часу, що прийшла на зміну уявленням про його скінченність, бентежила філософа. Будь-яка концепція простору тривожила його самим переживанням нескінченності. Адже спроба реально уявити як скінченний (а що за межею?!), так і нескінченний простір приводила до думки про незбагненність світу. Тому вже докритична космологія підводила філософа до тези про те, що світ у цілому є річ у собі, й починати треба не з нього.

У докритичний період Кант приділяв багато уваги і проблемі скінченності-нескінченності часу. Запропонувавши відповідь на питання про виникнення Всесвіту, його початок у часі, філософ змушений вести мову і про

його часову скінченність. У "Загальній природній історії і теорії неба..." він провіщав загибель і нашої планетної системи. Сонце, дедалі більше розпалюючись, знищить Землю та інші свої супутники, розклавши їх на найпростіші елементи. Проте часова скінченність зоряних систем не означає, за Кантом, однозначної скінченності вселенського часу. Елементи, на які розпалися зорі та планети, візьмуть участь у новому світотворенні. Тому нема підстав однозначно стверджувати лише скінченність чи лише нескінченність часу. Відтак часовий континуум світу також виявився річчю в собі.

Роздуми над світом в цілому, самосуперечливістю простору та часу призвели "докритичного" Канта до сумнівів у правомірності намагань тодішньої вольфгангівської метафізики оперувати позадосвідними "предметами" (Бог, душа, ідея світу в цілому), логічно-математичними засобами доводити їх існування. Спрощуючи і схематизуючи реальний світ, вольфгангівська метафізика виходила з принципу тотожності буття і мислення, тлумачила останнє як систему формально-логічних операцій. Вважалося, що речі реального світу зв'язані між собою таким же чином, як і поняття у фігурах формальної логіки.

Усвідомленню методологічних питань філософського (метафізичного) пізнання присвячена дисертація Канта "Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання" (1755). Філософ розрізняє реальні й логічні причини речей. Реальна передує речі (спричиняє, породжує її), логічна лише "висвітлює" її, робить зрозумілою. Річ може мати багато реальних суперечливих приводів-причин (наприклад, спокій — результат рівноваги протилежних сил), але їх "висвітлення" формально-логічними засобами дає зовсім іншу картину. Адже логіка заперечує суперечність, не враховує її. Тому, зазначав філософ у трактаті "Досвід введення у філософію поняття негативних величин" (1763 р.), формально-логічне мислення не тотожне буттю, спотворює картину світу, звужує погляд на традиційні "предмети" філософії.

Вольфгангівська метафізика, що спиралася на формальну логіку, завдавала, на думку Канта, значної шкоди і досвідним наукам, спричиняючи їх світоглядну обмеженість. Досвідна наука, за Кантом, потребує "верховного філософського нагляду". Вчений стає однооким чудовиськом, якщо у нього "відсутнє філософське око". Кант називав такого вченого циклопом. Він — егоїст науки, і йому потрібне ще одне око, щоб поглянути на речі з

точки зору інших людей. На цьому засновується гуманізація наук, тобто людяність оцінок. Друге око — це самопізнання людського розуму, без чого у нас немає мірила величі наших знань.

З чого ж нова філософія, яка відкриває людині й науці широке світобачення, дає гідну життєву мету, повинна починати? Навряд чи таким началом може бути досвід, як вважали емпірики Нового часу. Щодо досвіду Кант спирається на тезу Д. Юма про його принципову неповноту, а отже, й неможливість виведення з нього загальних і необхідних філософських положень. Не підходять для цієї ролі й формально-логічні мисленнєві конструкції. В одній з останніх "докритичних" праць "Про першу підставу розрізнення сторін у просторі" (1768) І. Кант довів, що простір, час тощо не можна сконструювати логічно, оскільки і їх скінченність, і їх нескінченність випадають з-під логічної свідомості, викликаючи своєю нерозв'язною антиномічністю палке захоплення, тривогу, а то й жах, як це було у Б. Паскаля, який подумки зіткнувся з безкраїми, холодними, мовчазними міжзоряними просторами Всесвіту.

Власний підхід І. Канта до проблеми початку нової філософії може бути сформульований як його гіпотетична відповідь Блезу Паскалю щодо його питань та тривог. Те, що насувається на тебе з цього Всесвіту, викликаючи твій страх, таємниця його простору і його часу, — є таємницею твого власного досягнення світу і твого власного ества; твоє питання "Що є людина?" є, виходить, те насущне питання, на яке ти насамперед повинен шукати відповідь.

Проблема людини, критичний розгляд передумов її пізнавальної, моральної, естетичної діяльності стає початком кантівської філософії "критичного" періоду. Перенесення проблеми людини з периферії у центр філософування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів і становить суть "коперниківського", або "сократичного", перевороту, здійсненого І. Кантом.

У трактаті "Логіка. Посібник до лекцій", лекції з якого І. Кант читав у Кенігсберзькому університеті з 1755 по 1796 р., а також в інших працях він зазначав, що сферу нової філософії окреслюють такі питання: 1) що я можу знати; 2) що я зобов'язаний робити; 3) на що я можу сподіватися; 4) що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге — мораль, на третє — релігія, на четверте — антропологія. "Але по суті своїй все це

можна було б звести до антропології, оскільки три перших питання відносяться до останнього". У листі до Штейнліна від 4 травня 1793 р. Кант нагадав, що лекції з антропології він читав понад двадцять років, тобто від початку "критичного" періоду творчості, і що його головні "критичні" твори — "Критика чистого розуму" (1781), "Критика практичного розуму" (1788) та "Критика здатності судження" (1790) — створювались у контексті й на фоні антропологічних роздумів. І хоч окремою книгою "Антропология з прагматичної точки зору" була видана лише 1798 р., можна повністю погодитися з думкою А. В. Гулиги, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з "Антропології...".

З огляду на три перших питання четверте — "Що таке людина?" — отримує таке формулювання: що ж це за істота, здатна пізнавати, зобов'язана певним чином діяти і наділена правом сподіватися? Ця істота є дитя і громадянин декількох світів — **природи** (чуттєвого світу, де панує причинно-наслідковий детермінізм), **свободи** (умоглядний світ практично-моральної діяльності), **краси** (світ мистецтва, що об'єднує природу і свободу). Тому людина несе відбиток цих світів у своїй душі. Остання наділена трьома головними здібностями: світу природи відповідає інтелект, у центрі якого стоїть розум, що пізнає природну закономірність; світу свободи — бажання (воля), де переважає практичний розум, який обирає кінцеві цілі вільної моральної діяльності; світу краси — задоволення і незадоволення, з чим пов'язана телеологічна здатність до судження. Завдяки цим якостям людина і виявляється істотою, здатною пізнавати, зобов'язаною певним чином діяти, наділеною правом сподіватися.

Система кантівської філософії побудована відповідно до структури головних здібностей душі людини. Перша частина системи репрезентується "Критикою чистого розуму", де аналізуються передумови схильності людської душі до пізнання.

Центральним пунктом "Критики чистого розуму" є питання про передумови реалізації людської здатності до пізнання і про межі можливостей людини у пізнанні, окреслені цими передумовами. Завдяки чому можливі такі головні галузі сучасної Канту пізнавальної діяльності, як математика, природознавство, метафізика? На це питання філософ дає таку відповідь: завдяки тому, що людина може продукувати апіорні (переддосвідні) синтетичні судження.

Синтетичні судження апіорі на відміну від аналітичних здатні розширювати наші знання. Аналітичне судження лише пояснює, тобто повідомляє, про предмет те, що вже знаходиться в його понятті. Наприклад, "це тіло — об'ємне" є аналітичним судженням, оскільки в понятті "тіла взагалі" присутнє знання про об'ємність тілесного. Судження ж типу "завтра буде дощ" є синтетичним, оскільки поняття завтрашнього дня з необхідністю не зв'язане з дощем. Це судження несе про завтрашній день нову інформацію, є апіорним, оскільки досвідне знання про завтрашній дощ ми отримуємо лише завтра.

Але завдяки чому можливі синтетичні судження апіорі, чим зумовлюються їх загальність та необхідність? Якщо саму можливість переддосвідних синтетичних суджень можна пояснити синтетичною здатністю розуму, то пояснення можливості загальних і необхідних апіорних синтетичних суджень виявляється надто складною проблемою, співмірною з питанням про те, як людина продукує закони наук. Адже без відкриття законів немає і наукових дисциплін.

Як же існують і розвиваються науки, завдяки чому вони примножують необхідні, обов'язкові для всіх знання? Як можливі математика, природознавство, метафізика як науки? Відповідно до цих питань головна частина "Критики чистого розуму" поділяється на три розділи: а) трансцендентальна естетика (вчення про передумови чуттєвого пізнання); б) трансцендентальна аналітика (вчення про розсудок і умови його діяльності); в) трансцендентальна діалектика (вчення про розум та його ідеї).

Свою філософію Кант називає трансцендентальною. У перекладі з латини *transcendens* означає "той, що переходить, переступає, виходить за межі". Людина як головний агент (суб'єкт) пізнавальної діяльності переходить від незнання до знання, уможливаючи його власними, внутрішніми передумовами. Трансцендентальне — це те, що з боку суб'єкта зумовлює пізнання, а трансцендентне — те, що перебуває поза суб'єктом, поза досвідом.

У трансцендентальній естетиці як розділі "Критики чистого розуму", де йдеться про чуттєве пізнання, ми і зустрічаємося з протиставленням трансцендентного та трансцендентального. Кант виходив з того, що почуття людини є єдиним джерелом знань. Чуттєвість збуджується (афіціюється) зовнішніми речами навколишнього світу. Оскільки вони трансцендентні й незалежні від нас, існують

самі по собі й відкриваються нам лише якоюсь однією стороною, заховаючи в собі нескінченну кількість інших сторін, Кант називає їх "речами в собі". Про трансцендентні речі в собі (ноумени) ми можемо знати лише те, що нам дозволяють суб'єктивні або трансцендентальні умови їх бачення. Всю річ у собі ми не можемо пізнати, бо вона нескінченна; ми можемо знати лише про її явлення нам, про її феномен (явище), зумовлений можливостями суб'єктивних передумов. Останні — апіорні форми чуттєвості простір і час — систематизують відчуття явлених сторін речі у собі, створюючи її чуттєвий образ. Простір і час — суб'єктивні передумови оформлення розрізнених відчуттів людини. Простір оформляє зовнішні відчуття, час — внутрішні. Разом вони зводять різноманітний зміст багатьох відчуттів в єдиний образ.

Образ речі, її феномен, завжди відрізнятиметься від самої речі й тому, що перший несе в собі, крім змісту (результату дії речі в собі на нас), форму — результат дії суб'єктивних передумов (простору і часу). Образ об'єкта, те, як він постає перед нашим поглядом (стає предметом), дійсно залежить від суб'єктивних просторово-часових форм нашого духовного світу, в яких існують мислимі об'єкти. А якщо так, то феномен (образ речі) справді відрізняється від самої речі.

Завдяки ж чому можлива чиста математика? За Кантом, вона можлива завдяки існуванню апіорних форм простору і часу. Перша частина математики — чиста геометрія — заснована на існуванні чистого простору, друга — чиста арифметика — на існуванні чистого часу. Дійсно, підстави чистої математики мають суб'єктивний характер, тобто існують лише у голові суб'єкта. Адже реальний простір і реальний час ніколи не бувають "чистими", оскільки існують лише з матерією. Математика ж абстрагується від останньої, маючи своїм предметом чисті просторово-часові конструкти.

Центральне питання другого розділу "Критики чистого розуму", який носить назву трансцендентальної аналітики, — передумови природознавства. На яких підставах базується пізнання природи? У загальній формі кантівське розуміння процесу пізнання можна уявити таким чином. "Річ у собі", діючи на чуттєвість людини, породжує багатоманітність відчуттів. Останні впорядковуються з допомогою апіорних форм споглядання — простору і часу; розміщуючись наче поряд одне біля одного у просторі й часі, вони утворюють предмет сприйняття.

Останнє має індивідуальний і суб'єктивний характер (один сприймає так, другий — інакше). Для того, щоб воно перетворилося на досвід, тобто в децю загальнозначуще і в цьому смислі об'єктивне (об'єктивність Кант ототожнює із загальнозначущістю), необхідна участь іншої пізнавальної здібності — мислення, яке оперує поняттями. Цю здатність Кант іменує **розсудком**.

Чуттєвість і розсудок — два головних "стовбури пізнання". Жодній з цих здібностей не можна віддати перевагу; без чуттєвості жоден предмет не був би даний нам, а без розсудку жоден неможливо було б осмислити. Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі, зазначав Кант. Зміст розсудку дається чуттєвістю; розсудок же надає індивідуальним і суб'єктивним чуттєвим сприйняттям апіорної форми. Якщо переддосвідними формами чуттєвого сприйняття були простір і час, то апіорними формами розсудку є категорії.

Категорії — гранично загальні поняття, своєрідний скелет пізнання. Завдяки ним можливе, за Кантом, "чисте" природознавство. Вони і є апіорною (переддосвідною) передумовою пізнання природи, формулюванням її об'єктивних і необхідних закономірностей. Відповідно до чотирьох видів суджень Кант запропонував таку таблицю категорій (Арістотель, як пам'ятаємо, дав їх простий перелік): 1) категорії **кількості** — єдність, множина, цілокупність; 2) категорії **якості** — реальність, заперечення, обмеження; 3) категорії **відношення** — субстанція — акциденція, причина — наслідок, взаємодія; 4) категорії **модальності** — можливість — неможливість, буття — небуття, необхідність — випадковість.

Категорії виступають компонентами синтезу чуттєвості й розсудку. Вони проникають у чуттєвість, роблять її осмисленою. За Кантом, вони є апіорними, за Декартом — вродженими поняттями. Категорії створюються людьми у ході "епігенезу чистого розуму" і несуть у собі фундаментальний досвід взаємодії мислення і буття, суб'єктивного й об'єктивного. Категорії репрезентують природну об'єктивність і необхідність у суб'єктивному світі людини, допомагаючи їй продукувати судження, в яких виражаються об'єктивні й необхідні закони світу. Більше того, саме завдяки категоріям, вважав Кант, розсудок не бере свої закони з природи, а диктує їх природі.

Ці думки філософа поглиблюють розуміння змісту "коперниківського перевороту". Людина завдяки категоріям є настільки активним суб'єктом пізнавальної діяльності,

що з її апіорними, але об'єктивно необхідними судженнями повинна рахуватися сама природа. Якщо до Канта вважали, що наші знання повинні узгоджуватися з предметами, то кенігсберзький мудрець наголошував, що предмети повинні узгоджуватися із знаннями. Пізнання є не лише спогляданням, а й конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не висхідним, а кінцевим продуктом пізнання. Саме та обставина, що розсудок сам конструює предмет відповідно до апіорних форм мислення — категорій, знімає традиційне філософське питання, чому предмети узгоджуються з нашими знаннями про них. Ми можемо пізнавати лише те, що самі створили. Ця формула лежить в основі теорії пізнання Канта, який поставив на місце субстанції попереднього раціоналізму діяльність свого трансцендентального суб'єкта.

Проте тут перед Кантом постало досить непросте і надто важливе питання: завдяки чому уможлиблюється синтез чуттєвого сприйняття і розсудкових категорій, в якому конструюється, тобто перед досвідом твориться досвід, продукуються об'єктивно необхідні апіорні синтетичні судження, або закони, з якими змушена рахуватися природа? Питання це можна сформулювати і так: у який спосіб можлива наукова творчість?

Відповідаючи на нього, Кант увів поняття продуктивної уяви як активного творчого начала в мисленні. Продуктивна уява — робочий інструмент синтезу чуттєвості й розсудку, підведення сприйняття під категорію. "Здатність уяви є спонтанність", — зазначав філософ. Уява діє несвідомо, неначе обіймаючи протилежності чуттєвого образу і розсудкової категорії, "намацуючи" можливу схему їх поєднання. Схема (термін Канта) завжди є продуктом творчої уяви і являє собою дещо, з одного боку, чуттєве (наприклад, схема телевізора на аркуші паперу), а з іншого — дещо інтелектуальне (це ще не телевізор, а лише відображені зримо теоретичні принципи, так би мовити, поняття телебачення).

Схему треба відрізнити від образу, який має просторовий характер. У цьому смислі приклад зі схемою телевізора дещо некоректний, оскільки ця схема змальована все ж таки у двовимірному просторі. Схеми продуктивної уяви розгортаються у суб'єктивному світі, де панує послідовність, або час. Тому саме час, на думку Канта, лежить в основі схем.

Відповідь філософа на друге питання "Критики чистого розуму" про можливість чистого природознавства за-

вдяки категоріям не є точною. Адаже природу пізнають не категорії, а людина — епіцентр активності, цілісний суб'єкт пізнання. Саме її синтетична діяльність зумовлює продукування апріорних синтетичних суджень — законів природознавства. Основою людської цілісності (відносної константності духовного світу людини) є, за Кантом, **трансцендентальна єдність аперцепції**, або постійність сприйняття людиною свого Я, як запорука синтетичної єдності досвіду. Вся багатоманітність у спогляданні, писав він, має необхідне відношення до **"Я мислю"** в тому ж самому суб'єкті, в якому ця багатоманітність знаходиться. Лише завдячуючи тому, що я можу зв'язати багатоманітність споглядань в **одній свідомості**, можливе те, щоб я уявив собі **тотожність свідомості** в самих цих спогляданнях.

Трансцендентальна єдність аперцепції є акт, в якому мені відкривається, що я існую; але у цьому акті мені не відкривається більше нічого щодо мене, як я існую сам по собі; прагнучи дізнатися, який я і як існую, я вже змушений звернутися до внутрішнього досвіду щодо себе самого, до внутрішнього споглядання, а в такий спосіб я можу вже дізнатися, не яким я є, а яким я собі ввижаюся. Подібно до того, як явища зовнішнього світу постають продуктом синтезу багатоманітності, даної в результаті афіціювання чуттєвості, річчю в собі, так і явища внутрішнього світу, які ми в собі споглядаємо, є продуктами дії на наше внутрішнє почуття **"речі в собі"**, якою є ми самі. Для самих себе ми також річ у собі й пізнаємо себе лише тією мірою, якою постаємо перед собою. Про себе як про річ у собі я знаю лише, що Я є. Нічого більше з цього **"Я є"** вивести неможливо.

Отже, зовнішні природні явища, умовою яких є незбагненні **"речі в собі"**, стають предметом мислення розсудку завдяки тому, що розсудок сам зумовлений єдністю аперцепції як явищем внутрішньої речі в собі. Виходить, явища пізнаються явищем, зумовлене — зумовленим. Розсудок, за Кантом, завжди переходить від одного зумовленого до іншого, не маючи можливості закінчити цей ряд чимось безумовним, оскільки у світі немає нічого безумовного. Водночас розсудку властиве прагнення до абсолютного, безумовного. Йому кортить зазирнути за ту завісу, яка відділяє явища від речей у собі. Переступивши межу явища, розсудок — природознавець перетворюється на філософа, з фізика — на метафізика.

А чи можлива взагалі метафізика як наука? Таке питання ставить філософ на початку розділу "Критики чистого розуму", присвяченого трансцендентальній діалектиці.

Метафізика, або філософія, за Кантом, це — сфера розуму. Останній виявився колишнім розсудком, який, прагнучи до абсолютного, зазирнув у світ "речей у собі" і знаходить там самого себе, власні ідеї, які репрезентують видимість абсолютну. Так, коли розум шукає останній безумовний виток усіх явищ свого внутрішнього світу, то знаходить ідею душі. Прагнучи віднайти останній безумовний початок усіх феноменів зовнішнього світу, виявляє ідею Всесвіту в цілому, осягаючи абсолютне джерело всіх явищ взагалі — як психічних, так і фізичних, — приходить до ідеї Бога.

Якщо розсудок діяв на основі логіки істини (прагнучи співставляти поняття з предметами), то розум діє на основі логіки видимості, якою, за Кантом, є діалектика. Адже розум пов'язаний не з науковими поняттями, а з ідеями; ідея — це таке поняття, для якого в спогляданні не може бути даний адекватний предмет. Розум безпосередньо спрямовується не на досвід, а на розсудок, готуючи останньому поле діяльності. Розум виробляє основоположні, загальні принципи (схеми), які розсудок і здатність судження застосовують у конкретних умовах. Якщо розсудок виконує конститутивну функцію (створює поняття, формулює закони), то розум відіграє регулятивну роль; він спрямовує діяльність розсудку, ставить перед ним цілі, завдання, очищає і систематизує знання. Функція розуму є переважно духовно-практичною, його ідеї та цілі не лише керують теоретичним пізнанням, а й переводять теорію в практику, регулюють як пізнання, так і поведінку людини.

Філософія, що передувала Канту (вона і є тим "чистим" розумом, який критикує філософ), приділяла багато уваги ідеям душі, світу в цілому, Бога. Кант же вважав, що роздуми його попередників не враховували однієї важливої обставини — меж, в яких розум має право займатися ними, знаходив у цих роздумах хибні умовиводи — паралогізми. В уявленнях попередників про світ у цілому він виявив антиномії — рівнообґрунтовані судження, що взаємовиключають одне одного. До них з необхідністю приходить чистий розум, який прагне охопити світ у цілому. Всього антиномій чотири. 1. Теза: Світ має межі в часі й просторі. Антитеза: Світ у часі й про-

сторі є безмежним. 2. Теза: Все у світі складається з простого. Антитеза: Немає нічого простого, все складне. 3. Теза: У світі існує причинність через свободу. Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи. 4. Теза: У світі існує необхідність. Антитеза: Все у світі випадкове.

Найважливішою для Канта є третя антиномія. Свободи немає, усе в світі жорстко детерміноване. Так, зазначає мислитель, свободи немає, але лише у світі явищ. Свобода є, в світі панує причинність через свободу. Теж правильно, говорить філософ, але лише в умоглядному світі речей у собі. Чистий розум (колишній розсудок) плутається в суперечностях. Але реальна людина живе одночасно в обох світах і змушена практично розв'язувати їх суперечності. В поведінці людей — в практиці, а не в теорії — якраз і розв'язується третя антиномія. Тому практичний розум стоїть за своїм значенням вище за теоретичний.

Аналізуючи ідею Бога та наявні доведення його буття, Кант стверджував, що знати щось про Нього неможливо, в Нього залишається лише вірити: "Я повинен був обмежити знання, щоб звільнити місце вірі".

За Кантом, існують три різновиди віри. Прагматичною є віра людини в свою правоту в тому чи іншому одиничному випадку. Віру в загальні положення Кант називає доктринальною. Найважливішою є моральна віра, яка здійснюється у відповідній поведінці людини. У зв'язку з нею віра в Бога — це здатність завжди і скрізь слідувати обов'язку. Вірити в Бога означає не розмірковувати про нього, а просто бути добрим, керуватися його ідеєю як найвищим благом.

Друга частина системи І. Канта репрезентована "Критикою практичного розуму". Практичний розум — це розумна воля людини, яка керує вчинками і встановлює принципи моральних діянь. Якщо теоретичний розум виконував лише регулятивну функцію (застерігав від помилок у пізнанні, про що сигналізували суперечності, з якими він стикався), то практичний розум виконує конститутивну функцію і тому вищий за теоретичний. Він дає змогу людині визначити свої дії його (розуму) загальними предметами та цілями. Головним предметом практичного розуму є найвище благо, визначення і здійснення того, що потрібне для свободи людини. Його сфера — мораль.

Кант починав з критики поглядів своїх попередників щодо природи практичного розуму (волі) та походження

моралі. Його критика висвітлила характерні суперечності, що свідчать про обмеженість визначень моральної сфери через "природу людини", поняття "довершеності", "благої божественної волі", через почуття "споконвічної доброзичливості та самозадоволеності". Він перший в історії етики показав, що усі ці нібито вихідні постулати у визначенні моралі насправді несуть у собі певні моральні послілки та нормативно-ціннісні погляди, які безпідставно переносяться на натуралістичну (природну) та психічну сфери. Філософ довів, що мораль не можна звести до "внутрішньої механіки" душевних імпульсів і переживань людини. Вона має автономний і нормативний характер, тобто ставить в обов'язок людині певні дії. Автономна, тобто самозаконна і незалежна від зовнішніх та психічних збудників, воля є висхідним поняттям етики Канта.

Здатність людини бути самодостатньою істотою, воля якої є автономною, виводиться мислителем з тієї обставини, що особа може перетворювати свої природні схильності, володіти ними. На відміну від тварин, поведінка яких визначається зовнішніми чинниками, людина здатна до автономно мотивованої поведінки, а тому вона є "метою сама по собі", тобто особистістю.

Здатність людини бути автономною (самозаконною) особистістю впливає також з її місця у Всесвіті. Людина є громадянином двох світів: чуттєвого, в якому вона як тілесна істота підкоряється законам природи, і умоглядного, де вона вільно підпорядковує себе закону розуму, тобто моральному закону. У природному світі панує принцип необхідності: жодне явище не може бути причиною самого себе, воно завжди має причину в іншому. В умоглядному світі панує принцип свободи: розумна істота — мета сама по собі, й до неї не можна ставитися як до засобу. Саме тому, що людина є метою, вона може бути вільно діючою причиною, себто вільною волею. Отже, умоглядний світ мислився Кантом як сукупність "розумних істот — речей самих у собі", як світ самосущих і автономних епіцентрів буття і моральної активності.

Співіснування автономних особистостей не може не вимагати від кожної з них дотримання загальних норм, які зобов'язують діяти певним чином, не обмежуючи свободи інших. "Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, й особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився б до нього як до засобу". У

наведеному варіанті кантівського категоричного імперативу (морального зобов'язання) досить чітко відображений взаємозв'язок між здатністю людини бути особою (а не пересічним індивідом) і здатністю вільно взяти на себе обов'язок ставлення до інших як до самоцінних особистостей. Бути особистістю означає бути вільним, реалізувати свою самосвідомість у поведінці, оскільки сутнісна природа людини — її свобода, а свобода — це дотримання обов'язку.

Моральний закон, або категоричний імператив Канта, має декілька формулювань. Вищенаведене відображає зміст моральної поведінки. Наступна версія задає форму: "Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла завжди стати і принципом загального законодавства". Якщо наш намір не відповідає вимогам загальної закономірності, від нього треба відмовитись.

Природа морального закону позаемпірична, оскільки він стосується не того, що є в емпіричній дійсності, а того, чому належить бути. Його засвоєння, за Кантом, не є проблемою; кожен знає його апріорно. Більше того, кожний, хто припускається вчинків, які суперечать законам, відчуває цю суперечність, так чи інакше переживає її. Адже слідування моральному закону пов'язане з гідністю особистості як громадянина переважно уможядного (ноуменального) світу. Порушення ж закону знижує людину до рангу природної істоти, зачіпає її гідність. З таким зниженням Кант пов'язував природу зла. Зло породжене зіпсованою або невихованою волею, яка не розуміє високого призначення людини й загрузає в чуттєвих нахилах.

У людині йде постійна боротьба двох світів. Завдання виховання, за Кантом, полягає у тому, щоб особа завжди керувалася власним ноуменальним (умоглядним) характером, приймала рішення, керуючись своїми найвищими моральними цілями, зберігала свою гідність у власних очах, перебувала у гармонії з власним сумлінням. Механізм совісті стоїть на варті людської гідності. Неможливо все правильно розуміти, але неправильно вчиняти. Жодні угоди із совістю неприпустимі. Рано чи пізно доведеться відповідати перед нею. Чи не доцільніше вчиняти, керуючись моральним законом?

Загальність і необхідність морального закону Кант обґрунтовував постулатами практичного розуму. Вони стосуються найголовніших речей у собі, які виявилися недоступними для розуму теоретичного і постали в попе-

редній "Критиці..." як ідея душі, ідея світу та ідея Бога. У "Критиці практичного розуму" їх буття постулюється як існування окремих речей, що збуджують наше моральне спрямування до прийняття морального закону.

Отже, відповідь на головне питання "Критики практичного розуму" — "Що я повинен робити?" — досить проста: додержувати категоричного імперативу.

Систему філософії І. Канта замикає "Критика здатності судження". Вона мала відповісти на питання "На що я можу сподіватися?" Проте відповідь на нього обґрунтована в пізніших працях філософа, присвячених релігії. Третя "Критика..." виконала дещо іншу функцію: показала, яким чином світ природи і світ свободи можна поєднати. Їх об'єднує світ краси, яка досліджується у третій "Критиці..." — у теорії прекрасного, або естетиці.

Естетика Канта займає проміжне місце між ученнями про природу і свободу. В центрі естетичного стоять почуття задоволення і незадоволення, які виражають ціннісну емоцію щодо предмета мистецтва. На цьому засновується естетична здатність судження (художня інтуїція), яка створює предмети мистецтва як проміжної ланки між природою і свободою.

Природа та художня творчість збігаються і в тому, що у них домінує принцип доцільності. Твір мистецтва — це своєрідний доцільно влаштований організм. Із свободою художня творчість зв'язується через суб'єкта творчості. Адже доцільність естетичного міститься не в самих речах та їх об'єктивних властивостях, а у відношенні речей до суб'єкта і його здібностей. Вона відображається в його почутті задоволення, зумовленому спонтанною грою розуму і уяви при безпосередньому спогляданні речей. Прекрасне виявилось у Канта доцільністю без будь-якої реальної цілі, предметом безкорисливого і незацікавленого задоволення. Ідеал краси полягає у "вираженні морального". Один із висновків естетики Канта: "Прекрасне є символ морально доброго". Так через посередництво естетичного почуття зв'язуються природа і свобода (мораль).

Як уже зазначалося, "Критика здатності судження" лише накреслила відповідь на питання "На що я можу сподіватися?", вказала "шлях надії". Культура — кінцева мета природи, людина покликана створювати її. Чи можна при цьому розраховувати на якісь зовнішні сили, окрім власних потенцій? На допомогу надприродних сил, за Кантом, людина не повинна розраховувати. Віра

в Бога — це насамперед надія на власні моральні сили. Тому кантівське вчення про предмети надії (релігія) зливається з етичним ученням.

У пошуках коренів віри Кант звернувся до проблеми боротьби добра і зла. Останнє переважає в людині, але присутні в ній задатки добра даються знаки як почуття провини. Переживання вини (і своєї, і чужої) виявляється совістю і тому є основою моралі.

Першоджерелом моралі, за Кантом, є продуктивна уява. Страх породив богів, а боги встановили заборони. Найсильніший страх — в уяві. Саме він створює образ постійного свідка й обвинувача — Бога. Згодом цей свідок і обвинувач став совістю людини, яка виявилася головним регулятором релігійності. Совість означає спільне відання, вість; образ того, хто знає все про мене і від кого неможливо сховатися, влітається в мою самосвідомість. Совість — це страх, що став внутрішнім, спрямованим на самого себе. В церковній вірі, за Кантом, він об'єктивується у вигляді Бога, який дає закон і карає за його порушення, який дає благодать, прощення і милість. Найвища мета морального вдосконалення, яка для людини не є повністю досяжною, — це любов до закону. Відповідно до цієї ідеї у кожній релігії принцип віри мав би бути такий: "Бог є любов".

Наприкінці XVIII ст. філософія Канта набула надзвичайної популярності. Її викладали майже в усіх університетах. Проте повсюдно вона зустрічала критику. В Німеччині не було жодного філософа, який би не висловив свого ставлення до кантіанства. Наприклад, Гердер критикував Канта за апіоризм, Гете — за неповний розгляд здібностей душі. Однак найпослідовнішим критиком Канта виявився Фіхте.

Філософія діяльності Фіхте

Йоган Готліб Фіхте (1762—1814)
народився у незаможній селянській сім'ї. Здібного хлопчика за-

примітив сусід-поміщик і влаштував у закритий дворянський навчальний заклад. Після закінчення останнього Йоган у 1780 р. вступив на теологічний факультет Йенського університету. Освіту закінчив у Лейпцигу, працював домашнім учителем. З 1790 р. займався вивченням кантівської філософії. У 1791 р. написав свою першу працю "Досвід критики будь-якого одкровення", яка вийшла анонімно і була прийнята публікою як твір Канта. Останньому довелося публічно назвати ім'я автора, і Фіхте одразу став відомий у філософських колах Німеччини.

У 1794 р. Фіхте зайняв кафедру в Йєні, де працював до 1799 р. Ось як він описував свою академічну діяльність у той період: "Я читаю щодня три курси; один — про зовсім нову для мене науку, причому, викладаючи систему, я одночасно вперше будую її; два інших я вже читав, але я їх до такої міри переробляю, наче ніколи не працював над ними. Отже, щодня мені доводиться готувати і читати три курси; і це — мені, якому взагалі нелегко усвідомлювати свої думки до того рівня, щоб їх можна було викласти. І так тягнеться п'ять днів. Два, що залишилися, надто потрібні мені вже для того, щоб зробити загальний огляд усього, що мені треба буде розробляти впродовж наступного тижня". Незважаючи на велику зайнятість, Фіхте в цей час написав і видав низку праць, завдяки яким його філософія увійшла до класичної: "Про поняття науковчення, або так званої філософії" (1794), "Основи загального науковчення" (1794), "Нарис особливостей науковчення щодо теоретичної здатності" (1795), "Основи природного права" (1796) та ін.

У 1799 р. Фіхте приїхав до Берліна, де зблизився з романтиками Ф. Шлегелем, Л. Тіком, Ф. Шлейєрмахером. Там він написав новий варіант науковчення, "Призначення людини" (1800), "Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії" (1801) та ін. 1810 р. Фіхте став професором і першим ректором щойно заснованого Берлінського університету. Помер мислитель від тифу.

Свою філософію Фіхте називав "науковченням", надаючи великого значення цій назві. Рейнгольд (послідовник Канта) спробував внести зміни до системи "критицизму", але його філософія, зазначав Фіхте, була без "прізвиська" і не залишила помітного сліду. Важливо знайти назву! "Науковчення" — це звучить. У Канта відсутня послідовна науковість. "Науковчення" не має такого недоліку, воно, вважав Фіхте, перетворить філософію на "науку всіх наук".

Що ж таке наука? — запитує Фіхте у передмові до "Основ загального науковчення". Важливою рисою науки є її системність: всі положення в ній зв'язуються в одному-єдиному основоположенні, і в ньому об'єднуються в одне ціле. Окремі положення науки отримують свою достовірність у системі й через неї, через своє місце в цілому і своє відношення до нього. Це не стосується лише першого, висхідного основоположення, яке повинне мати достовірність ще до об'єднання у системне ціле. Істин-

ність усієї системи базується на істинності висхідного, очевидного основоположення.

Проте таке основоположення, стверджував Фіхте, може бути лише одне. Якби їх було декілька, то кожне з них послужило б основою для окремої системи, і вони не могли б належати до однієї цілісності. У системі знання лише одне положення повинне бути самодостовірним; решта отримують достовірність від нього і через нього. Це слушно як для часткових наук, так і для філософії. Але між ними є відмінність: часткові науки користуються основоположеннями, даними філософією і обгрунтовані нею. Сама ж філософія, щоб бути наукою, теж повинна ґрунтуватися на основоположенні, яке не може бути обгрутованим у її межах. Оскільки ж не існує вищої за філософію науки, де обгрутовувалося б основоположення філософії, останнє повинне бути безпосередньо достовірним.

Розглядаючи питання про можливість науковчення як єдиної системи, Фіхте виявив певну колоподібну, циклічну структуру. Якщо система виходить з одного основоположення, яке розкриває в системі лише себе, то розвиток системи описує своєрідне коло, тобто завершена система повернеться до свого початку. Результат, кінець — це повернення до витоку. Науковчення має, отже, абсолютну цілісність... Воно — єдина наука, яка може бути закінчена. Закінченість — його характерна ознака. Решта наук нескінченні, бо вони ніколи не повертаються до свого основоположення. Тим самим перше основоположення, яке, за Фіхте, не може бути ані засвідчене в межах системи, ані доведене в ній, все ж таки отримує певне підтвердження своєї істинності, коли система замикається і результат збігається з висхідним пунктом.

У чому ж полягає перше основоположення науковчення? На думку Фіхте, ми повинні відшукати його. Адже його неможливо вивести чи довести. Пошуки ведуться, звичайно, у сфері свідомості, причому віднаходиться дещо сутнісне, без чого немає свідомості. Сутністю свідомості, зазначав філософ, є самосвідомість. Тому перше основоположення науковчення абсолютно очевидне й безпосередньо достовірне. Це самосвідомість, яка вербально виявляється у виразах "Я є" або "Я є Я".

Акт самосвідомості — це дія і одночасно продукт останньої. В емпіричній сфері дія і продукт завжди відрізняються, що і є, власне, ознакою емпіричного. У самосві-

домості, за Фіхте, дія (акт) і продукт суть одне і те саме. "Я" є дещо унікальне в тому смислі, що воно саме себе породжує. Тому мислитель назвав акт самосвідомості "ділом-дією", або "актом-продуктом", в якому суб'єкт (активне, породжуюче) і об'єкт (пасивне, породжуване) повністю збігаються. В акті самосвідомості "Я" (як суб'єкт) покладає, породжує себе (як об'єкта, як образ "Я", що усвідомлюється самим "Я").

Проголосивши перше основоположення науковчення, Фіхте поставив у центр своєї філософії свободу. Тому вступити на шлях науковчення означає не стільки прийняти це положення, скільки вільно вчинити відповідно до нього: збачи своє Я, створи його актом цього усвідомлення! Як і у випадках релігійного обернення, тут апелюють до свободи, до волі, а не до інтелекту.

В акті самосвідомості, завдяки якому "Я" вперше виникає для себе, сполучені в одне ціле дія і споглядання її. Я безпосередньо споглядаю свою дію, обернену на мене ж. Таке безпосереднє споглядання Фіхте назвав інтелектуальною інтуїцією, яку заперечував І. Кант, стверджуючи, що визнання інтелектуального споглядання привело б до висновку про інтелектуальну даність буття речей у собі, тобто про їх пізнаванність.

Фіхте прекрасно розумів, що припущення інтелектуальної інтуїції веде до усунення речі в собі як основної передумови критичної філософії. На його думку, поза "Я" немає нічого такого, щоб якоюсь мірою обмежувало його діяльність; остання повністю визначається сама собою. Такий принцип науковчення. Пасивний стан "Я" (те, що Кант називав сприйнятливістю до зовнішніх вражень, або афіційованістю душі) також має прийматися, виходячи із самого "Я", а не з чогось зовнішнього. Інакше кажучи, сама скінченність "Я" має бути прийнятою як продукт його нескінченності. Так Фіхте долає кантівський дуалізм явища і речі в собі. Річ у собі виявляється продуктом несвідомої діяльності "Я".

Отже, перше абсолютно безумовне основоположення системи науковчення "Я є Я" не може бути доведене, бо воно — "діло-дія", акт, в якому Я породжує себе власною дією і споглядає себе як продукт власної дії у моменти народження. У цьому першому акті Я покладається самим собою, тобто це акт чистої діяльності. Фіхте виражає його так: "Я" початково покладає безумовно своє власне буття.

Друге основоположення науковчення, як і перше, не може бути ані доведене, ані виведене. "Я" безумовно про-

типокладається якість "не-Я". Це також покладання "Я", але вже не себе, а чогось іншого, протилежного собі. Будь-яка протилежність як така, писав Фіхте, існує лише завдяки дії "Я", а не на якійсь іншій підставі. Протилежність покладається взагалі лише силою "Я". Отже, друге основоположення вводить категорію заперечення, "не-Я".

Третє основоположення на відміну від двох перших вже не є безумовним, а частково обумовленим. Як пояснював Фіхте, воно обумовлене з боку своєї форми, але ще безумовне з боку змісту. Його форму обумовлюють два перших основоположення, оскільки вони несумісні. Справді, якщо "Я" є діяльність, що покладає "Я", то як вона може бути одночасно діяльністю, що це "Я" заперечує, покладає "не-Я"? Чи можливо, щоб ці протилежно спрямовані діяльності взаємно одна одну не знищували, щоб "Я" і "не-Я" існували одночасно? Інакше кажучи, як можлива свідомість, оскільки остання — це одночасність протилежностей, одночасна даність "Я" і "не-Я".

Щоб розв'язати це питання, Фіхте припускає взаємне обмеження протилежностей; кожна з них може знищити, "анігілювати" іншу лише частково. А це, в свою чергу, означає припущення їх подільності, тобто кількісного характеру. Як подільні й взаємно обмежені, "Я" і "не-Я" стають чимось третім (синтезуються), визначеним, обмеженим (оскільки кожному з них покладена межа; визначити (обмежити) буквально означає "покласти межу").

Отже, третій принцип науковчення являє собою діалектичну єдність двох перших — покладання і заперечення, синтез "Я" і "не-Я", суб'єкта і об'єкта у чомусь опосередковуючому.

Проте виникає питання: чи тотожне те "Я", якому протистоїть "не-Я" і яке є чимось подільним, висхідному "Я" першого основоположення? Певно, що ні; перше було безмежним, невизначеним, друге — обмеженим; перше — абсолютним, друге — подільним, відносним. Розмірковуючи інакше, можна дійти того ж висновку: якби ми мали лише подільне "Я" і подільне "не-Я", які взаємно обмежували б одне одного і не мали нічого третього, то єдність свідомості розпалася б; необхідне щось третє, що могло б забезпечити єдність цих протилежностей. Таким третім і буде абсолютне "Я" першого основоположення. Висновок третього принципу науковчення такий: Я протиставляю в "Я" подільному "Я" — подільне "не-Я".

Перші три основоположення дають три різновиди дії: тетичну, в якій Я покладає себе; антитетичну, де "Я" пок-

ладає свою протилежність — "не-Я"; синтетичну, що поєднує протилежності. Рух від тези через антитезу до синтезу є основою діалектичного методу Фіхте. Його суть стане яснішою з викладу змісту науковчення, який впливає із зазначених основоположень.

Розгортання змісту теоретичного науковчення здійснюється у формі п'яти синтезів. Перший синтез ("Я" і "не-Я", „ покладання і заперечення) дає категорію обмеження. "Я" постає обмеженим завдяки "не-Я", таким, що знає дії "не-Я", пасивним. Проте відповідно до першого основоположення "Я" покладає себе як чиста діяльність, активність. Виникає суперечність: "Я" є одночасно і пасивним, і активним. Розв'язок цієї суперечності дається у другому синтезі — у категорії взаємообмеження. Третій синтез дає категорію причинності. Те, чому приписується діяльність (а не страждання), називають причиною, а те, чому приписується пасивність, — наслідком. Виходячи з трьох головних основоположень, "Я" буде причиною, "не-Я" — наслідком. Проте беручи до уваги другий синтез, категорію взаємообмеження "Я" і "не-Я", помічаємо його суперечливість трьом основоположенням. Розв'язок цієї суперечності Фіхте вбачав у синтетичному положенні, за яким причина і наслідок повинні мислитися як одне й те саме, оскільки вони здатні мінятися місцями.

Категорія причинності також виявляється внутрішньо суперечливою: з одного боку, причина — "Я" і наслідок — "не-Я" повинні мислитися як одне і те саме, з іншого — "Я" має буття безвідносно до "не-Я" (згадаймо про абсолютність "Я"), тобто "Я" не може бути тим самим, що і "не-Я". Ця суперечність розв'язується у четвертому синтезі, який дає категорію субстанції. Абсолютне "Я" виявляється основою буття, або субстанцією, оскільки воно є тим, що здатне існувати саме через себе. Решта є результатом взаємних обмежень "Я" і "не-Я", або акциденціями, залежними від субстанції.

Перш ніж перейти до п'ятого синтезу, звернемо увагу на те, що категорії, лише перелічені Кантом, у науковченні Фіхте логічно виводяться шляхом розвитку основної суперечності діяльності "Я".

Необхідність п'ятого синтезу впливає з двох обставин. Перша полягає у тому, що теоретичне науковчення за визначенням повинне бути викладом ставлення суб'єкта до світу, коли світ діє на суб'єкта, обмежує його, постає незалежною від нього реальністю. Проте це супере-

чить першому основоположенню, за яким "не-Я", або світ, твориться дією "Я". Якщо стояти на цьому принципі (до чого закликав Фіхте), виникає питання, що ж то за діяльність і чому світ постає перед "Я" як незалежний? Друга обставина впливає із суперечливості четвертого синтезу і може бути позначена таким чином: чому "Я" покладає себе то субстанцією, то акциденцією, то скінченним, то нескінченним, то суб'єктом, то об'єктом? Ця взаємозміна "Я", що полягає немовби в якомусь протистоянні "Я" із самим собою і відтворенні себе самого як суперечність, є, на думку Фіхте, **здатністю сили уяви**. Ця незалежна, несвідома діяльність "Я", що лежить в основі свідомості, й становить її головну функцію. Сила уяви і є результатом п'ятого синтезу.

Поняття продуктивної здатності уяви було вперше введене Кантом для розв'язання важливого питання, чим уможливорюється підведення споглядань під чисті поняття розсудку? Такою опосередковуючою ланкою, за Кантом, є трансцендентальна схема — час. Час з'єднує чисту спонтанність (діяльність розсудку) з афіційованістю (чуттєвістю), уяву зі спогляданням. Проте це, на думку Фіхте, не дало чіткого розв'язання проблеми.

Автор науковчення запропонував своє бачення сили уяви як єдиної здатності поєднання протилежностей у людській свідомості. Він помітив важливу обставину: коли ми намагаємося збагнути протилежності в їх єдності, нам це не вдається; спочатку ми мислимо одну, потім другу, проте ніколи одночасно. Ми не здатні осмислити їх єдність, але повинні. Так виникає боротьба між нездатністю і вимогою. В цій боротьбі дух затримується у своєму русі, коливаючись між обома протилежностями; він коливається між вимогою і нездатністю її виконати; але якраз у такому стані, тільки в ньому одному, він утримує їх обидві одночасно. Цей стан має назву стану **споглядання**. Діюча в ньому здатність вже була вище відзначена як продуктивна сила уяви.

Це коливання нашого духу між вимогою синтезувати протилежності й неможливістю це зробити, між самими протилежностями; їх несвідоме одночасне споглядання (дух не має змоги одночасно споглядати і себе) синтезує все те, що ми називаємо реальністю. Адже реальність — і тут Фіхте йде за Кантом — і є тим, що дається в спогляданні. Несвідома синтетична діяльність споглядання, або продуктивної сили уяви, творить реальність, яка постає незалежно від "Я", об'єктивує її, відчужує від суб'єкта.

Саме тому, що несвідома здатність уяви, яка виявилася центром решти теоретичних здатностей, творить реальність, теоретичне, пізнавальне ставлення до світу (а з ним і теоретичне науковчення), з точки зору Фіхте, не має жодної самостійної функції; воно є лише моментом, необхідним для здійснення практичного, морального ставлення.

Крім здатності уяви, існують інші теоретичні здібності суб'єкта. Фіхте намагався вивести їх (відчуття, споглядання, глузд, здатність судження, розум) також з однієї підстави. Велику роль у цьому відіграє рефлексія — відображення "Я" власної діяльності, своїх несвідомих відносин з "не-Я". Завдяки рефлексії такі діяльність і відносини стають усвідомленими. Так, рефлексія "Я" над власною обмеженістю, покладеною "не-Я", породжує відчуття. Рефлексія над відчуттям виводить "Я" в об'єкт відчуття, тобто в "не-Я", і приводить до його споглядання. Рефлексія над спогляданням дає змогу схопити образ "не-Я" і утримати його у відриві від прообразу. Здатність такого втримання є розсудок, або, як його називав Фіхте, "сховище створеного силою уяви". Образ, закріплений розсудком і схований у ньому, є поняття. Рефлексія ж над поняттями, існуючими в розсудку суб'єкта, є здатність судження.

Здатність судження "Я" дає можливість судити про будь-який об'єкт, а отже, абстрагуватися від будь-якого об'єкта. Рефлексуючи про цю свою здатність, "Я" узнає про те, що воно може відкинути будь-яке "не-Я", усвідомлює свою свободу від нього. "Я" стає самосвідомістю, чистою від будь-яких об'єктів "Я є Я". На цьому ступені "Я" виступає як розум, чиста суб'єктивність, інтелект, що визначається сам через себе. Теоретичне науковчення завершується тим, з чого почалося, — активного "Я", яке своєю дією покладає реальність, тобто діє практично. Теоретична діяльність, як зазначалося, виявилася вторинною, залежною від практичної.

Теоретичне науковчення — це теорія пізнання Фіхте, практичне — вчення про практичну (насамперед моральну) діяльність, про людину та світ її діяльності. Питання практичної філософії розроблені філософом у працях "Основи природного права відповідно до принципів науковчення" (1796), "Призначення людини" (1800), "Про сутність вченого" (1806), "Основні риси сучасної епохи" (1806), "Настановлення до блаженного життя" (1806).

Зупинимося на деяких ключових проблемах практичного науковчення. Насамперед слід з'ясувати поняття практичного "Я" як надто важливого для осмислення антропологічних поглядів Фіхте. На відміну від Канта, який вважав людину громадянином двох абсолютно розмежованих світів (світу природи, де панує зовнішня детермінація, і світу свободи, в якому особа сама дає собі закон), Фіхте знімає межу між чуттєвим світом (природою) та світом умоглядним (свободою). Якщо у Канта відносини причини і наслідку характеризували світ природи, а мети й засобів — світ свободи, то у Фіхте цільовий (телеологічний) принцип стає універсальним і для свободи, і для природи. Причинно-наслідкові зв'язки виступають у нього як неістинна (спотворена) форма цільових.

Оскільки цільовідповідність стала у Фіхте універсальним принципом діяльності людини у сфері моралі (практики), то і основною формою практичного "Я" стає **потяг, прагнення до цілездійснення**. (Нагадаємо, що головною формою теоретичного "Я" була уява.)

Прагнення, як і уява, може існувати лише за умови протилежно спрямованої діяльності, яка сприймається "Я" як певна перешкода. Завдяки останній "Я" відчувається обмеженням у власному прагненні. Без перепони неможливе саме прагнення, інакше "Я" збіглося б з метою свого прагнення і перестало б існувати як таке, що прагне.

Такою універсальною перешкодою, за Фіхте, виступає природа. Вона дає межу "Я", збуджуючи його прагнення до досягнення мети. Тому природа є важливим засобом цілездійснення, необхідною передумовою існування практичного "Я". Вона пробуджує це практичне "Я" до існування, запалюючи його потяг та вказуючи на перепони, які слід подолати.

Якою ж постає, за Фіхте, діяльність прагнення, цієї основної форми практичного "Я"? На першому ступені вона є потягом до об'єкта. Це чуттєвий потяг; відповідно об'єкт — природний предмет. У цьому примітивному чуттєвому прагненні Фіхте розрізняв два аспекти: 1) прагнення до задоволення власного природного потягу, де дістає вияв залежність "Я" від об'єкта; 2) прагнення до самостійності, незалежності від нього, до влади над ним. Потяг до самостійності є найвищим прагненням.

У першому аспекті людина зв'язана з природою. У другому — вона виявляє тенденцію до свободи, влади над природною сферою, яка цю свободу обмежує, постійно демонструючи владу над людиною. Влада природи,

на думку Фіхте, є в особі споконвічне, радикальне зло. Тому головний обов'язок індивіда полягає у тому, щоб підкорити природне в собі й зовні себе моральним цілям, щоб подолати чуттєві схильності, й, оскільки їх неможливо зовсім знищити, необхідно прагнути до того, щоб поставити їх на службу вищому духовному, моральному началу. Саме з природи людини випливають такі її головні вади, як лінощі, боягузтво, брехливість.

Оскільки зло корениться в інертності й природі людини, то яким чином можна допомогти їй подолати його? Допомога може прийти лише ззовні. Індивід повинен побачити себе у своєму огидному та жалюгідному вигляді й відчутти відразу до самого себе; він повинен побачити зразки, котрі піднесли і звеличили б його, показавши йому, яким він повинен бути... Іншого шляху освіти не існує. Цей шлях дає те, чого тут не вистачає: свідомість та імпульс. Поліпшення та піднесення залежить завжди від власної свободи; кому ця власна свобода і тоді не буде потрібна, тому неможливо допомогти. Таку зовнішню допомогу, що дає поштовх до самовдосконалення, подають, за Фіхте, релігійні проповідники, письменники-моралісти, філософи та держава. Остання повинна взяти в свої руки національну систему виховання; у цьому полягає її висока моральна місія.

Важливою характеристикою практичного "Я" є його **практичний розум, або воля**. Воля відіграє, на думку Фіхте, визначальну роль щодо розуму теоретичного — інтелекції (інтелекту). Кант розділив волю та інтелект. Фіхте з'єднав їх на основі принципу автономії волі. Остання стає у нього основою як практичного, так і теоретичного розуму (пізнання).

Саме воля як головна здатність практичного "Я" допомагає людині подолати власні вади. Проте вона ж може і завадити цьому. Фіхте розрізняв два різновиди волі. Перший — це моральна воля, яка підкорена моральному закону як найвищому принципу. Останній проголошує: "Вчиняй завжди відповідно до твоїх переконань". Переконання є тим, що має очевидну істинність для волі. Вони коріняться в абсолютному "Я". Емпіричне ж (природне) "Я" повинне перебувати у стані гармонії з абсолютним. Якщо така гармонія є, людина відчуває, що живе і діє відповідно до переконань та свого призначення. Коли ж гармонія порушується, виникають докори совісті. Совість, писав Фіхте, не помиляється і не може помилятися, оскільки вона є безпосередня свідомість нашого чистого

споконвічного "Я". Вона — суддя всіх переконань і не визнає над собою вищого судді". Тому філософ пропонував свою версію категоричного імперативу: "Вчиняй по своїй совісті".

Другий різновид волі не підкоряється ні моральному закону, ні категоричному імперативу. Фіхте назвав таку волю "беззаконною", бо вона притаманна так званому "героїчному характерові". Згадаймо, що принцип героїзму полягає у підкоренні індивіда суспільному цілому, де він вже не вільна людина, а гвинтик системи. Відкритий Фіхте феномен сліпої і беззаконної волі пізніше став принципом філософії Шопенгауера, а Ніцше через півстоліття визначив його як "волю до влади".

У практичному науковченні, або теорії практичного розуму, Фіхте поставив (але не розв'язав) ще одне надто важливе питання: про інше "Я". Виводячи природу, світ взагалі з діяльності абсолютного "Я", Фіхте натрапив на парадокс: якщо світ породжений "Я", то як бути з іншими людьми, чи не є вони теж породженням "Я"? Якщо так, то філософу загрожував соліпсизм (один існую, решта плід моєї уяви). Якщо ні, яким чином інші "Я" реальні? Адже Фіхте не визнавав субстанціального характеру людської душі, а іншого начала, крім єдиного абсолютного "Я", не припускав.

Ця проблема гостро постала перед мислителем. З реальністю іншого "Я" пов'язана головна тема його філософії. Чого вимагає від нас моральний закон? Бачити в іншій людині мету, а не лише засіб. А якщо інший — таке ж породження уяви, як і природні речі, то як бути з моральним законом?

Спробу розв'язати ці питання Фіхте зробив у своїй філософії права. Правовий закон, стверджував філософ, вимагає, щоб індивід, який живе у суспільстві з іншими людьми, обмежував свою свободу, а відтак дозволяв поряд зі своєю існувати свободі інших.

Досить специфічно Фіхте виводив реальність інших "Я". Згадаймо, що перше основоположення науковчення є не стільки безпристрасне наукове судження, скільки палкий заклик: "Збагни своє "Я", створи його!" Заклик до вільної діяльності, оскільки він йде ззовні, не є примусом, не діє як механічна причина, тобто не обмежує моєї свободи і самостійності. Проте саме він спонукає мене до емпірично здійснюваного самовизначення. Але цей заклик може надходити не від якогось зовнішнього об'єкта, а лише від іншого суб'єкта, а тому доводиться при-

пустити існування інших "Я" незалежно від моєї самосвідомості. Відтак інше "Я" стає умовою можливості мене самого як розумної істоти. Таке головне положення філософії права Фіхте.

Розробка практичного науковчення, як бачимо, пов'язана з низкою складних філософських питань. Та найскладніше з них — про природу абсолютного "Я". Парадокс абсолютної діяльності "Я" полягає у тому, що вона, з одного боку, очевидна з самого початку, а з іншого — є тим, чого ще лише повинне досягти практичне "Я", тобто недосяжним моральним ідеалом. Так існує абсолютне "Я" з його абсолютною діяльністю чи не існує?

Роздуми над цими та іншими питаннями та критика з боку сучасників, серед яких були й колишні друзі та учні — Якобі, Шлейєрмахер, Шеллінг, Гегель, — змусили Фіхте перейти від настроїв "бурі та натиску" і зв'язаної з ними абсолютизації принципу діяльності до нових для нього релігійно-містичних пошуків.

**Філософські
погляди Шеллінга**

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг
(1775—1854) народився в містечку
Леонберг поблизу Штутгарту в

сім'ї диякона. Закінчивши семінарію, п'ятнадцятирічний юнак вступив до богословського інституту в Тюбінгені, де познайомився і дружив із старшокурсниками — майбутнім видатним філософом Гегелем і поетом Гельдерліном. Самостійно студював Канта, цікавився міфологією. Магістром філософії став у сімнадцять років. У 1793 р. опублікував свою першу статтю. Того ж року познайомився з Фіхте і став його палким послідовником. Після закінчення університету 1795 р. Шеллінг працював домашнім учителем у багатому сімействі. Разом з двома своїми підопічними приїздив до Лейпцига, де його вихованці вступили до університету. Написані тут праці "Ідеї до філософії природи" (1797) та "Про світову душу" (1798) зробили його як натурфілософа відомим у наукових колах. За клопотанням Гете Йенський університет запросив Шеллінга на посаду екстраординарного професора. Незабаром сюди переїхали Шіллер, Гегель, які разом з Фрідріхом та Августом Шлегелями, Тіком, Новалісом створили "романтичний гурток".

У Йєні Шеллінг не перестав займатися проблемами натурфілософії, прагнучи створити її систему. В цей період філософ видав ще дві натурфілософські праці — "Перший нарис системи натурфілософії" (1799) та "Вступ до нарисів системи натурфілософії" (1799). У них він впер-

ше позначив своє вчення терміном "натурфілософія" (як Кант називав свою філософію "критицизмом", а Фіхте — "науковченням"). Це означало й певні ідейні розбіжності із своїми попередниками, зокрема Фіхте. Інтерес автора "Науковчення" був зосереджений на тому, як усунений від природи і незалежний від неї суб'єкт сам визначає і цілеспрямовано формує себе. Несвідомо діюче "Я", яке, за Фіхте, творить природу, залишилося поза його розглядом. Шеллінг звернув увагу на те, що саме таке "Я" ще не є власне суб'єктом; щоб стати останнім, воно повинне пройти шлях несвідомого природного розвитку, і йому тільки належить підвестися до самосвідомості як сутнісної властивості суб'єкта. Тому Шеллінг дійшов думки, що починати одразу із самосвідомого "Я", як це робив Фіхте, неісторично, що треба повернутися до самого витoku: висвітлити генезу самосвідомості й показати необхідність її появи як закономірного результату розвитку природних процесів від неживого і несвідомого до живого та самосвідомого.

Ставши в межах своєї натурфілософії на точку зору первинності природи, Шеллінг прагнув зрозуміти її не через якісь інтелектуальні схеми, а виходячи з неї самої. Він стверджував, що природа має реальність, яка випливає із самої природи, вона є її власний продукт — із себе самого організоване і саме себе організуюче ціле". У "Першому нарисі системи натурфілософії" також чітко сформульована теза про діяльнісний, продуктивний характер природи, про її розвиток. Крім принципу розвитку, в природі править принцип "полярності", "градації". Останній полягає у тому, що природа розглядається як система сходинок, причому нижча сходинка завжди є основою для вищої. Сходження від нижчого до вищого спричинюється боротьбою полярностей, або протилежностей, які штовхають природне тіло на вищий ступінь одухотвореності.

Шеллінг вперше в історії нової філософії спробував встановити і простежити ступені розвитку протилежностей у природі. На першому ступені (магнетизм) він помітив, що протилежності (полюси магніту) містяться всередині одного тіла. На другому (електрика) вони розподіляються по різних тілах, які приходять до взаємної напруги, відносної протилежності. На третьому ступені (хімізм) тіла відносяться одне щодо іншого таким же чином, як сили магнетизму: абсолютно диференційовані та протилежні (напр., кисень — водень, кислота — луг), а в ре-

зультаті їх взаємодії відбувається повернення до висхідного пункту, до індиференції, але вже не сил, як у магнетизмі, а тіл.

Шеллінг постійно вдосконалював схему своєї натурфілософії. Так, він намагався розглядати "тяжіння" як початок і слідом за Кантом "докритичного періоду" пояснювати природний рух взаємодією протилежних сил тяжіння і відштовхування. Якщо сили врівноважуються, то ми маємо тіло неживої природи. Коли тіла, виведені з рівноваги взаємодією, прагнуть до заспокоєння, — має місце хімічне явище. А якщо рівновага не встановлюється, а повсякчас порушується, боротьба сил безперервно відтворюється, то маємо феномен життя, в якому виявляється одночасно і життя природи в цілому.

Чому ж натурфілософу Шеллінгу доводилося брати за початок то магнетизм, то тяжіння, то, зрештою, електрику? Справа в тім, що природа незмінно виступала перед ним як таке ціле, в якому нема нічого безумовно первинного, і будь-який початок відносний. Природа є цілісним організмом, якому підпорядковані такі явища, як магнетизм, тяжіння, електрика, гальванізм, хімізм, теплота, світло. Сукупність останніх як окремих потенцій неживої природи вже є, за Шеллінгом, чимось живим, що в цілісному організмі дістає свій вияв.

"Найвища потенція" природи — органічне життя — не просто одне з явищ (потенцій) матерії, а найвище вираження життєвості матерії у цілому, найдосконаліша форма здійснення усіх дрімаючих потенцій до життя. Це найвища потенція порівняно з усіма неорганічними формами матерії, яка стала над ними, і водночас це їх власна найвища потенція.

Під впливом полеміки з романтиками, з якими він ідейно розійшовся, Шеллінг замислився над питанням про взаємовідносини живого і неживого, органічного й неорганічного, цілого та частин. Він відкидав думку, послідовно проведену в "Першому нарисі...", про органічне і неорганічне як жорстко розділені протилежності. В самому організмі, писав він у "Вступі до нарису системи натурфілософії", ці протилежності не розділені, тому саме в ньому треба шукати відгадку цілісності природи, принцип єдності двох її царств. Як в органічних явищах ціле не утворюється складенням окремих частин, а швидше саме "створює" їх, так і щодо природи взагалі: як ціле вона повинна передувати своїм частинам, які випливають із цілого. Природа неорганічного, зазначав Шеллінг,

повинна визначатися через протилежне природі органічного.

Протилежність неорганічного і органічного — це та необхідна форма, в якій реалізується життя природи. Неорганічна матерія є неодмінною умовою органічної, але такою ж мірою вона зумовлюється останньою; обидві виникли із спільного живого цілого, з природи, в якій і їхня спільність, і їхня протилежність вже задані. Постійна зміна живої і неживої матерії підтримує буття кожного одушевленого тіла. Душевність та духовність виявляються результатом діалектичного процесу розвитку природи.

Наступний крок у філософському розвитку Шеллінга пов'язаний зі створенням фундаментальної і багато в чому узагальнюючої праці "Система трансцендентального ідеалізму" (1800). Тут натурфілософські напрацювання мислителя постають лише однією частиною його філософії. Друга ж частина — "трансцендентальна філософія". Якщо натурфілософія має своїм предметом природу, то трансцендентальний ідеалізм — "Я". Тут позначився вплив на Шеллінга ідей науковчення Фіхте. Тоді між двома філософами ще були близькі дружні стосунки.

Наприкінці 90-х років XVIII ст. Шеллінг дійшов висновку, що розроблювана ним філософія природи відповідає лише на те, яким чином розвиток несвідомо-духовної природи спричиняє появу свідомості, або як з об'єктивного виникає суб'єктивне? Під впливом Фіхте перед ним постало й інше питання: яким чином суб'єктивне перетворюється на об'єктивне, як "Я" стає здатним до трансцендування (виходу за свої власні межі), до зумовлення (створення) об'єктивного. Трансцендентальне "Я" (тобто здатне перетворитися на свою протилежність у процесі творчості) і стало ключовою проблемою "Системи трансцендентального ідеалізму". Ця система включає чотири підсистеми, розгляду яких присвячені головні розділи праці: а) теоретична філософія; б) практична філософія; в) єдність теоретичної та практичної — телеологія; г) філософія мистецтва.

Теоретична філософія виходить з поняття "Я", або самосвідомості, яка обмежується існуючими поза нею речами світу. Останні не є несвідомим творенням "Я", як це було у Фіхте. Тому перед Шеллінгом виникає питання (воно ж — перше завдання філософії): як знання та уявлення про речі можуть абсолютно збігатися з повністю незалежними від них речами? Філософ звернувся до ана-

лізу та дедукції (виведення) головних форм інтелектуальної (пізнавальної) діяльності, притаманних "Я".

Найперша форма пізнання незалежних від "Я" речей — відчуття. Шеллінг тлумачив його дещо інакше, ніж раціоналісти та емпіристи. Він вважав, що в основі відчуття лежить діяльна природа суб'єкта як живої (органічної) істоти. Далі мислителя цікавив перехід від простого відчуття, властивого живим організмам, до суто людського продуктивного споглядання. Останнє також тісно пов'язане з активністю, оскільки не лише відображає предмет, а й одночасно породжує його, конструює річ у просторі. Продуктивне споглядання переходить у рефлексію (розмірковування "Я" про самого себе). Рефлексія дає змогу співвідносити знання про зовнішні речі зі знаннями "Я" про свої наміри та цілі. Речі осмислюються у плані їх призначення, останнє ж виявляється метою суб'єкта, що їх конструює продуктивною уявою. Розділені Кантом та Фіхте два світи (світ об'єктивної необхідності — природи та світ цілеспрямованої діяльності "Я" — свободи) зближуються, оскільки об'єктивний бік свободи виявляється не чим іншим, як "природним по-тягом", або волею. Рефлексія переходить у волю як основу практичної діяльності вільного і самосвідомого суб'єкта.

Практична філософія — друга підсистема трансцендентального ідеалізму Шеллінга. Тут філософ виходить з кантівських категоричного імперативу та ідеї про злу природу людини і закладені в неї зародки добра, які мають розквітнути в процесі морального виховання. Крім моралі, яка повинна сприяти цим діям, має бути правовий устрій. Право як позаморальний регулятор практичної (спрямованої на світ) співдіяльності людей не суперечить принципам свободи, практичного ставлення до світу самосвідомих "Я", що стали епіцентрами активності.

Якщо теоретична філософія показує, яким чином природна об'єктивна необхідність стає вільним волевиявленням суб'єкта, то практична філософія пояснює, як із самої свободи, коли я думаю, що дію вільно, має з необхідністю виникати несвідоме, тобто без моєї участі дещо мною незамислене, або, інакше кажучи, як проти цієї вільної діяльності повинна ставати діяльність несвідома, на основі якої виникає дещо таке, чого сам я, по своїй волі не міг би реалізувати. Так, у співдіяльності маси індивідів, кожен з яких діє на основі своїх власних рішень, тобто вільно, виникає дещо, чого жоден з них не передбачає і

чого свобода сама по собі ніколи б не реалізувала. Вільна поведінка багатьох "Я", їх співдія привносять у свободу дещо таке, що останній не властиве, а саме: необхідність, яка панує над ними, тобто об'єктивну, від них незалежну. Своєю вільною практичною дією суб'єкт об'єктивує себе; діяльність стає об'єктивною закономірністю.

Але чому, запитував Шеллінг, у свободу привноситься дещо їй не властиве, тобто закономірність? І відповідає: над одним і другим стоїть щось вище, третє. Його неможливо виразити логічно, поняття тут безсилі. Воно (це "третє") не може бути ні суб'єктом, ні об'єктом, ні тим та іншим одночасно, а "виключно лише абсолютною тотожністю", або абсолютном.

Третя підсистема трансцендентального ідеалізму — телеологія — якраз і стосується абсолютної тотожності, або взаємодії, "Я" і світу, суб'єкта і об'єкта, взаємодії теоретично-практичної, що здійснюється, по-перше, в історії, по-друге, в природі. Телеологізм, або закономірний рух історії від періоду долі до мети, якою є промисел божественного провидіння, лише трохи відкриває абсолютну тотожність, але залишає її невловимою для поняття. Це пояснюється тим, що тотожність постійно заперечується, порушується вільною дією людей, свобода яких виявляється своєрідним відштовхуванням від абсолюту, подібно до того, як гріхопадіння перших людей, що здійснили перший вільний вчинок, було відокремленням, відпаданням від Бога, який став для них недосяжним. Крім того, ця тотожність є принципом пояснення історії і тому не може бути висновком з останньої. Через те пошуки тотожності треба здійснювати не в історії (об'єктивності другого порядку), а в природі (об'єктивності першого порядку).

Однак природі вже надано цього характеру споконвічної тотожності ще до того, як вона стала об'єктом свідомої діяльності. Природа хоч і виступила у натурфілософії як витвір, створений без участі свободи, без будь-якої мети, однак уявляється немовби створеною цілеспрямовано і свідомо. Вона як витвір сліпих сил, що діють у ній, все ж наскрізь і повністю просякнута доцільністю, підкреслював Шеллінг. У природі ще залишається нерозривним те, що зазнає розпаду у вільній діяльності. Будь-яка природна річ, скажімо рослина, є цілком тим, чим вона повинна бути: вільне в ній є необхідним, а необхідне — вільним. Природа, отже, є початковою відповіддю на питання: яким чином або завдяки чому знову може стати

для нас об'єктивною абсолютна тотожність (гармонія) необхідності й свободи.

Більш правильною відповіддю, вважав Шеллінг, є мистецтво, оскільки абсолютна тотожність суб'єктивного і об'єктивного, свободи й необхідності притаманна саме йому.

Четвертою підсистемою трансцендентального ідеалізму є філософія мистецтва. Вона певною мірою тематично збігається з кантівською "Критикою здатності судження". Кант порівнював природний організм з цілісністю художнього твору. Шеллінг встановив важливі відмінності. Організм народжується цілісним; художник творить ціле, але творити його може по частинах, створюючи з них щось згодом нероздільне. Природа починає з несвідомого і лише в кінцевому підсумку приходить до свідомості. У мистецтві шлях інший — свідомий початок і несвідоме завершення розпочатої праці. І ще одна відмінність: витвір природи не обов'язково прекрасний; твір мистецтва прекрасний завжди, інакше це не мистецтво.

Свобода — необхідний висхідний момент творчості, який включає протилежність свідомої і несвідомої діяльності. Вона дістає настільки повне завершення в справжньому творі мистецтва, у гармонії та повноті поєднання його моментів, що в ньому будь-яка видимість сваволі щезає, протиставленість суб'єктивного і об'єктивного повністю зникає, свідомою і несвідомою діяльністю "раптово" гармонізуються. У "Системі трансцендентального ідеалізму" Шеллінг не міг добитися перетворення суб'єктивного на завершену об'єктивність. Тепер, у галузі мистецтва, це стало можливим: "Абсолютна об'єктивність надана лише мистецтву". Геніальність і є те неосяжне, що стоїть над свідомою і несвідомою діяльністю і в чому абсолютно збігаються обидві. Митець опріч того, що було задумане, інстинктивно-несвідомо вкладає у свій твір деяку безконечність. У результаті справжній витвір мистецтва містить невичерпність тлумачень, начебто авторові була притаманна нескінченна множинність задумів. Твір генія тим відрізняється від будь-якого іншого, що в його безконечності знаходять розв'язок суперечності, нездоланні іншим шляхом. Тому, зазначав Шеллінг, у мистецтві ми маємо як документ філософії, так і її єдиний одвічний і справжній органон.

Мистецтво виступає найвищим моментом, який завершує устрій самосвідомості у "Системі трансценденталь-

ного ідеалізму". Кінець системи зникається з початком. Гармонія досліджуваного об'єкта — "Я" із самим собою встановлювалася спочатку лише суб'єктивно, переходами на вищі ступені самоспоглядання, поки не досягла, нарешті, тієї повної об'єктивності, яка дана в спогляданні твору мистецтва. А таке споглядання є естетичним, і в кінці системи ми дізнаємося, що із самого початку, приступаючи до філософських роздумів, ми самі знаходились у стані естетичного споглядання й поступово доводили свій об'єкт — "Я" — до цього ступеня. Споглядання неминуче повинне було прийняти форму інтелектуального. Останнє є необхідним лише при філософствуванні, що знаходиться поза колом буденної свідомості. Проте естетичне споглядання як інтелектуальне може виникати в будь-якій свідомості.

У травні 1800 р. Шеллінг звернувся до Фіхте з проханням викласти своє ставлення до "Системи трансцендентального ідеалізму" та інших праць. Фіхте не погодився з поглядами свого молодого друга, за якими природа є незалежною від духу. Подальше їх листування свідчить про поглиблення розходжень, які пізніше переросли у справжню сварку. Між мислителями точилася суперечка честолюбств; кожен прагнув довести, що точка зору суперника "нижча" за його власну, а тому й система опонента повинна бути лише частиною його власної системи.

Оскільки суперечка тривала досить довго (її підігрівали й Гегель, і дружина Шеллінга Кароліна), філософу довелося взятися за осмислення місця своїх поглядів. Ось як Шеллінг у "Штутгартських бесідах" (1810) характеризував специфіку своєї тогочасної філософської позиції порівняно з поглядами його попередників та сучасників: "Я відрізняюся а) від Декарта тим, що не стверджую абсолютного дуалізму, який виключає тотожність; б) від Спінози тим, що не стверджую абсолютної тотожності, яка виключає будь-який дуалізм; в) від Лейбніца тим, що ідеальне та реальне (А та В) не розчиняю в одному лише ідеальному (А), але стверджую реальну протилежність обох принципів за їх єдності; г) від власне матеріалістів тим, що духовне і реальне не розчиняю цілком у реальному (В). Втім, сказане стосується лише найбільш одухотворених матеріалістів — гілозоїстів. У французьких матеріалістів А зникає зовсім і залишається лише В (атомісти і механіцисти), це повна протилежність Фіхте, який залишає лише А; д) від Канта і Фіхте тим, що я не покладаю ідеальне лише суб'єктивно (в "Я"), навпаки, ідеаль-

ному протиставляю дещо цілком реальне — два принципи, абсолютною тотожністю яких є Бог.

На думку Шеллінга, його філософія тотожності, яка прийшла на зміну натурфілософії, відрізняється від попередніх систем тим, що є всеохоплюючою; вона включає і природу, і Бога, і людину. Якщо Кант вивів за межі філософії знання про Бога, то Шеллінг, навпаки, вводить Бога до філософії, не перетворюючи, однак, останню на богослов'я. Для теології Бог — особливий предмет вивчення, для філософії Шеллінга — лише найвища основа суцього. Довести Його існування неможливо, та в цьому і немає необхідності. Чи треба геометру доводити існування простору?

Як найвища основа суцього, Бог, за Шеллінгом, — єдність протилежностей. Він і особистість, і сам світ. У Ньому існують дві "першосили" — егоїзм і любов. Егоїзм — реальне в Богові. Любов — ідеальне, подолання егоїзму, віддання себе іншому, оскільки сама по собі існувати не може. Тому саме божественною любов'ю, що долає божественний егоїзм, твориться світ — природа і людина — інобуття Бога.

Розмаїття світу — результат диференціації абсолютної тотожності, або Бога. Шеллінг розрізняв три періоди цього процесу. Перший період — коли абсолют обмежується реальним, матерією. Темне, несвідоме, те, що Бог як сутність постійно намагається витіснити із своїх глибин і вилучити, є матерія (поки що не оформлена); матерія є не що інше, як несвідома частина Бога. Під час другого періоду реальне (матеріальне) переходить в ідеальне; виключаючи матерію із себе, Бог намагається знову наблизити її до себе, піднести вгору, перетворити на найвищу сутність, із несвідомого викликати свідомість. У третьому періоді відбувається зняття відмінностей між створеними Богом протилежностями реального та ідеального, матерії та свідомості. Носієм цієї нової тотожності є людина як сполучна ланка двох світів — природного й божественного, реального та ідеального, природи і духу.

Однак людина не виправдала свого високого призначення: вона повинна була підкорити природу духові, а вийшло навпаки — природне начало володіє людиною, матерія перетворюється на Бога. У цьому винна свобода. Здійснюючи останню, людина відпадає від абсолюта — Бога. Будь-який вчинок є злочин. Провал місії особи стає помітним, по-перше, в її взаєминах з природою, яка дедалі більше руйнується людиною, по-друге, в існуванні

зла, по-третє, в смертності індивіда, яка зумовлена дисгармонією духу та природи, порушенням їх тотожності в людській істоті.

Третій період філософського розвитку Шеллінга називають **філософією одкровення**. Народилася вона у палих суперечках мислителя з поглядами Гегеля. За Шеллінгом, головний недолік гегелівського вчення в цілому — його "негативність", чисто логічний характер системи, побудованої на основі принципу "заперечення заперечення". Замість неї пропонувалася "позитивна" філософія, предметом якої є розвиток свідомості в історії. Шеллінг виділяв три світові епохи такого розвитку: первісний монотеїзм; політеїзм (міфологія); монотеїзм християнства (одкровення).

У 1841 р. Шеллінг читав свою "Філософію одкровення" в аудиторії № 6 Берлінського університету, де він зайняв кафедру філософії, якою завідував Гегель до смерті в 1831 р. Курс Шеллінга був скороченим варіантом його праць "Світові епохи", "Філософія міфології" та "Філософія одкровення", які були задумані ще в перше десятиліття ХІХ ст. і увійшли до "Філософських досліджень сутності людської свободи" (1809). Пізніше сам Шеллінг назвав свій курс невдалим.

**Система і метод
Гегеля**

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель
(1770—1831) народився в Штутгарті, столиці королівства Вюртемберг.

Його батько, Георг Людвіг Гегель, служив секретарем казначейства. Мати, Марія Магдалина, добра і чуйна жінка, померла, коли Гегелю ледь виповнилося 13 років. У 1777—1787 рр. Гегель вчився у латинській школі й класичній гімназії. З величезним інтересом вивчав математику, риторику, мови, та найбільше захоплювався всесвітньою історією. Недаремно для свого випускного твору він обрав досить оригінальну тему: "Сумний стан мистецтв і наук у турків". Праця дістала високу оцінку.

Після закінчення гімназії Гегель вступив до Тюбінгенського теологічного інституту, де познайомився і дружив з Шеллінгом, Гельдерліном. Восени 1793 р. він успішно склав випускний кандидатський іспит з теології. Відмовившись від кар'єри протестантського пастора, Гегель став домашнім учителем у дворянській сім'ї у Берні (Швейцарія). Робота залишала досить багато вільного часу, і протягом трьох років він глибоко студював Канта, Фіхте, написав свої перші праці "Життя Ісуса" (1795), "Позитивність християнської релігії" (1796). У 1797 р. Гегель

повернувся до Німеччини і через посередництво Гельдерліна отримав посаду домашнього вчителя у сім'ї купця Гогеля у Франкфурті-на-Майні. Продовжуючи заняття філософією, вивчав англійську політичну економію та право. Але його дедалі більше привертала університетська викладацька робота.

Завдяки підтримці Шеллінга Гегель приїхав до Йени, де захистив дисертацію "Про орбіти планет", читав лекції в університеті, займався літературною діяльністю. Саме у Йені він написав і видав відому "Феноменологію духу" (1807). Тут сформульована власна, протилежна Шеллінгу, оригінальна філософська позиція. Якщо Шеллінг, у якого в цей період з'явилися релігійно-містичні ухили, розглядав філософію лише як шлях до знання, то Гегель прагнув перетворити її на науку, сприяти наближенню філософії до форми науки, до тієї мети, досягнувши якої, вона могла б відмовитись від свого імені любові до знання і бути дійсним знанням.

Шеллінг вважав, що абсолютне єдине начало (тотожність), в якому збігаються "Я" і "не-Я", пізнається людиною безпосередньо, подібно до того, як ми відчуваємо красу або биття власного серця. Гегель заперечував безпосереднє пізнання і вважав за необхідне починати не з абсолютного знання, а показати логічний шлях розвитку пізнання від нижчого ступеня (безпосередньо чуттєвого сприйняття) до вищого (повного, абсолютного знання).

Фінансові ускладнення та зубожіння Йенського університету в умовах війни з Францією змусили Гегеля шукати іншу роботу. В березні 1807 р. він переїхав до Бамберга, де став редактором місцевої газети. В грудні 1808 р. приїхав до Нюрнберга і став директором гімназії. Окрім адміністративної та педагогічної діяльності, в Нюрнберзі Гегель багато писав. Саме тут створена і видана "Наука логіки" (Велика логіка), до якої увійшли три книги — "Вчення про буття" (1812), "Вчення про сутність" (1813) та "Вчення про поняття" (1816). У Нюрнберзі з'явився чорновий варіант "Енциклопедії філософських наук" — системи філософії Гегеля. В 1811 р. Гегель одружився з Марією фон Тухер — двадцятирічною дівчиною зі знатної дворянської сім'ї.

Ще в Йені Гегель мріяв про університетську кафедру. В серпні 1816 р. він отримав запрошення до Гейдельберзького університету, де читав по два-три курси щосеместру, видав "Енциклопедію філософських наук", яку пізніше (в 1827 та 1830 рр.) перевидавав з виправленнями.

З осені 1818 р. Гегель обіймав посаду професора філософії у Берлінському університеті, куди був запрошений пруським урядом. Саме в цей період система Гегеля отримала завершення. Філософ читав курси з логіки, естетики, філософії права, антропології, історії філософії, філософії природи. Тексти цих курсів були пізніше видані його учнями. Про велику популярність Гегеля свідчить той факт, що в 1829/30 навчальному році він був обраний ректором університету (як відомо, першим ректором тут був Фіхте).

Життя філософа обірвалося несподівано. 14 листопада 1831 року він помер від холери і був похований поряд з могилою Фіхте.

Як зазначалося, головна мета філософської творчості Гегеля — сприяння перетворенню філософії на науку, дійсне, істинне знання. Формулюючи цей намір у передмові до "Феноменології духу", мислитель, як і Фіхте та Шеллінг, наближав поняття науковості до поняття системності: істинною формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її. Але на відміну від своїх попередників автор "Феноменології духу" вніс до розуміння системності дещо принципово нове. Він відмовився від такої дорогої для Шеллінга інтелектуальної інтуїції і на її місце поставив **поняття**, відкинув фіхтеанський метод приклеювання до всього небесного і земного, до всіх природних і духовних форм парних визначень загальної схеми та розкладання всього по поличках і стверджував, що система філософських наук повинна бути введена з історії дійсності, яку ці науки відображають. На місце схеми "Я є Я" Гегель поставив системоутворюючий принцип **історизму, або розвитку**. Від попередніх його система відрізняється тим, що методом її побудови є найбільш розвинена форма діалектики.

Гегелівська система має назву "Енциклопедія філософських наук". У § 18 праці пояснюється, що її загальним предметом є **абсолютна ідея** — субстанція і суб'єкт творення дійсності. Ось деякі характеристики абсолютної ідеї: 1) ідея не інертна, а діяльна, вона є взагалі діяльність; 2) ідея діалектична, вона являє собою єдність відмінного — суперечливість; 3) ідея цілеспрямована, вона є ентелехією, а це аристотелеве поняття виражає фіналізм, телеологію, прагнення до мети і самовдосконалення. Абсолютна ідея існує об'єктивно, тобто незалежно від окремих індивідів, більше того, переедує не лише індивідам, а й світові в цілому (природі, суспільству).

Буттям чистої абсолютної ідеї є її розуміння самої себе. Зміст її — царство чистого розуму, чистої думки. Це царство є істина, якою вона є без прикриття, в собі й для себе самої. Тому можна висловитися так: цей зміст є зображення Бога, яким Він постає у своїй вічній сутності до створення природи і того чи іншого кінцевого духу. Саме як чистий розум абсолютна ідея є предметом "Науки логіки" — першої частини "Енциклопедії філософських наук".

Наступна стадія розгортання абсолютної ідеї полягає у тому, що остання реалізується як природа. Гегель тлумачив природу як відчуження ідеї, яка вільно "відпускає" себе з царства чистої думки до протилежного царства матеріальної природності. Природа теж є ідея, але у формі інобуття. Саме у такій якості вона є предметом другої частини "Енциклопедії" — "Філософії природи".

Третя стадія саморозвитку абсолютної ідеї починається з появою людини і суспільства, через діяльність яких ідея розпочинає самопізнання. Її інобуття знімається у процесі тривалого соціально-історичного та інтелектуального розвитку людства. Цей процес, в якому поступово викристалізуються адекватні форми самосвідомості ідеї, що "спала" в природі, повертає її з інобуття до самої себе і робить справді абсолютною. Результат цього процесу — для себе суцільний абсолютний дух, який є самосвідомістю ідеї.

Духовні формоутворення (суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний дух) стали предметом третьої частини "Енциклопедії філософських наук" — "Філософії духу" та інших досліджень філософа, присвячених конкретним формам об'єктивного та абсолютного духу ("Філософія права", "Філософія історії", "Філософія релігії", "Історія філософії" тощо).

Грандіозна система абсолютного ідеалізму, як її називав сам Гегель, — третя після Арістотеля та Фоми Аквінського спроба охопити всю сукупність знань своєї епохи. Її абсолютна ідеалістичність полягає в тому, що вона долає обмеженість як об'єктивного, так і суб'єктивного ідеалізму, синтезуючи зміст першого та другого. Її цілісність зумовлена послідовним проведенням обраних принципів, розроблених у "Науці логіки". Тому саме логіка вважається основою гегелівської системи.

Діалектичний логіцизм (діалектико-логічні ходи думки повторюються у викладі знань про природу, історію, формоутворення духу тощо) є метафізичним, онтологіч-

ним фундаментом "Енциклопедії". Подібно до того, як абсолютна ідея через природу і дух повертається до самої себе, завершуючи цикл саморозвитку, опис мандрів абсолюту в текстах логіки, філософії природи та філософії духу також має вигляд кола. Більше того, кожна частина філософії, писав Гегель, є філософське ціле, замкнуте в собі коло, але кожна з цих частин містить абсолютну ідею в її особливій визначеності або як особливий момент цілого. Окреме коло саме тому, що воно є в самому собі цілісність, прориває межу своєї визначеності й стає підставою ширшої сфери; тому ціле є коло, яке складається з кіл, кожне з яких є необхідний момент, так що їх система становить цілісну ідею, яка виявляється також в кожному з них зокрема. Замкнена на саму себе, система Гегеля, таким чином, є завершеною.

Зупинимося на змісті системи Гегеля, і насамперед її першої частини — "Науки логіки". Саме в ній викладена методологія побудови "Енциклопедії філософських наук" — діалектика.

Предметом "Науки логіки" є абсолютна ідея, що розгортається і розвивається в ході самоосмислення. Метою, потягом, ентелехією ідеї служить істина. Істина ж не відкарбована монета, якою можна раз і назавжди завладіти і в готовому вигляді покласти до кишені. Істина як мета ідеї — процес її поступового досягнення. Тому Гегель і казав, що "ідея сутнісно є процес".

Яким же чином, з допомогою яких сил здійснюється осягнення істини? Діяльність ідеї, спрямована на пізнання істини про себе, збуджується її діалектичною суперечливістю. Шеллінг говорив, що абсолют є тотожність, а Гегель додав до цього: тотожна із собою ідея містить **заперечення** самої себе, суперечність. Самосуперечливість збуджує самоосмислення ідеї (більше їй нікого й нічого осмислювати), яке є тотожним з її буттям; ідеї живуть, доки вони себе (або їх) мислять.

Буття-мислення ідеї специфічне: як процес вона розгортається у вічності, поза часом та простором. Ідея не має початку в часі чи просторі, існує в цілісності своїх часткових формоутворень. Тут і виникає важлива проблема — початку науки про абсолютну ідею.

Гегель почав свою "Науку логіки" з поняття **чистого буття** як найбільш абстрактної характеристики абсолютної ідеї. Перший розділ праці так і називається — "Вчення про буття". Чисте буття така порожня абстракція, настільки позбавлена якихось визначень, що виявляєть-

ся тотожною своєю протилежністю — нічому. Зрозуміло, йдеться не про те, що наявність предмета дорівнює його відсутності. Гегель розглядав не конкретне буття того чи іншого предмета, а буття взагалі, думка про яке є настільки беззмістовною, що збігається з думкою про небуття. Буття і ніщо зливаються воедино. В своїй тотожності вони створюють третє поняття — становлення.

У цих трьох перших поняттях гегелівської логіки помітна характерна риса її побудови — принцип тріади: теза, антитеза, синтез. Висувається деяке положення, потім іде його заперечення, а після нього заперечення попереднього заперечення. Синтез тези і антитези збагачує зміст попереднього твердження, оскільки додає до нього знання про його протилежність. Тому діалектичне заперечення збігається з розвитком знань про досліджуваний предмет. Якщо у тезі він розкривався абстрактно (однобічно), то в синтезі це розкриття конкретніше і неоднобічне. Себто розвиток знань про предмет (абсолютну ідею) збігається з їх рухом від абстрактного до конкретного.

Сходження від абстрактних знань до конкретних (від буття до ідеї) є також важливим принципом побудови "Науки логіки". Кожна конкретніша категорія (наприклад, становлення) знімає зміст попередніх. Зняття, за Гегелем, є не лише заперечення, а й одночасне збереження змісту, його піднесення на вищу сходинку розвитку.

Результат становлення — щось стале. Гегель називає його наявним буттям. Тут вже йдеться про буття реальних предметів світу (інобуття ідеї). Відмінність одного предмета від іншого зафіксована в категорії якості. Остання є визначеністю, що збігається з буттям; якщо щезає дана якість, дещо стає іншим. Протилежністю якості є кількість. Вона — визначеність, байдужа до буття; кількісні зміни предмета не скасовують його буття у певній якості. Синтезом кількості та якості є міра. Вона позначає межі, в яких кількісні зміни не призводять до зміни якості. Порушення межі, або міри, спричиняє появу нової якості, яка виникає шляхом перериву поступовості, стрибкоподібно. Закономірний зв'язок якості та кількості, виявлений Гегелем, став пізніше основою формулювання закону взаємного переходу кількісних і якісних змін — одного з трьох головних законів діалектики.

Ланцюг стрибкоподібних якісних змін створює "вузлову лінію відносин міри". Для ілюстрації останньої Ге-

гель наводив приклад нескінченної зміни агрегатних станів води залежно від температури. Якщо ці стани постійно змінюються, то виникає питання про носія цих змін, про деякий субстрат, що лежить в основі ланцюга перетворень. Тобто постає питання про **сутність**, яка перебуває в буттєвих змінах.

"Вчення про сутність" — другий розділ "Науки логіки". На відміну від буття (поверхневого шару дійсності) сутність — внутрішній світ, глибинні зв'язки, що лежать в основі буття. В розділі "Буття" поняття **переходять** одне в одне, тобто відображається зв'язок предметів типу "перехід"; звідси й закон взаємного переходу. У розділі "Вчення про сутність" поняття злиті одне з іншим, "світяться", взаємовідображаються, або **рефлектують**. У бутті дещо стає іншим, у сутності дещо є інше, існує лише в єдності із своєю протилежністю, тобто є суперечністю. Сутність і є суперечність, або єдність протилежностей. Гегелівська розробка проблеми суперечності також увійшла до змісту другого закону діалектики — закону єдності й боротьби протилежностей.

Вчення про сутність має три підрозділи. У першому вона розглядається крізь призму її самосуперечливості й тлумачиться як **основа існування**. Існування відрізняється від буття. Буття безпосереднє, існування завжди чимось опосередковане, обгрунтоване. Існування є буття, яке отримало основу. Основою ж існування, або життєвості, є суперечність — рушійна сила існування. Дещо, писав Гегель, є життєвим лише настільки, наскільки воно містить у собі суперечність.

Другий підрозділ учення про сутність присвячений явищу. Останнє є сутністю в своєму існуванні. Сутність не залишається позаду або осторонь явища, а скоріше, немовби по своїй безмежній доброті, відпускає свою видимість у безпосередність і дарує йому (явищу) радість існування. Бог, котрий як сутність є благість, оскільки він дає існування моментам своєї видимості в самій собі, створює світ. Явище не існує саме по собі, воно завжди виражає певну сутність. Сутність являється, явище — сутнісне. Тотожне в явищах (те, що повторюється в них) є **закон**. Закон і сутність — речі однопорядкові.

Третій підрозділ учення про сутність має назву "**дійсність**". Дійсність — це синтез сутності та явища (існування), або внутрішнього і зовнішнього. Вона включає в себе, по-перше, **можливість**, по-друге, **випадковість**. Можливість є те, що **сутнісне** для дійсності, але сутнісне таким чи-

ном, що воно водночас є лише можливість. Оцінювана як одна лише можливість, дійсність є дещо випадкове, і навпаки, можливе саме є тільки випадкове. Можливість може перейти в дійсність за наявності умов; тоді вона стає необхідністю. У зв'язку з категорією необхідності Гегель дав цікавий аналіз проблеми свободи, який буде продовжений у "Філософії права".

Закінчується вчення про сутність аналізом причинності. Причина породжує рівну собі дію. Тому між дією та причиною має місце взаємодія. Взаємодіючи, причина і дія постійно міняються місцями: дія стає причиною, і навпаки. Ланцюг постійно змінюваних причин та наслідків повторює "вузлову лінію відносин міри". Тут виникає питання: а чи існує щось субстанційне у цих нескінченних змінах? Гегель дав ствердну відповідь. Таким вільним від переходів причин та наслідків є поняття.

"Вчення про поняття" є третім розділом "Науки логіки". Поняття визначається як цілісна сфера "суб'єктивної логіки" (два перших розділи Гегель назвав "логікою об'єктивною"). Третій розділ також має тріадну структуру: а) суб'єктивне поняття, б) об'єкт, в) ідея.

У підрозділі "суб'єктивне поняття" розглядаються питання, які утворюють традиційний зміст підручників з формальної логіки: поняття, судження, умовивід. Своє завдання Гегель вбачав у тому, щоб накопичений століттями, але закостенілий матеріал привести в активний стан, знову розпалити в ньому вогонь життя. Філософ прагнув відновити пізнавальну цінність засобів формальної логіки, побачити у фігурах умовиводів реальні відносини речей. Розглядаючи різні типи силогізмів, він сформулював таку думку: всі речі суть умовиводи, дещо загальне, зімкнуте через особливість з одиничністю. Найдовершенішим силогізмом є умовивід необхідності, який Кант вважав законом природи. Завдяки таким умовиводам розум з допомогою понять та суджень має змогу формулювати закони, тобто відкривати у своїй власній сфері дещо таке, що притаманне об'єктивному світові. Тим самим, за словами Гегеля, поняття взагалі реалізувалося; точніше кажучи, воно отримало таку реальність, яка є об'єктивністю.

Суть переходу від суб'єктивного поняття до об'єкта полягає в тому, що, за Гегелем, поняття здатні втілюватися в об'єктивних речах, по-перше, через людську діяльність, по-друге, через творення світу речей. Об'єкт — предмет другого підрозділу "Вчення про поняття" — про-

ходить три ступені розвитку: механізм, хімізм, телеологізм. Телеологічний об'єкт знімає обмеженості двох перших. Його вище значення ілюструється просто: досить згадати про механічну і хімічну техніку, щоб зрозуміти, що саме породження таких об'єктів щоразу залежало від наче зовнішньої щодо них мети, яка, проте, діяла принципово, а отже, не була зовнішньою для тієї сфери дійсності, до якої вона застосовувалася. Це був рух самої об'єктивності до вищої сходинки. Гегель проаналізував діалектику мети і засобів, їх сходження на вищу стадію — здійсненої мети, або поняття. Єдність поняття (мети) і об'єктивності — ідея.

Розділ "Вчення про поняття" і "Наука логіки" в цілому завершується аналізом ідеї (істини). Істина — це збіг поняття і об'єктивності. Абстрактної істини немає, вона завжди конкретна. Істина увібрала у своєму змісті всі попередні визначення, починаючи з чистого буття, з нічого, становлення тощо. Її конкретність і є її різнобічністю, яка досягається синтезом усіх попередніх визначень. Істину не можна охопити відразу в готовому вигляді. Вона є процесом нашого осягнення цілокупності її визначень. Мислення, яке розгортає у часі ланцюг її характеристик, повторює процес буття істини, збігається з ним, беручи категорії, що її розкривають, в їх взаємних суперечливих зв'язках — переходах, взаєморефлексії, запереченні заперечення. Так досягається істинне, а отже, конкретно-системне знання про світ як органічну цілісність, породжену абсолютною ідеєю.

Однак і цього мало для розуміння ідеї-істини. За Гегелем, вона являє собою не лише відповідність поняття предмету (про що писав Арістотель), а й відповідність предмета своєму поняттю. Розглядаючи предмет, ми повинні визначити, чи збігається він із своїм поняттям, містить у собі істину чи ні. Таке розуміння істини можна знайти в пересічному словозастосуванні: говорять, наприклад, про істинного друга і розуміють при цьому людину, поведінка якої відповідає поняттю дружби. Тобто мало мати поняття (ідеї) дружби, добра, краси тощо, мало прагнути до їх пізнання, як це робив Сократ. Треба ще й діяти адекватно, бути відповідним їм. Істина, за Гегелем, предметна, її потрібно не лише пізнати, але й практично реалізувати в житті.

Пізнання істини має своїм об'єктом життя, в якому втілилася безпосередня ідея (ідея добра, краси тощо) як душа у певному тілі. В результаті пізнання цієї душі-ідеї

отримується істина. З одного боку, остання відповідає своєму предмету — життю — і є теоретичною ідеєю, відображенням життя, а з іншого — вона збуджує волю та діяльність людини на приведення предметів (насамперед свого життя) у відповідність з отриманою істиною: тут істина є ідеєю блага, або практичною ідеєю.

Завершується "Наука логіки" невеличким підрозділом вчення про поняття, який має назву "Абсолютна ідея". Ось як визначив її Гегель: абсолютна ідея є, як виявилось, тотожність теоретичної і практичної ідей. Вона є абсолютна і повна істина, ідея, що сама себе мислить, а саме — розуміє себе як розумну, логічну ідею. Її змістом є система логічного, або категорій.

Формою абсолютної ідеї є діалектичний, або, як його назвав Гегель, спекулятивний метод. Це форма саморуху поняття, в основі якої лежить принцип заперечення заперечення. Метод є не зовнішньою формою, а душею змісту. Він такий же аналітичний, як і синтетичний. Але дійсна картина діалектичного методу не розгорнута у короткому останньому підрозділі, він розчинений у змісті "Науки логіки".

Методологічні принципи, розроблені Гегелем у "Науці логіки", стали основою побудови двох інших частин його системи.

"Філософія природи" задумана як зображення "інобуття" логічної ідеї, що, ставши абсолютною, вирішила... із самої себе вільно відпустити себе як природу. Структура праці має форму тріади: механіка, фізика, органічна фізика. Тут також реалізовані принципи заперечення заперечення, зняття, сходження від абстрактного до конкретного тощо.

Така ж картина спостерігається у третій частині системи. В структурі енциклопедичної "Філософії духу" три розділи — "Суб'єктивний дух", "Об'єктивний дух" та "Абсолютний дух". Назви розділів означають ступені, якими йде ідея, що повертається в саму себе із свого інобуття. Її повернення полягає в знятті чуттєвого, тілесного, природного, матеріального. Дух (пізнання) ліквідує зовнішню відчуженість тілесного світу, робить цей світ своїм, розкриваючи ту обставину, що субстанцією тілесного світу є він же сам, дух. Цей процес асиміляції зовнішнього Гегель вважав звільненням духу.

Знаряддям звільнення духу, як уже зазначалося, є процес пізнання, вершиною якого Гегель вважав абсолютне знання у формі його власної філософії. Вся всесвітня істо-

рія є прогрес в усвідомленні свободи, — прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності. Завершенням прогресу і є система "абсолютного ідеалізму". Просуваючись із ступеня на ступінь шляхом самозвільнення, дух підноситься до знання абсолютного духу як вічно дійсної істини, де розум є вільний для себе, а необхідність, природа та історія лише служать для його розкриття. Принцип історизму, або розвитку, який лежить в основі методу діалектики, вступає у суперечність із системою, яка претендує на відображення позаісторичного й абсолютного знання.

Суперечність системи і методу Гегеля, а також інші неузгодженості його філософії були помічені ще Шеллінгом. Про них він писав у мюнхенських лекціях з історії нової філософії у розділі, присвяченому Гегелю. Пізніше філософську систему великого діалектика піддали критиці Фейєрбах, Маркс, Енгельс, К'єркегор та інші мислителі.

**Антропологічний
матеріалізм Фейєрбаха.
Криза класичної
філософії**

Людвіг Андреас Фейєрбах (1804—1872) народився в сім'ї криміналіста у м. Ландсхуті (Баварія). Після закінчення місцевої гімназії 1823 р. вступив на теологічний факультет Гейдельберзького університету. Згодом перейшов до Берлінського університету, де слухав лекції Гегеля. Під їх впливом і формувалися погляди Фейєрбаха. Після закінчення навчання в 1828 р. захистив у Єрлангенському університеті дисертацію "Про єдиний, загальний і безконечний розум", написану в дусі гегельянства. Ставши приват-доцентом, Фейєрбах з 1829 р. читав курс гегельвської філософії та історії філософії Нового часу. Через рік він надрукував анонімно "Думки про смерть та безсмертя", спрямовані проти важливих догматів християнства. Авторство Фейєрбаха було встановлено, праця конфіскована, і філософ був позбавлений права викладання. Цілковито присвятивши себе літературній праці, мислитель написав і видав ряд історико-філософських творів: "Історія філософії Нового часу від Бекона Веруламського до Бенедикта Спінози" (1833), "Виклад, розвиток і критика філософії Лейбніца" (1837), "Г'єр Бейль. До історії філософії і людства" (1838). 1836 р. Фейєрбах оженився і протягом 25 років майже безвиїзно жив у селищі Брукберг, де його дружина була співвласником невеликої фарфорової фабрики. В 1859 р. фабрика збанкрутувала, і філософ переїхав до Рехенберга (поблизу Нюрнберга), де у скруті провів останні роки.

Початок і розвиток філософської діяльності Л. Фейербаха припадають на період глибокої кризи класичної філософії. Гіпертрофований раціоналізм та рафінований ідеалізм виявляють свою принципову обмеженість. Перетворення філософії Гегеля у 20-ті роки ХІХ ст. на офіційну філософію пруської монархії викликало сильну і стійку реакцію. Проти гегелівського панлогізму виступили романтики Ф. Шлегель, який видав "Філософію життя" (1828), брати Гумбольдти, Ф. Шлейєрмахер. Вони закликали виходити з чуттєвої реальності, природи. Проти гегелівської абсолютизації розуму виступив молодий Артур Шопенгауер, який протиставив розумові волю.

Сильним ідейним опонентом Гегеля протягом багатьох років був Шеллінг, котрий в останній період своєї творчості протиставляв логіцизму колишнього друга свою філософію одкровення людини людині. Полеміка пізнього Шеллінга з філософією Гегеля справила великий вплив на молодого Ф. Енгельса — одного з основоположників філософії марксизму — неklasичної філософської доктрини. Одночасно з Енгельсом лекції Шеллінга у Берліні (1841) слухав датчанин Серен К'єркегор. Він протиставив класичному раціоналізму гегельянства та теології пізнього шеллінгіанства свою, теж неklasичну філософію — екзистенціалізм.

У жорсткій полеміці з класичним раціоналізмом та логіцизмом у ці ж часи народжується інша впливова пост-klasична філософська доктрина — позитивізм О. Конта, Дж. С. Мілля, Г. Спенсера та інших. В аналогічних умовах з'являється так званий "вульгарний" матеріалізм Л. Бюхнера, К. Фогта, Я. Молешотта, який прагнув підмінити рафіновано-раціоналістичну філософську класику природознавством. Поглибленню кризи класичної філософії сприяли і послідовники Гегеля, особливо молодогегельянці Д. Штраус, Б. Бауер, які прославилися своїми лівими поглядами та атеїзмом. Дослідники вважають, що саме праця Д. Штрауса "Життя Ісуса" (1835) зламала офіційну гегелівську традицію.

Незважаючи на те, що в буремній філософській атмосфері Німеччини, в яку був занурений і Л. Фейербах, вже зароджувалися вихори нових, неklasичних філософських течій, він починав як ідеаліст, послідовник і учень Гегеля. Але досить скоро філософ відійшов від правдивого гегельянства. Поштовхом для цього стала проблема людини. Готуючи лекції, які він читав у Єрлангені,

філософ помітив, що ні Гегель, ні теологія не знають і не відображають дійсної людської істоти. Місце останньої займають прозорі абстракції, крізь які людина постає простим "гвинтиком" системи, виконавцем задуму абсолютної ідеї. Вже у "Думках про смерть та безсмертя" (1830) Фейєрбах дійшов висновку: конкретною істотою індивіда робить лише любов, оскільки вона є вершиною людської чуттєвості. Чим глибший предмет любові, тим вона сильніша, а цією силою визначається цінність любові: чим більше ти віддаєш самого себе, тим істинніша твоя любов. Неможливо любити без самовіддачі. Самовідданість, з якою пов'язується любов, розкриває людину як чуттєву дійсну істоту, означає одночасно самоздійснення людини, робить її образом "сутності всіх сутностей" — Бога. Сам Бог є любов, і людина, яка любить, причетна до нього.

Повний розрив Фейєрбаха з гегельянством та ідеалізмом знаменувала його стаття "До критики філософії Гегеля" (1839). У ній автор критикував не лише Гегеля, а й Шеллінга. Останній тяжіє до східної мудрості, його філософія утверджує спокій і загальну єдність. Гегель — уособлення Заходу, його думка все розчленовує, у всьому бачить різноманітність, пурхає, як метелик. Саме у Шеллінга Фейєрбах запозичив головний аргумент проти Гегеля, який зробив початком своєї системи "чистого буття", що збігається з "ніщо". Слідом за Шеллінгом філософ заперечував Гегелю: буття не може бути "чистим", його не можна відірвати від його ж носія. Буття єдине із своїм носієм. Таким носієм буття повинна бути матеріальна, чуттєва природа.

З точки зору Фейєрбаха, ідеалізм, який заперечує самоцінність природи, стверджує її вторинність і залежність від ідеї, є не що інше, як раціоналізована релігія. Дійсна філософія протилежна релігії. В основі останньої лежить віра, в основі філософії — знання, прагнення розкрити дійсну природу речей. Тому найперше завдання філософії, вважав Фейєрбах, є критика релігії.

Релігія розтинає світ людини навпіл; поряд з дійсним виникає умоглядний світ, який панує над першим. Аналогічно "теологія роздвоєє і відчужує людину". В релігійних віруваннях, стверджував Фейєрбах, людина об'єктивує, опредмечує свою недовершеність; усі нерозв'язані земні проблеми вона переносить на небо. Безконечна, або божественна, сутність, писав філософ, — духовна

сутність самої людини, яка, однак, відокремлюється від людини і уявляється самостійною істотою. Так виникає стійка ілюзія: справжній творець Бога — людина — розглядається як його творення, ставиться в залежність від нього і позбавляється свободи і самостійності.

Для звільнення від таких ілюзій, на думку Фейєрбаха, необхідно зрозуміти, що людина — не творення Бога, а частина, причому найбільш довершена, вічної матеріальної природи.

Такі погляди на природу як істинного носія буття, самоцінну і первинну реальність відрізняються від поглядів просвітників. Природа, за Фейєрбахом, є не механізмом, а складним організмом, який живе за своїми власними законами. Ставлячи органічне буття природи у центр своїх інтересів, філософ інколи називав розроблену ним форму натуралізму "органіцизмом". Така увага до переважно живої, органічної матерії пояснюється тим, що у центрі його системи стоїть людина — **єдиний, універсальний і найвищий предмет філософії**.

Нова філософія, стверджував Фейєрбах в "Основах філософії майбутнього" (1841), має своїм принципом не абсолютний, тобто абстрактний, дух, не розум сам по собі, а дійсну і цілісну істоту — людину. Навіть природу, на його думку, треба зрозуміти лише як базис людини. Нова філософія робить людину виключним, універсальним предметом філософії, а антропологію — універсальною наукою.

Редукція (зведення) буття взагалі до людського буття лежить в основі антропологічного матеріалізму Фейєрбаха. Сам філософ не прийняв терміна "матеріалізм", скомпрометованого "вульгарними" матеріалістами. До того ж він прагнув вийти за межі класичного розмежування головних філософських течій, у самій назві концепції відобразити її принципову посткласичність.

Вихідною позицією дотеперішньої філософії, писав Фейєрбах у "Основних положеннях філософії майбутнього", була така: **"Я" — абстрактна, лише мисляча істота; тіло не має відношення до моєї сутності; що ж стосується нової філософії, то вона виходить з положення: "Я" — справжня чуттєва істота; тіло входить до моєї сутності; тіло в повноті свого складу і є моє Я, становить мою сутність**. Попередній філософ, щоб захиститися від чуттєвих уявлень, щоб не забруднити чистих понять, мислив у безперервній суперечності й розбраті з почут-

тями, а новий філософ, навпаки, мислить у мирі й згоді з почуттями.

Людина відрізняється від тварини зовсім не одним лише мисленням. Скоріше все її єство відмінне від тваринного. Зрозуміло, той, хто не мислить, не є людиною, але не тому, що причина лежить у мисленні, а тому, що мислення є неминучий результат і властивість людської істоти. Людина не є окремою істотою, подібною до тварин; вона — істота **універсальна**, безмежна і вільна. І ця свобода не зосереджена в якійсь особливій здатності — волі, а також ця універсальність не покривається особливою здатністю сили думки, розуму, — ця свобода і ця універсальність захоплюють всю її істоту.

Мистецтво, релігія, філософія або наука є виявами або розкриттям **справжньої людської сутності**. Людина, завершена, дійсна людина лише та, яка володіє естетичним або художнім, релігійним або моральним, а також філософським або науковим смислом. Взагалі лише той є людиною, хто не позбавлений жодних істотних людських властивостей. "Я — людина, і все людське притаманне мені". Цей вираз, якщо взяти його у загальному, найвищому смислі, є лозунгом сучасного філософа.

Л. Фейєрбах зробив надзвичайно важливий висновок, який справив значний вплив на подальшу філософську антропологію, екзистенціалізм, персоналізм та інші напрями. Людина як найвищий предмет філософствування є не лише індивідуальністю, окремою чуттєвою істотою. Її сутність — в єдності з іншими людьми, що виявляється у зв'язку між "Я" і "Ти". Проте ця єдність спирається лише на реальну відмінність між "Я" і "Ти".

Антропологічний принцип Фейєрбаха та інтерсуб'єктивність "Я" — "Ти" наклали відбиток на інші розділи філософії. Так, у теорії пізнання вони спричинили нове розуміння об'єкта. За Фейєрбахом, поняття об'єкта спочатку формується у досвіді людського спілкування, а тому першим об'єктом для кожного є інша людина, "Ти". Саме любов до іншого — шлях до визначення його об'єктивного існування, а відтак — до визнання існування зовнішніх речей взагалі.

Вищезазначені нововведення Л. Фейєрбаха зумовили також модифікацію форми діалектики. Якщо у Гегеля вона була вченням про саморух понять, їх взаємоперехід, взаємосуперечливість, заперечення і зняття,

то фейєрбахівська діалектика прагне відобразити єдність відмінних "Я" і "Ти", їх діалог. Фейєрбах критично ставився до ідеї Гегеля про єдність протилежностей. Він вважав, що **безпосередня єдність протилежних визначень можлива і дійсна лише в абстракції**. Лише час є засобом з'єднання в одній істоті протилежних або суперечливих визначень відповідно до дійсності.

Діалектика стає у Фейєрбаха суб'єктивною діалектикою зміни внутрішніх станів індивіда, що зумовлюються спілкуванням та діалогом з іншими людьми. Мислитель антропоморфізує суперечність; остання є виявом складності й суперечливості людських стосунків.

Етика Фейєрбаха — евдемонізм, тобто вчення, яке обґрунтовує моральність як прагнення до щастя. Філософ переконаний, що лише "суспільна людина" є людиною, індивіди живуть і можуть бути щасливі лише в спілкуванні з іншими. Якщо поза "Я" немає "Ти", то немає і моралі. Індивідуальне прагнення кожного до щастя Фейєрбах доповнив загальнозначущим моральним імперативом: **"Моя моральна вимога до людей обмежується лише тим, щоб вони не робили нічого злого"**. Дотримання даного імперативу сприяє розв'язанню суперечностей у стосунках між людьми, допомагає утвердженню гармонії в їхніх душах.

Як яскраве вираження кризового стану класичного раціоналізму в середині ХІХ ст., філософія Л. Фейєрбаха зробила і свій внесок у поглиблення цієї кризи. Вона розбудила значні інтелектуальні сили, які не лише довершили критику попередніх поглядів, а й створили нові оригінальні посткласичні напрями, які стали провідними у філософії ХХ ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. — М., 1973.
2. Берковський Н. Я. Романтизм в Германии. — Л., 1973.
3. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. — М., 1978.
4. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. — М., 1979.
5. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. — М.; Л., 1929—1959. — Т. 1—14.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. — М., 1974.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. — М., 1975.

8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. — М., 1977.
9. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
10. Дворцов А. Т. Гегель. — М., 1972.
11. История философии в кратком изложении. — М., 1991.
12. Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1963—1966. — Т. 1—6.
13. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
14. Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга. — М., 1990.
15. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к "Науке логики". — М., 1984.
16. Овсянников М. Ф. Гегель. — М., 1971.
17. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. — М., 1955. — Т. 1—2.
18. Філософія. Курс лекцій. — К., 1993.
19. Фихте И. Г. Избр. сочинения. — М., 1916. — Т. 1.
20. Фихте И. Г. О назначении ученого. — М., 1935.
21. Фишер К. История новой философии. — Спб., 1901—1909. — Т. I—VIII.
22. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: В 2 т. — М., 1987—1989. — Т. 1—2.
23. Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. — М., 1966.
24. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1964.



- Проблема людини у сучасній філософії
- Філософська антропологія
- Сучасна марксистська філософія
- Феноменологічна філософія про світ людського життя
- Екзистенціальне переживання людини
- Еволюція релігійної філософії у XX ст. Філософські погляди П. Флоренського і С. Булгакова
- Неофрейдизм
- Антропологічні орієнтації герменевтики, прагматизму та неопозитивізму

**Проблема людини
у сучасній
філософії**

Людина не була б людиною, якби обмежувалася наявними умовами буття та життєдіяльності й не прагнула б вийти за їх межі.

Тому попередні покоління, зустрівшись з певними негараздами й неспроможні здолати їх, завжди апелювали до наступних, зберігаючи віру в силу людського розуму і духу, сподіваючись на продовження та завершення своїх задумів нащадками. Особливі надії людство поклало на XX ст., на торжество розуму. Як і більшість попередніх етапів всесвітньої історії, нинішнє століття виявилось неспроможним розв'язати низку проблем, успадкованих від попередників. Динамізм поступу значною мірою обертався ірраціональністю та трагізмом. З одного боку, небувале піднесення продуктивних сил, науково-технічний прогрес, смуга соціальних та національно-визвольних революцій, докорінних реформ, що якісно змінили обличчя світу, а з іншого — дві світові війни з їх величезними і невинуватими жертвами, тоталітарні режими, геноцид, насильство, жорстокість, посилення соціального відчуження, локальні, регіональні, екологічні та глобальна кризи, що загрожують існуванню цивілізації, падіння моралі, духовності — все це вимагало глибшого філософського осмислення.

Багатоманітність проявів соціального буття зумовила таке розмаїття філософських шкіл, течій, напрямів, що це дало підстави говорити про нову революцію у філософії. Однак ці течії та напрями демонстрували часом протилежні позиції, пропонуючи або надміру оптиміс-

тичні чи надто песимістичні висновки і прогнози. Більше того, за умов розколотості світу в протилежних соціально-політичних системах голос пристрастей брав верх над розумом, а ідеологічна нетерпимість оберталася науковою заангажованістю на загальному тлі посилення ідеологізації та політизації науки і філософії, усіх форм суспільної свідомості. Відтак визрів інший висновок, протилежний за своїм змістом першому: сучасна філософія перебуває у стані глибокої кризи. Адже панувала загальна конфронтація, партійні гасла та політичні чинники оголошувалися істинами в останній інстанції, а критичний аналіз поглядів опонентів обертався пошуками помилок (дійсних чи надуманих) та навішуванням ярликів. Подібне філософствування ставало нормою не лише промарксистських систем, а й західної філософської думки. Людству треба було пройти крізь страшні потрясіння, щоб усвідомити прості істини: світ не тільки розколотий, а й єдиний; крім вузькочасових, партійних інтересів, існують загальнолюдські цінності, всі ми живемо в одному домі — на Землі, а плюралізм думок передбачає їх діалог, завдяки чому можливий розвиток філософської думки.

Пошуки винуватців такого стану речей — марна справа, і не лише з огляду на їх скороминучість, а й тому, що такими були і "комуністи", і "капіталісти", "радянські" та "буржуазні" філософи, захищаючи власні інтереси від "імені народу". Та суть, власне, не в їхньому конформізмі, бо не вони визначали розвиток філософської думки.

І в західній, і у марксистській філософській традиції, крім відвертої апологетики, проповіді містики та окультизму, засобів одурманення, відвернення народу від конкретних реалій життя, є ряд фундаментальних праць, котрі заклали підвалини нових філософських напрямів, порушили важливі смисложитєві проблеми. У розмежуванні складного переплетіння шкіл і напрямів сучасної філософії, а разом з тим виявленні точок зіткнення між ними, крім поділу, пов'язаного з основним питанням філософії, на ідеалізм і матеріалізм, існують й інші підходи.

Залежно від об'єкта дослідження, постановки центральних проблем у сучасній філософії чітко вирізняються дві течії — *сцієнтична* та *антисцієнтична*. Перша орієнтується на науку, здебільшого природознавство, цілком підпорядковуючи філософію пізнавальним потребам науки та ігноруючи її світоглядні функції, намагаючись перетворити саму філософію на точну науку з чітко фіксова-

ними положеннями, доступними перевірці. Друга течія орієнтується на людину, світ її культури, особливу увагу звертаючи на світоглядні функції філософії, зводячи останню до вчення про людину, її культуру; тому її часто називають *антропологічною*.

Останнім часом структурування й поділ сучасної (їдеться про західну) філософії часто пов'язують із загальним територіальним підходом, згідно з яким численні філософські концепції поділяють на *континентальні (європейські)* та *англомовні*. Це не збігається з попередніми класифікаціями. Однак, враховуючи відмінність філософських концепцій за способом аргументації, концептуальним апаратом, подібний поділ цілком виправданий, тим більше, що відображає деякі загальні тенденції, де кореляція континентальної та англомовної філософії з матеріалізмом та ідеалізмом, сцієнтизмом та антисцієнтизмом більш-менш очевидна.

Англомовна традиція, до якої належать філософія Великобританії, Канади, Австралії, США, тісно пов'язана із сцієнтичною течією, дістаючи відображення в різних формах позитивізму, структуралізму, постпозитивізму. Континентальна (європейська) тяжіє до антисцієнтизму, антропологічних течій — "філософії життя", феноменології, екзистенціалізму, персоналізму, герменевтики, неомізму та їх модифікацій. Вона більше теоретична, здебільшого орієнтована на світ свідомості й людини, далеко стоїть від емпірики, в той час як англомовна ближча до досвіду, намагається бути науковою. Всі течії мають своїх попередників у класичній філософії XIX ст., ідеї якої вони розвивали і використовували в процесі свого формування, навіть критично ставлячись до неї.

У сучасній філософії поряд з великою різноманітністю шкіл, течій, напрямів спостерігається і *конвергенція*, переплетіння їх. Тобто в певний період домінує і справляє вплив якась одна школа чи система. Коли ідеї і принципи останньої вступають у суперечність з реальними процесами пізнання і практики, виникає потреба звернутися до інших, продуктивніших систем. Це водночас спонукає до формування нових шкіл і зумовлює їх багатоманітність як за формою, так і за змістом при визнанні раціональних моментів своїх попередників і спростуванні тих положень, котрі не виправдала практика.

Стосунки між сучасними філософськими системами дедалі більше будуються за принципом пліуралізму, син-

тезу поглядів, стилів, підходів у визначенні актуальної проблематики, використанні напряму методів. Проте саме поняття "плюралізм" нині набуває специфічно гносеологічного та соціального звучання і означає право кожного на свою істину. В межах даного підходу утверджується така форма синтезу, як обговорення найбільш актуальних питань на симпозиумах, зборах філософів різної орієнтації, що має, однак, не лише позитивні, а й негативні аспекти. Так, якщо у 60-ті роки були визнані як авторитети, лідери напрямів оригінальні мислителі (Е. Гуссерль, М. Шелер, Б. Рассел, Р. Карнап, Ж. П. Сартр, А. Камю, К. Поппер, М. Хайдеггер, Х. Г. Гадамер, Ю. Хабермас та ін.), то тепер домінують групи, які об'єднуються навколо дискусійних питань.

За всієї різноманітності проблем "наскрізною" і найгострішою постає проблема людини. Вона інтегрує пошуки сучасної філософії. Усвідомлення причетності людини до глобальних суперечностей світу зумовлює необхідність постійної узгодженості її поведінки з об'єктивними закономірностями природи і суспільства, передбачення можливих наслідків впливу людини на природу.

Рух суспільного життя актуалізує роль світоглядних регуляторів діяльності особи, загострюючи інтерес до проблем сенсу життя, майбутнього людства, свободи, творчості, відчуження і шляхів його подолання, співвідношення індивідуального та соціального. Адже людина, яка не поступається принципами і совістю, — не лише мета, а й умова прогресивного розвитку суспільства. Коли ж інтелект не доповнюється високими духовними потребами, моральними ідеалами, то перетворюється на злу силу, породжуючи дефіцит порядності, обов'язку, відповідальності. Це вимагає інтеграції і координації філософських пошуків. Як слушно зауважив український філософ В. П. Іванов, якщо філософія не орієнтуватиметься на людину, не пов'язуватиметься із світоглядними проблемами, то втратить свій сенс і призначення. Міра ж її гуманізації зумовлюється розумінням сутності буття людини. Функції і представництво науки про людину приймає на себе філософська антропологія.

Філософська антропологія

Антропологічна проблема існує стільки ж, скільки існує людство.

Свою постановку вона дістала ще в античну добу, загострилася у філософії середньовіччя, Відродження, Нового часу й особливо в німецькій класичній філософії, неklasичних концепціях кінця ХІХ — по-

чатку ХХ ст. Як самостійна ця проблема виокремилася в наш час і зумовила формування філософської антропології— вчення про природу і сутність людини. Своє призначення вона вбачає в тому, щоб з'ясувати основи і сфери людського буття, індивідуальності, творчого потенціалу особи, з неї і через неї пояснити як її власну природу, так і сенс усього світу. На відміну від попередніх метафізичних, апріорних, умоглядно-спекулятивних побудов філософська антропология ставить своїм завданням з допомогою нового наукового знання відновити цілісний образ людини, надати антропологічним дослідженням конкретно-наукового характеру, на що вказав М. Шелер.

Макс Шелер (1874—1928) — основоположник філософської антропології, німецький філософ. На його думку, усі центральні проблеми філософії можна звести до питання про сутність людини. В пошуках відповіді на нього мислитель розробив широку програму філософського пізнання людини в усій повноті її буття. Згідно з цією програмою філософська антропология повинна поєднати конкретне наукове, предметне вивчення різних сфер буття людини з цілісним, філософським його осмисленням, стати наукою про метафізичне походження людини, її фізичних, психічних і духовних потенцій.

Таким розумінням філософської антропології М. Шелер прагнув зняти обмеженість у вивченні особи, характерну для більшості наук, які, займаючись людиною, більше затемнювали уяву про неї, ніж просвітлювали її сутність. На його думку, людина у своїй конкретності докорінно відрізняється від інших живих істот, а тому потрібно розглядати те, що у неї спільне з ними, але так, щоб воно пізнавалося у загальному на відміну від специфічного, пов'язаного з цією загальністю, де історія антропології є лише історією пізнання людиною самої себе, введення до антропологічної проблеми. Треба відкинути всі теорії і привчити себе дивитися на істоту, що зветься людиною, з відчуженістю і подивом, звернутися до конкретного наукового знання, бо лише в такий спосіб можна досягти певного результату. Сам Шелер вдався до біологічного і психологічного знання, спираючись на яке і порівнюючи людину і тварину, вивів специфічність першої. Однак, щоб з'ясувати сутність людини з допомогою наукового знання, М. Шелеру все ж таки довелося звернутися до метафізики.

Вихідною основою вчення німецького філософа стала ідея Бога, який перебуває у постійному становленні. Від

цієї ідеї Шелер пізніше приходять до вчення про причину речей, що реалізується в часовому потоці світового процесу, та про людське "Я" як єдине місце становлення Бога, котре доступне нам і одночасно є частиною процесу цього становлення. Це місце залежить від "Я", а "Я" залежить від нього.

Першосутність буття мислиться Шелером як світова причина, основними атрибутами якої є дух і порив. Останні знаходяться у постійній напрузі, котра долається і розряджується у світовому процесі. Дух як один з атрибутів буття філософ піднімає до рівня божества — складової частини світової причини. Проте це божество розглядається не як сама світова причина, а лише як один з діючих принципів у ній. Він як духовне буття не володіє могутністю або силою, не здатний до творчої дії. Йому Шелер протиставляє всемогутній порив, "світову фантазію", заряджені множиною образів. "Світова фантазія" доводить ці образи до реалізації, хоча спочатку вона сліпа до ідей і духовних цінностей.

Щоб реалізувати божество з усією повнотою закладених у ньому ідей і цінностей, світова причина повинна розгальмувати порив і відтак дати хід світовому процесові. Однак дух, позбавлений вмістилища, не має власної енергії, і його вплив на світовий процес обмежується постачанням первісним силам і життєвим імпульсам ідей та образів, що їх сублімують. Це відбувається доти, доки не завершується на вищому рівні взаємопроникнення духу і пориву. Вузловий момент цього процесу — істота, в якій першосутність починає пізнавати й осягати, розуміти і звільняти себе, відносно богостановлення, тобто людина.

Наведена вище метафізична побудова деталізується Шелером у протиставленні тварини й людини. Відповідно до свого методу розглядати все те, що у людині є спільного з іншими формами життя, філософ дійшов висновку: людина є "хвора тварина", в якій об'єднані всі функції життя, котрі виявляються в ієрархії форм життєвого пориву: *чуттєвої*, властивої усьому живому, з якою пов'язані забезпечення їжею, ріст, розмноження; *інтелектуальної*, що реалізується у ритміці рухів, корисних поривах роду та індивіда; *асоціативної пам'яті*, над якою надбудовується практичний, або технічний, інтелект як здатність охоплювати нове, відносини, які змінюються. Однак якщо тварина повністю і завжди прив'язана до конкретного середовища існування, занурена в нього, то людина —

"вічний Фауст", "тварина, що прагне до нового", не задовольняється дійсністю, намагається вийти за межі свого середовища.

Поведінка людини як вільної істоти не передбачена природною доцільністю, що дає їй можливість дистанціюватися від предметів свого творення. Цю здатність людини Шелер пов'язує з духом, однією з властивостей якого є об'єктивність, тобто здатність неупереджено освоювати предмети в їх власному бутті. Людина як духовна істота вільна від вітальної залежності й відкрита світові. В цьому полягає докорінна відмінність її від тварини, оскільки дух постає як дещо протилежне життю, здатність до споглядання вічних абсолютних цінностей, емоційних проявів (любові, відчаю, побожності). В людині борються дух і вітальні вияви, життєві інстинкти. Становлення особи як духовної істоти є одночасне втілення божественного в ній.

Шелер вважає, що сам дух не є всевладним, бо всі його результати пройняті силами життя і спираються на них. Сила і динаміка духу вимірюється силою інстинктів, які підпорядковані духом. Проте вітальне начало зберігає свою відносну самостійність і врешті-решт визначає силу духу. Навіть найвеличніші ідеї стають химерами, якщо не знають реальної плоти, не апелюють до інстинктів мас. Тому дух має спиратися на інстинкти, втягувати їх до сфери своєї діяльності, що і визначає "хитрість духу".

Концепція М. Шелера містить ряд цікавих положень та ідей. Це насамперед уявлення про різнопорядковість сутності людини, зв'язок її з усім живим, звернення до особистісних начал, врахування єдності всіх сфер і виявів її життєдіяльності. На думку Шелера, ідеї, уявлення, щоб стати дійсним переконанням людини, повинні мати під собою основу — реальні цінності. Раціональна сфера людської суб'єктивності може зумовлювати характер діяльності лише тоді, коли пов'язана з чуттєво-емоційним освоєнням світу і через нього підключається до системи мотивацій поведінки. Однак філософ не розкриває, звідки беруться ті чи інші цінності, чим вони зумовлюються. Використовуючи біологічний матеріал, він нехтує соціально-історичними процесами "олюднення" людини, продовжуючи розглядати її як "хвору тварину", помилку еволюції, стагнацію вітального розвитку.

Саме у цьому вбачає обмеженість концепції Шелера один з його безпосередніх учнів *Мартін Бубер* (1878—1965) (Бубер Мартин. Я и Ты. — М., 1993). Тим більше,

що концепція Шелера і його редукція філософського розуміння людини до образу якоїсь конкретної науки чи форми людської діяльності, ігнорування соціально-історичних процесів стали підґрунтям формування філософської антропології загалом і її конкретних напрямів: біологічного (А. Гелен), релігійного (Х.-Е. Хенгстенберг), культурного (Е. Ротхаккер, М. Ландман), педагогічного (О. Ф. Больнов).

Щодо біологічного напрямку як безпосереднього продовження поглядів Шелера в їх специфічній інтерпретації при збереженні загальних основ філософської антропології, то найповніше відображення він одержав у вченні професора соціології Вищої школи наукового управління в Аахені *Арнольда Гелена* (1904—1976). На його думку, людина є "біологічна обмежена істота", незавершена і незакріплена в тваринно-біологічній організації, а тому позбавлена ряду інстинктів, можливості вести виключно природне існування. Людина змушена шукати відмінних від тваринних засобів відтворення свого життя. Відповідно історія, суспільство, соціальні інститути є лише формами доповнення біологічної обмеженості людини, оптимальної реалізації її напівінстинктивних поривів. А. Гелен відкидає засновані на розумі концепції загальнолюдської моралі як абстрактний і позбавлений життя гуманізм, що не має природних основ та імпульсів. Культурне і суспільне життя тлумачиться ним як епіфеномен вітальних основ, генетично даних людині біологічних передумов та її напівінстинктивних диспозицій та настанов.

Дещо інший підхід до обґрунтування філософської антропології як спеціальної дисципліни пропонує професор філософії і соціології Геттінгенського університету *Хельмут Плеснер* (1892—1985). Виступаючи проти метафізичного ігнорування біології людської істоти, він водночас критично ставиться до біологізаторських концепцій, в яких вбачає відгуки расистських уявлень.

Пом'якшуючи дуалістичність і теїстичність шелерівської концепції, філософ стверджує центральне місце людини у світі, виключає теоцентричну картину останнього і на місце божественного ставить порядок, орієнтований на людину. Природа особи визначається ним на основі як біофізичних аспектів аналізу її існування, так і тих даних, які дають науки про дух і культуру. Вірний картезіанському принципів розглядати людську сутність, що реалізує себе в сферах внутрішнього життя, Плеснер та-

кими вважає не творіння культури і не матеріалізовані форми її існування, а тіло та поведінку індивіда.

Універсального значення в інтелектуально-моральних і безпосередньо-емоційних актах він надає ексцентричності людського існування. Суть цього феномена вбачається в тому, що на відміну від життя тварин з його центрованістю людина неспроможна порвати цю центрованість і змушена виходити з неї назовні, ексцентруватися. Остання є найбільш властивою для людини позиційальною формою, тобто ставлення до навколишнього середовища, що має троїстий характер: живе є тіло, в тілі (як внутрішнє життя, дух) і поза тілом (як точка зору, з якої вона є і те, й інше). Ексцентричні акти поведінки, на думку Плеснера, визначають ставлення людини як до самої себе, так і до світу в цілому.

Загалом індивід тлумачиться Плеснером як неосяжна таємниця буття, істота, що у своїй діяльності постійно виходить за межі реально даного до якихось трансцендентних далей. За своєю сутністю людина є не лише політичною твариною (від лат. — *Loon politicon*), а й непостійною, відкритою (від лат. — *homo absconditus*). Ця відкритість визначається тим, що у людини як істоти не інстинктивної, а розумної не формуються вічні й однозначно налагоджені зв'язки з навколишнім середовищем. Вступаючи із світом у динамічні стосунки, які відкривають безліч можливостей реалізації своєї сутності, особа може закріпити ці можливості лише у відповідній структурі соціально-політичного життя.

Проте основою будь-якого ставлення індивіда до світу й інших людей є "Я". Воно визначає сутнісні риси особи як прориву в "середу самої себе". В результаті людина усвідомлює свою неповторність; завдяки можливості емансипації вона здатна інваріантно ідентифікувати себе в різних ситуаціях. Відповідно спілкування повинне мати особливі наслідки, адже індивідуальна екзистенція відкривається людині як унікальна і вибухонебезпечна потенція, стримувати вияви якої покликані соціальні інститути, гармонізуючи міжособистісні взаємини. Філософія ж, на думку Плеснера, має постійно вказувати людині на її велич і злиденність, доводити до свідомості ті питання, з якими вона постійно зустрічається і повинна розв'язувати, виявляти межі предметного оволодіння світом, об'єктивності людського життя.

Новітні досягнення молекулярної біології, генетики, генної інженерії, етології, зоопсихології посилюють біо-

логізаторські підходи до проблеми людини в сучасній західній філософії і соціально-політичній думці, сприяючи популярності соціобіології. У цій дисципліні, що претендує на синтез біологічних і соціальних наук на основі дослідження еволюційно-біологічних передумов соціальної поведінки людини, багато західних учених вбачають ключ до розуміння важливих проблем сучасності.

Виникнення соціобіології пов'язують з виходом у 1975 р. книги відомого американського ентомолога О. Уїлсона "Соціобіологія: новий синтез". Пізніше з'явилися праці Р. Арді, П. Л. Ван дер Берга, А. Елліса, М. Морісса, Н. Петрізика, П. Порянца, М. Рьюза, У. Лансдена, А. Соμίта, Е. Уайта, Д. Фрідмена та інших, що викликали широкі наукові дискусії з питань співвідношення біологічного і соціального, психічного й фізіологічного в розвитку людини, генетичних передумов виховання, загального розуміння природи людини і перспектив її розвитку.

Наріжним каменем соціобіології стала теза про еволюцію соціальності, розвиток і вдосконалення під впливом природного добору різних форм поведінки і кооперативних форм дії тварин. Центральна ідея цієї науки — утвердження залежності основних, елементарних форм поведінки людини та її культурної практики від біологічної природи. Адже у тварин знайдені такі форми поведінки, які раніше вважалися унікальними, виключно людськими. Так, початки трудової діяльності, розподіл праці, звукова комунікація, ієрархія панування і підкорення, елементи "соціальності" у навчанні дітей властиві як людині, так і тварині.

Це стало основою для прямої аналогії, висновку про те, що природу людини можна розкрити через вивчення властивих їй як біологічному виду генетично успадкованих психофізіологічних детермінант поведінки (наприклад, агресивності, пов'язаних з нею таких типів соціальної патології, як війна, насильство, злочинність), які споконвічно закладені в природі людини і не можуть бути усунуті вихованням і навчанням. Сама людина розглядається як типовий представник тваринного світу. Розвиток суспільства, на думку соціобіологів, спрямовується біологічною еволюцією, а не свідомим баченням людьми ідеалів і цінностей.

Зазначене вище не означає заперечення соціобіологією розуму людини та її культури. Їх роль і значення в житті людини визнаються, але пов'язуються з теорією геннокультурної коеволюції, згідно з якою культура зу-

мовлюється і оформляється біологічними імперативами, а зміна біологічних рис генетичним шляхом відбувається як відповідь на зміни культури. Провідна роль тут відводиться генам, культурний вплив обмежується закріпленням генетично заданих властивостей мислення чи поведінки людини.

В основу людського існування соціобіологія кладе принцип біофілії (любові до життя) як атрибутивної здатності людини зосереджуватися на житті, успадкованої від тварини. Суспільство постає тут як зібрання споріднених видів на основі кооперації. Первісним і основним в індивіді визнається біологічне, а історично-соціальне — перехідним, розвиток і зміна якого визначається природою. Людина, як "квант коеволюції", її реальне втілення, стає об'єктом біологічного знання, зокрема популяційної генетики. Спираючись на досягнення останньої, у термінах еволюційної теорії можна пояснити всю складність людського буття.

Соціобіологія дає змогу з'ясувати деякі механізми поведінки людини, складні питання методології комплексного підходу до її пізнання, зокрема плідності й меж використання аналогії між людиною і твариною, принципів моделювання соціальної організації, ролі теоретичних конструкцій еволюційної біології і понять глобального еволюціонізму, шляхів подолання суперечностей природничонаукового та гуманітарного підходів до вивчення людини тощо. При обґрунтуванні наукового погляду на людину, суспільство, їх походження і сутність соціобіологічні концепції формуються переважно на противагу теїстичним, де сенс людського буття містифікується, виноситься за межі існування особистості, переноситься в потойбічний світ.

Однак у філософських основах соціобіології є ряд обмежень, які виявляються у методології редукціонізму, де людинознавство зводиться до біології, а вона, в свою чергу, до популяційної і молекулярної генетики. Відкидаючи ірраціоналізм та есхатологію релігійних течій, соціобіологія сама впадає в іншу крайність — абсолютизацію природних витоків людського буття, ототожнення сутності індивіда з природними закономірностями його існування. Не випадково при появі конфліктних ситуацій та негараздів у суспільстві соціобіологічні концепції часто використовуються для обґрунтування реакційних поглядів, пропаганди расизму, елітаризму, прикладом чого можуть бути побудови "нових правих".

"Нові права" (А. Бенуа, М. Мармен, П. В'яль та ін.) — типове західноєвропейське явище, яке дістало широку популярність у Франції. Центром теоретичної діяльності "нових правих" є Група з дослідження європейської цивілізації (ГРЕС). Вона організовує колоквиуми, видає ряд часописів ("Etudes et recherches", "Elements", "Nouvelle école"). У 1974 р. за ініціативою випускників Національної школи управління, що готує керівних працівників для міністерств та інших державних установ, створений клуб "Орлож". Головна його мета — підготовка до глобальної ідеологічної революції ХХІ ст. і створення "нового світу", де завоювання культурної влади над суспільством стає необхідною умовою влади політичної. "Орлож" і ГРЕС готують політичну і філософську основу для тих, хто завтра стоятиме біля влади; їх розробки беруться на озброєння партіями правої орієнтації, які потребують "ідеологічного проекту", здатного забезпечити підтримку різних верств західного суспільства.

Вихідною основою ідеології "нових правих", їх теоретичних побудов виступає *номіналізм* — заперечення об'єктивного змісту універсалій, а відтак універсальної системи цінностей, логіки, етики. Це послугує для відмови від абстрактних побудов детермінізму і "сенсу історії", визнання яких веде до тоталітаризму, джерелом чого в теоретичному плані є іудейсько-християнський монотеїзм, аристотелізм, томізм і марксизм.

Кризи суспільства "нові права" вбачають не у суспільних відносинах, а у конфліктах різнорідних цінностей, де соціальні та економічні проблеми не мають принципового значення. Щоб вийти з криз, необхідно очистити культуру від чужих нашарувань, вивільнити арійсько-кельтську підсвідомість, відродити дух старої Європи. Шлях до оновлення останньої був розроблений 27 листопада 1983 р. на ХХVІ колоквиумі ГРЕС. Його суть полягає у відмові від соціалістичної держави-спрута, лібералізму та демократизму, створенні в Європі нової економічної організації з могутньою конкуренцією, проведенні політики "озброєної незалежності" щодо всіляких блоків.

"Нові права" різко виступають і проти суспільства споживання. Критика того й іншого у них досить ґрунтовна й суттєва. Їм протиставляється принцип елітаризму, концепція "органічного суспільства", для обґрунтування яких використовуються новітні досягнення генетики, соціобіології з перенесенням законів поведінки тварин та біологічних закономірностей на суспільство. З точки зору "нових пра-

вих", у ньому все закладено генетичною програмою індивіда. Щоб створити нове суспільство, необхідно подолати саму людину, створити нову еліту, якій не доведеться пристосовуватися до зовнішнього світу. На зміну природному добору придуть методи неоєвгеніки і генної інженерії, цілеспрямований добір людей, аристократична надлюдина, яка встановить панування над класом рабів, що формуватиметься сам по собі. Для підтримки існуючого порядку, подолання людини і її очищення пропонується ввести планування народонаселення, штучну селекцію, дозволити право розмноження небагатих обраних, провести колективну стерилізацію, здійснити штучне осеменіння ретельно підбраних жінок, не допускати расового змішування.

Судження "нових правих" про необхідність створення еліти, ієрархії правлячих груп доповнюються проповіддю органічної концепції держави, уподібнення держави сім'ї, суспільства — організму, де опозиція між станами немислима, як і війна органів у людському тілі. Ідеал такого суспільства: поділ його на три стани (знать, духовенство, третій стан), створення сильної держави з твердою владою і жорсткими порядками, завдяки чому тільки й можна створити порядок. Критикуючи лібералізм і демократичні свободи, "нові праві" виступають за обмеження свободи творчості, допускаючи її лише для інтелектуальної еліти, нової аристократії. Естетичне виховання має вважатися марною і навіть шкідливою справою, бо їх долею повинна стати мовчазна байдужість.

Крім "нових правих", у західному суспільстві в поглядах на людину і суспільство поширені концепції "нових філософів" — Б. Леві, Ж. Бенуа, А. Глюксмана, Ж. Долле, М. Герена. Вони стверджують принципову неможливість пізнання світу, розглядаючи його як фантастичне бачення потойбічного, де є тільки слова, образи, ідоли, міфи. До цього світу можна прилучитися лише шляхом містичного досвіду, подолавши межі історії. Зміна суспільних відносин тлумачиться як містерія релігійної культурної революції, ознаками якої є прагнення до культурної амнезії, презирство до спадщини, традицій, звільнення від сатанинського впливу науки і розуму. "Нові філософи" ставлять під сумнів необхідність загальної освіченості, вбачаючи в ній владу алфавіту, що стримує вітальний порив ірраціональності. Глобальна сутність світу вбачається ними не в розумі, а в почуттях, віяннях підсвідомої світової душі. Знання лише розкитують їх фундамент, а тому треба від них позбавитися, спалити всі бібліотеки, піддати вогню пам'ять світу.

Порівнюючи погляди "нових правих" і "нових філософів", неважко встановити, що за всієї протилежності вони досить споріднені: як перші, так і другі далекі не лише від гуманізму, а й від діалогу з іншими точками зору. Значна частина їх положень дістала підтримку з боку "української еліти" — колишніх представників командно-адміністративного апарату, партійних функціонерів, "вихрещених" з них "демократів", котрі закріпили свою елітарність пограбуванням державного майна, а тепер претендують на одноосібне представництво керманічами влади. Готуючи нову елітарну генерацію (своїх дітей), даючи їй освіту за кордоном, вони руйнують власну науку і культуру. Єдине, чого їм не треба проповідувати, так це примусової стерилізації, бо смертність в Україні вже давно перевершує народження. Якщо у західних варіантах вищенаведених поглядів про гуманізм говорити не доводиться, то в українському варіанті вони обертаються "бидлозацією", коли верхи дивляться на низи, як на бидло, котре все стерпить.

Серед сучасних антропологічних концепцій особливе місце посідають погляди П. Шардена.

П'єр Тейяр де Шарден (1881—1955) — французький вчений-палеонтолог, філософ. Його ідеї набули широкої популярності у 60-х роках у концепціях різних орієнтацій. Погляди Шардена в нашій літературі кваліфікуються як теїстичні, для чого є певні підстави: католицьке виховання, членство в ордені єзуїтів, викладання у Католицькому університеті, передмова і пролог до праці "Феномен людини". Однак оцінювати погляди вченого варто за змістом його праць, де майже відсутні теїстичні моменти та аргументації.

Книга Тейяр де Шардена "Феномен людини" і його погляди оригінальні не лише постановкою і розв'язанням проблеми людини, але й діалогічністю думки, далекою від претензій на істину в останній інстанції. Інтегруючи свої наукові інтереси навколо питань про природу людини, сенс буття, цілісність характеру індивіда як біологічної і водночас свідомої істоти, філософ прагнув дати картину світового процесу в єдності природничонаукових і гуманітарних даних, обстоюючи свідоме визнання об'єктивного існування світу та можливості його пізнання. В обґрунтуванні своїх поглядів він спирався на філософську традицію, що йшла від Декарта, Паскаля, Спінози, французьких просвітників та енциклопедистів (Вольтера, Дідро), не виключаючи ідей учених марксистської

орієнтації (Дж. Холдейн). Водночас Шарден широко по-слуговувався символами, образами, що надавало його творам поетичної витонченості.

Пафосом творчості філософа стало перетворення феномена людини на феномен людства, реальне здолання всіх перешкод між людьми, де він не сприймав ні однобічних орієнтацій матеріалістів і спіритуалістів, детерміністів і фаталістів, ні позитивістських уявлень про індивіда як тварину, тверджень про його недосконалість та обмеженість. Для Тейяр де Шардена є безсумнівним, що людина — найбільш загадковий об'єкт науки, який збиває з пантелику дослідників, бо кожна наука тут розкриває щось своє, але створений наукою портрет аж ніяк не відповідає дійсності. Цілісність в ньому маскується, і наш розум, розглядаючи людину, забуває про її глибинні зв'язки і безмежні горизонти, а при виявленні місця людини в світі не приймається як зовнішній, так і внутрішній бік речей. Столітнє ж протиборство матеріалістів і спіритуалістів, детерміністів і фаталістів тільки посилило розрив між зовнішнім і внутрішнім у людині через їх однобічність. Боротьба велася не стільки з труднощами для людського досвіду узгодження з природними видимими суперечностями, скільки заради обстоювання своєї точки зору. Подолання вказаних ситуацій, які склалися при дослідженні особи, Шарден знаходить у феноменології, що вимагає розглядати людину як феномен в його різних проявах, побачити і показати те, як виникає людина, чим вона стає і чого вимагає.

Світогляд Тейяр де Шардена типово пантеїстичний з розчиненням бога в природі як деякої вседності центру Омега. Природа матеріальна, первинна щодо духу. Матерія — мати духу, дух — найвищий стан матерії. В одній з ранніх праць філософ писав: "Будь благословенна могутня Матерія, нездоланна Еволюція, знову і знову породжуючи Реальність, ти, примушуючи нас щомиті виходити за наші межі, вимагаєш дедалі більше простежувати Істину". Матерія для нього — тканина універсуму, трьома сторонами якої є багатоманітність, єдність та енергія, де остання постає мірою того, що переходить від одного атома до другого, здатність до зв'язку. Як така вона виступає у двох видах: тангенціальна, що пов'язує даний елемент з усіма іншими елементами того ж порядку, і радіальна, яка спрямовує елементи до складнішого стану.

Креаціонізму Тейяр де Шарден протиставляє ідею змінності, еволюціонування універсуму, вихідним осередком якого є сам універсум. Спрямованість еволюційному

процесові надає енергія, яка постає не просто невід'ємною властивістю самої матерії, а духовною силою, що надає імпульсам еволюції послідовності, зумовлює її внутрішній духовний стан, досконалість якого зростає в міру ускладнення форм матеріальної будови, що його супроводжує. Відповідно еволюція універсуму має стадії дожиття, життя, думки і наджиття. Еволюція Всесвіту, зростання ступенів досконалості організації матеріального універсуму та його психогенезу закономірно ведуть до появи людини-істоти, яка набуває здатності свідомості й самосвідомості.

Появу людини Тейяр де Шарден відносить до стадії думки, пов'язуючи з формуванням феномена рефлексії. Остання є набута свідомістю здатність концентрувати увагу на собі й оволодівати собою як предметом, пізнавати не взагалі, а самого себе, не просто знати, а обирати коло знань. Шляхом цієї індивідуалізації самого себе живий елемент, що до цього часу був розпорошений і розділений у невиразному колі сприймань та дій, вперше перетворюється на центр, в якому всі уявлення і досвід пов'язуються і спрямовуються в одне ціле, яке усвідомлює свою організацію [47, с. 136].

Завдяки цій здатності людина набула перевагу над усіма попередніми формами життя, і зокрема над твариною, яка теж знає, але не знає про своє знання, бо якби це було, то вона б розширила межі своєї діяльності. Для тварини недоступна та галузь реальності, в якій розвивається людина. Твердження про зверхність тварини над людиною завдяки інстинктивній діяльності безпідставне. Інстинкт не є епіфеноменом, бо у своїх різних виявах він передає феномен життя, постає величиною перемінною. Крім того, існує не один, а багато інстинктів, кожен з яких відповідає різним виявам життя. Завдяки рефлекторності людина не лише відмінна від тварини, але є іншою порівняно з нею. Вона — не просто ступінь, а зміна природи як результат зміни станів, де незначні морфофізіологічні перетворення в процесі перерви поступовості привели до появи нової якості, великої революції у царині життя, здатності пізнавати самого себе, бо "Я" зберігається лише тоді, коли стає саме собою, дістає персоніфікацію. З появою рефлекторності не лише зростає ступінь індивідуалізації, а й змінюється сама структура життя.

Сенс існування особи Тейяр де Шарден вбачає в об'єднанні людей, оскільки "існувати" означає "об'єднуватися". Це об'єднання посилюється в міру зростання свідо-

мости, потреб успадкування колективного потоку рефлексії, зумовлюючи переростання психогенезу в ноогенез. Психогенез породжує людину, ноогенез через механізм соціалізації — людство. Соціалізація як процес і як певний етап зрілості особи починається з об'єднання людей за принципом "груп біля вогню", груп кочових мисливців.

Збільшення кількості осіб вимагає досягнення найбільшого результату з обмежених володінь, збереження і відтворення на місці того, що доводилося шукати далеко, розводити тварин, обробляти землю, сприяючи соціальному гуртуванню. До генеалогічних мутацій додається політична і культурна єдність, формування людських спільнот — націй, держав, цивілізацій. На цій основі зростає сучасна Земля — ера промисловості, нафти, електрики, відкриття еволюції, часу і простору, де соціальний феномен стає кульмінацією, а не ослабленням біологічного феномена. Сама ж людина набуває значення не як центр універсуму, а як вершина прекрасного, біологічного синтезу, усвідомлення чого не позбавляє її тривоги перед майбутнім.

Переконаний гуманіст, Тейяр де Шарден показує причини тих вад (гонка озброєнь, вияви індивідуального егоїзму, расизму, соціальні конфлікти), які стають перешкодою на шляху об'єднання людей. Проте він не втрачає переконаності в тому, що чим більше людина ставатиме особою, тим менше вона погоджуватиметься на щось інше, крім безконечного і безупинного руху до нового [47, с. 184]. Відтак перед нею постане проблема вибору подальшого розвитку, що пов'язане із входженням у стадію наджиття: посилення єднання, зрощування елементів думки і свідомості.

Перехід від стадії думки до стадії наджиття обґрунтовується філософом з позиції еволюціонування універсуму та свідомості. Тенденцію такого переходу він бачить уже в сучасних умовах, адже вся сукупність свідомих сил та одиниць втягнута у загальне єднання шляхом спільних дій зовнішнього і внутрішнього боків Землі, всі частинки людства проникають одна в одну і з'єднуються на наших очах в єдиний блок всупереч тенденціям до роз'єднання цих частинок. Відбувається своєрідний метасинтез, "суперкомбінація" цих частинок, які тепер стають індивідуально і колективно мислячими одиницями Землі, її Духу, втілюючись у людстві.

Як деяка невизначена сутність у своїх початках людство скоріше відчуває, ніж усвідомлює постійно зростаюче

з'єднання із загальними потребами братства, того, що для індивіда не може бути майбутнього поза об'єднанням з іншими людьми. Поступово людство, яке вважалося тендітною, якщо не фіктивною спорудою, до того часу, коли воно розглядалося в рамках обмеженої множини і роз'єданого космосу, набуває сталості й одночасно стає спроможним виступити серед інших таких же широких реальностей як представник лінії самого універсуму.

В становленні стадії наджиття Тейяр де Шарден значне місце відводить, по-перше, науці, завдяки якій людство продовжує рух решти одухотворених форм у напрямку завоювання матерії, поставленої на службу духові; по-друге, єдності, що гармонізує спільність свідомостей і утворює функціонально одну широку часточку думки в космічному масштабі, однотайно розбудовує Дух Землі. Цей процес мислиться філософом як сполучення не просто "людських мільйонів в шеренгах на парадних майданах", "стандартизованих на заводі", а як конвергенція особистостей в кінцевому стані світу, того психічного концентрування, єдності системи якого збігається з найвищим ступенем гармонізованої єдності.

Для означення центру цієї системи Тейяр де Шарден і вводить поняття "Омега", що, як і термін "Дух Землі", є своєрідним символічним образом фольклорної побудови схеми світового процесу, розкриття сходження людини до людства, об'єктивованої форми його культури — Духу, зворотного розгортання Духу до людства й особи, завдяки чому відбувається збирання не механічної енергії, а особистостей. З огляду на це, як би не тлумачилися поняття "Дух Землі", "центр Омега", саме вчення П. Тейяр де Шардена, безумовним залишається турбота про людство і людину. І в цьому полягає дійсний смисл його гуманістичних поглядів.

**Сучасна
марксистська
філософія**

Вихід філософської думки на антропологічну проблематику не означає втрати значення марксистської філософії, щоправда, у своїй аутентичній формі, а не політизованої та ідеологізованої системи "марксистсько-ленінської ідеології", "керівництва до дії" у невдалому соціалістичному експерименті. Після розпаду колишнього СРСР з'явилася маса негачій до марксизму, пошуків у ньому помилок, особливо з боку "інтелектуалів" — саме тієї частини радянської інтелігенції, котра Маркса практично не знала. Сформувавшись на вирваних цитатах з його праць, інтерпретова-

них у дусі партійних з'їздів та постанов як "останнього досягнення марксистської теорії", вона з такою ж легкістю відхрещується від марксизму, як раніше його вихваляла.

Зовсім інше ставлення до Маркса склалося на Заході, де він визнавався одним з видатних мислителів, його погляди вважалися важливим елементом духовної культури навіть при критичному осмисленні марксизму відповідно до зміни умов реального життя. Бралися до уваги не лише економічний бік вчення Маркса, але й гносеологічні, методологічні й навіть онтологічні аспекти його філософії. Хотілося б комусь, чи ні, але доводиться визнати той незаперечний факт, що у перетворенні капіталізму часів Маркса на сучасне цивілізоване західне суспільство є значний внесок марксистської теорії, тим більше, що сьогодні воно живе з урахуванням економічних законів, розкритих Марксом.

Загальна система філософії марксизму включала досить широкий спектр антропологічних питань. І хоча Маркс не створив цілісного вчення про людину, але антропологічна проблема завжди знаходилася в полі його бачення, особливо в період вироблення власного світогляду. Розкидані по різних роботах раннього періоду, антропологічні компоненти марксизму дещо ослаблені у працях пізніших, що дало підставу західним філософам розрізняти "молодого" і "зрілого" Маркса. Так, на думку французького філософа Луї Альтюссера, марксизм як "Теорія" з великої літери, "теорія теоретичної практики" в своїй аутентичній формі починається лише із "зрілого" Маркса періоду "Капіталу" на відміну від "молодого" Маркса з його антропологічним романтизмом. Хоча згодом Альтюссер все ж таки визнав цілісність марксистського вчення, наголосивши на тому, що центральною в марксизмі є його теорія пізнання. Вбачаючи головним завданням філософії обґрунтування політичної боротьби, він акцентував увагу на методологічній функції марксистської філософії щодо конкретних наук, зберігаючи основи теорії пізнання та методологічні принципи Маркса.

У сучасному осмисленні проблеми людини практично неможливо обійтися без марксистських розробок про роль практичної діяльності, людських сутнісних сил, унікальність та універсальність особи, про відчуження та шляхи його подолання, про свободу і необхідність, процесуальність людського історичного поступу, міра якого

визначається мірою реалізації сутнісних сил людини, про місце культури як вихідної ознаки людського суспільства тощо. За умов закритості "марксистсько-ленінської філософії" вказане, в поєднанні з ідеями інших філософських систем і неортодоксальним прочитанням Маркса, стає основною проблематикою різних течій західноєвропейської філософії, зокрема неомарксизму.

Під неомарксизмом у широкому значенні розуміють неортодоксальний марксизм європейського типу, що ставить своїм завданням пошуки аутентичного Маркса і осмислення його теорії з точки зору її адекватності реальним потребам життя. У вузькому розумінні неомарксизмом називають погляди *представників Франкфуртської школи* — групи інтелектуалів, які об'єдналися на ліво-радикальних позиціях навколо Франкфуртського інституту соціальних досліджень (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Е. Фромм та ін.) у 30-х роках. Під час фашистського режиму більшість з них залишили Німеччину, працювали у різних країнах і після закінчення Другої світової війни, але спільність проблематики і методи підходу до її розв'язання є підставою для об'єднання їх у межах єдиної школи сучасної філософії.

Макс Хоркхаймер (1895—1973) — засновник Франкфуртської школи, один з провідних її теоретиків. Директор Інституту соціальних досліджень, він виступив з ідеєю розробки "критичної теорії", яка повинна допомогти індивіду вистояти перед натиском тотальності, відхилитися від тих форм організації, які нав'язуються людині авторитарними режимами. Вбачаючи у цьому основне завдання філософії, Хоркхаймер вважав, що вона повинна будуватися на засадах марксизму в його науковому, а не політичному вигляді.

Всі види практики в тоталітарно інтегрованому суспільстві характеризуються ірраціональністю. Єдиним невідчуженим видом практики є критичне мислення, яке не просто впливає на політичне життя, а самé є політикою. Нетотожність загального й особливого можлива лише у критичній теорії, яка пробиває шпарки в універсальному зв'язку осліплення. А тому, спираючись на останню, необхідно розробити теорію суспільного процесу сучасної епохи з метою визначення можливостей "праведного життя" на основі аналізу економічних структур і культурних феноменів.

Таке бачення філософії ХХ ст., викладене в праці "Традиції і критична теорія" (1937), дещо видозмінюється під

впливом філософії Шопенгауера. Хоркхаймер дійшов висновку про необхідність переосмислення традицій, перенесення акценту в філософії на теорію пізнання, де повинна модифікуватися і сама філософія. Адже теорія, змінюючи образ цілого, не може сама не мінятися і зберігати форму системи. В праці "Діалектика освіти" (1948) він здійснює нову принципову мислену операцію, звертаючись до аналізу позаетапних структур влади, починаючи з підпорядкування індивіда природі та подальшого його подолання на шляху "буржуазної самості", суб'єкта влади панування жорсткої тотальності, якою характеризується вся західна культура.

В останні роки творчість Хоркхаймера пройнята духом песимізму. Він відійшов від марксизму, вважаючи, що не народи і класи, а індивіди є історичною реальністю. Вони можуть об'єднуватися лише з почуття солідарності для підтримки надії, що наше існування в цьому світі не є останнім.

Теодор Адорно (1903—1969) вважав, що сутність того чи іншого типу філософствування зводиться до деяких підсвідомих шифрів соціальних імпульсів, які відображають історичні моменти і є тими формами, що примушують філософа чи художника створювати свої твори як шифри соціальності. Поділяючи марксистську ідею класової боротьби, він намагався продовжити класичний аналіз капіталістичного суспільства в умовах ХХ ст., виступав проти конкретної соціології з її статичним методом і обстоював соціологію, засновану на філософських, теоретичних узагальненнях. Адорно поєднував можливості феноменології, бачення існуючого через аналіз свідомості й марксистської традиції. На цій основі ним розроблені принципи своєї "негативної діалектики". Основні її положення зводилися до визнання того, що в діалектичній тріаді "теза — антитеза — синтез" найсуттєвіша антитеза (заперечення), бо саме вона дає рух усьому і розкриває абсурдність усього позитивного.

Своєрідним ставленням до марксизму, спробами розвитку ряду його положень відзначається творчість Г. Маркузе.

Герберт Маркузе (1898—1979) вважав за можливе поєднати марксизм з екзистенціалізмом та фрейдизмом. На формування його філософських позицій справили вплив не лише Г. В. Ф. Гегель і К. Маркс, а й М. Хайдеггер, З. Фрейд. З цих позицій філософ взяв участь у розробці "критичної теорії", виступивши з критикою сучас-

ного буржуазного суспільства і його культури, а також соціал-націоналістичних інтерпретацій Гегеля. З 1955 р. Г. Маркузе доводив неспроможність вчення Гегеля і Маркса, протиставляючи їх поглядам на суспільство теорію інстинктів і культури, засновану на психоаналізі. Проблему перебудови людини він мислив як подолання конфлікту між індивідуальним і соціальним на основі "нової чуттєвості".

Г. Маркузе заперечував принципову відмінність між капіталізмом і соціалізмом, вважаючи їх модифікаціями індустріального суспільства, де технічний прогрес сприяє створенню тоталітарної системи, що ґрунтується на могутньому розвитку продуктивних сил. На цій підставі він виступав проти радянського марксизму і соціалістичної суспільної системи, наголошуючи, що як за соціалізму, так і за капіталізму суспільні суперечності через наявність у них значних інтегративних сил не можуть бути розв'язані революційним шляхом.

Звертаючись до проблеми соціального призначення людини та її місця в світі, соціалізації особи, свободи і гуманізму, продуктивності й деструктивності науки та техніки, Маркузе викривав соціальні маніпуляції ідеологією, результатом яких стає формування "одномірної людини", тобто такої, що повністю втрачає соціально-практичне відношення до суспільства. В сучасних умовах, на його погляд, цей тип людини стає типовим, обертаючись втратою масами своєї революційності. Тому не пролетаріат, а студенти, безробітні й національні меншини повинні взяти на себе лідерство в революційних процесах. Як капіталізм, так і соціалізм Маркузе вважав суспільними утвореннями, спотвореними тоталітарними силами влади, політикою співіснування та змагання.

На розробку аутентичного марксизму як за кордоном, так і в колишньому СРСР найбільший вплив справили погляди Д. Лукача.

Дьйордь Лукач (1885—1971) — угорський марксист, філософ та естетик. У ранній період творчості з позицій романтичного антикапіталізму він обстоював ідеї месіанської ролі пролетаріату та його партії у звільненні людини від опредмечених форм свідомості. Життя в СРСР, праця в Інституті Маркса і Енгельса сприяли подоланню Лукачем залишків гегельянства, дали поштовх більш адекватному прочитанню Маркса. Досягнення у 60-х роках капіталізмом значних успіхів і одночасне посилення відчуження і самовідчуження людини в суспільстві, початки осмис-

лення дійсної суті сталінського тоталітаризму, відчуття необхідності реформ у соціалістичних країнах поглибили несприйняття Лукачем як капіталізму, так і неосталінізму, зумовили переосмислення суті марксистської теорії, звільнення її від догматизму і вульгаризації на основі розробки марксистської онтології соціального буття.

Звернення Лукача до проблем онтології соціального буття було не випадковим. Він був переконаний, що успіх теоретичної діяльності та її дійового зв'язку з політикою і практикою можливий лише на основі всеохоплюючої онтологічної концепції, а будь-яке філософське вчення може бути вірно зрозумілим лише у зв'язку з особливостями даного суспільного буття.

Передумови для побудови такої загальної концепції онтології соціального буття Лукач вбачав в історичних, світоглядних і методологічних принципах марксизму. Більше того, він дійшов висновку, що ця концепція наявна у Маркса і вимагає лише своєї реконструкції шляхом аутентичної інтерпретації його теорії відповідно до розробленого ним методу. Завдяки цьому досягається вірність марксизму та самій дійсності. На думку Лукача, онтологія Маркса відрізняється від усіх традиційних в історії філософії онтологічних побудов тим, що означає об'єктивну діалектику буття, витлумачену як процес. Маркс здійснив докорінний розрив з ідеалістичною гегелівською онтологією, поклав в основу своєї онтології дослідження незворотності історичного процесу повсякденного соціального життя, де головною постає праця, і всі коріння людської екзистенції зводяться до її здійснення та наслідків людської праці. Загальноонтологічною передумовою для пізнання суспільства є матеріальна природа, а бачення суспільного буття зумовлюється соціально-виробничою діяльністю колективних людей.

Уся історія, визначення її головних етапів, закономірності зміни одних іншими виводяться Марксом не з духовної (як у Гегеля), а з матеріальної практики, що органічно пов'язана із свідомим цілепокладанням, діяльністю духу. Історичність як основу буття і правильного його усвідомлення в марксизмі Лукач підкреслював постійно, вказуючи при цьому, що вона має свою конкретність лише тоді, коли розуміється в її нерозривному зв'язку з бутійністю категорій як необхідним наслідком вихідної предметності будь-якого сутнісного, з практикою, цілепокладанням, заснованими на альтернативних рішеннях як на елементарних основах суспільного буття [27, с. 311].

Д. Лукач не сприймав поділу марксистської філософії на діалектичний та історичний матеріалізм, витоки якого дав Й. Сталін у "Короткому курсі історії ВКП(б)", і тлумачив історичний матеріалізм як поширення положень діалектичного матеріалізму на суспільне життя та його історію. Філософ переконаний, що є лише єдина цілісна філософія марксизму, де об'єктивна діалектика буття, маючи своєю передумовою неорганічну й органічну природу, виступає передумовою суб'єктивної діалектики, тобто теорії пізнання. Коли Маркс говорив про історичний процес, то тим самим, як правило, розумів весь незворотний послідовний процес, з якого за певних умов розвиваються історичні епохи, існування людини, праці, суспільства як новий спосіб буття [27, с. 353 — 354].

Щодо онтології суспільного буття, то вона повинна спиратися на загальну онтологію, бо в ізоляції від неї тлумачення соціальних процесів і феноменів втрачає сенс. Звідси критичне ставлення Лукача до об'єктивного ідеалізму Гегеля, інших онтологічних побудов, зокрема теологічної концепції буття, феноменології Гуссерля, "неореалістичної нової онтології" Гартмана з її тлумаченням пізнання як вторинного начала, екзистенціалізму Франкфуртської школи. Лукач визнавав, що "реальним теоретичним освоєнням практики може стати лише поєднання філософії і науки як мисленого відображення єдиного буття" [27, с. 326].

На думку Лукача, мета будь-якого акту праці починається з мисленної постановки цілей. Для їх реалізації необхідні об'єктивно-причинні зв'язки, а отже, сприйняття вже пізнаних законів природи. Однак трудова діяльність до цього не зводиться, бо духовні аспекти будь-якої, у тому числі матеріальної, практики не є побічним явищем, епіфеноменом, навпаки, — однією із сторін самої практики. Свідома постановка цілей у практичній діяльності означає рішення про використання тих чи інших альтернативних можливостей здійснення й осмислення історичного процесу.

Первинність матеріального буття не зводить людей до простих маріонеток історії. Люди самі творять історію, вибираючи альтернативи, породжуючи своєю діяльністю нові, бо альтернативне цілепокладання є невід'ємним фундаментом усєї людської практики. При онтологічному прочитанні такої ситуації це означає, що суспільне буття альтернативне за своєю внутрішньою

організацією, де свобода є не просто пізнанням необхідності, а альтернативним полем можливого вибору. На думку Лукача, нехтування тим, що активне пристосування до світу здійснюється через альтернативне рішення в будь-якій цільовій настанові, є причиною односторонності волонтаризму і фаталізму, вульгаризації марксистської теорії.

Уточнюючи свої погляди на роль онтології у системі марксистського світогляду, Лукач доводив первинність суспільно-історичної практики, а отже, колективної людської праці, підкреслював зростання ролі людини і загалом суб'єктивного фактора в суспільному житті. Тенденцію до останнього він вбачав у розвитку актів цілепокладання і вибору засобів для досягнення цілей, структурованості праці й усіх галузей соціальної творчості.

Лукач показав, що уже в простому акті праці суб'єкт і об'єкт, свідомий вибір і природно-матеріальні зв'язки не просто доповнюють один одного, а тісно взаємопов'язані. Матеріальне є підвалиною функції творення нового буття, активності свідомості, де ідеальне — свідома духовна діяльність. Ідеальне — це колишні ідеї, які здатні породжувати цілі в свідомості людини, її творчості, формувати ідеали як стратегічні устремління людської діяльності. Завдяки останній у різних формах соціального і природного буття долається відчуження, здійснюється прогресивний історичний розвиток особи і людства як емансипація від панування природних і соціальних сил, процес становлення людини в міру звільнення від "німоти родової сутності".

Серед важливих особливостей філософії Маркса Лукач виділяв високий рівень теоретичного мислення, діалектичний метод, зв'язок з практикою, де категорії виводяться не з абстрактного принципу, а із самої дійсності. Конкретність буття в його предметності й процесуальності проявів визначає у Маркса і спосіб пізнання в узагальненій формі категорій. Плідність такого підходу до теоретичних побудов Лукач розкриває на прикладах аналізу Марксом процесу виробництва, виявлення дійсного змісту категорій одиничного і загального, необхідності та випадковості, показуючи, що категорії для Маркса є форми буття, "характеристики існуючого", частинки, моменти, рухомі сили, об'єкти руху тих великих незворотних процесів, які ми звично означаємо в самому загальному вигляді як буття [27, с. 306].

Як бутійні форми, категорії здатні також викликати

рух, тенденції, а на складніших ступенях стимулювати способи пристосування людини до світу, виникнення складніших форм буття. Наголошуючи, що історія є історія перетворення категорій, Лукач доходить висновку: "У Маркса історія — це універсально незворотний процес, у ході якого категорії здатні здійснювати визначені ним окремі процеси тільки при одночасній участі неперервності та мінливості. Той факт, що вони здатні бути усвідомленими в мисленні суб'єкта, — це надзвичайно важливий, буттєво нездоланий момент суспільного буття, але це нічого не міняє ні в об'єктивних в-собі-сутніх властивостях загального процесу, ні в категоріях, в яких кожного разу в рамках цього процесу здійснюється перетворення форм предметності" [27, с. 411].

Видання в колишньому СРСР ранніх творів Маркса, зокрема "Філософсько-економічних рукописів 1857 — 1859 років", інших підготовчих матеріалів до "Капіталу", можливість, хоча і обмежена, познайомитися з працями провідних західноєвропейських філософів дали поштовх до нестандартного бачення багатьох проблем і неортодоксального прочитання Маркса. Слід зазначити, що навіть у руслі критики основних течій західноєвропейської філософії з позицій неортодоксального марксизму філософами в СРСР, і зокрема в Україні, починаючи з 70-х років створено чимало фундаментальних праць, які за своїм осмисленням дійсності стоять на рівні світової філософської культури. Серед них слід назвати дослідження проблеми людини і її світу (В. Шинкарук, В. Іванов, М. Тарасенко та ін.), філософсько-соціальних проблем культури (В. Іванов), проблем практики (В. Табачковський), цілепокладання (О. Яценко), специфічності естетичного відображення (А. Канарський), пізнання і розуміння (Є. Бистрицький), раціонального та ірраціонального (В. Лях), свідомості та пізнання (А. Лой). Тут заслуговують на високу оцінку структура побудови курсу філософії через систему "потреби — діяльність — інтерес ... — ідеал" Ю. Осічнюка, курс антропології І. Молчанова, дослідження проблем антропогенезу В. Крисаченка, світоглядних і філософсько-соціальних проблем екології М. Кисельова. Виконані в руслі марксистської традиції праці названих авторів за своїм позитивним змістом більш адекватні дійсності, ніж розробки багатьох впливових на Заході сучасних філософських течій.

Феноменологія не без підстав вважається одним з основних напрямів західної філософії та культури ХХ ст. Виникнувши на початку ХХ ст., вона широко розповсюдилася в Європі, Америці, Австралії, Японії та інших країнах Азії, має свої впливові центри (Архіви Гуссерля — Кельн, Лувен; Міжнародний інститут перспективних феноменологічних досліджень та освіти — США), щорічники, в яких наводиться широка інформація про діяльність феноменологічних товариств і семінарів в різних країнах. У 1988 р. проведено Перший Всесвітній конгрес з феноменології.

Феноменологія як філософське вчення полягає у відмові від будь-яких ідеалізацій в якості вихідного пункту і прийняття єдиної передумови — можливості описання спонтанного і смислового життя свідомості або витлумачення фундаментальних структур людського існування, вкорінених в самій свідомості та людському бутті. Основною ідеєю феноменології є нерозривність і водночас взаємна незведенність (нередукованість) свідомості, людського буття, особи і предметного світу, психофізіологічної природи, соціуму, духовної культури, визволення свідомості й предметного світу з причинно-наслідкових і функціональних зв'язків між ними, а також діалектико-містичних їх взаємоперетворень. Тим самим, чиста свідомість як чисте смислоутворення (інтенціональність) віднімається від оснований на цих зв'язках міфологічних, наукових і повсякденних установок і схем. Рух до предметів розглядається феноменологією як відтворення безпосереднього поля, поля значень (смислів) між свідомістю і предметами. Будь-який предмет повинен бути охопленим як корелят свідомості, тобто корелят сприйняття, пам'яті, фантазії, судження, сумніву, передбачення. Предмет при цьому не втрачається, не перетворюється у свідомість, проте його значення чи смисл охоплюється саме так, як він бачиться відповідними властивостями визначень модусу свідомості. Феноменологічна установка націлена не на сприйняття і виявлення цих невідомих властивостей, функцій предмета, а на сам процес сприйняття як процес формування певного спектра значень, які вбачаються в предметі, його властивостях і функціях. Рефлексія на сприйняття його фази може здійснюватися незалежно від того, існує чи не існує реальний предмет сприйняття. Головним тут постає не сам предмет, а смисл, який встановлюється (конститується) свідомістю.

Звернення до смислу — ключова проблема феноменології, що зумовлює її антиспекулятивну і антиметафізичну спрямованість завдяки установці на те, що для філософського аналізу головним є звернення до смислу в його особистісному звучанні, не в готовому вигляді, взятому з історії філософії, а того, який іманентний до особистості самого філософа. Іntenціональність свідомості надає свій предметний зміст, особистий вибір через аналіз структур життєвого світу, тобто світу в його значущості для людини, світу людського досвіду, універсуму сутнього як інтерсуб'єктивної ідентифікації будь-якого досвіду. Інтерсуб'єктивність тут постає як самоочевидність суб'єкта, що відтворює індивідуальність множини суб'єктів, виступаючи основою їх спільності та комунікацій. Проявляючись через інтенціональність, інтерсуб'єктивність доходить до трансцендентального "Я", переконаного в існуванні другого "Я", межа досвіду якого визначається часовим характером буття — свідомості. Інтеграцією аналітично-інтенціональної предметної інтерпретації й постає життєвий світ, що лежить в основі всіх опосередкованих зв'язків між людьми. Орієнтованість на чисту свідомість, її смислове поле значень зумовлює і метод феноменології, який передбачає проведення феноменологічної редукції, тобто утримання від будь-яких суджень, що належать до об'єктивної реальності і виходять за межі чистого досвіду, а також трансцендентальної редукції — розгляд самого суб'єкта пізнання не як реальної соціальної, психофізіологічної істоти, а як чистої трансцендентальної свідомості.

Вихідні ідеї феноменології були висунуті німецьким філософом *Францом Brentano* (1838—1917), але її систематизація як філософського вчення здійснена його учнем *Едмундом Гуссерлем* (1859—1938), одним з класиків філософії ХХ ст., твори якого зробили суттєвий внесок в розвиток філософії, визначили її рух впродовж століття, не тільки не втративши свого значення, а, навпаки, посилюючи свій вплив. За умов панування натуралізму та психологізму при розгляді людини і її свідомості він поставив собі за мету створити таку описову теорію, яка б змогла протистояти цим течіям і спекулятивним концепціям, оснований на чисто понятійних конструкціях. Подолання вказаних течій і концепцій Гуссерль вбачав в описанні не просто речей, а смислових утворень. Уже в одній з ранніх своїх робіт "Логічні дослідження" він підходить до проблеми свідомості через визначення логіч-

ного зв'язку, що знаходиться в теорії, вивільнення свідомості від асоціативних зв'язків переживань у пізнанні і від каузальних або функціональних зв'язків речей. На думку Гуссерля, будь-яке пізнання, переживання, за винятком відчуттів, завжди є свідомість чогось, тобто володіє іманентно властивим йому змістом, який не породжується предметом сприйняття, а навпаки, має цей предмет як вираження призначення, символізації того, що переживається, усвідомлюється. Чуттєво сприйняті і мислені предмети, що постають як незалежні від нас реальності, в дійсності відповідають (корелятивно) чистій свідомості. Основною її властивістю є інтенціональність, спрямованість на об'єкт. Вона завжди є свідомість про щось, а не яка-небудь замкнута суб'єктивність. Суб'єкт і об'єкт пов'язані один з одним і не існують один без другого. З одного боку, непередметної свідомості не існує, бо вона завжди спрямована на якийсь об'єкт. З другого боку, не існує і незалежний від свідомості предмет. Свідомість є усвідомлення, переживання предмету, а предмет є те, що знаходиться в свідомості.

В актах свідомості і переживань висвітлюється і конструюється буття предмету. Буття і свідомість, думка і мислення одне без одного не існують, проте при цьому "смыслеобразующий акт" постає як первинний. Світ пізнається в актах свідомості, розчиняється в ній, реальне буття дорівнюється до ідеальної думки, покладеному в свідомості смислу. Тому, коли йдеться про свідомість, то не можна говорити лише про зовнішні для неї причини, її "переднього плану" як природного емпіричного процесу. Все зовнішнє, в тому числі і природа загалом, повинні бути зрозумілими як похідні від суб'єктивності, абсолютного регіону буття, враховуючи, що існує ще один "задній план свідомості", в якому відсутня різниця між сутністю і явищем, де все очевидне для вільної від емпіричності інтуїції.

Все те, що в психології пізнається сприйняттями, фантазією, судженнями, спогадами, вольовими актами, має основу в інтуїтивно досягнутій чистій свідомості. Видимі фантоми, чуттєво дана багатоманітність світу, положення природознавства — все це повинно бути піддане феноменологічному аналізу, який інтуїтивно розкриває і описує структурні сутності явищ. Феноменолог прослідковує інтелектуальні акти, що конструюють предмет, пов'язуючи їх з можливістю, де одне переживання є основою для іншого, спрямовуючи рефлексію на смисло-

вий потік свідомості й деструктивне виявлення смислової даності всередині потоку — горизонту смислів, значень. В основу цього аналізу Гуссерль покладає названі вище феноменологічну та трансцендентальну редукцію, при використанні яких рефлексія не спостерігає за свідомістю "з боку", а "оживлює" її, перетворюючи кожную можливість в дійсність.

Положення, висунуті Гуссерлем в праці "Філософія як строга наука", були розвинуті та систематизовані ним в роботах "Ідеї I" та "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія". В першій з них він обгрунтовує поняття чистої свідомості і чистого "Я", а в другій — ставить питання інтерсуб'єктивності як описання смислових зв'язків індивіда в якості духовних сутностей, поняття "життєвого світу" як світу життя, світу горизонтів людських цілей і бажань, які так чи інакше реалізуються в предметах, де наявні і речі буденного досвіду, і культурно-історичні реалії.

Прослідковуючи стан розвитку європейської науки, Гуссерль доходить висновку про те, що вона знаходиться в глибокій кризі, проявом якої став об'єктивізм, що затьмарив дійсний смисл раціоналізму, смисл іманентної духовної історії Європи. В забутті європейською наукою своєї життєво-світової основи Гуссерль бачив головну причину її кризи, розглядаючи останню як своєрідну плату за ті успіхи, яких наука домоглася за рахунок замінення життєво-світових реалій логіко-метафізичними предикатами, в межах яких немає місця дослідженням світу та людини.

Феноменологію Гуссерль розповсюджував і на історію, але кваліфікував її як теоретико-пізнавальну помилку. Такий висновок робився ним на тій підставі, що кожне явище в історії повинне розглядатися в його визначеннях, у зв'язках з умовами його виникнення й розвитку в процесі змін, що неминуче призводить до скептицизму. Крім того, в самому історичному зникає абсолютна значущість будь-якої окремої форми життєвого буття, релігії та філософії.

Гуссерль заперечував можливість наукового світогляду, науки як такої, бо, на його думку, ідеї наук носять позачасовий характер. Статус науковості він надавав тільки феноменології, вважаючи, що інші науки мають справу не з істиною, а з її переживаннями. Найбільш гостро Гуссерль виступав проти використання методології науково-природничого характеру в пізнанні людини, роз-

гляду людини через призму науково-природничого детермінізму, перенесення на людину і соціальні процеси фізичних і біологічних закономірностей — оречевлення людини, що давало видимість науковості. І тут він був правий, коли вважав, що при зведенні до фактів і тілесних процесів духовного життя, ідей, моральних цінностей і норм виникає загроза і ризик перетворити в речі самих людей. Правда, сам він не займався безпосередньо проблемою людини, але ряд його положень, зокрема необхідності розглядати людину як метафізичну проблему в її становленні розуму і не-розуму, вимога пошуку сутності людини не в ізольованих індивідах, а у зв'язках людської особистості з її поколіннями і суспільством, де, якщо ми хочемо пізнати сутність людини, то повинні пізнати і сутність цих зв'язків, значно вплинули на побудову самостійних концепцій філософської антропології (М. Шелер, М. Бубер), неотомізм, персоналізм, а особливо екзистенціалізм.

Сучасна феноменологія сприймає майже всі положення феноменології Гуссерля, долаючи водночас його ригоризм по відношенню до науки. Серед головних постають проблеми європейського людства (цивілізованого людства як такого), його життя і кризи, пошуки взаєморозуміння Сходу і Заходу, всього світу в опорі на спільні цінності, пошуки нового типу гуманізму. Проблема інтерсуб'єктивності, усвідомлення другого "Я", моральних установок відношення до нього у сучасній феноменології все більше переноситься в площину подолання об'єктивації моральних стандартів, їх відчуження від людини і перетворення у внутрішні установки для індивіда. Особлива увага приділяється тут моральним почуттям людини, які не ототожнюються ні з інстинктами, ні з емоціями, а розглядаються як складний комплекс мотивацій людської діяльності через осмислення життєвого світу. Посилюється вихід феноменології на зв'язки з гуманітарними науками про людину, де наголошується на необхідності інтеграції методів і підходів при вивченні людини. Здійснюється це на загальному фоні різкої полеміки з тими, хто зводить людину тільки на біологічну основу.

Нового звучання набуває в сучасній феноменології проблема інтенціональності завдяки її зближенню з логікою під впливом праць фінського логіка *Я. Хінтікки* і норвезького філософа *Д. Феллсдала*. Крім інтенціональності тут розглядаються проблеми можливих світів, го-

ризонту і горизонтальності, які з феноменології перейшли в логіку і математику.

Ідеї Гуссерля мали помітний вплив на російськомовних філософів, тим більше, що погляди, близькі до нього, в Росії обстоювали *В. Соловйов, С. Трубецької, М. Лоський* (останній ще в 1906 р. посилався на праці Гуссерля). В 1909 р. вийшов перший том "Логічних досліджень" Гуссерля за редакцією С. Франка. Лекції Гуссерля в Геттінгенському університеті слухали *Ф. Степун, С. Франк, Б. Яковенко, Д. Чижевський, С. І. Гесен*. З Гуссерлем був знайомий і підтримував дружні стосунки *Л. Шестов*. Ідеї Гуссерля в Росії розвивали *Г. Ланц, Л. Салагов, Б. Яковенко, І. Ільїн* та його дружина *Н. Вокач*. У Києві, послаючись на праці Гуссерля, читав курс логіки і психології *В. Зеньковський*, в першій половині ХХ ст. методологічні засади феноменології знайшли своє примінення в працях *Г.Шпета*.

Густав Густавович Шпет (1879—1937) народився в Києві, освіту дістав у Київському університеті, де здобув професорського звання, однак через певні причини змушений був переїхати до Москви. Літо 1910 і 1911 р., а також 1912—1913 рр. провів за кордоном, де слухав лекції Гуссерля в Геттінгенському університеті, працював в бібліотеках Берліна, Парижа, Едінбурга. В 1916 р. у Гуссерля захистив дисертацію "Історія як проблема логіки", тривалий час листувався з ним. Свої погляди *Г. Шпет* характеризував як емпіричний раціоналізм, який шукає осмислення дійсності в її конкретній даності й повноті. Він відзначався фантастичною ерудицією, високим професіоналізмом, різким несприйняттям будь-яких псевдофілософій, зокрема перетворення філософії в служницю ідеології. Історія філософії, феноменологія, герменевтика, етнічна психологія, аналіз соціального як одного з феноменів емпіричного буття — коло наукових досліджень філософа. Шпет вважав, що логіка емпіричних наук уособлює логіку історії, яка має своїм прообразом гуманітарне мислення з його опорою на повернення до інтерпретацій словесної свідомості. Відповідно до цього ставив за мету створити нову онтологію, яка описує дійсність, розглядає її як знаки, що вимагають витлумачення.

Дотримуючись цієї феноменологічної установки, Шпет, на відміну від Гуссерля, вважав, що дійсність проявляється тільки в історії, проте її не можна звести лише до процесу логічного умовиводу. В пізнанні історії існує особливого роду інтуїція розуміння, інтенціональна са-

тому об'єкту розуміння — ентелехія, а також акти поступовості й безпосереднього розуміння. Об'єкт закріплюється установками думки і покладання, актами, введеннями Гуссерлем. Однак Шпет надавав їм особливий, герменевтичний характер, розглядаючи знання та інтерпретації як такі, що складаються з елементів чуттєвого і раціонального, безпосередньо даного в сприйняттях і розсудочного, вираженого опосередковано в поняттях. Пізнання соціального досягається двома шляхами, але поняття спрямоване на загальне, оскільки воно саме є загальним.

Інтелектуальна інтуїція спрямована на одиничне, індивідуальне, конкретне. Звідси Шпет доходить висновку, що логіка історії — це наука про одиничне. Він вважав, що не тільки умовивід, а й сприйняття є засобами доведення суджень, відводячи в логіці історії центральне місце безпосередньому умовиводу. Пізнання соціального здійснюється в результаті розуміння або інтерпретації, тобто описання, яке знаходить як одну з ознак предмета його мету. Ця наукова процедура, за Шпетом, з необхідністю включає — поряд з розумінням другого, як він сам себе розуміє — його розуміння з нашої точки зору. Останнє — це активна діяльність, суперечка з другим, діалектика. Інтерпретацію, яка виходить із власних завдань і цілей інтерпретуючого, Шпет називає активною, або діалектичною суперечкою, а усвідомлюючи про чуже розуміння — пасивною, чи авторитарною. В результаті активної інтерпретації дослідник доходить того, що починає розуміти автора краще, ніж він сам себе.

Вченням про активну інтерпретацію Шпет поставив проблему творчої спадкоємності, проблему подолання апорій в логічному вираженні механізмів розуміння, ставши попередником Хайдеггера. Вченням про універсальне значення словесного знака значною мірою він передбачив досягнення сучасної семіотики. Трактатування Шпетом мови як "першофермента" і "провідного принципу культури", ідеї первинного знання як "тлумачної мови науки" на десятки років випередили сучасну європейську герменевтику.

Завершуючи розгляд феноменології, слід зазначити, що починаючи з 70-х років феноменологічна проблематика зайняла чільне місце в творчості філософів СРСР, увійшовши в нашу філософію незалежно від освоєння нами Гуссерля, через аутентичне прочитання Маркса, вимоги розвитку самої філософії та культури. Адже феномено-

логія є моментом будь-якої філософії в тому смислі, що філософія є немов би безконечна культурна форма, тобто містить в собі задані їй цілісні моменти, або зерна. Вони можуть колись ким-то виявлятися, розвиватися з допомогою понять, але сама можливість цього розвитку буде міститися в самому факті конструювання філософії і ця жива неперервність не залежить від знання чи незнання тих чи інших існуючих джерел.

Стосовно впливів Маркса, то, на думку М. Мамардашвілі, його аутентичне прочитання дало поштовх до зміщення філософії в бік інтуїції предметно-діяльних структур, "предметності думки", живої позаментальної реальної сутності. Виділення цих "предметно-діяльних структур" передбачає вказівку на включеність, імпліцитність у думці деяких цілісностей, що володіють самодіяльністю і в своїй розміреності не співпадають з модулями раціональних дій, яка йде в глибину, в обсяги, і саме вимагає якоїсь феноменологічної процедури як відродження вихідної ситуації мислення. В наш час зазначене більш ніж очевидно доведене "українським мамардашвілевцем" *А. Лоєм*, який показав, що проблеми інтенціональності, інтерсуб'єктивності та смислу знаходять своє раціональне пояснення з точки зору діяльного аспекту людського буття, марксистського розуміння розпредмечування та опредмечування, діалектичного взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта.

Екзистенціальне переживання людини

Екзистенціалізм як впливова філософська течія ХХ ст., що на передній план поставила абсолютну унікальність людського буття, мала свої соціальні та теоретичні передумови, відобразивши соціальний, економічний, культурний і духовний стан європейських країн часу світових воєн і глибоких потрясінь індустріальних країн цього періоду. Показово, що філософською течією екзистенціалізм стає тільки після Першої світової війни. Озлоблення і песимізм, викликані страхом краху кайзерівської імперії, страх перед революційними рухами в Європі, смутні надії на реванш, істеричність набираючого сили фашизму — це була та соціальна атмосфера, що викликала появу екзистенціалізму в Німеччині. Друга хвиля екзистенціалізму піднімається у Франції в період Другої світової війни. Ганьба поразки, національне припинення, страх пережитого фашистського терору не могли не вплинути на світогляд французів. Перша, а особливо Друга світова війна з організованим фашистським геноцидом розкрили всю глибину суперечностей євро-

пейської індустріальної цивілізації, в тому числі й у взаєминах між людьми, потрясли до основ весь соціально-економічний стан європейського суспільства, його офіційну ліберально-християнську ідеологію з просвітницькими переконаннями в нездоланність прогресивного руху людства по мірі успіхів науки і цивілізації.

У теоретичному плані попередниками екзистенціалізму були С. К'єркегор, який ввів сам термін "екзистенція" (того, що ховається від розуміння шляхом абстракцій, внутрішньої передумови в зовнішній предметності буття), А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, В. Дільтей, А. Бергсон. Якщо погляди названих мислителів стали теоретичною основою екзистенціалізму, то його методом була феноменологія Е. Гуссерля. Маніфестом екзистенціалізму стали книги і статті К. Ясперса, Г. Марселя, М. Хайдеггера, написані ще в 20—30-х роках, які стали надбанням суспільства через десять років після розгрому фашизму. Новий поштовх екзистенціалізму надала діяльність Ж. П. Сартра та А. Камю, котрі, осмисливши боротьбу з фашизмом, політизували його, зв'язали з нагальними соціально-політичними проблемами повоєнного часу. З елементами екзистенціалізму ми зустрічаємося в поглядах Е. Хемінгуей, Ф. Кафки, Е.-М. Ремарка. Після Другої світової війни він розповсюдився по всьому світі і навіть в Японії при всій самотності її культури з пануванням будистсько-конфуціанських традицій. Тут відбувається спроба синтезу екзистенціалізму з традиційними японськими вченнями. Розповсюдження екзистенціалізму не припинила навіть папська енцикліка 1950 р. про його заборону. Причиною популярності цього вчення стало те, що воно звертається до тих питань, які хвилюють кожну людину, а саме: про сутність буття, його справжність і несправжність, сенсу життя, долі людини, свободи, вибору та особистої відповідальності.

Першою публікацією з філософії екзистенціалізму стала праця "Психологія світоглядів" К. Ясперса, видана в 1919 р.

Карл Ясперс (1883—1969) — німецький філософ, світогляд якого сформувався під впливом поглядів Платона, Плотіна, Т. Аквінського, М. Кузанського, Б. Спінози, І. Канта, Ф. Шеллінга, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, Е. Гуссерля, М. Вебера. Він рішуче виступив проти раціоналістичної філософії Р. Декарта, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, обґрунтовуючи нове розуміння філософії і її призначення. Для нього філософія постає як орієнтири для пове-

дінки людини в світі, а її призначення полягає в тому, щоб висвітлювати екзистенцію, наближати людину до трансценденції, "здійснювати стрибок до безумовного буття".

Дійсна філософія є сам процес філософствування, який на відміну від наукового пізнання неможливо обмежити яким-небудь певним предметом чи методом. В її центрі лежать не поняття, не розсудок, а фантазія. Цінним для неї є тільки категорії метафізики, так як вони відображають пошуки людською думкою смислу буття. Філософія як така не пізнає буття, вона лише переконує нас в його існуванні. Щоб виконувати свої функції, філософія повинна пройти три етапи трансцендування: орієнтацію в світі (усвідомлення обмеження тільки предметного його витлумачення); прояснення екзистенції (усвідомлення душі); прочитання шифрів трансценденції. Останнє, вважає Ясперс, і є завданням філософствування і філософствуючого, його зв'язку з Богом, результатом чого постає філософська віра, яка спирається не на откровення, а є продуктом р о з м и с л у.

Наголошуючи на специфічності філософського мислення, Ясперс вказує, що філософствування повинне відмовитися від будь-яких систем, бо кожне явище в історії філософії унікальне і неповторне. Філософствування властиве кожній людині, воно спрямоване на встановлення "комунікації", на те, щоб бути почутим і мати можливість висловитися. Поняття "комунікації" — центральне в поглядах Ясперса, спираючись на яке він намагається встановити смисл філософствування як такого. Для нього істинною є філософія, яка комунікативна, і мірою комунікативності визначається критерій переваги тієї чи іншої філософської системи. Здатність до комунікації Ясперс розглядав основною ознакою, якою людина відрізняється від решти суцього, бо завдяки їй вона може знаходити сама себе, свою самість, яка лежить в основі екзистенціального відношення між людьми, відношеннями "Я" і "Ти". При цьому досягається мета філософії — усвідомлення буття, освітлення любові, звернення спокою. Звідси спрямованість Ясперсом філософії не на активне втручання в процеси зміни світу, а на внутрішню дію, етичне забарвлення філософії, зміщення акценту в бік суб'єкта, вичленування як основних етичних понять "свобода", "вірність", "самим-собою — буття", "воля до комунікації", повна відмова етики від гносеологічно-методологічної проблематики, раціонального підходу до неї.

У розумінні історії Ясперс притримувався точки зору М. Вебера, критично відносячись до раціонального витлумачення історії К. Марксом, заперечуючи можливість наукового передбачення майбутнього і наявність об'єктивних законів історичного розвитку, визнаючи лише каузальні зв'язки.

Основу його власної історичної концепції складає ідея "вісі світового часу". Саму історію він ділив на чотири "зрізи": виникнення мов, винахід збрарядь, початки використання вогню; виникнення високої культури в Єгипті, Месопотамії, Індії, пізніше в Китаї (3,5 тис. р. до н. е.), духовне основоположення людства, що відбулося в VIII—II ст. до н. е.; народження науково-технічної ери, що розпочалася з кінця середньовіччя, духовно конститується у XVII ст., набуваючи всеохоплюючий характер з кінця XVIII ст., і отримала бурхливий розвиток у XX ст. Цей останній "зріз" Ясперс розглядає як "вісь світового часу", етап, на якому виникає сучасна людина, відбувається становлення історії людства, тоді як до цієї "вісі часу" були тільки локальні історії. Тут формується уявлення про властиві людині можливості, межі усвідомлення людини як самості з тими уявленнями про відповідальність, які існують в наш час. На четвертому етапі відбудеться просування людства через світову історію до нової "вісі часу", здатної породити основу для справжньої світової історії людства, єднання його до такого г у р т о ж и т к у людей, де взаємини між ними будуватимуться на гідних людських принципах і началах. Ключем для цієї єдності Ясперс вважав правову державу, повну відмову від усіх видів тоталітаризму.

Систематизатором філософії екзистенціалізму все ж таки вважається М. Хайдеггер.

Мартін Хайдеггер (1889—1976) — німецький філософ. В своїй праці "Буття і час" він відмовився від традиційного інструментарію післядекартівської філософії, від понять суб'єкта і об'єкта, пізнання, духу, матерії і використав феноменологічний метод для деструкції (розбирання) історичних побудов розуму і для аналізу людського існування з метою виявлення їх передумов, продовживши цю роботу в курсах лекцій "Основні проблеми феноменології", "Кант і проблеми метафізики", "Основні поняття метафізики: світ — конечність — самотність". На його думку, дані науки нічого не дають нам про буття, бо вони мають справу з сущим, тими чи іншими галузями, які описуються в родово-видових відношеннях.

Однак є одне суще, яке може бути вихідним пунктом для розкриття смислу буття. Воно відрізняється від усього сущого тим, що знаходиться в розумінні буття, яким би затемненим воно не було. Таким є буття людини, питання про яке завжди стоїть перед нею. Цей запит про смисл буття є не просто характеристикою людського мислення. Йдеться не про людину, не про суб'єкт, особу, а про саме буття, що задає запитання про власний смисл. Для означення людської реальності як предмета дослідження буття Хайдеггер пропонує нетрадиційне витлумачення німецького терміну "Dasein — Da sein" (тут-буття), використовуючи його як "наявне буття" чи "існування загалом", апіорні структури (екзистенціали) і умови якого розглядаються онтологією. "Dasein" — це таке суще, через феноменологічне описання якого ми можемо вловити і смисл самого буття.

Звертаючись до аналізу "тут-буття" як способу його досягнення, Хайдеггер підкреслює, що "тут-буття" завжди чиясь, воно завжди деяке "Я є" або "Ти є", конкретне і його слід розкривати з усіма екзистенціалами самому собі. Тому першою апіорною структурою "Dasein" постає "in — der Welt — sein" ("буття в світі"). Це означає, що буття конкретне, воно не зводиться до чистої думки, з якою воно співставляється. Двома іншими екзистенціалами "тут-буття" постають "Mitdasein" — "з-тут-буття" і "Mitsein" — "з-буття", що характеризують відкритість "тут-буття" іншим, наявність нас в населеному іншими людьми світі, де ми існуємо і де наше існування неможливе без нас самих. Тільки через своє власне існування "Я" і пізнається буття як таке.

Найповніше існування людини розкривається в стані страху, тривоги. При цьому страх, тривога у Хайдеггера не мають нічого спільного з конкретним страхом, страхом "за щось" і "перед кимось". Коли "тут-буття" занурюється в світ повсякденності, віддає себе диктату публічності, тобто коли людина в полоні речей і людей, губиться в світі реальних і малих турбот, вона відвертається від самої себе, тікає від власних можливостей, лякається сама себе. Загроза виходить нізвідки, лякає "ніщо". Цей страх перед чимось неохопленим, позбавленим обличчя. Його немає, але своєю тотальністю воно наповнює все. В тривозі лякає ніщо, а не конкретні предмети і люди та в цьому страхові "тут-буття" знаходить себе в повній самотності і тоді зникає влада публічності, розпадаються всі основи світу, він відчувається чужим і небез-

печним. Але саме це пробуджує усвідомленість самого себе, дає можливість відійти від конкретних речей, повернутися до самого себе. Народжуючись в крайніх ситуаціях, на межі життя і смерті, при катаклізмах, трагічних поворотах долі, в часи важких хвороб, тривога примушує усвідомлювати наше відчуження від світу і трагічну самотність нашого життя. В стані тривоги, страху світ немов би береться в дужки і людина залишається на самоті сама з собою, усвідомлює свою самотність, нищність, скінченність, розкриває своє існування, смисл буття, його справжність.

У 30-х роках Хайдеггер зосередив свою увагу на осмисленні свободи, якій відкривається людська істота і з якою суще вперше розкривається в своїй суті, дослідженні нігілізму як забуття онтологічної різниці між буттям і сущим, що веде до безупинного покорення планети в боротьбі за світове панування. Останнє призводить до спустошення самої землі, по мертвих рівнинах якої приречено блукає "працююча тварина", яка втратила, "згаяла" своє існування — людина. "Хранителем буття" Хайдеггер вважав поезію, мистецтво, що постають тим вузлом, в якому буття в своїй істині є можливість, яка кличе людину для її здійснення. В останні роки життя Хайдеггер екзистенціалістському захопленню людиною протиставив увагу "виміру буття", в світлі якого людина вперше тільки пізнає своє визнання — бути його "пастухом", вводить тему техніки, світу і мови, виходячи на герменевтичну проблематику. На його думку, техніка є рухома сила новоєвропейської історії. Вона знаходить своє існування в поставі — установці на суще, встановленні сущого як предметного його розпорядку, де постава править суб'єктом, який втягується в його систему як необхідна складова частина. Організуючи світове суще, він неминуче втрачає основу буття, але водночас з небувалою чіткістю дає змогу осмислити істину як те, що не підлягає досягненню.

У розвитку екзистенціалістичної філософії чільне місце займають погляди А. Камю.

Альбер Камю (1913—1960) — французький філософ, письменник, лауреат Нобелівської премії з літератури 1957 р. В ранніх есе він дотримувався своєї рідної язичницької філософії, прославляючи єдність людини з природою, завдяки чому вона знаходить внутрішню гармонію і духовну цілісність і повноту, стає сама собою. Однак звертаючись до реальності свого часу, Камю все

більше доходить висновку про суспільний світ як світ безправності, відчуження, приреченості, байдужості, в якому людина відчуває себе "сторонньою" і лише на порозі смерті постає вільною і щасливою. Для описання цього світу він вводить поняття "абсурду" — ясного розуму, що констатує свої межі. Якщо в цьому світі відсутній вищий смисл, то він має "істинну людину", яка надає смисл життю. Від своєї анархічної самотності через індивідуальний бунт вона доходить до колективної людини, що виражає людську солідарність у боротьбі проти зла. Свободу і права людини Камю шукає в бунті — справжній людській інформованості, яка володіє свідомістю своїх прав. Він намагається дати відповідь на питання, як може людина залишатися людиною? що вона повинна робити, щоб встановити справедливість, знайти істину, вселити надію, створити умови для торжества добра і краси? Відповідь на ці питання Камю, як більшість представників екзистенціалізму, пов'язує з мистецтвом, вважаючи, що саме воно дає людині перспективу, а митець здатний перебудувати світ за власним бажанням і розумом.

Значне місце в творчості Камю займає пошук нового гуманізму, який зміг би об'єднати всіх людей, принести їм свободу, допоміг би втілити красу як ідеал людських взаємин. Слідом за Ф. Достоєвським Камю твердо переконаний в тому, що світ спасти здатна тільки краса. При цьому гуманізм Камю спрямований не на те, щоб зробити людину щасливою, а на те, щоб зробити її свідомою, вільною від пут метафізичних, моральних, політичних установок та ілюзій, від усяких догм і брехливих ідей. Свобода і краса покликані вивести людину з ізоляції, збагатити її морально, духовно, чуттєво та інтелектуально, встановити соціальну справедливість.

У формуванні екзистенціалізму та його поширенні значну роль відіграла творчість П. Сартра.

Жан Поль Сартр (1905—1980) — французький філософ, письменник. Основою його досліджень стали проблеми суверенності свідомості, смислу, структури людського існування та онтологічного статусу особи, специфічність людського існування як принципової "неповноти" і самосвідомості випадковості буття, відкритості "з-бутійності" історії і світу, безумовності свободи, авторства і відповідальності індивіду. В розробці цих проблем він спирався на ідеї Декарта, К'єркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера, Маркса.

Уже в ранніх роботах ("Трансцендентність Его", "Уявлення") Сартр концентрує свою увагу на пошуку сфери "власне свідомості" як трансцендентальної свободи, умови і абсолютного джерела екзистенції, опису уявлень як засобу відриву свідомості від світу і потоку неіснуючого. Внаслідок очищення свідомості від рефлекторних конструкцій "Я" з їх якостями і системами, "власне свідомість" постає у нього "свідомістю свідомості трансцендентного об'єкта", що описується як прозорість для самого себе. Онтологічні структури цієї свідомості філософ досліджує в роботі "Буття і ніщо", де покладено в основу розуміння суб'єктивності ототожненої з "свідомістю свідомості" — безумовного самодіяльного джерела значень усякого досвіду. Ідея свідомості як свободи і вибору разом з ідеєю випадковості проводиться Сартром в романі "Нудота", де він розробляє систему координат, що задає перспективу бачення, правил розподілення та артикуляції смислів в їх феноменологічній онтології. Тут в розумінні реальності він виходить з точки зору тотального або ідеального "буття — буття причини себе", диференціюючи регіони буття за принципом наявності в них чи буття, чи здатності до самопричинності — давати собі власну основу, описувати реальність як постійну дезінтеграцію по відношенню до ідеального синтезу як невдалого зусилля досягнути "гідності причини — себе".

На думку Сартра, людина повинна бути водночас фактичністю і трансцендуванням, розривом з даним, подоланням його. Неантизацією фактичності (емпіричних обставин або конкретного "даного" в усіх його випадковостях) може бути тільки свобода. Вона залишається вічною долею свідомості, а неантизація є актом організації свідомості буття в світлі проєктованого "не-буття", відриву свідомості від себе і від світу. Хоча людина вибирає свій спосіб буття на фоні абсолютної випадковості свого "тут-буття", вона все ж таки тримає в своїх руках усі нитки, що пов'язують її з світом. Вона повинна постійно "винаходити" себе, вільно вибирати своє буття, будувати себе до найменших деталей, бо їй нічого не дано і в ній нічого не дано. Людина повинна постійно будувати свій універсум і свою фактичність і навіть Другого; відновлювати їх, сама проєктувати своє буття, розв'язувати питання про їх значення, роблячи це значення атрибутом своїх переживань і дій.

Минуле, як і всю фактичність, Сартр розглядає як свого роду "заручник свободи" людини. Дане відчуження

перебуває лише всередині ситуації, тобто в світі мети. Оскільки інтерпретація подій складає її конструктивну частину, "дане" проголошується "проблематичністю", а свобода в кожній людині — основою історії, де ситуація реалізується тільки через людський вибір і дію. Сартр стверджує їх безумовний характер, виступає проти фрейдистської ідеї підсвідомого, доводячи "коекстенсивність" психічного акту свідомості. Свідомий характер авторства людини він обґрунтовує за допомогою такої онтологічної структури, як "присутність з-собою", що надає йому деструктивну силу "свідка свого буття". Тому людина завжди наштовхується на свою відповідальність, у неї відсутнє алібі, все в ній і навколо неї — її "індивідуальне підприємство", "суверенний вибір". Звідси екзистенціалістська нудьга як свідомості свого безумовного авторства і відповідальності, невиправданості своїх виборів і можливості радикально їх змінювати.

Аудентичність людини і її існування, як і моральності, Сартр розв'язує визнанням "автономії" людського буття, дистанціюванням і постановкою під питання свого проекту буття, усвідомленням їх безосновності і рефлекторності. В останні роки життя Сартр зробив спробу синтезувати марксизм та екзистенціалізм з метою введення в останній універсального знання про історію, яким він вважав марксизм.

Як видно з поглядів названих вище мислителів, екзистенціалізм не зводиться до суб'єктивного ідеалізму, а постає онтологією, вченням про буття. Екзистенціалістське мислення розгортається виключно в сфері буття, тоді як інші проблеми підпорядковані основній екзистенціалістській проблемі: визначення екзистенції в загальній структурі суцього, конкретизація онтологічної природи людської реальності у відношенні з іншими початками світобудови. Згідно з принциповою екзистенціалістською установкою людина, вірніше людська реальність — це "буття-в-світі", де зовнішній світ постає для людини як її особисті турботи, що обкутують людей як туман. Він тупий, бездушний, позбавлений гармонії, декорація, на фоні якої протікає буття. Це світ об'єктів, перенасиченість людського буття готовими конструкціями, які складають анонімні готові уявлення, що підпорядковують живу думку, живі людські долі, світ брехні, неістинності, негуманності, що ведуть до втрати індивідуальності, вузості ідеалів і життєвих цілей, формування всезагальної посередності, відсутності відповідальності,

оскільки всі за все відповідають, всі думають і діють, але насправді ніхто не думає, ні за що не відповідає, бо всі подібні на "інших".

Тут буття розгортається в Другому, а Друге все більше зникає в своїй виділеності та виразності. Це рух по поверхні давно відомих інтерпретацій, перенесених на самих себе, світ чужого, двозначності, що створює ілюзію багатства духовного життя. Людина, зігнувшись під тягарем зовнішнього оточення, змушена в його межах повторювати чужі дії, слова, розчинятися в юрбі. Замість того, щоб будувати світ, спираючись на свої принципи цінностей і порядку, замість того щоб діяти вільно, вона виконує різні функції, де якісь зовнішні постулати примушують її здійснювати проступки, які вона не вибирає, не хотіла, не придумала, стає ще однією річчю, зряд-дям, що діє автоматично. Цілісність буття і смисл життя, розділені повсякденністю, втрачаються і нерухоме, пасивне існування замінює справжнє життя. Цю несправжність буття, як почуття анонімної людини, безініціативності, неможливості реального індивідуального впливу на хід речей Хайдеггер означив терміном "man lebt" — живеться.

Екзистенціалістична філософія вбачає смисл життя в тому, щоб знайти себе, досягти справжнього буття. Це можливе трансценденцією, тобто виходом за межі споглядально-чуттєвого способу буття, детермінованого зовнішніми факторами середовища, до самого себе, єдиного і неповторного. Так, С. К'еркегор вбачав справжність буття в тому, щоб стати хорошим християнином, де особа, долаючи скінченність плоті, заплямованої першородним гріхом, звернувшись до Бога, здатна розвивати в собі зовнішню силу.

Подібне розуміння дійсності буття і трансценденції (як шляху переходу до нього) властиве більшості представників релігійного екзистенціалізму (Г. Марсель, К. Ясперс, М. Бердяєв, П. Тіліх та ін.). Для них трансценденція полягає в акті віри, зверненні до Бога, який не має ніяких позитивних ознак. Для досягнення вищого блага треба залишити матеріальний світ, світ соціальності як царства тіней в ім'я любові до Бога, щоб в людині розквітли всі вищі цінності. Трансценденція — це і є вихід до цінностей віри, надії, любові, досягнення Бога як абсолютного "Ти", самого інтимного і найближчого друга.

У боротьбі зі злом за спасіння душі і завдяки божественній милості полягає буття і смисл життя. Це і є

справжнє існування, яке витерпіти значно важче, ніж бездумне існування в рамках заведеного порядку речей. Без прагнення до трансценденції людська реальність деградує, розтворюючись у рутинній повсякденності. Звернення людини до Бога, самозаглиблення дає змогу знайти нові виміри буття, своє "Я", котре, долаючи егоїстичну замкнутість, здатне відкрити безмежні горизонти комунікації зі своєю епохою і вічністю, де навіть на дні падіння людина невиразно відчуває свою причетність до вищого, як би не було понижено її становище в соціальному житті.

Дещо по-іншому ставлять питання про дійсність буття **атеїстичні екзистенціалісти** (Сартр, Камю, Мерло-Понті). Так, для Камю дійсне буття людини полягає у відкритому житті, де вона не вдається до зовнішніх виправдань своїх проступків, в своїй радикальній самотності вибирає себе незалежно від будь-яких "закритостей" об'єктивного світу. Трансценденція тут полягає в постійній і неперервній аскезі заперечення, несприйнятті всього, що існує, в абсолютному конформізмі, незгоді з усім позитивним. Сартр розглядає трансценденцію в здійсненні людської свободи, яка є необхідною умовою спонтанного самоутвердження людини. Справжність буття — це насамперед свобода від повсякденності, вірний вибір себе перед лицем смерті, визнання власної вини, рішучість дії. Приймаючи власну вину і рішучість дії, буття вибирає себе і вільним вибором долі визнає невідчуженість свободи Другого поруч зі своєю свободою так, щоб акт будь-якого особистого вибору був вибором для всіх і в ім'я всіх.

Питання свободи, вибору і відповідальності людини займає одне з головних місць в екзистенціалізмі. Людина вільна вибирати свою сутність і ставати тією, якою вона є. Людина — це дещо незавершене, постійна можливість, задумка, проект, мандрівник з поглядом, спрямованим на безперервну зміну картини свого власного "Я". Завдяки такому динамізмові течії зовнішнього життя, буття не є станом. Воно процес вічного оновлення, безперервне народження. При цьому, за Сартром, людина спочатку з'являється на світ, існує, щось робить, щось відчуває, про щось думає, бажає, а потім визначає себе, хоче бути такою, а не іншою, прагне до індивідуальної вигоди, визначаючи свою сутність. Звідси існувати, бути означає створювати себе, вибирати серед форм і змістів, які не піддаються обліку, де людина абсолютно вільна у

виборі себе, а разом і всього світу. В основі цих дій лежить початковий проект, та далі нередукована основа, до якої можна наблизитися під час аналізу людської особи, що первісно створює вибір самої себе по відношенню до буття. Цей вибір є сама особа, її буття, те рішення суб'єкта, як він буде писати свою історію життя.

За Марселем, бути вільним означає розпоряджатися собою, віддавати себе Богу, забуваючи про себе, і тим самим служити світові з встановленим в ньому порядком. На думку Хайдеггера, свобода — це звільнення від ілюзій повсякдення, Сартр переносить свободу в сферу свідомості як деякої абсолютної свободи творчості, здатної заперечувати будь-яке наявне буття, будь-яку визначеність і навіть своє власне минуле. При цьому свобода не тільки властива людині, а й складає її основу. Людина і є свобода, вона розуміється як дещо таке, що не піддається вираженню в поняттях, тобто переживання індивіда, його внутрішній стан, настрої.

Як вільна істота людина вільна вибирати себе і нести відповідальність за свій вибір. Останній — засіб реалізувати себе і своє існування в реальному світі людських потреб, який постає інструментальним світом. І хоча людина має право на вибір, однак цей вибір не співпадає ні з внутрішньою, ні з зовнішньою субстанцією, а відсутність ієрархії цінностей виливається в ствердження однакового абсурду будь-якого вибору, що реалізує яку б то не було цінність, на чому наголошує Сартр. При парадоксальності такої інтерпретації вибору і свободи можна зробити не менш парадоксальний висновок. Початковий вибір виявляється тотожним буттю і здійснюється з першим проявом свідомості. Він здійснюється ще тоді, коли немає чіткого осмислення і постановки мети. Те, що було початковим як вибір, виявляється не необхідністю, а долею. Свобода зникає. Від абсолютної свободи екзистенціалізм, незалежно від його християнської чи атеїстичної орієнтації, переходить до неминучого року. Проблема свободи знімається і кожному індивідові пропонується шукати свободу в глибинах особистого існування.

З проблемою специфічності людського буття, свободи, вибору, особистої відповідальності в екзистенціалізмі тісно пов'язане питання взаємин між людьми. Розв'язується воно в контексті інтерпретацій уже названих понять "екзистенція" і "комунікація". Екзистенція як те внутрішнє, що не піддається розуму, "буття-між" вимагає спілкування людини з іншими людьми, перебування її в суспільстві,

оскільки вона не може жити без комунікацій, бо, як уже зазначалося, здатність людини до комунікації дає змогу знайти саму себе, свою самість. Та вказуючи на необхідність комунікації, життя в суспільстві, екзистенціалізм розглядає суспільство як силу, яка губить і придушє людину, відбирає в неї буття, нав'язує трафаретні смаки, погляди, звички і тільки переслідувана страхом смерті людина шукає в суспільстві спасіння, втішаючись тим, що люди загалом смертні, і тим самим відганяє думку про свою власну смерть. Спільнота, суспільство — це відчуття спільної земної долі, але вони не об'єднують, а роз'єднують людей. "Ми" не означає спільності "мене" і "тебе". Це зведений хор окремих людей, створений спільністю свого накреслення, де кожний окремо бореться за своє спасіння.

Екзистенціалістський соціум є соціумом "буття-для Другого", в якому "Друге Я" виступає приводом для звільнення суб'єктивності від причетності її до певної реальності. Тому взаємовідносини між "Я" і "Ти", між групами людей, між особою і групою, між ізольованою особою та особою як члена групи довільні, абстрактні. Згідно з концепцією екзистенціалізму конкретне "Я" живе серед інших людей, існує в їх очах, у комунікації з іншими. Проте тут не може бути дійсного контакту між людьми, буттям і небуттям. Людина оточена порожнечєю, вона одинока в своїх почуттях, а намагаючись перенести їх на інших, робить їх своєю жертвою, стає катом: "Друге Я", самоутверджуючись, зводить "мене" до ролі предмета, перетворює на річ. Саме суспільство в екзистенціалістських твердженнях перетворюється в безлику масу множини інших, така ж аморфність, як і "буття-в-собі", "ніщо" — безодня у цільному масиві речовинності.

Характеризуючи екзистенціалізм, неважко помітити ще одну тенденцію. Якщо раніше він часто ігнорував питання гносеології, то тепер звертається до неї, зазначаючи, що проблема відчуття, чуттєвої організації людини є ключовою проблемою філософії. Раціональна гносеологія недооцінювала відчуття як основу основ людських взаємин із світом, живого свідка активної належності людини до світу, що зберігають людську цінність та індивідуальність. Вони суть і спосіб буття разом з речами, існування з світом, невідчуженість взаємовідносин людини і її оточення. У відчуттях ми зливаємося з світом, усвідомлюємо про нього, про цілі, способи його синтезування. Звідси головна гносеологічна установка екзистенціалізму

му: свідомість, а не знання, сприйняття, а не уявлення, звернення до емоцій, які, на думку Сартра, означають "по-своєму свідомість загалом". Світ безпосередніх емоцій в екзистенціалізмі постає як ділянка ще допустимої людської самодіяльності, сфера, де ще збереглася можливість раптових потрясінь, непередбачених реакцій, сильних душевних поривів. Він немов би сховище для духовних здібностей людини, захищає її індивідуальність в житті від "вимог зовні", які з усіх боків охоплені стандартизацією. Ділянка чуттєвих переживань — це та темна схованка, де ще можливе формування індивідуального складу людини, її здібностей і потягів, збереження імунітету від втручання зовні.

Загострення екологічної ситуації, загроза глобальної екологічної кризи змусили екзистенціалізм звернути увагу і на питання взаємовідношення природи і суспільства. Екзистенціалізм вбачає причину дисгармонії відносин природи і людини в демонізації науки і техніки, а шляхи її подолання — в рецепті Ніцше "загнуздання науки мистецтвом", у втечі людини в себе не тільки від суспільства ("бездушною і грубою юрби"), а й від самої себе і вихованні себе в "дусі вільного розуму".

У зв'язку з аналізом екзистенціалізму варто зупинитися на тих моментах, які виявляють його долю і певні трансформації. Передусім, відкривши і показавши в 30-х роках розчавленість людини, що бідкається при падінні ідеалів "ситого тваринного життя", чи впадає у відчай, екзистенціалізм показав це все в ситуаціях, які знищували віру і розвіювали звичні ілюзії її. В довоєнні роки перёд лицем фашистської загрози свобода людини, яка вважалася як вільне і щире вираження людських бажань, почала перетворюватися в проблему відповідальності. Остання мислилася як незгода з "епідемією", "чумою", що призводила до внутрішньої еміграції, а цінність задумів і дій вимірювалася чисто індивідуальними мірками, де свобода витлумачувалася як прагнення до самотності, розриву з існуючим порядком, ізольованість від світу і від людей.

Спалах "чуми" (роки фашистського тоталітаризму) поставив людей як індивідів перед злом, яке стосувалося всіх. Відношення до справ і страждань інших людей стало головною проблемою. По відношенню до "чуми" люди виявилися боягузливими егоїстами, геніями чи героями. Вони могли тікати або захищатися в самотню, думати виключно про себе, досягати мети на нещасті інших, або

могли відкривати право та обов'язок допомагати страждучим, протистояти "чумі" навіть ціною свого життя. Життя набувало смисл і в світі цього смислу вдалося здолати страх перед смертю. Засобом цього виступав бунт, що проявлявся або у формі мовчазного виклику сильним світу цього, або ж в активній дії, коли людина, не задумуючись, віддавала своє життя в боротьбі з несправедливістю. Сізіф чудово розумів абсурдність своєї роботи, проте знову і знову котив камінь вгору і в цій мовчазній впертості уже відчувався виклик богам, які прирекли його на цей абсурд.

Положення після Другої світової війни змінюється. Середня людина, що кидається з одного боку в інший, із своєю відразою до брехні збивається до бунту в його анархічній формі, заперечує несправедливість, все і всіх, перетворюючи бунт в "бунт заради бунту". Показовими в цьому відношенні стали погляди і дії "нових лівих", травнево-червневі події 1968 р. у Парижі, рух хіпі та битників, зв'язок яких з філософією екзистенціалізму підірвав його вплив на Заході. Нового спалаху екзистенціалізму в його класичних формах чекати не доводиться, проте його вплив на філософську думку продовжується. Після кризи фрейдизму він все більше проникає в психоаналіз, який став частиною культури і філософського вчення про людину, своєрідним культом західного способу життя. Другою точкою примінення екзистенціалізму стає сучасна герменевтика, методологічною основою якої він виступає в наші дні.

Витоки екзистенціалізму слід шукати не лише в теоретичних побудовах західноєвропейської філософії. Екзистенціалістські проблеми є таким самим необхідним елементом філософської культури, як і феноменологічні. Їх прояви мають значну традицію в російськомовній філософії, до ландшафту якої була приписана філософія України. Існуючи тут з давньоруської доби до нашого часу, екзистенціалістичні проблеми відбивалися як в художній творчості, літературі (М. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоевський), так і на рівні філософських узагальнень (Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Соловйов, П. Ліницький). Та все ж таки найбільш повно вони відбилися в творчості М. Бердяєва і Л. Шестова, яких не без підстав вважають першопрохідниками і натхненниками європейського екзистенціалізму, зокрема французького.

Микола Олександрович Бердяєв (1874—1948) народився в Києві, здобув освіту в Київському університеті. Після за-

слання (за участь в соціал-демократичному русі) переїхав до Петербургу, де зайнявся філософсько-літературною діяльністю. В 1922 р. його було вислано за межі Росії. Проживав спочатку в Німеччині, де познайомився з О. Шпенглером, М. Шелером, Г. фон Кайзерлінгом, а потім в Парижі, де і помер. Від захоплення марксизмом М. Бердяєв перейшов до "критичного марксизму", а від нього до "нової релігійної свідомості". Продовжуючи теми російської філософії XIX ст., він ввів у них містику Каббали, Майстера Екхарта, Якова Беме, християнську антропологію Фр.Баадера, ідеї Ніцше. Свою філософію Бердяєв називав екзистенціалізмом, або філософією духу. Центром в ній стала тема людини, її свободи, творчості особи, духу, історії, зміст якої він розглядав з точки зору загальнолюдських цінностей, визнання примату свободи над буттям, свободи як фундаменту життя особистості, поля діяльності для неї. За Бердяєвим, свобода не дарується Богом, вона переує буттю і Богу. З безодні первісної свободи розкривається Бог, з неї розвивається і особистість, постає світ як перехід буття в небуття, творчості з свободи. Цим визначається смисл історії як творчого знаходження радикально нового, зони поступовості, світу есхатологічного, який протистоїть світу об'єктивації, відчуження, ворожості.

Уже в ранніх своїх працях — "Ф. А. Ланге і критична філософія в її відношенні до соціалізму" (1899), "Суб'єктивізм та індивідуалізм в суспільній філософії. Критичний етюд про М. К. Михайловського" (1901), "Філософія свободи" (1911), "Смисл творчості" (1914) — Бердяєв виступив з позицій неортодоксального "критичного марксизму", доповнюючи його іншими теоретичними блоками, одним з яких стало кантіанство та неокантіанство. Спираючись на них, він сформулював фундаментальне протиставлення трансцендентальної й психологічної свідомості. До останньої він відніс сферу переживань, які формуються в конкретному життєвому досвіді людини. Ця свідомість відносна, суб'єктивна. Трансцендентальне — об'єктивне і абсолютне як сукупність всезагальних умов пізнання, система його загальнолюдських норм. Об'єктивні, абсолютні істини існують незалежно від емпіричного їх сприйняття, від класової свідомості. Вони лише сприймаються тим чи іншим угруповуванням порізного, а умови їх існування роблять ці істини психологічно сприйнятими чи несприйнятими.

Критично відносився Бердяєв до марксистського принципу матеріальної детермінації історичного процесу, від-

кидаючи абсолютний примат економіки над ідеальними цілями людського життя. Він вважав, що між економічним і духовним життям є відповідність, проте "ідеологічний ряд" аж ніяк не є простим продовженням економічного, бо зв'язок між ними має функціональний характер, де економічний розвиток створює умови для розвитку культури. Однак критикуючи марксизм, Бердяєв не заперечував його цінності, а лише прагнув обмежити сферу його впливу як істини в останній інстанції. Він вважав, що марксизм може бути прийнятим як соціологічна теорія, але не може претендувати на роль історичного пояснення дійсності, філософії історії, бо в ньому спостерігається грубе змішування "загальнолюдини", духовної істоти із зовнішньо груповими (класовими) людьми з їх вузькопрагматичними цілями і цінностями.

Як соціальна теорія марксизм допомагає зрозуміти суспільні відносини, пояснити соціально-економічні процеси, проте не може висвітлити історію з внутрішнього боку. Останнє може зробити лише філософія духовна, яку Бердяєв крім кантіанства доповнив ідеями Фіхте, Гегеля, Ніцше, але в більшій мірі положеннями російських мислителів — В. Соловйова, Л. Толстого, Ф. Достоєвського, М. Федорова, з допомогою яких він прагнув виробити нове розуміння християнства, нову релігійну свідомість як відновлення досвіду і духовного самопочуття переломної епохи, хворої соціальними вибухами.

В ім'я свободи М. Бердяєв не сприймав ні державних насильницьких політичних начал, ні позадержавних форм насильства. Задовго до встановлення тоталітарних режимів він передбачав появу культу земної матеріальної сили, наростання процесу гіпостизування соціальних універсалій, що породжують прагнення до "надлюдини", "нового земного бога", який звеличиться на вершині людських трупів і розвалинах цінностей, що власне утвердилося в період сталінізму. Головною претензією Бердяєва до марксизму було те, що останній, виходячи з безумовного пріоритету соціальних форм над особистими, не приділяв уваги конкретній людині. Обіцяючи людині "щасливу долю буття", він приносив у жертву майбутньому цілі покоління, а сама людина була засобом того чи іншого надлюдського стану. В центрі своїх поглядів на людину Бердяєв ставив особистість та її призначення в універсумі. Суть його поглядів полягала в тому, щоб через свідомість світового зла відновити релігійний смисл життя, повернути людину до істинного покликання в світі, яке

робить її гідною вічного життя, дати їй внутрішню свободу.

Усвідомлення зв'язку індивідуальних долей з долею світобудови дасть змогу людині здолати трагізм безмістовного існування, що пригнічує сучасну людину, світове зло, трагічну історію. Все це повинно відбуватися не осторонь людини, а за її активною участю, де найважливішим покликанням історичного процесу є свобода вибору, шаблями якої служать духовний розвиток, заперечення теократії в ім'я утвердження людини. В зв'язку з цим Бердяєв вважав, що нова людська соціальність повинна виступити як соборна єдність людей, що ґрунтується не на підпорядкуванні деяким зовнішнім силам, а на вільному покладанні соціальних начал самої особистості. Така асоціація людей не потребує держави. Місце політичної організації тут займе "організаційна спільність", союз людей як пошуку спільної святині і припинення боротьби одного з другим за владу.

Обстоюючи волю народу, Бердяєв різко виступав проти диктатури, за розвиток демократії як верховної влади всього народу. При цьому він підкреслював, що свобода, демократія не означають анархії, бунту. Свобода є насамперед здатність до самоуправління і самообмеження, що неможливо без дисципліни, без підкорення себе тій істині, яка і робить людину вільною. Втрата будь-якої дисципліни, здатності до самоуправління і самообмеження перетворює народ в стадо диких звірів, повертає його до первісного стану. Народ тільки тоді гідний називатися вільним і громадянським, коли усвідомлює свою національну єдність і цільність як всередині власної держави, так і зовні її, перед іншими народами.

Бердяєв був одним з тих мислителів, які передбачали негативні наслідки бездуховності науково-технічного прогресу і попереджували про нього, пов'язували розвиток техніки з долею людства і культури. Він доводив, що машина не тільки підкорює природу, а й поневолює людину, яка перестає бути природною істотою. Виступаючи проти бездумності та бездуховності науково-технічного прогресу, мислитель ставив питання про підпорядкування техніки духу, але не про її заперечення, повернення назад до первісного стану.

Лев Шестов (Лев Ісакович Шварцман) (1866—1938), оригінальний мислитель, який значно вплинув не лише на розвиток російськомовної, а й західноєвропейської філософії кінця ХІХ — першої половини ХХ ст. Народився

Л. Шестов в Києві, навчався в третій Київській гімназії, але, будучи замішаним у політичній справі, переїхав до Москви, де закінчив гімназію. Потім він навчався на фізико-математичному факультеті Московського університету, але скоро перевівся на юридичний. Один семестр навчався в Берліні. Завершив навчання на юридичному факультеті Київського університету. Захопившись марксизмом, брав участь в організації марксистських гуртків у Києві. З 1895 по 1914 р. жив у Фрейбурзі, на о. Лемон. В 1914 р. повернувся до Москви, зайнявшись літературно-філософською діяльністю. Переїхавши до Києва в 1918 р., читав курс давньої історії в Народному університеті. В січні 1920 р. емігрував за кордон, в Париж. Був особисто знайомий з Е. Гуссерлем, М. Шелером, М. Хайдеггером, підтримував з ними дружні стосунки.

Мислитель світового масштабу, Л. Шестов сформувався під впливом поглядів Ніцше, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, сприйняв ряд ідей Платона, Плотіна, Канта, Паскаля, К'єркегора, але ніколи не належав ні до однієї філософської течії, критично відносився до традиційних раціоналістичних спекуляцій і побудов здорового глузду, не прагнув до побудови своєї власної філософської системи. Противник будь-якого системотворення, блискучий полеміст, що філософствував всією своєю істотою, він вважав завзятість, злет думки істотнішими і первіснішими адекватності, розглядаючи їх головною ознакою думки, а не випадковим гріхом мислення.

Філософію Шестов розглядав як виявлення першооснов людського буття, а не як спосіб розумового функціонування, спрямовуючи основну увагу на розгляд долі особи, одної, неповторної та єдиної в принципі, який вона сповідує. В ім'я цієї єдиної особи боровся із загальним, універсальним, із загальнообов'язковою мораллю та логікою, з усім тим, що протистоїть добру і злу "д р о б н о г о" життя. Обстоюючи свободу думки, яка може бути тільки власною думкою, де хоче цього чи не хоче людина, але рано чи пізно їй доведеться визнати непридатність будь-яких шаблонів і почати творити самій, Шестов не сприймав шаблонів ні здорового глузду, ні логічних сурогатів. Для нього судити по розумових мірках справжню живу думку означає грати всліпу, бо кілок і хрест "здорового глузду" є не більше ніж блеф розсудку, малодушність та самообман розуму, який вважає за краще не бачити нічого, ніж відвернутися від самоочевидного.

Звертаючись до самоті, індивідуальності, Шестов різко виступав проти Гегеля як "злого генія людського духу" за його апологію всезагального, протиставлення необхідності на протигагу єдиному, свободі, спроби затиснути все в залізну голу схему логічних суджень. Для нього самого філософія не повинна нічого мати спільного з логікою, оскільки філософія є мистецтвом, яке прагне прорватися через логічний ланцюг умовиводу, винести людину в безкрайне море фантазії, фантастичного, де все однаково можливе і неможливе.

Процес пізнання Шестов розглядав як творчість життєвого світу, в якому зняти з себе відповідальність за його буття означає втратити людську гідність, отримати взамін сурогат, статус трансцендентного, потойбічного істоті суб'єкта. Це робить людину в буквальному розумінні "нічим", позбавляє її будь-якої індивідуальності, неповторності, важливості, перетворює її в "ніщо", яке пізнає світ, в одномірне абстрактне "Я", що нездатне викликати до себе ні любові, ні ненависті, ніякого відношення загалом, якого потрібно бути гідним. В свою чергу, цей трансцендентний суб'єкт і сам байдужий до чужої гідності, йому абсолютно однаково, які в людей обличчя і що в них на серці. Він незмінно, мов зачарований, повертається спиною до них, дивиться вдалину на горизонт істин, де є лише доведення і висновки, які нікому не належать, а є надбанням самотійного міфічного розуму, що обмежує наше життя благодаттю порядку.

Загалом, за Шестовим, істина як універсальний атрибут знання і є та брехня, яка загороджує шлях до істин живого субстанційного откровення — дійсно вільного, особистого, єдино сутнього мислення. Тому, наголошує філософ, треба вивільнити думку з ярма небуття перед знаннями, відродити божий дар, чудо мислення як творчого, неможливого, де глибока думка з'являється тільки з відчаю. Виносячи на суд розум і науку, Шестов прагнув пов'язати все з совістю людини, її долею, у відірваності від яких вони перетворюються в культ і, проповідуючи владу тільки наукової істини "в собі і для себе", приводять до зла.

Такою ж мірою як не сприймав Шестов загальновизнаних істин, не сприймав він і загальнообов'язкових принципів моралі, знову ж таки в силу їх всезагальності, коли їх використовують як знаряддя витонченої помсти. На рубежі двох століть він передбачив майбутні колізії, виявив ті суперечності та проблеми, які стануть перед євро-

пейською філософською думкою в 20-ті роки, ввійдуть в канони екзистенціалістичної філософії: відчуження людини, появу її раціоналістичного і механічного типу, пов'язаного з наступом науки і техніки, штучної і позбавленої душі людської істоти. Засуджуючи ідеологічний утопізм, він закликав до творчості та конкретної дії, цінності життя на землі, обстоював новий тип філософії про людину, її дух, права та свободи людського індивіду перед культом необхідності, вимагав особистого вдосконалення людини, де свобода та індивідуальність не пригнічуються ніякою необхідністю і всезагальністю. Спасіння людини від соціального і духовного рабства Шестов бачив у вірі, протиставляючи її бездуховному знанню, пошуках "свого Бога" і в надії на власне "божество". Мислитель вважав, що тільки це відкриє перед людиною можливості її самореалізації, не рахуючись ні з страхом буття, ні з нормами всезагальної моралі, стати по той бік добра і зла в ім'я людської особистості та її гідності.

Завершуючи огляд екзистенціалістської філософії, слід вказати, що в своїх зверненнях до проблем людського буття, їх теоретичного осмислення вона тяжіє до синтезу з іншими філософськими системами як в негативному (критичному), так і в позитивному відношенні до них. Не останнє місце серед них належить марксизму, де взаємовплив йшов і з боку екзистенціалізму, і з боку марксистської філософської традиції. Так, осмислення онтології соціального буття Лукачем велося не без впливу критичного ставлення до екзистенціалістських онтологічних побудов, викликавши водночас інтерес екзистенціалізму до неортодоксального марксистського стилю філософствування. Аналогічне можна сказати про спроби синтезу марксизму та екзистенціалізму Маркузе, Сартром. Після 70-х років окремі положення екзистенціалізму поступово почали входити в філософську думку в СРСР, в праці тих філософів, які тяжіли до неомарксистської орієнтації, тобто орієнтації на аутентичний марксизм. В Україні ця тенденція представлена уже раніше названими В. Івановим, О. Яценко, продовжуючись в наш час філософами з відділів наукової антропології і філософських проблем культури Інституту філософії НАН України, гуманістична спрямованість досліджень яких навіть через критичне ставлення до екзистенціалізму сприяє поглибленому вивченню суті людського буття, смислу, призначення людини в світі, її цінностей та ідеалів.

За умов посилення кризових ситуацій, дегуманізації взаємин між людьми, дегармонізації системи "природа — суспільство" активізується роль релігії та релігійної філософії, тих філософських течій,

які ставлять перед собою завдання посилити віру і не тільки підвести до релігійних висновків масову свідомість, а й включити релігію в зміст філософії. Ця тенденція, починаючи з кінця 80-х років, чітко простежується в духовному житті України, де при підтримці окремих політиків йде насадження відвертого клерикалізму. Правда, тоді як Російська православна церква, Українська православна церква, Українська автокефальна церква та Українська греко-римська церква зайняті боротьбою за сфери впливу, а вірніше за кращі та багатші єпархії, впливу набувають інші конфесії, а в Україну "збігаються" проповідники з усього світу: Європи, Америки, Африки, Ізраїлю, християни та іудеї, даоси і кришнаїсти, мусульмани та індуїсти. Так, якщо з 1989 р. до наших днів кількість віруючих серед української інтелігенції зросла на 29 %, то більш як 40 % з них тяжіють аж ніяк не до християнсько-православної традиції, а до католицизму, протестантських течій і нетрадиційних релігій.

Стосовно релігійної філософії, то з усіх її видів найбільш поширилася католицька філософія — неотомізм, оновлене і пристосоване до сучасних умов вчення Фоми (Томи) Аквінського, представниками і пропагандистами якого є Я. Бохенський, К. Веттер, К. Войтіла, П. Грене, Ж. Дажо, А. Демпф, Е. Жільсон, М. Кромпец, І. Лотц, Ж. Марітен, Д. Мерсьє, М. Мюллер, К. Фабро, Й. Де Фріз, П. Шошар та ін.

Свою історію сучасний неотомізм починає з енцикліки папи Лева III "Aeterni pater", проголошеної в 1879 р. В ній офіційно повідомлялося про відновлення в католицьких школах християнської філософії в душі ангельського доктора Фоми Аквінського. Більш ніж 700-річна тривалість філософії Фоми Аквінського дала підставу її прибічникам об'явити томізм "етерністичною" (вічною) філософською системою. Томізм дійсно має довгу і зигзагоподібну історію, в якій він переживав етапи успіху та падіння, життєздатності та безсилля, невдалих спроб адаптації та актуалізації, вегетації та відродження, оживлення та занепаду. Відродження томіської думки, а потім її оживлення на рубежі 20 — 30-х років пов'язано з інтен-

сифікацією досліджень з реконструкції філософії Фоми Аквінського, появою значної кількості праць, присвячених її адаптації до нових умов, розгортанням середніх і вищих навчальних закладів. Після довгого періоду невтручання в інтелектуальне життя суспільства томіська філософія вийшла із затишку церковних стін на широкий простір сучасної думки, ставши офіційною філософією Ватикану. Звичайно, неотомізм не обмежується повторенням відомих положень з "Summa theologie" Аквіната. Його вчення багатогранніше, де поряд з коментарями Фоми Аквінського значну увагу приділяють роз'ясненню вказівок церкви і насамперед релігійної політики Ватикану. Приваблює він тим, що формально проголошує силу розуму і науки, виступає проти модного нині ірраціоналізму і суб'єктивізму, визнає об'єктивне існування світу і прагне дати його філософську картину, тобто постає як світогляд, обстоює моральні цінності та установи.

Передумовою всієї філософії неотомізму є визнання Бога як вихідної субстанції, якісної різниці між вірою і знанням, встановлення гармонії між ними. Тут стверджується, що віра і знання не виключають, а доповнюють одна одну як два даних Богом джерела істини. Хоча неотомізм визнає, що віра потрібна людині там, де відсутнє знання, але він не визнає сліпої ірраціональної віри, стверджуючи, що віра повинна спиратися на розумну основу. З цією метою неотомізм використовує концепцію подвійності істини. Джерелом істини він проголошує божественне начало, яке відбито у Святому Письмі. Однак для того щоб людина могла приймати на віру зміст священних книг, вона повинна бути переконана в тому, що Бог існує. Неотомізм наголошує, що визнання існування Бога є не лише віра, а й знання, логічне ж доведення є переходом до віри. Істини віри надприродні, надрозумні, оскільки виходять від Бога, вони вище істин розуму. Однак, якщо до істини в знанні людина приходить через переконливі факти або дані почуття, то істини віри існують вічно і заслуговують більше поваги, ніж істини науки.

Вчення Фоми Аквінського об'являється таким, яке володіє універсальною здатністю сприймати всі істини, що людська думка відкриває. Воно розглядається відправною точкою для науки, філософії та теології такою самою мірою, як творчість Лавуазьє складає відправний пункт для розвитку хімії, а творчість Клода Бернара — для фізіо-

логії. Стверджується, що вчення Аквінського передбачило сучасну атомістику, інтуїтивно підійшло до теорії відносності. Якщо й зустрічалися в цьому вченні деякі погрішності, то вони були пов'язані не з його творцем, а з мовою того часу. Велика життєвість приписується томіській думці в галузі біології, сучасної антропології, особливо в подоланні однобічності сартрівського екзистенціалізму.

Соціальні погляди неотомізму не містять нічого нового і специфічного, чим би вони відрізнялися від інших форм релігійної філософії. Тут заперечується об'єктивне існування законів суспільного розвитку, наголошується, що хід історії передбачений божим промислом, проти якого людина безсила. Відповідно до концепції творення світу і людини смисл історії і людського буття вбачається в служінні Богу і в надії на божественне спасіння. Сама історія включається в історію спасіння, набуває в ній своє фіналістичне пояснення. Однак сьогодні поширюється думка про те, що історія розгортається в просторі і в часі двох історій — світської і священної, де священна історія звершується в світській. Однак дійсною історією вважається священна (божественна), оскільки тільки вона володіє послідовністю, смислом, зв'язками, тоді як все інше постає хаосом. Гуманістичний смисл історії народжується завдяки пришествю Христа як "боголюдини", що дається індивіду в досвіді скінченного його земного існування. Без цього досвіду абсолютного поглинання індивідуального існування "тотальною" божественною всеєдністю не може бути мови про земну історію, яка сама по собі позбавлена смислу.

Необхідність пристосування релігійної філософії до сучасних умов, актуалізація неотомізму відповідно до змін умов соціального життя нашої епохи поставили вимогу зміни ряду їх положень. Це чітко виявилось в рішеннях II Ватиканського собору (1963—1965). Основний зміст прийнятих на ньому документів є прагнення довести, що церква не є ні реакційною, ні обскурантистською, ні архаїчною, ні буржуазною, що вона не ототожнюється ні з якою політичною системою. Собор виступив проти ретроградів, провісників ізоляціонізму, чиї думки звернуті в минуле, проти тих, хто бачив в церкві лише незмінну систему. Післясоборний період характеризується оновленням та інтенсифікацією розробок філософсько-теологічних положень з повним врахуванням потреб віруючих, більшим пристосуванням до нових реалій. Посилю-

ється осмислення з більш загальних позицій причин невідповідності між вимогами життя та існуючою церквою з її системою догм. Зазначається, що винуватцями конфлікту між церквою і світом є "епоха тріумфалізму", турбота церкви про матеріальні блага, "релігійний імперіалізм", що призвів до розриву церкви з світом, зв'язків з життям. Коли ж церква ставала перед фактом незгоди з її доктринами, то її представники діяли подібно дитині, яка в своїх конфліктах з товаришами надіялася не на власні сили, а на допомогу старших.

Наголошуючи на необхідності теологічного реформізму, собор закликав теологів ширше використовувати досягнення світських наук, не відставати від науково-технічного прогресу, враховувати досвід соціологічних досліджень, психології, створити нову мову теології, співзвучну і зрозумілу духу віруючих. Остання повинна передавати істини християнства, спираючись на досвід лінгвістики, психології, кібернетики.

Сьогодні лексикон теології суттєво змінюється. В ньому все частіше використовують такі поняття, як "соціалізація", "урбанізація", "секуляризація", "прогрес". Однією з характерних особливостей післясоборного оновлення є переоцінка ідеї прогресу, підкреслення позитивних аспектів суспільного розвитку, а сам термін "прогрес" включається в теологічний словник не в негативному, а в позитивному його значенні. Однак, говорячи про прогрес, підкреслювалось, що тільки через рекомендації церкви можливий прогресивний розвиток людства, розвиток суспільства і кожної людини. При цьому вказується, що церква не стоїть осторонь від потреб сучасної людини, вона передбачає найповніше і справедливше задоволення потреб людини.

Після II Ватиканського собору по-новому ставиться питання про співвідношення науки і релігії, науки і церкви. Зазначається необхідність встановлення між ними духу співробітництва, відмови від старих "непорозумінь" між вірою і знанням. У папських енцикліках, привітаннях учасникам наукових конгресів релігійна преса намагається розвіяти поширені серед вчених побоювання, що надмірні зв'язки між наукою і церквою можуть стати перепоною на шляху науково-технічного прогресу, довести, що все це було в минулому. В писаннях теологів зустрічається чимало похвальних слів успіху науки, техніки. У Ватиканській академії наук є чимало вчених з світовим іменем, у тому числі лауреатів Нобелівської

премії; тут реабілітуються ті вчені, які раніше переслідувалися церквою (Коперник, Дж. Бруно).

Суттєвих змін у сучасному католицизмі зазнало поняття "Бог". Традиційна концепція Бога, створена в середні віки і схвалена I Ватиканським собором (1868—1870), нині не спрацьовує; вона в розладі із способом думки сучасної людини, в тому числі й релігійної, віруючої. Бог чудотворець, що наводить страх на весь рід людський, карає за найменшу провину, викликає сумнів не тільки у віруючих, а й в церковників. Згідно з новою теологічною моделлю, Бог уже не диктатор і не суперник людини, а добрий наставник, який по-батьківськи турбується про благополучність людини і своєчасно нагадує їй про помилки і хибні погляди. Взаємини між Богом і людиною витлумачуються сьогодні як згода і співробітництво, де не існує ніякого панування і підкорення. В таких взаєминах людини і Бога воля творця не принижує особу і не може вважатися формою кабального договору, оскільки плани творця завжди співпадають з інтересами особи. II Ватиканський собор визнав законну автономію земної реальності, підкреслюючи, що така автономія відповідає не лише бажанням людини, а й волі творця, завдяки чому все божественне творіння отримує своє власне існування. Не відмовляючись від традиційних оцінок світу (гріховодність, тлінність), післясоборна теологія підкреслює, що в світі існують не тільки демонічні сили, а й розумні, добрі. Світ, створений Богом, але не співпадаючий з ним, має власну природу і розвивається за своїми власними законами. Визнання автономії земної реальності тут доповнюється визнанням автономії пізнання її, де в досягненні істин божественного откровення людський розум ґрунтується на специфічних для нього законах і правилах.

"Новим словом" католицької теології і релігійної філософії є реабілітація плоті. Тіло більше не зводиться до простого вмістилища гріховодних пристрастей. Такий погляд, що зустрічався в біблійних текстах, вважається помилковим, як такий, що попав в них з творів неоплатоніків і гностиків. Згідно з § 14 соборної конституції "Про церкву в сучасному світі" визнається єдність душі і тіла, їх спільна участь в служінні Богу, а зневажливе відношення до задоволення розумних потреб плоті кваліфікується суперечливим християнському вченню. Визнання земних прагнень тіла все ж таки продовжується на загальному фоні примату душі над тілом і вона по-

старому трактується безсмертною, а тіло тлінним, перехідним.

Враховуючи специфіку часу, релігійна філософія значно переглянула питання про власність. Точка зору про богогідності лише приватної власності списується на триумфалізм, а сьогодні надається значення не тому, в чийх руках знаходиться власність, а як вона використовується відповідно до духу вчення Христа. З цієї точки зору ні одна форма власності не має переваги над іншими і суть полягає не в самій формі, оскільки головне тут, як вона використовується.

Помітне місце в модернізації релігійної філософії займає нині пошук нового методу реконструкції саморозуміння віри, методу, який би дав змогу переосмислити всі суперечності та парадокси Святого Письма з допомогою самих цих суперечностей і парадоксів. Це знаходить своє відображення в спробах примирення релігійної філософії з діалектикою, створення "теологічної діалектики", "діалектики Бога і людини". Відношення католицької філософії до проблем релігійного витлумачення діалектики виражене у виданій у 60-ті роки книзі "Aspects de la dialectique", яка стала своєрідним керівництвом щодо створення різних католицьких варіантів діалектичних ідей. Про характер і принципи побудови теїстичної діалектики найповніше уявлення дає нам праця протестантського письменника-екзистенціаліста П. Тіліха "Систематична теологія". Він виходить з того, що діалектика поширюється на всі речі і повинна бути прийнята методом описання рухів життя та історії в їх внутрішній напрузі, контрактах, суперечностях, в їх тенденціях до всеохоплюючої єдності. Це відноситься і до Бога, якого треба описувати в діалектичних твердженнях, бо він володіє характерними властивостями всього життя — здатністю виходити за межі самого себе і повертатися у власне лоно. Конкретну форму діалектичності Бога Тіліх бачить передусім у символіці догмату Трійці, що описує в діалектичних термінах рух божественного життя як вічного розділення себе і повернення до себе, суперечливу єдність скінченного і нескінченного, небесного і земного. З ідеями створення "діалектики церкви" можна зустрітися в "Богословских трудах", на сторінках "Журнала Московской Патриархии", зокрема в працях професора Санкт-Петербурзької духовної академії М. Заболотного.

Релігійна філософія, в тому числі і неотомізм, шукають примирення з іншими течіями, які навіть часто не

визнавалися нею. Так, сьогодні більшість християнських авторів доходять висновку про необхідність зближення фрейдизму з традиційною релігією, де духовенство повинне використовувати методи психоаналізу для кращого розкриття духовного світу віруючих. Першим психоаналітиком вважається Ісус Христос, проте не заперечуються і заслуги З. Фрейда, 100-річчя з дня народження якого (1959) відзначалося в головному соборі Нью-Йорка — кафедральному соборі св. Іоанна. Теоретичною передумовою зближення фрейдизму і неотомізму є той самий процес модернізації. Нова модель розуміння Бога показує, що сучасна релігія не може спиратися лише на авторитарні та репресивні методи, а змушена звертатися до світу внутрішнього життя людини. Внесення ідей фрейдизму змінює багато понять християнської релігії (добродетя, гріх, плоть тощо), уявлень про приближення людини Богом. Крім фрейдизму, спостерігається звернення католицької релігійної філософії до марксизму з формуванням лівого крила католицизму, яке широко використовує марксистську критику капіталізму.

Посилення критики іудейсько-християнського віровчення з його антропоцентричними установками на покорення природи змусило християнських теологів зайняти певну позицію в питаннях взаємовідношення людини і природи. Ватикан об'являє покровителем екологів св. Франціска Азійського і орієнтує на нього у розв'язанні всіх екологічних проблем. Звертаючись до текстів Святого Письма, теологи доводять, що необхідність гармонійного взаємовідношення людини і природи закладена в них. Так, бібліст Дж. Джоблінг стверджує, що заповідь "володійте і владичествуйте над всією Землях" (Бут. 1.26-28) визначає гармонійне відношення людини до природи двома іншими заповідями: "розробляти і берегти" (Бут. 2.16) і "не їсти від дерева пізнання добра і зла" (Бут. 2.17), тобто турбуватися про природу і не претендувати на автономне панування над світом. Порушення людиною цих заповідей і привело людство до конфлікту з природою, екологічної кризи. На думку У. Лайсса, прагнення підкорити і контролювати природу пов'язане з утопічним мисленням і бажанням побудувати "рай на землі", які ґрунтуються на вченнях епохи Ренесансу та Нового часу, зокрема на філософії Ф. Бекона, тоді як біблійне вчення не дає підстав для покорення природи. Про останнє чітко вказується в положенні "благоявни кроткі, бо вони наслідують землі" (Мф. 5.5) і "яка ко-

ристь людям, якщо вони набудуть весь світ, а душі свої погублять" (Мф. 16.26).

Серед релігійних мислителів православної орієнтації, тяжіючих до оновлення християнського віровчення, чільне місце належить П. Флоренському та С. Булгакову, представникам філософії російського духовного Ренесансу.

Павло Олександрович Флоренський (1882—1937?) отримав освіту в Московському університеті, де разом з навчанням на фізико-математичному факультеті слухав лекції на історико-філологічному, самостійно вивчав історію мистецтва. В 1904 р. поступив до Московської духовної академії, студентом III курсу був обраний на кафедру історії філософії спочатку виконуючим обов'язки доцента, а потім екстраординарним професором, редагував "Богословский вестник", якому надав історичну спрямованість. У 1911 р. прийняв сан священника. Після революції читав лекції з фізики і математики в Сергієвському педінституті, був працівником музейного відділу, брав участь у розробці плану ГОЕЛРО, працював в системі Головенерго, вів експериментальну роботу і завідував лабораторією випробування матеріалів, був членом Центральної електротехнічної ради, редагував "Техническую энциклопедию".

Свою життєву позицію П. Флоренський вбачав в "продовженні шляхів до майбутнього цілісного світогляду", що зумовило коло його наукових інтересів: математика, фізика, техніка, культура, мистецтво, філологія, історія, богослов'я, філософія. Спираючись на них, він пройшов складний шлях від "метафізики вседності" до "конкретної метафізики". Розвиваючи "метафізику вседності", Флоренський виступив проти бездуховності раціоналізму і механістичного матеріалізму, зробив спробу на противагу панлогізму Гегеля побудувати цілісну картину світу через розгляд відтворення і взаємного просвітлення "різних зрізів буття", де кожний з них пізнає себе в іншому, знаходить споріднену основу. Перейшовши до "конкретної метафізики", він вважав першою і необхідною умовою світогляду математику, підкреслюючи, що їй необхідно надати справжній імпульс від загального світорозуміння та досягнутого вивчення світу і техніки. Як основний закон світу мислитель розглядав другий принцип термодинаміки — закон ентропії, взятий розширено як закон Хаосу в усіх сферах світобудови, протиставлений світу Логос як початок ентропії. Оскільки всесвітова закономірність є функціонально залежною, що розгляда-

ється перервністю по відношенню до реальності, то, на думку Флоренського, ця перервність і розрізненість в світі веде до піфагорійського утвердження числа як форми і витлумачення ідей Платона як прообразу.

З філософських позицій П. Флоренський виступає платоніком. Водночас, будучи домінантою роздумів філософа, платонізм далеко не єдиний його філософський орієнтир. Як член духовно-академічної корпорації він спирався на більш ніж трьохсотлітню традицію російської духовно-академічної філософії, де значну роль відіграли філософські ідеї І. Канта і В. Соловйова, з допомогою яких він виступив проти панлогізму Гегеля, позитивізму і раціоналізму. В загальному контексті зазначених ідей ідеал життя мислився Флоренським як "Софія — Премудрість Буття — прообраз космічної тварі, пречиста Діва Марія — явне втілення цієї цілісності, явище обгорілої тварі на землі — Церква як явище тієї ж всецільності в колективному соціальному житті людини". Синтезуючи культуру світську і релігійну через входження в Російську православну церкву, вбачав завдання культури в розкритті духовності, доходячи висновку, що церква є ім'я тому християнству, в якому знаходять реалізацію духовні цінності, а вищим ступенем церковності постає досягнення людей у Богові.

П. Флоренський обстоював думку про те, що буття безпосередньо відкривається знанню. Сприйняття як початковий акт пізнання не суб'єктивне, а суб'єктне, тобто належить суб'єкту, хоча лежить поза ним. У знанні справжньо розкривається суб'єкт і поєднується його енергія з енергією речей, які пізнаються. Саме ж пізнання є процесом створення на нижчих ступенях моделей і схем, а на вищих — символів. Мова символів, вважав Флоренський, є одна з проблем теорії пізнання, де побудови незалежного розуму вищі за логіку, бо вони антиномічні і тримаються силою протилежностей і взаємовиключених начал.

В істині гранично сильне твердження поєднується з гранично сильним запереченням, утворюючи предметну суперечність. Предмет, що відповідає останній антиномії, і є істинна реальність і реальна істина, джерело буття і смислу, які сприймаються досвідом. Флоренський розрізняв "Істину" та "істину". "Істина" — є жива божественна Монада Одиниця; "істина" — належність тварної людини. Поверхова діяльність в пошуках людських "істин" є розумова діяльність, підпорядкована законам логіки.

Проте розум наштовхується на антиномії, які знаходять його гріховодну нецільність, що містить в собі дух егоїстичного дроблення та відособлення. Антиномічний і розум, бо його статика і динаміка виключають одна одну.

Щоб досягти "істину-антиномію", необхідний подвиг віри, тобто акт самозаперечення розуму, тотожно висловити істину як антиномію, через яку висвітлюється "Істина", "лазур Вічності". Справа православного розуму полягає в тому, щоб зібрати всі осколки світу, а це досягається приборкуванням розуму і розумової діяльності, входженням в благодатне мислення, відновленням, очищенням і возз'єднанням людського ества.

Внутрішнє роздвоєння і розклад особи П. Флоренський пов'язував з тим, що в гріхові душа втрачає свідомість своєї природи. Гріховодний стан — це стан розпусти, розворушення душі: цільність особи розворушена, внутрішні сфери життя вивернуті, а те, що може бути відкритим — відкритість душі (безпосередність, мотиви, проступки, щирість); заховується всередині. Вона розпадається, перестає підпорядковуватися потягам духу, стає нерозумною і безумною. Вихід з такого стану Флоренський рекомендував шукати у вірі, релігійному духові, істині як вседності, втіленої в Церкві, Дусі Святому, Софії.

Звертаючись до проблем культури, саму культуру він розглядав як боротьбу із світовим рівнянням, що полягає в ізоляції, затримці зрівняльного процесу Всесвіту і в повній різниці потенціалів у всіх галузях. Будь-яка культура є цільовою і міцно пов'язується системою засобів здійснення та розкриття деякої цільності, яка приймається за основну і безумовну, тобто служить деякою межею віри. Перші переломлення цієї віри у невід'ємних функціях людини визначає кут зору на сфери, пов'язані з цими функціями: на буття, на те, як воно співвідноситься з людиною. Вузловими тут постають категорії, але не абстрактні, а конкретні, проявом дії яких є культ. Культура — похідна від культу, а культ є світосприйняття, з якого слідує культура.

Розвиваючи вчення В. Вернадського про ноосферу, Флоренський доповнює його пневмосферою, тобто особливим видом частинок речовини, яка втягується в кругообіг "культурного духу", звертаючи увагу на особливу стійкість тілесних утворень, які перероблені духом, що надавало культурно-охоронній діяльності планетарний смисл. За умов падіння моральних і культурних цінностей Флоренський попереджував про згубність бездухов-

ного шляху культури, де культ людини, не обмеженої в діяльності і правах вищими, надлюдськими цінностями, неминуче призведе до культу крайнього індивідуалізму; в галузі науки — до культу відірваного від життя знання; в сфері господарювання — до культу хижацтва, а в політиці — до культу особи.

Сергій Миколайович Булгаков (1871—1944) уже в 13 років втратив віру в Бога. Після закінчення юридичного факультету Московського університету, де він вивчав політичну економію та праці К. Маркса, стажував у Німеччині, познайомившись тут з К. Каутським, А. Бебелем. Після повернення до Росії його було обрано професором політичної економії Київського університету. Після кількох років перебування на цій посаді повернувся до Москви, став членом Релігійно-філософського товариства ім. В. Соловйова, брав активну участь в роботі видавництва "Путь", редагуванні журналу "Вопросы психологии", збірників "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины", був обраний депутатом 2-ї Державної Думи. В 1918 р. повернувся в лоно церкви, прийняв сан священника. За рішенням радянського уряду був у 1922 р. висланий за межі Росії. Жив спочатку в Празі, а потім в Парижі. З 1925 р. професор і декан Російського православного богословського інституту, активний учасник екуменічного всесвітнього руху, духовний наставник Російського студентського християнського руху.

Центром творчості С. Булгакова стало вчення про Софію, цілісність світу і любові до нього. Знаходячись під впливом ідей Канта, слав'янофілів, Ф. Достоевського, В. Соловйова, він був добре обізнаним з усіма течіями нової західноєвропейської думки, але не лише не втратив у ній орієнтирів, а й зумів вибрати свій шлях обґрунтування любові до світу не як простого джерела задоволення потреб, а як безцінного творення. На цій основі він прагнув продумати хід світового буття, враховуючи в ньому участь вільної людини і скінченну зацікавленість в її вдачі. У розв'язанні цієї проблеми С. Булгаков вибрав релігійно-етичний шлях християнського демократа, тверезо і чітко усвідомлюючи той факт, що новітня цивілізація рухається трагічно, суперечливо. В оцінці її філософ виходив з того, що наш вік більш могутній, ніж щасливий, бо, надаючи безприкладне багатство в благах зовнішньої, переважно матеріальної культури, він в самому суттєвому — в душевній силі, вірі — не багатший, а бідніший попередніх.

Відчуваючи відповідальність за цей світ, його цінність, передбачаючи трагізм усього земного буття і дійсну причину його, С. Булгаков в роки кровопролиття і геноцидів, депортацій намагався знайти шлях його спасіння. З огляду на ідею вседності В. Соловйова, він зробив спробу обґрунтувати цілісність християнського світогляду, назвавши його "релігійним матеріалізмом". Основним його моментом стало виправдання світу, переконане утвердження цінності та осмисленості тутешнього буття і матеріального космосу, вияснення відношення до світу як об'єкта трудової діяльності.

На відміну від німецького спекулятивного ідеалізму, Булгаков виступив проти розгляду мислення і розуміння людини як зовнішнього начала, приписування їй прерогатив причетності до Абсолюту. Предметом його роздумів став світ, взятий в усій його конкретності і наповненості матеріально-тілесним буттям, а виправдання світу стало виправданням матерії. Це виправдання мислиться Булгаковим в межах християнського світорозуміння, яке вважає, що запорука і джерело виправдання, осмисленості й цінності всього сутнього знаходиться в Богові, котрий відкриває себе людині. Звідси спочатку розкривається зв'язок світу і Бога, а потім, на основі цього зв'язку і в світлі його, дається трактування світу, матерії, тілесності та інших предикатів існування природи і людини.

Як вихідне положення для побудови онтологічної структури світу Булгаков бере твердження "світу не належить його буття — воно йому дане". На цій основі бачення світу у нього приймає такий вигляд: Бог (премудре начало, від якого світ отримує буття) — творення світу Богом (початковий акт) — світ, відмінний від Бога, який характеризується своїми предикатами тварності (створеність, побудованість). Мислитель повністю зберігає біблійну традицію про творення світу з чистого небуття, проте стверджує його відносну самостійність, творчу активність, власну мету і смисл, пов'язуючи тварність феноменів з матерією, надаючи їй породжуючу і виробничу роль від Вічної Матері — Землі, життєвого, глибинного космічного начала.

Створений світ не є замкнутим, існуючим в собі. В ньому все взаємозв'язане через причетність до Бога як джерела будь-якої цінності і будь-якого смислу. Весь світ, на думку Булгакова, пронизаний енергією, кожна річ в ньому і риси земного буття не є просто "тілесним сміттям", а мають свій першообраз, ідейний замисел в Бо-

гові. Всеєдиним організмом їх і є Софія Премудра: світове ціле, його довічна краса і гарантія надсвітової цінності. Вона — гармонійний лад речей, принцип закономірності та доцільності, універсальний зв'язок світу, що протистоїть несофійним тенденціям середовища, хаосу розпаду, в силу чого світ постає як космічний організм людини, одухотворена і олюднена природа. Софійний світ як творчість вимагає творчого до себе відношення, творчого господарювання, любові до праці, оскільки в своїй господарській функції людина утверджує своє головне і пануюче положення, яке відповідає її софійному першобразу. Отже, в межах церкви С. Булгаков намагався обґрунтувати таке християнство, яке не лише рятує від світу, від рабства нижчої природи, а й спасає світ, бере на себе відповідальність за нього. Задовго до формування екологічного підходу він вказав на необхідність культурного (екологічного) ведення господарства, гармонізації взаємин між природою і людиною.

Погляди С. Булгакова були формально осуджені Московським Патріархом і Архієрейським собором в Карловцях (1935), оскільки він вимагав необхідності морального авторитету, постійно закликав людину бути людиною, виступав з несприйняттям як революційного, так і провіденціалістського терору, попереджував, що без мінімуму солідарності та взаємопорозуміння суспільство не зможе розвиватися, а розпадеться на кілька ворогуючих тіл і в решті-решт анатомується. З точки зору зазначеного, і сьогодні залишаються актуальними слова мислителя: "Треба почати щось нове, враховуючи історичний досвід в інших, пізнайте в них самих себе і свої помилки, бо інакше, якщо ми будемо бачити їх тільки в других, на протилежному боці, то ми залишимося загіпнотизованими ворожнечею і нічому не навчимося". (*Булгаков С. Н. Моя Родина // Новый мир. — 1989. — № 10. — С. 223*).

Несофрейдизм

Вчення *Зигмунда Фрейда* (1856—1939) з його комплексом гіпотез і теорій, які пояснювали роль підсвідомого в житті людини і розвитку людства методами лікування психічних захворювань, наголошуючи на своєму науковому статусі, нічого спільного не мало з філософським осмисленням буття людини. Однак воно не тільки претендувало на узагальнення філософського характеру, а й включало в себе установку на створення особливої психоаналітичної філософії як спроби вийти з філософського глухого кута, зумовленого односторонніми

позитивізму та іраціоналізму, орієнтованих виключно на науково-природничі знання чи на інтуїтивне здогадування і внутрішнє досягнення буття. Психоаналітична філософія мала на меті виявлення основ людського буття, структурних елементів психіки, принципів розгортання життєдіяльності індивіда та можливостей поведінки особи.

Виносячи за дужки онтологію, Фрейд через психоаналітичні дослідження прагнув розкрити внутрішні структури і процеси в самому людському бутті через призму онтологізації їх буттійності. Онтологічні проблеми зміщувалися в бік психічного і реальністю визнавалося дещо психічне, що має свою власну природу і підпорядковане особливим закономірностям, які не мають аналогів у фізичному світі. Об'єктом дослідження поставала ця специфічна форма реальності — сфера психічного, в межах якої проходять найсуттєвіші та значущі процеси і зміни, які впливають на всю організацію людського буття. Така орієнтація психоаналітичної філософії викликала широку, хоча і неоднозначну, зацікавленість, тим паче, що вона давала можливість пояснення ряду таких процесів і проявів, які не знаходили адекватних інтерпретацій з точки зору раціоналістичних теоретичних побудов.

Психоаналітична філософія особливо вплинула на Франкфуртську школу, зокрема на погляди М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, які намагалися поєднати марксизм, екзистенціалізм і фрейдизм. Так, М. Хоркхаймер спочатку хоча і не посилався на Фрейда, проте його розгляд проблем відчуження близький до фрейдівського тлумачення "Воно", "Я", "Над-Я". Його звернення до Фрейда чітко виявляються, коли він прагне осмислити проблеми, пов'язані з розумінням авторитаризму та антисемітизму. В праці "Кінець Розуму" (1941) він не тільки виправдовує теорію Фрейда, а й дає високу оцінку його ідеї про взаємини між батьками і дітьми (синами). Спираючись на цю ідею, Хоркхаймер доходить висновку, що за сучасних умов вже не батьки, а діти стають тією реальністю, за якою захована рухома сила суспільства. Звідси виводяться витoki авторитарного фашизму, інших репресивних процесів, де в пошуках авторитету діти звертаються не до реальних батьків, а до деяких надбатьків чи їх образу, що виливається в авторитаризм, тоталітаризм, негативне ставлення до культури, мистецтва, посилення інстинктів руйнування.

Ідеями фрейдизму широко користувався Т. Адорно. Зокрема, розглядаючи проблему сцієнтизації розуму, він

вказував, що панування розуму повертається його затьмаренням, хворобою, відходом від природних основ. Перебуваючи під впливом свідомості своєї могутності над природою, він, з одного боку, подібно психічно хворій людині, створює в своїх уявленнях картини, що не відповідають дійсності, а з другого — подібно невротичку постійно знаходиться в страхіві перед можливістю повернення природного начала, яке зв'язує людину з оточуючим світом. Це штовхає його на вороже відношення до природи і культури, створення різних ілюзій і фантазій як самообману свідомості відносно свого істинного положення в світі. Спочатку людина захоплюється своєю владою над природою і відвертається від неї. Потім, обгорнувши свої прагнення до панування у форму залежних від природних сил, маскує свої наміри і зводить свідомий обман в ранг оборонного інстинкту. Тим самим шляхом обману, тобто під маскою раціоналізму і просвітництва, в подальшому спрямовує свій агресивний потяг проти як себе, так і інших людей. Затьмарення розуму, його хвороба приймають параноїдальну форму, завуаліровано проявляючись в образі тоталітаризму, культу сили особи, манії величності, що й призводить до злету фашизму, а батьківське "Над-Я" змінюється колективним авторитетом з фашистським тавром. Адорно, використовуючи ідеї Фрейда, критично ставився до них, але обстоював думку про необхідність визнання цінності психоаналітичного вчення в такому вигляді, як воно було сформульоване його основоположником. Він, як і Хоркхаймер, використовував психоаналіз до тих явищ, які осмислювалися, апелюючи до ранніх, а не пізніх праць Фрейда.

Деяко інше відношення до фрейдизму спостерігається у Г. Маркузе. Концепція Фрейда використовується ним як філософська призма, через яку він намагається осмислити історичну спрямованість людства. Маркузе не просто викладає психоаналітичну концепцію з точки зору її використання до соціальних явищ, а розгортає філософські й соціологічні ітенції, які сприяють кращому розумінню існуючої політичної реальності. За основу він бере фрейдівську ідею про "принцип задоволення" і "принцип реальності", інстинкт життя та інстинкт смерті. Психоаналітичні ідеї препаруються ним через власне бачення, але в душі фрейдівського розуміння виникнення і посилення репресивних начал. Останні розглядаються Маркузе на двох рівнях онтології, пов'язаних з розвит-

ком індивіда від дитинства до функціонування як члена суспільства, і філогенетичного, співставленого з розвитком репресивної цивілізації, починаючи з первісної орди і завершуючи сучасним індустріальним суспільством. Звертаючись до фантазії, Маркузе розглядає її як Істину Великої Відмови від існуючої реальності, відмови від репресивного розуму і репресивної цивілізації. Фантазія для нього, як і для Фрейда, є та галузь, з якої черпаються сили визволення, в сфері якої людська діяльність пов'язана з грою уявлень, володіє повною свободою, не обмеженою зовнішньою репресією. Якщо розум уособлює "раціональність принципу виробничості", то фантазія виражає протест проти всіх проявів розуму, який у сучасних умовах стає репресивним.

Символами "принципу реальності", не пов'язаними з прогресом, який досягається завдяки придушенню підсвідомих потягів, стають для Маркузе образи Орфея і Нарциса, які відкривають нову реальність, керовану іншими принципами, ніж ті, що превалюють у сучасній цивілізації. "Нерепресивна цивілізація" співвідноситься ним з новим "принципом реальності", відповідно до якого потяги людини звільняються від тиранії "репресивного розуму". Це мислиться як встановлення нових відношень між інстинктами і розумом, коли завдяки самосублімації сексуальності і трансформації лібідо від генітального задоволення до "еротизації всієї особи" стане можливою "нерепресивна" організація самих інстинктів людини.

У 60-ті роки подібне бачення нерепресивної цивілізації вийшло за межі філософського бачення Маркузе і переросло в спонтанну політичну дію ліворадикального руху з його установками на тотальну відмову від цінностей сучасної цивілізації. Водночас багато західноєвропейських теоретиків робили спроби використати психоаналітичну концепцію при поясненні соціальних явищ, реформуючи класичний психоаналіз з метою подолання сумнівних гіпотез про "едіпів комплекс" і лібідіозний потяг. З критичним осмисленням цих положень і пансексуалізму Фрейда починає формуватися неофрейдизм, основними представниками якого стали А. Адлер, К. Г. Юнг, Е. Фромм, Л. Бінсвангер, Ж. Лакан, Р. Мей, В. Рейх, Г. Салтвен, К. Хорні.

Альфред Адлер (1870—1937) — австрійський психолог і психіатр, примкнувши до гуртка Фрейда в 1902 р., поступово виробив свою власну концепцію, піддавши критиці класичний фрейдизм за перебільшення ролі сексу-

альності та підсвідомого в детермінації поведінки людини. Ця критика сприяла модифікації фрейдизму і привела до появи неофрейдизму. На відміну від Фрейда, для якого на діяльність людини впливає сфера підсвідомих потягів еротичного характеру, Адлер акцентував увагу на соціальних факторах, вдаючись до аналізу соціальної діяльності людини та самодіяльного характеру людського існування.

За Адлером, характер людини виростає з її "життєвого стилю" — системи цілеспрямованих прагнень, що складаються з дитинства і в яких реалізується потреба в перевазі самоутвердження та компенсується почуття неповноцінності. Причому теза про неповноцінність людської особистості і механізмів компенсації була висунута ним задовго до філософсько-антропологічних побудов Гелена. Адлер виходив з того, що людина від народження є слабкою, беспорядною, має фізіологічні недоліки в конституційних структурах чи в нервовій системі. Під впливом почуття неповноцінності в психології людини формується система механізмів для зведення "компенсуючої душевної надбудови", завдяки якій розгортається життєдіяльність індивіду в напрямку подолання своєї неповноцінності. Стосовно "життєвого плану" він ґрунтується не на еротичних потягах, а виключно на відношеннях до оточуючого світу, сімейних традиціях, свідомих та підсвідомих правилах виховання.

У становленні і розвитку неофрейдизму чільне місце належить творчості К. Г. Юнга.

Карл Густав Юнг (1875—1961) — швейцарський психолог і культуролог. Перейшовши в 1906 р. на позиції психоаналізу, він став найближчим соратником Фрейда, популяризатором його вчення. Посилення незгоди з деякими теоретичними положеннями основоположника психоаналізу і психоаналітичних методів лікування привели Юнга до перегляду ряду постулатів ортодоксального фрейдизму і особистого розриву з Фрейдом у 1913 р. Як і Фрейд, Юнг визнавав роль і значення підсвідомого в життєдіяльності людини, проте розходився з ним в його інтерпретації.

На думку Юнга, недопустимий аналіз усіх без винятку проявів підсвідомого лише з точки зору лібідо-сексуальності, як і принципово неможливе пояснення походження людської культури і творчості "едіповим комплексом" та сублимацією. Сам він надає поняттю "лібідо" енергетичну трактовку, розглядаючи його як потік вітальної

енергії, а всі феномени свідомого і підсвідомого — як прояви цієї єдиної енергії, позбавленої її сексуального підтексту.

На відміну від Фрейда, Юнг підкреслює символічну природу підсвідомого, беручи до уваги значущість реального символу, який виникає з "архаїчного осаду" чи відбитків і своїми коріннями йде в історію людського роду. Неврози та інші психічні захворювання є результатом регресивності лібідо, здатного повертатися назад під впливом певних невизнаних життєвих перепон. Таке повернення лібідо приводить до репродукції в свідомості людини архаїчних образів і перспектив, які постають первинними формами адаптації людини до світу. При цьому підсвідоме включає в себе не лише суб'єктивне та індивідуальне, які виходять за поріг свідомості, а й колективний і безособовий психічний зміст, що прийшов з глибокої давнини.

Юнг проводить диференціацію між індивідуальним, співвіднесеним з особистим досвідом окремого індивіда, і колективним підсвідомим — загальнолюдським, характерним для всіх народів. Колективне підсвідоме виникає із спадкових структур людського минулого і є тим резервуаром, у глибині якого існують певні символічні схеми, початкові образи. Ці вроджені психічні структури, які Юнг називає "архетипами", знаходяться в глибинах органічних і генетичних структур живої матерії. Вони становлять основу загальнолюдської символіки, є спадковими умовами інтуїції, тобто основними частинками будь-якого досвіду, які апріорно його визначають; первісними формами досягнення зовнішнього світу; внутрішніми образами життєвого об'єктивного процесу; позачасовими схемами чи основами, згідно з якими утворюються думки і почуття всього людства; колективним осадом історичного минулого, що зберігається в пам'яті людей і становить дещо всезагальне, іманентно властиве всьому людському родові. Всі архетипи мають архаїчний характер, принципово протистоять свідомості, їх неможливо дискурсивно осмислити і адекватно виразити мовою. Людина сприймає їх інтуїтивно, а самі вони проявляються в результаті підсвідомої діяльності на "поверхні свідомості" у формах різних бачень, релігійних уявлень, втілюючись у міфах, казках, снах і постають живим ґрунтом для фантазії та уявлень.

Архетипи обумовлюють і розвиток особи в процесі індивідуалізації, йдучи до особистого підсвідомого від

свідомого, а потім до колективного, центром якого є Самість. Останнє в Юнга є тим прикордонним поняттям, яке слугує організації емпіричного пізнання психологічних процесів, хоча Самість емпірично не знаходиться. Це щось типу Атмана Упанішад, християнського "Бога всередині нас", казкового мудреця, божого життя, кільця, квадрату — символів цілісності.

Загалом колективне підсвідоме Юнг розглядає як кантівську "річ в собі", а поняття архетипу прирівнює до платонівського "ейдосу", відповідно до чого архетип співставляється ним не тільки з людським буттям, а й з органічним світом, постаючи своєрідними "психічними факторами". Водночас, доповнюючи "археологію" Фрейда "телеологією" Гегеля, Юнг пропонує "конструктивний" метод людської діяльності і психіки людини, протиставленого "редуктивному" методу засновника психоаналізу. Суть цього методу полягає в тому, що матеріал підсвідомого розглядається як символічне вираження, що вказує в порядку передбачення на можливості потенційного розвитку людини, людської цивілізації, культури, мистецтва.

Аналізуючи функції всезагальнолюдських підсвідомих архетипів і свідчень колективної психіки, Юнг виділяє дві крайності, що загрожують як індивідуальному, так і соціальному буттю людини. Це загроза релігійно-містичних культів, де особисте начало повністю розчинюється в архаїчній стихії підсвідомо колективного, та науково-практичної експансії верховного "Я", де долається і спотворюється колективно-підсвідома сутність нашого психічного життя. Загрозливість цих крайностей полягає в тому, що архетипи однак пробиваються в нашу свідомість, паралізуючи раціональні структури людського буття, а це і є дійсною причиною індивідуальних неврозів європейського десакралізованого суспільства і його десакралізованої свідомості, появи іраціонально-міфічних ідей. Цьому Юнг протиставляє вчення про інтеграцію свідомих і підсвідомих начал психіки індивіда через символічне витлумачення і суб'єктивне переживання своїх архетипічних структур. З останнім він пов'язує захист мистецтва, культури, художньої творчості, всього духовного буття людини, вириваючи їх з сфери простих психічних компенсацій і повертаючи їм статус і гідність дійсної реальності.

Проблеми суперечливості людського існування як онтологічний факт стоять в центрі уваги Е. Фромма.

Еріх Фромм (1900—1980), отримавши ступінь доктора філософії в Гейдельберзькому університеті, пройшов курс психоаналізу в Берлінському психологічному інституті. Працював у Франкфуртському інституті соціальних досліджень, Інституті психіатрії ім. У. Уайта, Колумбійському та Йельському університетах, очолював Інститут психоаналізу при Національному університеті в Мехіко.

На початку своєї наукової діяльності Фромм сприймав психоаналітичні концепції в їх класичній формі, хоч уже в праці "Метод і функції аналітичної соціальної психології" (1932) він висунув ідею надання психоаналізу соціальної спрямованості. Підставою для цього стало визнання того факту, що в процесах взаємодії психічних сил та економічних умов життя людини останні відіграють провідну роль, впливаючи і на характер лібідо. Однак, як і Фрейд, Фромм акцентував увагу на лібідозності структури суспільства, вказуючи, що психоаналіз може пролити світло на "лібідозні відношення" людини в соціальному середовищі. Однак при цьому він підкреслював, що психоаналіз може бути історичним методом, оскільки спрямовується на "розкриття структур потягів через розкриття життєвої історії".

Пізніше, зокрема в працях "Втеча від свободи" (1941), "Велич і обмеження мислення Фрейда" (1980), Фромм виступив з критикою класичного фрейдизму та його інтерпретацій Маркузе. На відміну від Фрейда він розглядає людину як соціально обумовлену, не принижуючи при цьому значення біологічних факторів в розвитку індивіда, наголошуючи на дослідженнях людини в її відношеннях до світу, природи, інших людей, до самої себе. Якщо у Фрейда людські мотиви, ідеї співвідносилися з інфантильним підтекстом, коли почуття справедливості чи уявлення про свободу інтерпретувалися як результат "первісної заздрості" дитини по відношенню до своїх батьків, то Фромм вказує, що ідеали, ідеальні мотиви (істина, справедливість, свобода) не є метафізичними за своєю природою, а кореняться в умовах людського існування. Піддавши критиці фрейдівський біологізм і панпсихізм, він відкинув лібідозну інтерпретацію "едіпового комплексу", уявлення про антагоністичну суперечливість між людиною і культурою, виступив проти розриву між природністю і соціальністю людської особи, заявивши про "буржуазний характер мислення Фрейда", консервативний характер його психоаналізу, що став "сурогоматом релігії".

Критично переосмислюючи класичний психоаналіз, Фромм прагне до розгляду філософсько-етичної проблематики, пов'язаної з розкриттям і розумінням смислово-ціннісних аспектів людського буття. Не визнаючи правомірності проведення демаркаційної лінії між "природною" і "духовною" сферами людини, як це було у Фрейда, він вважає за необхідне звернутися до традицій гуманістичної етики минулого від Арістотеля до Спінози, яка розглядала людину в її цілісності і відкривала джерело норм для етичної поведінки в природі самого людського існування. Звідси пропозиція ним свого "гуманістично орієнтованого психоаналізу", мета якого — сприяти саморозвитку внутрішніх потягів людини в напрямку життєздатності та продуктивності через засвоєння цінностей гуманістичної етики, пізнання своєї власної природи і оволодіння мистецтвом життя.

Поставивши в центрі уваги проблеми суперечливості людського існування, Фромм звертається до розгляду дихотомій патріархального і матріархального принципів організації життя людей, авторитарної та гуманістичної свідомості, експлуататорського і послухного типів характеру, володіння і буття як двох способів життєдіяльності індивіда, екзистенційного та історичного існування людини, негативної "свободи від" і позитивної "свободи для" в процесі розвитку особи. Під час розгляду зазначених дихотомій він виходить з того, що особистісні та онтологічні основи буття, з одного боку, немов би доповнюють одна одну, створюючи людську унікальність і всезагальність людського буття, а з другого — суперечать одна одній в силу того, що унікальність і всезагальність несумісні.

Розробляючи вчення, що стало своєрідним синтезом психоаналізу, екзистенціалізму, філософської антропології і марксистських ідей, Фромм намагається знайти спосіб розв'язання дихотомій людського існування, ліквідації різних форм відчуження людини, оздоровлення західного суспільства, показати перспективи вільного і творчого розвитку особи. Тут він не лише відкидає біологізм Фрейда, а й переглядає символіку підсвідомого, переносячи акцент з подолання сексуальності на конфліктні ситуації, обумовлені соціокультурними причинами, вводить поняття "соціального характеру". Це поняття, аналогічне поняттю колективної ментальності, стає тією ланкою, що пов'язує психіку індивіда та соціальну структуру суспільства, на ґрунті чого будується модель

соціально-економічних і психічних факторів з системою двоїчних зв'язків між ними. Згідно з цією моделлю, всі соціально-економічні та політико-ідеологічні мотиви активності особи мають шанс на успіх лише за умов їх "резонансу" з соціально-психологічною аурую, в якій вони діють.

Іншими словами, "раціо" структуроване як життєздатне утворення на матриці соціально значущого "емоціо", а їх локальні комплексування можуть переростати в глобальні за допомогою автокаталітичного механізму. Така модель сприяла новій атмосфері в методології гуманітарного пізнання, протистоячи редуccionізму і позитивізму, економічному марксизму, намічаючи міждисциплінарний синтез психології, лінгвістики, етнології, історії та інших наук про людину.

Подолання історичних суперечностей, залежних від соціальних умов життя людини, Фромм пов'язує з побудовою суспільства, основаного на принципах гуманістичної етики, активізацією індивіда через методи гуманістичного управління, розповсюдженням психодуховних орієнтацій, еквівалентних релігійним системам минулого. Часткове розв'язання екзистенціальних дихотомій співвідноситься ним з розкріпаченням внутрішніх здібностей людини до любові, віри і роздумів.

Усвідомлення людиною несправжності свого існування в суспільстві тотального відчуження, деперсоналізації та дегуманізації соціального характеру, реалізація нею своєї сутності і набуття Самості замість видимого "Я", відродження життєстверджуючого світогляду і внутрішнього морального відновлення, відбудова гармонії між індивідом і природою, особою і суспільством — все це можливе на основі використання "гуманістичного психоаналізу", який пропонує Фромм як соціально сприйнятий засіб звільнення людей від ілюзій їх буття. Дійсною цінністю людини він вважає здатність до любові, бо любов є критерієм буття і тільки вона дає звіт на проблему людського існування. В процесі оволодіння мистецтвом любові приходить зміна структур характеру людини, в результаті чого повага до життя, почуття ідентичності, потреба прив'язаності до світу, зацікавленість в єднанні з ним стають переважаними, сприяючи переходу від егоїзму до альтруїзму, від "кібернетичної релігії" до нового гуманістичного духу, що характеризується нетейстичною, неінституційованою релігійністю.

Проблему людського буття сьогодні не може обійти ні одна філософська течія, як і розв'язати її, спираючись лише на свої власні принципи. Показовими в цьому

відношенні можуть бути, здавалося б, далекі від проблем людського існування герменевтика, структуралізм, прагматизм, неопозитивізм і постпозитивізм, які при своєму гносеологізмі все ж таки містять антропологічну орієнтацію.

Існування людини зумовлюється не просто природним її середовищем, а насамперед соціокультурними умовами життєдіяльності, що вимагають комунікації, спілкування, певних способів співжиття з іншими людьми, прилучення до історичного досвіду, розуміння та осмислення природного та соціального оточення, стосунків між людьми у процесі спілкування. Це знаходить своє вираження в герменевтиці.

Термін "герменевтика" походить від імені легендарного Гермеса, бога ремесла і торгівлі, який за давньогрецькою міфологією був посередником між богом і людьми, перекладачем недосяжних людям ідей богів. Звідси поняття лат. — *hermeneuo* — роз'яснення, яке дало назву мистецтву і теорії витлумачення незрозумілого, пояснення смислу "чужої" мови, розкриття змісту знаків і символів. Не буде перебільшенням стверджувати, що свої витoki герменевтика бере з виникнення людини, її свідомості та мислення. Вже на рівні предметно-практичного освоєння світу людина як суб'єкт діяльності переводить знання про зв'язки, відношення предметів і явищ в сферу своєї суб'єктивності з точки зору їх загальнолюдської значущості. Розширення сфери соціалізації людини ставить необхідною потребою розуміння інших мов, а з виникненням письма — витлумачення і розуміння письмових джерел, які, відособлюючись від авторів, що їх створили, матеріалізуються в рукописах, книгах, письмових текстах, постають основою для розуміння людьми цілого світу мовних об'єктивацій людської свідомості. Роль і значення названих вище інтерпретацій, перекладів зростає на рівні духовно-практичного, а особливо на рівні духовно-теоретичного освоєння світу, постаючи проблемою першочергової важливості сьогодні.

З розвитком суспільної практики і наукового пізнання змінювався характер герменевтичної традиції, методів, прийомів, цілей та завдань герменевтики. Пройшовши

тривалий шлях свого розвитку, об'єднуючи і синтезуючи різні концепції, вона перетворилась у спеціальну філософську течію, яка все більше втручається в теоретичну та ідеологічну діяльність різних культурних і філософських об'єднань, претендуючи на універсальність свого положення. Первісним надбанням зазначеного статусу герменевтика безумовно зобов'язана Ф. Шлейєрмахеру.

Фридріх Шлейєрмахер (1768—1834) — німецький філолог і проповідник, який одним з перших поставив питання про загальний предмет герменевтики, загострив увагу на саму проблему розуміння, виявив його загальні закономірності.

Розробляючи основи загальної герменевтики, Шлейєрмахер виходив з універсальності розуміння культурного життя людини, вважав, що коли розуміння має всезагальний, універсальний характер, то універсальною повинна бути сама герменевтика як вчення про розуміння. Вищою її формою є загальна герменевтика, в якій увага теоретика спрямована на сам процес розуміння, формулювання його загальних закономірностей, принципів і правил.

Основою розуміння, за Шлейєрмахером, виступають подібність і відмінність між автором і читачем, між двома співбесідниками як різними людськими індивідуальними цінностями, констатація в самому розумінні двох моментів: спільності, близькості за духом і думками двох осіб, що розмовляють, і відомої відмінності, чужорідності між ними. Звідси, основними принципами, що визначають розуміння, є принцип чужорідності та спорідненості, а його середовищем — мова, оскільки розуміння проходить в процесі мовного спілкування, є перевернутим актом мовлення, діалогом між тим, хто говорить, і тим, хто слухає, пише, читає, автором та інтерпретатором. Під час цього діалогу здійснюється раціональна реконструкція тексту або мови, розкривається дійсний смисл, вкладений в них, і тим самим досягається розуміння. Сама ж герменевтика для Шлейєрмахера постає формою універсального інструмента розуму, що сприяє розумінню філософських текстів попередників і проникненню суб'єкта в таємниці історичного процесу.

Розуміння, вважає Шлейєрмахер, завжди починається з дослідження задуму автора, рішення якого задає твору єдність і спрямованість розвитку. Необхідною умовою успішного здійснення процесу розуміння є порівняння позиції дослідника та автора, при якому дослідник пови-

нен стати на рівень автора, порівнятися з ним в знанні мови (об'єктивний бік) і в знанні його внутрішнього життя (суб'єктивний бік), завдяки чому долається історична дистанція між ними. Ця умова є не лише загальним принципом, а й загальним правилом мистецтва розуміння, серед яких Шлейермахер виділяє досконале розуміння стилю, орієнтацію на мову розуміння, ідеї твору, які вимагають знання стану літератури часу (коли написаний твір), знайомства з творчою біографією автора, що дають попереднє розуміння того, в чому слід шукати його оригінальність.

У цілому головне завдання інтерпретації полягає в тому, щоб думкою перенестися в епоху, до якої належить автор тексту, думати його поняттями та уявленнями, а не поняттями та уявленнями свого часу, бо тільки в такий спосіб забезпечується історична об'єктивність розуміння. Питання про співвідношення індивідуального і загального Шлейермахер розв'язує через обґрунтування принципу герменевтичного кола: розуміння цілого виходить з частини, а частини — з цілого. Це означає, що ні одна подія не може бути зрозумілою інакше ніж у всезагальному зв'язку з усім обсягом уявлень, з яких вони виникли, і тих, для кого вони записані. Словниковий запас (мова) та історія епохи, до якої належить автор, постають як ціле, на основі якого треба зрозуміти твір (частину) і навпаки. Знання є науковими тільки тоді, коли вони утворюються на ґрунті цього принципу.

Вільгельм Дільтей (1833—1911) розвинув ідеї Шлейермахера, намагався встановити взаємовідносини між філософією та історією, з'ясувати специфічність самосвідомості останньою своїх теоретичних та емпіричних концептуальних засобів. Це було здійснено ним в праці "Виникнення герменевтики" (1900), в якій критику чистого розуму він доповнив критикою історичного розуму. На думку Дільтея, суть історичного пізнання полягає в тому, що воно немов би дається дослідникові готовим у своєму значенні до процесу пізнання, де свідомість поступається місцем життю. Для її опису слід використовувати не нав'язані їй зовні понятійні форми (формальні категорії), а структурні форми життя, виведені з нього реальні категорії. Життя проявляється через зовнішній досвід, суб'єктивне переживання і, щоб зрозуміти історію, слід проникнути в суб'єктивний світ, життя діячів епохи, які несуть в собі дух історії сукупно, що вимагає іншого методу, ніж метод природничих наук. Таким методом по-

винна стати герменевтика, використовуючи яку через розуміння життя індивіда і за допомогою опису психології можна знайти всі елементи суспільства, історії.

Стосовно реконструкції герменевтикою історичної дійсності, то вона повинна виходити з життя такого, яким воно є, спиратися на індивідуальну свідомість, здатність індивіда переживати психічні зв'язки і розуміти їх в інших. Завдяки цьому індивід може робити своїм життєвим досвідом досвід інших на основі співвіднесення свого "Я" з другим "Я". Це "чуже" буття дається індивіду "зовні", в актах почуттів, переживань, дій, засвоюванні через імітацію, яка переводить дане зовні у внутрішній стан.

Для того щоб зрозуміти чужий досвід, чуже буття, індивід повинен уявити себе в світі, який подібний до світу інших, через інтерпретацію, що включає уявлення і переживання, зрозуміти життя іншого так, як він розуміє самого себе, з допомогою розуму здолати культурну і часову дистанцію, віддаленість себе від об'єкта, реконструювати його смисл, досягти часову історичність, подумки і чуттєво доторкнутися до історичної події. Спираючись на історичні документи, автобіографії та біографії людей, матеріальні пам'ятки культури розуміння розкриває унікальність подій світу, на який вони вказують. Таке розуміння, в якому нам відкриваються особливості духовного світу в тих чи інших об'єктиваціях життя, — не акт пізнання, не науковий метод, а сам акт життя, вихідна характеристика людського існування. Воно здійснює вихід з сфери власних переживань іншого в світ об'єктивного смислу, веде до виявлення загального всім людям, де при всьому співвідношенні об'єкта розуму до одиничного, саме воно можливе тільки завдяки відношенню до цілого. Внутрішня структура гуманітарних наук вичленює з цілісності історії окремі сюжети, взаємозв'язки і завдяки уявленню і розуму відкриває відносини між ними, оволодіває історією як життям.

Можливість трансформації герменевтики в філософію заклала феноменологія Гуссерля, в якій на протигагу класичній гносеології з її суб'єктно-об'єктною дихотомією показувалося, що свідомість предмета і предмет свідомості невід'ємні один від одного. Порівняльною реальністю в феноменології поставала не "свідомість", "дух", "мислення" і не "природа" чи "матерія", а життєвий світ з самого початку передпосланий суб'єктно-об'єктному поділу. Свідомість поставала в феноменології як поле значень або смислів і тим самим відкривала можливість інтер-

претації. Однак у Гуссерля інтерпретація була вторинною по відношенню до рефлексії і, з його точки зору, для витлумачення своїх власних змістів свідомість потребувала тільки звернень на саму себе без виходу на буття.

Ця обмеженість феноменології Гуссерля була знята Хайдеггером, який переорієнтував герменевтику в сферу онтології, в площину пізнання самих основ розуміння світу, відкритості буття, його історичності, тобто умов, завдяки яким людське існування може бути тим, чим воно є. Ці умови Хайдеггер вбачав у визначеннях Dasein, його екзистенціалах, до яких, крім раніше зазначених при викладенні його вчення, належать покладання (Verbindlichkeit) і розуміння (Verstehen). Dasein визначено не подумки, а фактично своєю присутністю в світі. Буття завжди передпослане мисленню про нього, а акту свідомості, в якому суб'єкт протиставляється об'єкту, передує початкове втягування мислячого в те, що мислиться, воно завжди "передзнаходить" себе в певному місці або ситуації. Спосіб, яким здійснюється це знаходження і є розуміння, що постає не лише як пізнавальний засіб, необхідний для досягнення історичних подій, а як таке, що саме піддається екзистенціальному аналізу з пошуками глибинних його першоджерел. Відповідно до зазначеного, Хайдеггер виділяє передрозуміння як спосіб буття, і розуміння як рефлексивне пізнання. Передрозуміння передує рефлексивному розумінню, складає ті онтологічні базисні основи, над якими надбудовується вторинне розуміння і наукове пізнання загального.

Для того щоб передрозуміння набуло смисл, слід знайти його онтологічні передумови, пов'язати герменевтику з витлумаченням усіх феноменів свідомості, буття людини, часу та історії. З точки зору "часовості" Хайдеггер підходить і до проблеми герменевтичного кола, вважаючи, що воно повинне будуватися з врахуванням позитивно можливих початків пізнання, не вдаючись до видумок і довільних понять, розвиватися з самих предметів. Для цього герменевтиці треба взяти за основу інтерпретації буття і часу, оскільки людина думає про себе природньо і суспільно як така, що існує в часові. З досягнення часовості буття в свідомості виникає історія, а те, як людина ставиться до минулого, розуміє і витлумачує його, залежить і те, що вона робитиме для майбутнього.

Наведені раніше витлумачення буття (Sein) і часу (Zeit) дають нам більш ніж повну уяву про розуміння їх сутності. Самі ж ідеї Хайдеггера відіграли важливу роль в

становленні філософської герменевтики, засновником якої став його учень Х. Г. Гадамер.

Ханс Георг Гадамер (нар. 1900) — німецький філософ, професор Гейдельберзького університету. Продовжуючи лінію Хайдеггера на зв'язок розуміння з його передумовами, він вносить свої корективи в екзистенціалістське вчення, пов'язані з перетворенням герменевтики з методології розуму в онтологію; відмовою від феноменологічного підходу до свідомості як самодостатньої та безпомилкової, здатної до бачення механізмів свого функціонування, протиставляючи самопрозорості свідомості феноменологічну непрозорість буття розуміння; обмеженням принципу рефлексії принципом інтерпретації.

Герменевтика для Гадамера є передусім практика, яка реалізується як діяльність з осмислення деяких текстів. Однак вона не зводиться до розробки методології розуміння текстів, а є свого роду філософським розумінням. Головним для неї є виявлення загальних світоглядних перспектив розв'язання завдань, які виникають перед наукою і сучасністю; питань про способи людського існування, а не подолання часткових хибних думок і помилок в галузі дії методології гуманітарно-історичних дисциплін, наук "розуміючих". Цим, за Гадамером, визначається предмет герменевтики, яким є сукупність знання про світ і буття в ньому, де розуміння постає способом існування пізнаючої, діючої і соціальної людини. Саме розуміння характеризується Гадамером як "досвід", бо дійсність не тільки пізнається теоретично, а й випробується людиною життєво-практично. Тому при освоєнні світу мова може йти не просто про пізнання, а про досвід світу, який включає в себе безпосередні переживання ("досвід життя"), різні форми практичного та есхатологічного, опосередкованого освоєння реальності ("досвід мистецтва", "досвід історії").

Оскільки людське буття є завжди "буття-в-світі", то світ з самого початку "перевитлумачується", а реальність, на яку спрямоване пізнавальне зусилля суб'єкта, завжди є проінтерпретованою і певним чином освоєною реальністю. Це зумовлює принципову відкритість інтерпретації, яка ніколи не може бути завершеною, а також невід'ємність розуміння тексту від самого інтерпретатора.

Надавши у цей спосіб онтологічний статус герменевтичному колу, Гадамер вважає, що основні механізми формування досвіду закладені у мові, яка задає вихідні схеми орієнтації в світі, втілюючи його в поняттях. Допо-

нятійні та дорефлекторні форми розуміння реалізуються на рівні передрозуміння і лежать в основі теорії пізнання, постаючи попередніми формами знайомства з світом, що передає рефлексивно-теоретичному його освоєнню. В передрозумінні (досить часто витлумаченому як "передбачення", "переднамір", "переддумка") як основної форми виділяється "пересуд" (перед-розсудок), очищений від розуму, а фундаментальною характеристикою буття і мислення — "історичність", тобто визначеність місцем і часом, тією ситуацією, в якій людина себе застає. Можливість стати на позиції позачасовості, позаісторичності суб'єкта Гадамер розцінює як ілюзію "ідеалізму свідомості", під яким розуміє всю європейську філософію від Декарта до Гуссерля.

На відміну від більшості своїх попередників, у тому числі і Хайдеггера, Гадамер пов'язує передрозуміння з традицією, в якій живе кожний дослідник, інтерпретатор, закликає звернути особливу увагу на традиції, вважаючи, що саме вони задають передвизначеність передрозумінню, є способом буття останнього. На його думку, традиція є попередньою умовою існування людини, тією центруючою ланкою, навколо якої і завдяки якій структурується буття в його історичності, що вимагає з'ясування місця і ролі традиції як в самому історичному процесі, так і в пізнавальній діяльності людини, де істина не характеристика пізнання, а характеристика самого буття. Вона як така може лише відкриватися розуміючому осмисленню, "здійснюватися". Розуміння тексту постає тут екзистенційною подією людського життя, осмислення попередньої культури — форми самоосмислення індивіда і суспільства. Вкорінення в традицію, "причетність" її до буття як суб'єкта, так і об'єкта розуміння і є онтологічною умовою останнього.

На противагу попередній герменевтиці, що розділяла розуміння, витлумачення (інтерпретацію) і примінення (аплікацію) як самостійні процеси, Гадамер обстоює їх єдність, наголошує на тому, що розуміння можливе лише як "примінення" — співвідношення тексту з культурою і мисленням досвідом інтерпретатора. При цьому "пересуд", забобони не є царством заблудження і перепону розуму, а, навпаки, сприяють розуму, забезпечують максимальне загострення інаковості тексту по відношенню до інтерпретатора, трансляцію досвіду від покоління до покоління, континуум традицій. Отже, інтерпретація тексту складається не з відтворення первісності тексту, а з

відтворення його заново. Кожний акт інтерпретації — це момент здійснення історії, традиції, діалог минулого і сьогодення, де важливо не лише сформулювати питання, а віднести його до себе. Тільки практичність розуміння, що об'єднує в собі пізнавальний і моральний боки відношення людини до світу, здатне виводити людство з тих глухих кутів, в які його часто заводять інструментальне мислення.

Філософська герменевтика поширюється в Німеччині, Австрії, Франції, Швейцарії, Італії, Нідерландах, Данії, Іспанії, США. Найбільш визначними його представниками є К. О. Апель, Р. Бернштейн, К. фон Вайцзекер, А. Димер, Е. Корет, М. Ландман, Е. Бетті, П. Лоренц, П. Рікер, Ю. Хабермас, Е. Хайнтель, Д. Хой, М. Франк. Особливо сильні позиції філософської герменевтики в Німеччині, де її широко використовують у методиках викладання протестантської релігії, вивченні філософії в гімназіях, при підготовці вчителів німецької мови, літератури, історії, підготовці та вихованні технічної інтелігенції, ідеології і практиці ХДС/ХСС. В своїх побудовах вона все частіше звертається до інших філософських течій, не втрачаючи при цьому загальної антропологічної орієнтації на проблеми комунікації і розуміння.

Карл Отто Апель (нар. 1922) — німецький філософ, професор університету Франкфурта-на-Майні, пропонуючи обійти крайності, односторонності сцієнтизму та антисцієнтизму, обстоює ідею "філософського синтезу", злиття воєдино філософії аналізу з філософією існування, лінії Вітгенштейна з лінією Хайдеггера на основі герменевтики як засобу аналізу апріорних форм комунікації.

Емеріх Корет (нар. 1919) — австрійський релігійний філософ і теолог, обстоює модифікацію томіської антропології на базі герменевтики Хайдеггера і Гадамера, філософської антропології з використанням герменевтичного інструментарію інтерпретації "перебування в світі" як вихідної апріорної константи людського буття. "Світ" інтерпретується ним як сукупність феноменів, володіючих соціокультурним та індивідуальним змістом, через горизонти якого людина піднімається до цілісності історичного досвіду, що знаходиться в мові і отримує бачення буття. Під прошарком "феноменів світу", з точки зору Корета, знаходить свою сутність людина як складна духовно-матеріальна субстанція. Духовно-особистісне начало в ній є основою діалогу індивіда з іншими людьми, діяльності з створення культури, завдяки чому людина

доходить до споглядання Божественного Абсолюту — мети і смислу людського існування.

Поєднання релігійної феноменологічної герменевтики з екзистенціалізмом і фрейдизмом зумовлює специфіку герменевтичних побудов П. Рікера.

Поль Рікер (нар. 1913) — французький філософ, професор університетів Страсбурга, Парижа і Чикаго. Найфундаментальнішим поняттям для філософії він вважає поняття "особи", оскільки вона є місцем народження значень, які дають початки культурним смислам і діяльності. Звідси завдання філософії — вироблення методу аналізу людської суб'єктивності як творця світу і культури, здатного забезпечити діалектичне осмислення явищ в єдності трьох часових вимірів: минулого, сьогоденного і майбутнього; висвітлення "археології" суб'єкта і його вкорінення в буття; знаходження доступу до його теологічного руху в майбутнє. Класичній трактовці суб'єкта Рікер протиставляє його розуміння як "свідомості", спираючись при обґрунтуванні цієї точки зору на вчення Гуссерля про "життєвий порив", онтологію Хайдеггера, психоаналіз Фрейда, розглядаючи останній як герменевтику, спрямовану на дослідження "початкових імпульсів" людського "Я" через їх сублимацію в культуру. Це дає йому підставу кваліфікувати свої погляди як онтологію, спрямовану на виявлення проблем людського існування, а свій метод — регресивно-прогресивним.

Регресивний аспект цього методу Рікер зводить до аналізу "початкової волі" індивіда до буття, пов'язану з переживанням і усвідомленням не-буття. Прогресивний аспект переноситься ним в сферу аналізу людського духу, де джерело смислу не позаду суб'єкта, як це має місце в "археології", а перед ним, в прагненні до священного, тієї частини прогресивного методу, що задає есхатологічне переживання людського існування та історії в цілому.

Початковою умовою людського існування Рікер вважав сприйняття, бажання, уявлення, звідки виводить символічність культури, трактуючи її в душі лібідо, яке виводить людину з біологічного в сферу культурних значень. Під символом він розумів будь-яку структуру значень, де один смисл прямий, первісний, буквальний, а другий — вторинний, невиявлений, що розкривається тільки при допомозі першого смислу і мови, де орієнтація на мовно-символічну функцію герменевтики постає для Рікера способом визначення індивіда в контексті культури і включення в нього як одного з способів діяльності.

Зв'язок герменевтики з важливими проблемами соціально-політичних умов існування людини знайшов своє відображення в поглядах Ю. Хабермаса.

Юрген Хабермас (нар. 1929) — німецький філософ і соціолог, професор філософії Гейдельберзького, а потім філософії і соціології Франкфуртського університетів. З 1971 р. він очолив Інститут по вивченню життєвих умов науково-технічного світу в Штанберзі. Послідовник Хоркхаймера і Адорно, Хабермас став провідним представником другого покоління Франкфуртської школи, ідеологом "нових лівих", але, зазнавши крах в своїх ліво-радикальних ідеях у 60-ті роки, зайняв ліберально-реформаторську позицію, висунув "критичну теорію нових людських відносин". Її основою є "критична теорія" Франкфуртської школи, переосмислена в світлі нових реалій західного суспільства і доповнена ідеями психоаналізу, аналітичної філософії, сучасної соціології та філософської герменевтики як інструменту критики "помилкової свідомості" і стереотипних форм комунікації.

Головним чинником у взаєминах між людьми для Хабермаса постає розподіл, що ґрунтується на взаємних інтересах і бажаннях, підпорядкованих деяким виробленим при посередництві мови правилам. Питання про ідеальні, узгоджені соціально-політичні відношення пов'язуються ним з реформою комунікаційних відношень на основі повсякденної мови, яка ще здатна скріплювати людські зв'язки переднявними в ній моментами соціальної справедливості та рівності.

З огляду на втрату робітничим класом революційності, єдино можливим перетворювачем суспільства має бути політична дискусія між ворогуючими політичними партіями. Допомогти провести її покликана герменевтика, що здатна здолати соціальні та політичні розбіжності ідеологій. У своєму специфічному вигляді вона відтворює культурну спадщину, без якої неможливий процес соціалізації, яка кладе край стихійному існуванню традицій, відтворює їх на новому рефлексивному рівні, підтримує традиції в нових формуваннях соціальної інтеграції, забезпечує взаєморозуміння смислу, що міститься у висловлюваннях різних партій, який спотворений учасниками дискусій через систему заганжованих комунікацій спільного існування. Навчивши людей по-новому інтерпретувати і розуміти світ, здолавши панування формального спілкування, яке руйнує взаєморозуміння між людьми, можна створити дійсно демократичне суспільство з новим взаєморозумінням його членів.

Хабермас, не сприймаючи "радянського соціалізму" з його бюрократичною системою, який перетворився в антидемократичне суспільство, вбачає просування до дійсно демократичного суспільства в реформації капіталістичного, економічні закономірності якого модифікуються впливом держави. Остання, отримавши можливість планування і розподілу, стає спроможною домогтися класового компромісу в межах існуючих демократичних структур. Кризи тут зміщуються з економічної сфери в управлінську, набуваючи вигляду культурного характеру управління. Тому засіб їх подолання слід шукати у відповідності принципів виробничо-трудової раціональності з реально пануючими мотиваціями поведінки.

Концепція "мотиваційної поведінки" в поглядах Хабермаса — одна з ключових, вона допомагає йому описувати альтернативні структури, які не набули інституційного оформлення в ході становлення сучасної науково-технічної цивілізації, "двоступінчату" будову сучасного суспільства ("система" і "життєвий світ"), в яких реалізується безпосередня комунікація і типи поведінки людей. З останніх мислитель виділяє стратегічну поведінку, мета якої полягає в переслідуванні інтересу, та комунікативну, орієнтовану на взаєморозуміння. Стратегічна поведінка свідомо чи несвідомо призводить до обману партнера, повертаючись системою маніпуляцій, спотворенням комунікацій, згубних для суспільства і культури. В сфері соціальної інтеграції вони породжують апатію, відчуття втрати колективних ідентифікацій; в сфері культури — втрату смислу, орієнтації та делегітимивності владних структур, а в сфері особи — порушення мотиваційних контактів, різного роду психопатологій. Комунікативна ж поведінка дає впорядкованість, нормальне середовище, легітимивність міжособистих взаємин, стійкість особистих структур, здатних до розгортання і самоздійснення.

У розкритті та поясненні цих моментів Хабермас вбачає головне призначення соціальної критики. Подібно терапевту-психоаналітику, який розкриває захований за мовним потоком смисл і доводить до свідомості незрозумілу пацієнтові символіку підсвідомого, соціальний критик повинен вивільнити людей від колективного засліплення ідеологіями, "егоїстичними інтересами" і домогтися встановлення невідчужених способів спілкування на основі "комунікативної етики".

Герменевтика в своєму філософському оформленні виявилась співзвучною ідеям структуралізму. Цей напря-

мок соціокультурного пізнання ХХ ст., пов'язаний з виявленням структур (сукупності відношень між елементами цілого, що зберігають свою стійкість при всіх перетвореннях і змінах), виникнув на ґрунті гештальтпсихології і оформився в 20—50-ті роки як метод аналізу логічних і лінгвістичних структур. Така переорієнтація структуралізму в сферу лінгвістики була своєрідним протестом проти психологізму, інтерспекціонізму, вузькопозитивістського фактографізму, прагненням вивільнити структури мови від географічних, соціальних, історичних обставин, часткових несистемоутворюючих властивостей елементів, вивчення означальних структур і механізмів самої мови.

Починаючи з 50-х років, принципи аналізу мови були використані для об'єктивного осмислення підсвідомих структур відношень у різних галузях соціально-культурної дійсності. Зачинателем такого підходу став французький етнолог, професор Коллежу де Франс *Клод Леві-Строс* (нар. 1908), ідеї якого підхопили і модифікували викладач Практичної школи вищої освіти *Жак Лакан* (1901—1981), директор Центру філософських досліджень Паризької Еколь Нормаль *Філіп Лаку-Лабарт* (нар. 1940), професор Коллежу де Франс *Мішель Поль Фуко* (1926—1984), французький літературознавець, засновник Центру масових комунікацій *Ролан Барт* (1915—1980).

У своїх побудовах К. Леві-Строс виходив з того, що істинна реальність ніколи не дана суб'єктові в безпосередньому досвіді, а досягається моделюванням несвідомих процесів, де філософія є "тимчасовим замісником науки", а наука по мірі свого розвитку успішно асимілює філософські проблеми. Філософія і наука взаємно переходять одна в одну без усяких поділів на "розуміючі" та "пояснюючі", природничі та гуманітарні науки.

Значно розширюючи поняття наукового знання включенням в нього всіх форм мислення, Леві-Строс наголошує на тому, що свідомість існує лише на перехресті множини несвідомих структур людського духу, кожна з яких відповідає певному рівню соціальної реальності. За допомогою аналізу "несвідомих" структур розуму він прагне розкрити суть глибинних структур людської психіки, тих загальнозначущих структурних утворень "несвідомого", які засвідчують єдність внутрішніх законів структурування суспільного життя від первісного до сучасного суспільства.

У ході цього аналізу мислитель розрізняє "підсвідоме" — сховище спогадів та образів, що нагромаджуються в процесі індивідуального життя, своєрідний "індивідуальний словник", в якому кожний записує свою лексику, історію власної індивідуальності, та "несвідоме" — символічні формування, які, характеризуючи людину, проявляються в усіх людей згідно з одними й тими самими законами. "Несвідоме" організовує "словник", надає йому значення, робить його мовою, зрозумілою нам самим та іншим людям. Таким "несвідомим" Леві-Строс вважає міфи, в межах яких наявні однакові внутрішньомовні та позамовні специфічні системи, що мають два виміри: *діахронічний*, горизонтальний (історичний), пов'язаний з прочитанням міфу, та *синхронний*, вертикальний (структурний), співвіднесений з його осмисленням, завдяки чому можливе розкриття сутності людини, смислу історії. Використовуючи аналіз соціальної будови і ментальності життя первісних племен, бінарних опозицій "природа — культура", "рослинне — тваринне", "сире — варене", принципи теорії інформації, він доходить висновку про те, що правила весіль, термінологія родичання, потяги, ритуали, маски та інші соціокультурні установки є особливого роду мовою, деяким обміном повідомленнями, інформацією.

Леві-Строс, абстрагуючись від історичного, економічного і технічного розвитку, які, на його думку, не властиві первісному суспільству, вбачає найбільш загальним, спільним для всіх людей і всіх культур гармонійну єдність чуттєвого і раціонального (надраціоналізм). Втрачена сучасною європейською цивілізацією, вона зберігається в міфологічній свідомості, що прагне до опосередкування фундаментальних суперечностей людського буття, піднімаючись від оперування окремими речами до логіки почуттів, форм і навіть до логіки відношень.

Соціальні явища, установки сучасного європейського суспільства через екзотичні культури аналізує Р. Барт. На його думку, якщо будь-які предмети, культури опосередковані розумом, а структурний аналіз є аналізом людського духу в розрізі втілених у ньому предметностях, то він має необмежені можливості використання. З його допомогою в кінцевих продуктах культури (феноменах масової комунікації, журналістики, моди, структури міста) можна завжди виявити "соціологіку", умови людського буття в конкретних історичних формах.

Після травнево-червневих подій 1965 р. у Франції спостерігається відхід від класичного структуралізму з ак-

центами на конкретні об'єктивні значення, об'єктивні нейтральні структури до аналізу тих механізмів, що належать до їх "вивороту", емоцій, ефектів, бажань і шансів вільного розвитку. До певної міри це відбивається у творчості М. П. Фуко, який основну увагу приділяє аналізу пізнавальної практики, вичленовуючи основні "категоріальні вісі" структурно об'єктивної історії як "міфології прометеївського суспільства". Початком такого аналізу є "археологія знання" — дисципліна, яка виявляє історичні можливості медицини, біології, гуманітарних наук, керованої ідеями некумулятивного знання.

У праці "Слова і речі. Археологія гуманітарних наук" (1966) Фуко зазначає, що суттєвим для становлення науки є не дозрівання однієї ідеї, не причинні зв'язки між елементами, а здійснення багатьох ідей, розподіл зв'язків по межах і порогах. В історії європейської науки він виділяє три пізнавальних поля ("епістем") — Відродження, класичного раціоналізму, сучасності. Головною для їх співставлення і протиставлення є специфіка "означального механізму", співвідношення мови, "слів" і "речей" в культурі: мова як річ серед речей (Відродження), мова як прозорий засіб висловлювання думки (класичний раціоналізм) і мова як самостійна сила (сучасність). Перетворення мови разом з "життям" і "працею" в сучасній цивілізації призводить до "смерті людини" (людина помирає, залишаються структури), оскільки це загрожує єдності сучасної людини, позбавляє сенсу саме питання про її сутність.

У працях 70-х років "Нагляд і покарання" (1975), "Воля до знання" (1976) Фуко від "археології знання" переходить до "генеології влади", аналізу специфічних компонентів "влади — знання", стратегії влади, дискурсивних практик, взаємодія яких визначає пізнавальні підходи до людини. На його думку, влада ніколи не має чисто негативного характеру (подавлення, придушення), а різні типи її породжують саму реальність, об'єкти пізнання, "ритуали" досягнення їх. Стосовно сучасної диспозиції "влади — знання", то вона виникла на рубежі Просвітництва і XIX ст., як така, що не має центру, привілеї панування, а її основними властивостями стають всенаглядність, дисциплінування, нормування. Ці властивості влади визначають певні стратегії управління індивідами (соціальна "фізика"), нагляд за ними (соціальна "оптика"), процедури їх ізоляції та перегрупування (соціальна "фізіологія"). Найяскравішим вираженням цих процедур є тюрма як

соціальний інститут, хоча відношення влади пронизують все суспільство: кабінет лікаря, школи, казарми. Сучасний індивід, його душа, гуманітарні науки, які його вивчають, — це поліфонія одночасно діючих механізмів нормування та індивідуалізації, де чим анонімніша влада, тим індивідуалізованіший її об'єкт (дитина, хворий, в'язень), доступніший емпіричному пізнанню.

Завершує систему поглядів Фуко виясненням можливостей поведінки індивіда, морального суб'єкта, яка допомагає йому стати самим собою, здолати задані коди та образи поведінки. Центром розгляду цих питань, викладених в працях "Користування насолодою", "Турбота про себе" (1984) стає "людина бажанча" — носій пристрастей, бажань, збуджень. Звертаючись до матеріалів античності, Фуко показує, що моральний суб'єкт формується з відношень до своєї душі, тіла, оточуючого, суспільного обов'язку.

Однак галузь соціальної заданості індивідуального досвіду небезмежна. Вона межує з галуззю практик, які в античності називали "мистецтвом існування". Завдяки цим практикам ("само-техніки") люди ставали здатними до самоформування, побудови і зміни власного життя відповідно до певних естетичних, стильових критеріїв. У християнстві ці "само-техніки" були частиною пасторської влади, потім зливалися з практикою лікаря, вчителя, а пізніше з стратегіями державної влади, особливо актуалізуючись в епохи руйнування традиційних умов життя. І нині, коли мораль кодів та установок виявляється вичерпаною, на перший план виходить "мистецтво існування" як мораль конкретного проступку.

Звертаючись до об'єктивного існування, Фуко на відміну від екзистенціалістських та персоналістських тлумачень суб'єкта наголошує на тому, що його свобода не може бути без знання, аналізу історичних досліджень. Вона постає не як неможливий допредикатний акт, а як вибір з проблемних думкою альтернатив, що надаються історичною конфігурацією життєвих практик. Людина тут має шанс на "самовинахід", який вона ніколи не втрачає, залишаючись людиною.

Однак цей висновок в наступних інтерпретаціях (Х. Блум, Ж. Делез, Ж. Дерріда, Ж. Ліотар, П. де Ман, Д. Міллер) був зведений до рівня "буття бажань" як тієї передуючої реальності, що визначає структури в структурі, а сам аналіз суб'єкта до "збирання" і "розбирання", до аналізу малих груп ("колективного "Я", "Ми", "групи

однодумців"). Неспроможність індивідуального "Я" вистояти за реальністю масових революційних дій і водночас анонімних механізмів влади, соціального примусу, дискредитує суб'єктивність, вимагаючи пошуку нових стратегій поведінки людини. Це переноситься на дію малих груп, які хоч і безсилі перед демонізмом влади, але спроможні розвінчувати її через розкриття дій влади, її стратегій, зберігаючи людське при жертвуванні індивідуальністю. Тому головним тут постає не аналіз самих структур, а того, що виходить за їх межі шляхом нового прочитання текстів і стратегій поведінки. Структуралізм стає **постструктуралізмом**, який при всьому критичному ставленні до першого зберігає його основні риси і методологічні орієнтації.

Проблема людини в її діяльному аспекті буття та відношенні до знання є головною в прагматизмі.

Прагматизм як філософська течія започаткований в 70-ті роки XIX ст. Ч. С. Пірсом.

Чарльз Сандерс Пірс (1839—1914) — американський філософ, логік, математик, природознавець. На його думку, "реальне існування" є результатом втручання духу в цілісну і неперервну стихію буття, вичленування з цього універсуму речей з їх зв'язками і відношеннями, встановлення загальних законів їх будови і функціонування. "Внесення розуму" в ірраціональну дійсність відбувається через практичний досвід суб'єкта, даючи змогу встановлювати умови верифікації (перевірки) суджень, раціоналізувати світ і тим самим повідомляти йому статус реальності. Основою всього цього є розуміння людської діяльності як тієї "вісі", навколо якої формуються філософські поняття і концепції, де поняття про об'єкт досягається розглядом всіх практичних наслідків, що впливають з дій над цим об'єктом.

Дія (діяльність), за Пірсом, є основною формою людської життєдіяльності, має не рефлекторний, а свідомий і доцільний характер, відповідно до чого пізнавальну діяльність слід розглядати не у відношенні до зовнішньої (об'єктивної) реальності, а в зверненні до внутрішніх психологічних процесів, говорити не про знання, а про віру, вірування, переконаність, готовність або звичку діяти так чи інакше. Наявність зазначених чинників забезпечує плавність дії, її неперервність. Оскільки ж ця плавність порушується сумнівом, то процес пізнання слід розглядати як перехід не від незнання до знання, а від сумніву до вірування, де об'єктивність знання замінюється колективним соціальним критерієм віри.

Сама ж істина розглядається Пірсом як загальнови-знане колективне вірування, до якого по кожному вивчен-ному питанню прийшло б певне співтовариство дослід-ників, якби процес пізнання був безмірним. Недосяж-ність такої ідеальної межі у будь-якому кінцевому до-слідженні повертається у нього визнанням абсолютної істини як "регулятивної ідеї", а істинність будь-якого пев-ного результату наукового дослідження — колективною домовленістю вчених, де істинним вважатиметься те, від-носно чого в даний час відсутні вагомі сумніви. Набли-ження до такої істини досягається через неперервне вип-равлення помилок, покращення результатів і висування досконаліших гіпотез. Стосовно значення понять, то їх функціонування треба розглядати з точки зору не мину-лого, а майбутнього, враховуючи ті чи інші можливі на-слідки. Прагматична максима Пірса тут більш ніж оче-видна: "наша ідея будь-якої речі є ідеєю її чуттєвих на-слідків".

У космологічних поглядах Пірс обстоював принцип еволюції Всесвіту, рухомою силою якого є прагнення до досконалості, де дух не тільки раціоналізує світ, а й вно-сить в нього почуття любові, гармонійності, які невід'ємні від творчої свободи. Вище втілення духу він вбачав у Богові, до якого людина звертається всіма своїми помис-лами, почуттями досконалості, любові та віри, бо в пове-дінці людини завжди є раціонально непізнаваний "за-лишок", що вимагає віри.

Ідеї Пірса залишалися тривалий час непоміченими і тіль-ки в 1898 р. були відроджені та розвинуті У. Джеймсом.

Уільям Джеймс (Джемс) (1842—1910) — американсь-кий філософ, з іменем якого власне пов'язується станов-лення та оформлення прагматизму як філософського напрямку, ідеї котрого на початку ХХ ст. підхоплюються Дж. Дьюї, Дж. Г. Мідом (США), Ф. К. С. Шіллером (Анг-лія), Дж. Папіні (Італія). Свої філософські погляди У. Джеймс характеризував як "радикальний емпіризм", що визнає єдиною "речовиною" світу досвід. У системі цього "радикального емпіризму" прагматичні ідеї Пірса постають як особлива теорія істини, як метод, завдання якого полягає в уладненні філософських та інших супе-речностей виявленням практичних наслідків кожного вчення, їх співставлення та оцінки.

Підставою для вибору тієї чи іншої концепції для Джеймса стає принцип "волі до віри", деякого важливо-го життєвого вибору між двома альтернативними рішен-

нями, неможливість якого з точки зору раціональних засад дає право зробити цей вибір не на раціональних, а на емоційних основах, однією з яких є віра. Наприклад, суперечність між ідеалізмом і матеріалізмом при визнанні матеріалізму означає визнання неминучості краху, загибель Всесвіту, землі і людського духу. З цією перспективою не може примиритися ні одна людина.

Ідеалізм, що приймає існування вічного, духовного начала, спорідненого з людським духом, відкриває надію на спасіння, торжество ідеальних, духовних цінностей, які так важливі для людини. Джеймс відмовляється від кореспондентської концепції істини, що йде ще від Арістотеля (істини як відповідності висловлювання або теорії об'єктивному положенню справ у світі), розглядає істину як успішність, працездатність ідеї, її корисності для досягнення мети, яку ставить і здійснює людина. Критерій такої істини виводиться ним з того самого "*радикального емпіризму*" — вчення про універсальність досвіду як "потoku свідомості", "плюралістичності Всесвіту". На його думку, останній незаконічний, підвласний незавершеності, відкритий новизні, пластичний, де людині надається можливість для виявлення своєї свободи, прагнення нового, необмеженої творчості та експериментування, не виключаючи релігійного досвіду, істинність якого визнається тим, що він впливає на людину. Незавершеність Всесвіту разом з соціальним досвідом відкриває можливість безмежного поліпшення світу за умов віри людей здійснити це спільними зусиллями, не удаючись до війн та інших форм насильства.

Джон Дьюї (1859—1952) — американський філософ, поглибив прагматичну концепцію та вніс певні корективи у розуміння соціального досвіду, проте це не змінило суті прагматизму. Називаючи свою філософську позицію "*інструменталізмом*", він, як і його попередники, спирався на поняття досвіду, але розглядав його як все активне життя людини, включаючи й її відношення до природи. Досвід у Дьюї — це всі форми прояву людського життя, все те, що переживається, світ людей та подій, світ діяльності і долі людини, наука, магія. Досконалення досвіду, зокрема соціального, є основною метою філософії. Вона виникає не з подиву перед природою, а з стресів і напруг суспільного життя, не має під собою певного фундаментального підґрунтя у вигляді матеріалізму чи ідеалізму. Головним для філософії є метод науки чи розуму. Таким Дьюї вважає прагматичний метод, який

полягає у визначенні певних труднощів або проблем, що виникають в ході досвіду, пошуків засобів для доцільного їх розв'язання. Поняття, ідеї, теорії постають тут як інтелектуальний інструмент, який необхідний для розв'язання проблеми, а їх істинність визначається тим, наскільки успішними вони є для тієї мети, якій слугують.

Наукова теорія, правило моралі, релігійні догми вірні, якщо вони практично доцільні, ефективно служать людині в конкретній ситуації. Сама процедура пізнання у Дьюї, як і в усій системі прагматизму, є зміна, якщо не створення, того предмету, що пізнається. Починається вона з встановлення специфіки певного утруднення чи проблемної ситуації, висувається гіпотеза чи план її розв'язання, потім йдуть теоретичні роздуми про всі можливі наслідки рішення, яке буде прийматися, і завершується ця процедура реалізацією рішення чи експериментальною перевіркою його. При цьому жодне прийняте рішення не може ґрунтуватися на готових рецептах, перетворюватися у догму. У разі необхідності воно може змінюватися відповідно до особливостей характеру певної специфічної ситуації, визначатися нею і відповідати їй, бути здатним до самокоригування.

Якщо досягнуто успішне розв'язання проблеми, то запропонована гіпотеза чи теорія визнається істинною, а нова, тепер вже визначена ситуація, що замінила сумнівну, набуває статусу реальності. Дьюї вважав особливо загрозливим керування раніше встановленими кінцевими цілями чи ідеалами в соціальній діяльності. Останню він пов'язував з демократичною організацією суспільства, наданням вільним індивідам широких можливостей неперервного поліпшення життя, бо, на його думку, "саме зростання є єдиною моральною метою", а при соціальній реконструкції неприпустимі примусові впливи, насильство.

У середині століття ідеї прагматизму знайшли своє відображення і використання в поглядах У. Куайна, Г. Н. Гудмена. Починаючи з 70-х років, у синтезі з ідеями аналітичної філософії та європейського нігілізму, розробками прагматичної герменевтики ними послуговуються Р. Рорті, Дж. Макдермотт, Р. Бернстайн та ін.

За умов соціально-економічного і духовно-культурного життя західного суспільства другої половини ХІХ ст. тут поширюється позитивізм.

Позитивізм — це філософський напрям, що постає як реакція на посилення розвитку науки, становлення

експериментального природознавства, загострення соціальних суперечностей і боротьби філософських партій. Неспроможність абстрактно-логічних побудов гегелівської філософії, теолого-філософських схем, відірваних від реальності, досвіду, практики, односторонності метафізичного матеріалізму, який невзможі бути методологічною основою природничо-наукового пізнання, викликають розчарування наукової інтелігенції у відкритих формах "спекулятивної" філософії, а неспроможності старої метафізики приводять до висновку про неспроможність і самих метафізичних начал. Посилаючись на здоровий глузд, позитивні дані науки і людського досвіду, позитивізм йде по шляху твердження, що кожна наука сама собі філософія, проголошуючи себе носієм "нової нейтральності", де істинним є лише науково-позитивне знання, а все інше є суб'єктивними вигадками, які треба відкинути.

Засновниками позитивізму були французький філософ та економіст *Огюст Конт* (1798—1857), який ввів сам термін "позитивізм", англійський філософ і логік *Джон Стюарт Мілль* (1806—1873), англійський філософ і соціолог *Герберт Спенсер* (1820—1903).

Підаючи критиці стару метафізику, О. Конт доводить, що наука не потребує філософії в її старому вигляді. На його думку, реальністю володіє тільки те, що може бути зведеним до даних зовнішніх відчуттів, де кожне з наших головних понять, кожна галузь нашого пізнання проходить через три теоретичні стани: 1) теологічний, чи стан домислу; 2) метафізики, чи абстракції; 3) науковий, чи позитивний. Останній є торжеством здорового глузду над туманними і нескінченними привидами філософської фантазії, торжеством об'єктивної істини над суб'єктивним обманом, бо позитивна наука пізнає дані в досвіді явищ в їх необхідності або в законі.

Отже, завдання позитивної філософії полягає в тому, щоб розглядати всі явища як підпорядковані незмінним природним законам, точне відкриття яких і зведення до найменшого числа становить мету всіх наших зусиль. Звідси відоме кредо Конта "*Savoir pour prevoir*" (в перекладі з лат. — знати, щоб передбачати) і переконання в тому, що позитивізм і є тією основою для соціальної реорганізації, яка виведе суспільство з кризи, забезпечить перехід людини до людства.

Дж. С. Мілль визнавав дійсне явище як стан нашої свідомості, розуміючи під ним чуттєве сприйняття. Саму

філософію він обмежував розробкою методологічних правил, що фактично означало її зведення до формальної логіки — "науки про саму науку". В основі всіх пізнавальних процесів Мілль вбачав правила та прийоми індуктивної логіки, якою повинні послуговуватися не тільки природничі, а й гуманітарні науки в прагненні до ідеалу конкретності.

На думку Г. Спенсера, ми не можемо нічого знати про світ, бо знаємо лише його прояви: суб'єктивні (психічні) та об'єктивні (фізіологічні), часткове знання про які дають нам окремі науки. Філософія покликана дати цілісне, об'єднане знання, витлумачити всі явища в термінах матерії, руху і сили, знайти загальні закони еволюції. Всі види поведінки, явища суспільного життя він виводить з натуралістичної еволюції через дію механізмів інтеграції та диференціації під впливом середовища (діючого механічно), які обумовлюють кінцеву мету життя людини — задоволення і самозбереження. Для Спенсера, як і для інших позитивістів услід за Юмом, єдиним предметом істинного реального знання є явища, які пізнаються в своєму простому бутті чи дійсності.

Дійсність виникає в безпосередньому чуттєвому досвіді або у відчуттях зовнішніх почуттів у своїй відносній необхідності (законі), яка відкривається чуттєвим досвідом, пізнається у своїй всезагальності, постаючи системою науки, науковою системою. Однак всезагальність законів відносна, бо явища знаходяться у різних відношеннях і закони розкривають ці відношення з певних боків, тобто певного феномену досвіду. Щоб досягти всезагальної істини, слід поєднати всі часткові знання в цілісну пов'язану систему за ступенем їх складності та конкретності. З врахуванням останніх моментів Спенсер виділяє абстрактні, абстрактно-конкретні та конкретні науки, будує свою систему наук, починаючи її з математики і завершуючи соціологією, якій підпорядковує всі інші науки і виводить саму соціологію з них. Конкретність філософії і відмова від метафізичних проблем повертається у нього простою класифікацією наук, систематизацією знання і навіть завдання соціології Спенсер вбачає в збиранні і систематизації фактів, узагальнення і осмислення яких є справою політиків.

Позитивізм знайшов широке розповсюдження серед природознавців і філософів не тільки в західній, а й в російськомовній філософії. Його ідеї до певної міри розділяли К. Кавелін, Д. Писарєв, М. Чернишевський, а в

Україні — М. Драгоманов і В. Лесевич, для яких термін "позитивний" був тотожним терміну "науковий". Водночас синтетична картина світу, яку позитивізм прагнув створити на основі наукових даних при нехтуванні світоглядно-філософськими проблемами, виявилась спростованою подальшим розвитком науки і філософії, як і сама позитивістська ідея про співвідношення філософії і науки, що призвело до кризи, падіння інтересу до нього.

Відродження позитивізму, а відповідно другий етап його розвитку, заклало розповсюдження філософії **емпіріокритицизму**, основаної австрійським філософом *Ернстом Махом* (1838—1916) і швейцарським філософом *Ріхардом Авенаріусом* (1843—1896). Її основні принципи і положення органічно випливають з системи позитивізму і є розвитком і конкретизацією їх за умов кінця ХІХ — початку ХХ ст., пов'язаних із загостренням соціальних суперечностей, докорінною ломкою принципів, понять і уявлень фізики як фундаментальної науки про природу, яка від вивчення макрооб'єктів переходить до дослідження мікрооб'єктів з їх безпосередньою неспостереженістю. Все це призводить до кризи методологічних основ природознавства, відмови частини природознавців від визнання об'єктивної реальності та переходу їх з позицій стихійного матеріалізму до суб'єктивного ідеалізму й агностицизму.

Позитивізм на цій стадії відмовляється від синтезу наукових даних і вбачає головне завдання філософії в створенні теорії наукового пізнання, яка б ґрунтувалася на досвіді, виявленні та впорядкуванні відчуттів. Сам досвід розглядається як внутрішнє переживання суб'єкта, сукупність його відчуттів і уявлень, які повинні бути очищеними від усього стороннього, "метафізичного". Речі, світ зводяться до комплексу відчуттів, а останні — до "нейтральних елементів досвіду". Залежно від вибраного дослідником відношення вони виступають то як фізичні, то як психічні, зв'язок між якими має чисто функціональний характер. Так, згідно з поглядами Маха, фізичне — це взаємозв'язок між елементами, психічне — відношення людського організму до елементів. Знання розглядаються емпіріокритиками як символи досвіду, а сам процес пізнання як біологічно корисна діяльність, в основі якої лежить принцип економії мислення, принципова координація суб'єкта та об'єкта. В різних варіантах емпіріокритицизм поширювався в російськомовній філософії: емпіріомонізм Богданова, емпіріосимволізм

Юшкевича та ін. Та врешті-решт своє безпосереднє продовження він знайшов у неопозитивізмі.

Неопозитивізм як філософська течія сформувався на початку 20-х років нашого століття на основі Віденського гуртка (М. Шлік, Р. Карнап, Ф. Франк, О. Нейрат), до якого приєдналися Берлінське товариство емпіричної філософії (Х. Рейхенбах, К. Г. Гемпель), а в 30-ті роки група аналітиків Англії (А. Айер, Г. Райл) і Львівсько-Варшавська школа логіків (К. Твардовський, К. Айдукевич, А. Тарський та ін.). На формування неопозитивізму особливий вплив мали погляди англійського логіка, математика, публіциста, філософа *Бертрана Рассела* (1872—1970), австрійського логіка *Людвіга Вітгенштейна* (1889—1951) та австрійського філософа і логіка *Рудольфа Карнапа* (1891—1970).

У 30-ті роки неопозитивізм виступив як широка міжнародна філософська течія, впливаючи на становлення цілого ряду сучасних філософських шкіл і концепцій. Претендуючи на роль істинно "наукової філософії", спираючись на позитивні факти науки, він протистояв як схоластиці, так і вульгарному практицизму, намагаючись осмислити труднощі й суперечливості наукового прогресу, розробити і представити свої концепції як науковий фундамент сучасної філософії загалом і єдино наукової методології, філософії науки. Звідси характерне для нього заперечення всієї попередньої філософії, зверхність над всіма матеріалістичними та ідеалістичними вченнями. Своєю, за висловом Б. Рассела, "інтелектуальною респектабельністю" філософія неопозитивізму стала найбільш сприйнятною формою вираження настроїв і поглядів інтелігенції, пов'язаної тією чи іншою мірою з науковою і пізнавальною діяльністю.

Теоретичною основою неопозитивізму є позитивізм, емпіріокритицизм, доповнені конвенціоналізмом Ж. А. Пуанкаре та деякими ідеями прагматизму. При всіх заявах про кардинальне розходження із старою філософією неопозитивізм не лише не подолав ідей позитивізму та емпіріокритицизму, а навпаки, поглибив їх, що дає підставу розглядати його як третій етап розвитку самого позитивізму. На відміну від своїх попередників, які повністю обстоювали емпіричну теорію пізнання, в якій вбачався метод впорядкування відчуттів, неопозитивізм висунув нове її розуміння як логічної реконструкції на основі чуттєвого досвіду.

Долаючи недооцінку логічного пізнання позитивізмом та емпіріокритицизмом, неопозитивізм включив в саме

пізнання логіко-теоретичні компоненти, використовуючи для цього новітні досягнення математики і математичної логіки, які перетворив в універсальний метод наукового пізнання. Цей метод полягає в тому, щоб на основі точного аналізу зв'язків, що поєднують висловлювання тієї чи іншої теорії, а також індивідуального емпіричного змісту понять, що співвідносяться з висловлюваннями, ставити і розв'язувати конкретні наукові проблеми. Заклик до аналізу емпіричних понять — необхідна умова в методі дослідження, оскільки неопозитивізм заперечує "самоочевидні положення", які визнавалися багатьма природознавцями і філософами, вказуючи на їх суперечливість і ненадійність.

З точки зору неопозитивізму, щоб вивести теорію за межі будь-якого сумніву і надати їй наукову основу, треба здійснити реконструкцію самої теорії з допомогою чіткої формалізованої мови. З цією метою неопозитивізм виключає з філософії "метафізику", доходячи висновку, що філософія загалом може існувати як логічний аналіз мови, мета якого виключити "метафізичні твердження", тобто ті висловлювання і положення, які не зводяться до конкретних чуттєвих фактів.

Зведенням філософії до логічного аналізу мови неопозитивізм значною мірою зобов'язаний Б. Расселу, який, переконавшись в ефективності математичної логіки і логічного аналізу мови, заявив про те, що цей метод може бути основним при розв'язанні філософських проблем науки. Цю думку він підкріплював тим, що загальні поняття не істинні і не помилкові, а тому можуть бути виключеними з наукового аналізу.

Л. Вітгенштейн, продовжуючи лінію на зв'язок філософії з аналізом мови, намагався виявити межі використання думки в логіці мови, межі якої поставали водночас і онтологічними межами. Звідси філософ доходив висновку про те, що філософія — це не теорія, а діяльність щодо критики мови, визначення її структури, виявлення неточностей в значеннях, які породжують беззмістовні положення. Пізніше він переглянув свої ранні позиції, викладені в "Логіко-філософському трактаті" (1921), відмовившись від визначення апріорних структур мови, підкреслюючи багатоманітність способів вираження слів і виразів природної мови, значення яких надається їх використанням в певному контексті ("мовна гра") і відповідно до прийнятих в "лінгвістичному повідомленні" правил. У пізній період своєї діяльності, зокрема в праці

"Філософські дослідження" (1953), Вітгенштейн трактує філософію як активність, спрямовану на пояснення мовних виразів, завдання якої суто "терапевтичне" — подолання шляхом аналізу мови філософських та інших непорозумінь, описання і розмежування різних "мовних ігр".

Ще більше звужив поняття філософії Р. Карнап, який звів її дослідження до логіко-синтаксичного аналізу мови, проголосив, що філософські проблеми — це передусім мовні проблеми. Позитивізм в такій інтерпретації перетворювався в логічний позитивізм.

Ототожнюючи всю філософію з логічним аналізом, неопозитивізм прагне виключити з філософії всю власне філософську проблематику, що необхідно йому для подолання метафізики, відокремлення положень, які мають сенс, від тих, що його не мають, і очистити науку від беззмістовних положень, провести демаркаційну лінію між науковими і ненауковими положеннями. Цьому тут послуговує *принцип верифікації*, суть якого полягає в тому, щоб порівняти висловлювання з фактами, визначити ті умови, при яких вони будуть існувати. Оскільки вважалося, що принцип верифікації відповідає принципам науки, то неопозитивізм проголошував себе філософією науки, яка спрямована проти будь-яких метафізичних спекуляцій. У тих випадках, коли принцип верифікації не спрацьовував, вимоги до нього пом'якшувалися, а закони чи інші фундаментальні наукові положення розглядалися як результат домовленості компетентних вчених.

Принцип верифікації доповнювався *конвенціоналізмом*. Замість причинних зв'язків між фактами і даними наук неопозитивізм розглядає умови існування певних фактів як самоочевидну реальність. Сама ж реальність постає сукупністю експериментальних результатів, показників приладів, систем формул, математичних символів. Приділяючи значну увагу гносеологічним проблемам, неопозитивізм, особливо логічний, розглядає наукові теорії як логічні конструкції, де основні правила вибираються довільно за принципом несуперечливості, або, за виразом Карнапа, за принципом їх толерантності (терпимості). Вони повинні будуватися за правилами тієї мови, якою користуються для побудови даної теорії. Критерій істинності наукових понять і теорій зводиться неопозитивізмом до особистісних суб'єктивних чинників при ігноруванні суспільно-історичної практики як об'єктивного

критерію істини, розгляду логічних і лінгвістичних форм поза їх конкретним історичним змістом. Світ у системі неопозитивізму постає логічною конструкцією, а питання про реальність світу перетворюється в питання про його конструювання. "Коли, — зазначає Рассел, — я говорю про фізичний світ, то я думаю про те, що світ зроблений фізикою".

Аналогічні думки про світ Карнапа, який під предметами розуміє все те, про що може бути висловлене певне судження, повністю стираючи різницю між предметами і поняттями. Стверджуючи повну еквівалентність фізичного і психічного, він залишається абсолютно байдужим до того, що являють собою речі — комплекси відчуттів чи комплекси атомів, оскільки все це залежить від будови мови, відповідної системи слів. Однак базисом для конструкції дійсності у Карнапа виступають саме психічні елементи (елементи переживання), де з допомогою формальних правил чи правил перекладу з них створюється певна система, яка зовнішнє виявляється в мовних і символічних формах.

Карнап на місце створення наукової картини світу ставить створення самого світу. Правда, на відміну від Вітгенштейна з його песимістичним поглядом на світ і переконанням у тому, що тут нічого не можна змінити, індиферентністю Карнапа до соціальних проблем, Рассел обстоював ідеї європейського гуманізму, принципи емотивістської етики, виступав проти протиставлення сфери розуму і чуттєвих фактів і цінностей, наголошував на тісному зв'язку етики і політики, використовуючи свій авторитет, боровся за мир і заборону ядерної зброї. В останній період своєї суспільно-політичної діяльності виступав як критик західної цивілізації, вбачаючи її основні недоліки в гіпертрофованому розвитку науки і виробництва при відсутності дійсних гуманістичних цінностей та ідеалів.

Неопозитивізм зумів поставити ряд важливих проблем філософії науки, проте надмірний формалізм, до якого була зведена вся філософія, був настільки очевидним, що вже в 1939 р. на Міжнародному конгресі в Гарвардському університеті (США) він змушений був переглянути своє вчення, перейти від дослідження синтаксичних правил до аналізу слів і висловлювань, семантичного аналізу філософських проблем загалом і гносеологічних зокрема. У зв'язку з цим виділялося три галузі досліджень: відношення мови до того, хто її проголошує (прагмати-

ка); відношення до того, що в ній проголошується, тобто вивчення смислу змісту, значущих можливих форм мислення, філософії, духовної культури (семантика); відношення між мовними виразами (синтаксис). Поштовхом до цього були праці польського логіка А. Тарського і американського філософа Г. Моріса з логічної семантики, методології дедуктивних наук, формалізації природних мов, а саме головне семантичне визначення істини, згідно з яким істинним є висловлювання, що задовольняє вимогу матеріальної адекватності та формальної несуперечності.

Нове вчення мало назву **семіотики**, але, як і раніше, основу мови неопозитивізм вбачав в її анатомії, де мова була не історичним засобом досягнення об'єктивного світу, а способом життя. Вважалося, що філософські проблеми виникають тільки при невірному використанні мови, через що головним завданням філософії залишається розкриття мовних непорозумінь. Мова перетворювалася в єдину реальність, об'єктивний світ визнавався дійсним лише тоді, коли про нього говориться, думки ототожнювалися з мовою, істинність пізнавальних форм визначалася їх взаємними зв'язками поза будь-якими відношеннями до зовнішнього рефренту. В 50—60-ті роки неопозитивізм повертається до пізніх праць Вітгенштейна, логічного і лінгвістичного аналізу мови, зокрема буденної мови як безпосередньої даності, реального об'єкта, що наближає думки до дійсності. Вся проблема істини тут зміщувалася в галузь звичних повсякденних мовних відношень, комунікаційних функцій мови, сполучення різних фраз і виразів у ній, які вважалися чисто конвенційними відношеннями.

Неопозитивізм вніс значний доробок у моделі формалізованих мов, логічну техніку визначення диспозиційних предикатів та інші теоретичні терміни, логічні методи мови науки, логічної семантики, математичної і вірогідної логік, верифікаційної теорії значень. Однак революція в філософії, на яку він сподівався елімінацією метафізики з філософії і наукового знання, не виправдалася, як і його абстрактні моделі при всіх їх зверненнях до наукового пізнання. Метафізичні проблеми залишалися досить значними не тільки для осмислення людської життєдіяльності, а й для аналізу епістемологічних питань, тим паче, що повна формалізація мови була далека від ідеалу, а саме поняття повної формальної теорії стало досить сильною ідеалізацією, що не відповідала струк-

турним і реальним функціям наукових теорій як природничо-наукових, так і математичних. Посилення антипозитивістських тенденцій екзистенціалізмом, філософською антропологією та інших філософських течій призвело до зниження престижу неопозитивізму, необхідності розробки нових підходів до розуміння методології науки, принципів її побудови, які отримали загальну назву постпозитивізму.

Постпозитивізм як сучасна течія філософії науки неоднорідний і багатоманітний. Це множина методологічних концепцій, які прийшли на зміну методології логічного позитивізму: науковий матеріалізм (М. Бунге, Дж. Дж. Сمارт, Д. М. Армстронг, Х. Патнем, К. Сейр); науковий реалізм (У. О. Куайн, У. Селларс); критичний реалізм (К. Поппер, Х. Альберт, Е. Топіч, Г. Ленк); історична школа критичного реалізму (Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейсрабанд, С. Тулмін, Л. Лаудан та ін.). З кризою неопозитивізму та його історичною долею найбільш пов'язані дві останні концепції.

Звертаючись до неопозитивістської концепції розвитку науки, можна помітити, що, розглядаючи науку як лінгвістичну фіксацію фактів і вихідних "базових ("протокольних") положень", розвиток, історія науки мислиться тут як чисто кумулятивний процес створення більш загальних наукових теорій. Останні, як і закони, принципи, зводилися до ролі інструменту для запису і каталогізації спостережень, а міра їх значущості в науці визначалася приростом спостережень, отриманих за їх допомогою. Оскільки принципи науки вважалися незмінними, то визнавалось тільки зростання науки і відкидався її розвиток. Формалізм, антиісторизм, редукціонізм, крайній інтерналізм (ігнорування соціальними компонентами науки) неопозитивістської концепції кумулятивності стали перешкодою раціонального пояснення розвитку науки, розв'язання складних методологічних проблем сучасного наукового пізнання. Тривале панування концепції кумулятивності в англomовній філософії було можливим в силу загальної орієнтації логічного позитивізму на образ науки, створений на основі математики і фізики, що володіли високим рівнем кумулятивності.

Розвиток науки в умовах науково-технічної революції, потреба в ефективному плануванні наукових досліджень та управління науковим прогресом антиісторичному неопозитивістському напрямку в кінці 60 — на початку 70-х років протиставляють тенденцію переходу від вивчення

структур наукових теорій до розробки динамічних концепцій розвитку науки як системи знання, трансформації та зміни провідних уявлень в науці. В межах самого неопозитивізму це було започатковано К. Р. Поппером.

Карл Раймунд Поппер (нар. 1902) — англійський філософ, логік, соціолог. Філософські погляди його формувалися під впливом Віденського гуртка, хоча формально він не належав до нього. Зустрівшись з непослідовністю неопозитивізму та його методології науки, Поппер зробив спробу під іншим кутом зору переглянути ряд гносеологічних і методологічних проблем, сформувавши свою концепцію критичного раціоналізму. Звертаючись до тієї самої проблеми демаркації, тобто проведення розмежування істинного і помилкового знання, науки і псевдонауки, критеріїв осмислення наукової теорії, мислитель вважає, що головним тут є не верифікація, а фальсифікація, принципова спростованість будь-якого твердження, що належить до науки. Теорія, яка не може бути спростована ніякою мисленною подією, є ненауковою.

Крім того, методологічним положенням Поппера, що йшло врозріз з неопозитивізмом, було його твердження про несумісність індуктивних висновків у наукових теоріях, яким немає місця ні в житті, ні в науці. Не погоджуючись з конвенціоналістичною традицією неопозитивізму, який йшов слідом за Махом, Поппер спростовує і кумулятивістську характеристику історії нагромадження та зміни наукового знання. Проблема пізнання, розвитку наукового знання стає основною в працях Поппера 60-х років. Так, у праці "Об'єктивне пізнання" він підкреслює об'єктивність пізнавальних форм, де, відмовляючись від вузького емпіризму логічних позитивістів і їх пошуків абсолютно достовірної основи знання, Поппер наголошує на органічному зв'язку емпіричного і теоретичного рівнів знання, його гіпотетичному характері. Це вже була не лише критика неопозитивізму "з боку", а реакція на неспроможність його ідей і принципів.

Загальна ідея про об'єктивність пізнання у Поппера — концепція "трьох світів":

реальний світ природи і суспільства, фізичний світ, світ фізичних станів;

світ духовної діяльності суб'єкта (суб'єктивні відчуття, сприйняття, уявлення, емоції, а також думки людини, які залишилися в її свідомості як власний суб'єктивний світ);

світ об'єктивного знання (світ думок, ідей, теорій, які люди уже висловили, опредметили або об'єктивували в

мові, мистецтві, в предметах матеріальної культури, а також ті, які ще не були висловлені та існують самі по собі у вигляді деякого абстрактного універсуму). З допомогою онтології "третього світу" (об'єктивного знання) Поппер і намагається подолати суб'єктивно-ідеалістичну вихідну посилку неопозитивізму. Не відчуття і сприйняття, не мова і логіка мислення, а об'єктивоване знання визначає пізнання, є ідеальною передумовою теоретичного мислення. З цих самих позицій Поппер виступив проти суб'єктивістського підходу до історичних подій, вказуючи, що психологічно-суб'єктивні моменти не повинні розглядатися як головні, визначальні. Головним повинен бути об'єктивний аналіз історичної ситуації й створення адекватного про неї уявлення.

З врахуванням зазначених гносеологічних і методологічних положень Поппер розробив концепцію розвитку і зростання людського пізнання, якою він наніс найбільш відчутний удар неопозитивізму. Якщо останній спирався на модель математичних і фізичних наук у поглядах на характер зростання наукового знання, то Поппер звертається до біології, неодарвіністських концепцій теорії еволюції, розглядаючи пізнання як природний добір гіпотез, що доводять свою порівняльну здатність у боротьбі за існування. Процес наукового пізнання постає у нього як послідовна зміна одних гіпотез другими, а наука — історією проблемних ситуацій, що постійно змінюються. Звідси відома схема розвитку наукового пізнання Поппера як засіб досягнення "третього світу", що протистить догматизму і феноменологізму:

$$P_1 - TT - EE - P_2,$$

де P_1 — деяка проблемна ситуація; TT — висунута здогадка її розв'язання; пробна теорія; EE — спростовуюча критика цієї здогадки, виключення помилок; P_2 — нова проблемна ситуація, тобто змінена, зрушена перша проблемна ситуація, але глибше зрозуміла чи уточнена її частина.

Поппер зображує науку як історичні проблемні ситуації, які змінюють одна одну, розуміються і уточнюються завдяки проникненню теоретиків в їх "основу", що лежить в "третьому світі". Ця концепція вигідно відрізняється своїм відкритим характером, зверненням до аналізу становлення наукового знання, завдяки чому наука розглядається не як готова сума знання, а як діяльність відповідно до цілей людини з неперервного висування

гіпотез як тих, що перевіряються, так і тих, що спростовуються.

Погляди К. Поппера на розвиток науки мали складний суперечливий характер, видозмінювалися від одного періоду його творчості до другого, проте завжди відзначалися послідовним і негативним відношенням до марксизму. Його "критичний раціоналізм" формувався в ході боротьби не стільки проти неопозитивізму, скільки проти марксизму, де гносеологічна проблематика була підґрунтям для його соціальної філософії, про що він прямо заявляє в своїх працях "Злиденність історії", "Розум і революція", в автобіографії "Безкінечний пошук", монографії "Відкрите суспільство та його вороги". В останній Поппер критикує марксизм за визнання об'єктивних законів розвитку суспільства, яких, на його думку, не існує і не може існувати, а відповідно вони не можуть бути предметом наукового пізнання, наукової теорії. Стверджуючи, що марксизму властива деяка метафізична ідея існування захованих за мінливими явищами кінцевих сутностей, він кваліфікує марксизм як ірраціональну теорію, пророцтво, бо "наукова теорія історичного розвитку, на якій могло б існувати наукове передбачення, не може існувати".

Другою ідеєю соціальної філософії Поппера є ідея методології індивідуалізму, згідно з якою історія зводиться до рішень окремих людей, їх дій на основі цих рішень, які не можуть пояснюватися ніякими законами суспільного розвитку. Критикуючи марксизм з цієї позиції, він показує, що своїми прогнозами і передбаченнями соціальних змін той намагається взяти під контроль шляхом широкомасштабного централізованого планування всі раціонально обговорювані соціальні проблеми і пошуки їх розумного розв'язання, де колективний розум породжує авторитаризм, жорстке планування, які вбивають свободу думки, а відповідно і свободу критики.

З точки зору Поппера, історія — це сукупність нічим не зв'язаних між собою дій людей з розв'язання проблемних ситуацій, де люди ставлять різні цілі й проблеми, піддають їх критичному розгляду і врешті-решт отримують можливість контролювати свої дії, орієнтуватись у світі. Мета людських індивідуальностей реалізується через захист і посилення тих "демократичних інститутів, від яких залежать свобода і прогрес", а завдання соціолога полягає в тому, щоб описати і пояснити непередбачені наслідки людської діяльності. З допомогою бажаних

соціальних закладів слід так раціоналізувати управління суспільством і людьми, щоб не допустити конфліктів і революцій. Ідеалом для Поппера є "відкрите суспільство" — лад, оснований на лібералізмі, завдяки якому люди можуть жити в умовах недосконалого суспільства.

Соціальна філософія К. Поппера сьогодні підхоплена вільними і християнськими демократами, партіями реформаторського напрямку, знаходячи своє продовження в працях Х. Альберта і Е. Топіча.

Ханс Альберт (нар. 1921) — професор Гейдельберзького університету. В праці "Трактат про критичну практику" (1978) він переносить соціальну філософію критичного раціоналізму в конкретну практику соціального реформізму. На його думку, раціональна політика завжди виходить з принципу "фалібілізму", тобто неминучості й нездоланності будь-яких соціальних ідей, визнання помилковості людського роду в поведінці при прийнятті рішень. Тому не може бути ніякої об'єктивної істини в теорії суспільства. Спроба створити таку теорію — це догма, а керівництво нею призводить до тоталітаризму. Будь-якій теорії слід протиставляти все нові й нові критичні конструкції, мета яких поступово, крок за кроком перетворювати розумне життя, враховуючи по можливості побажання і цілеустановки всіх членів суспільства, бо ні консервування існуючого порядку людей, ні тотальні перетворення його будь-якими засобами в душі ідеологів окремих груп є нерозумними. Оскільки ні одна з теорій не є кращою за інші, всі вони помилкові, то в політичному житті і політичній практиці для кожної ситуації треба створювати свої конструкції. Як і Попперу, Х. Альберту властиві різкі (часто невинуваті й не обгрунтовані) нападки на марксизм, який ним об'являється ненауковим мисленням, мисленням в "теологічній одежі". Близькі до цих поглядів обстоюються думки Е. Топічем в праці "Ідеологія. Панування упередження".

Програма побудови зростання наукового знання Поппера при всіх перевагах над неопозитивізмом мала й свої недоліки. Це передусім абсолютизація принципу фальсифікації, ролі критики, що поверталось повним запереченням зв'язку між старим і новим знанням у процесі його розвитку. Відмовившись від питання про вихідне знання, Поппер відмовився і від прогресу науки. Нерозкритим у нього залишається питання про формування нових гіпотез, а боротьба з незнанням перетворилася в ланцюг побудови все більшого світу незнання. При всіх

зверненнях до об'єктивності знання концепція Поппера продовжувала страждати тим же суб'єктивізмом, а його історизм — використанням історії для ілюстрації своїх положень. Все це призвело до того, що в 1979 р. на VI Міжнародному конгресі з методології і логіки науки ідеї Поппера згадувалися тільки в критичному плані навіть його учнями і послідовниками. В руслі критики його епістемології сформувалася нова течія "історична школа критичного раціоналізму", представники якої виступили з обґрунтуванням ідеї історизму, цілісності знання, відмовляючись від кумулятивістського підходу до розвитку науки, пропагуючи розуміння науки як неперервної критичної діяльності, критичного діалогу між різними типами наукових теорій, що обстоюються науковими співтовариствами, де історія науки стає джерелом епістемологічних концепцій. Одним з лідерів історичної школи критичного раціоналізму є Т. С. Кун.

Томас Семюел Кун (нар. 1922) — американський історик і філософ. Його книга "Структура наукових революцій" (М., 1975) стала помітним явищем в англomовній філософській думці, викликавши широкі дискусії.

Т. Кун починає аналіз науки з виділення так званого періоду "нормальної науки". Цей період він розглядає як стійке дослідження, що спирається на одне чи кілька попередніх наукових досягнень, які протягом тривалого часу визнаються науковим співтовариством основою своєї подальшої практичної й теоретичної діяльності в межах стійкої концептуальної системи — парадигми. Основними аспектами нормальної науки, на думку Куна, є уточнення існуючих положень і проблем; збільшення точності та розширення кола відомих фактів; збирання фактів, які можуть бути співставлені безпосередньо з передбаченнями парадигмальної теорії; емпірична робота, спрямована на розширення парадигмальної теорії з метою пояснення деяких незрозумілих і покращення проблем, які розв'язуються, але були поставлені поверхово. Однак, стверджує Кун, не період нормальної науки забезпечує її прогресивний розвиток, оскільки вона виступає як розв'язання наукових головоломок, постійне розширення меж наукового знання і його уточнення. В процесі розширення і уточнення знання в тій чи іншій парадигмальній теорії виникають аномалії, встановлюється коло фактів, які певним чином порушують розвиток нормальної науки. Виникає нова парадигма, яка змінює стару, забезпечує подальшу розробку досліджень відповідних

аспектів реальності. Зміна однієї парадигми другою і є наукова революція як зміна фактичного і концептуального базису науки.

Отже, розвиток науки — це не просто поступовий приріст нових знань до старих, а періодична докорінна зміна провідних нормальних періодів революційними перетвореннями, заміна однієї парадигми другою. Ці зміни в парадигмі примушують учених бачити світ їх дослідницьких проблем в іншому світлі, як і сам світ в цілому.

Кун підкреслює при цьому, що після того, як допарадигмальний період завершується, асиміляція все нових теорій і майже всіх видів явищ фактично вимагають руйнування вихідних парадигм, а кумулятивний приріст і нагромадження непередбачених нововведень виявляється майже нездійсненим в закономірному ході розвитку науки. Стосовно прогресу наукового знання, то заміну однієї парадигми другою можна розглядати як прогрес науки, оскільки все це веде до максимального збільшення проблем, підвищення точності розв'язання їх.

Аналізуючи концепцію розвитку науки Т. Куна в цілому, слід зазначити, що при всій постановці нових проблем, наявності плідних ідей, пов'язаних з розумінням науки як динамічної системи, що постійно розвивається, вона все ж таки залишається незавершеною і має підстави для критики. Це пов'язано з тим, що в концепції Куна не ставиться питання про виникнення нового знання, рухомих сил і механізмів розвитку науки. Він ставить наукове співтовариство перед фактом уже існуючих теорій чи парадигм — старої та нової. Залишається незрозумілим можливий перехід від одного альтернативного підходу до другого, оскільки в нормальній науці забороняється ставити під сумнів парадигмальні принципи. Визнання несумісності парадигм, парадигмальних теорій зводить нанівець в його концепції спадкоємність між новим і старим знанням в процесі розвитку науки. Невизнання Куном об'єктивної істини стало значною перешкодою на шляху пояснення ним сутності наукового прогресу. Відмовившись від положення про те, що зміна однієї парадигми іншою підводить ближче до істини, Кун звів поняття прогресу науки до зростання конкретизації та спеціалізації наукового знання, заявляючи, що цей процес може здійснюватися без допомоги будь-якої мети, постійно фіксованої істини.

Імре Лакатос (1922—1974) — англійський логік і філософ, історик науки, один з лідерів історичної школи з

методології та філософії науки, що орієнтується на вивчення закономірностей розвитку наукових знань. Він вбачав розвиток науки в зміні науково-дослідницьких програм, де одна з них прогресивно витискує іншу. Науково-дослідницька програма в розумінні Лакатоса — це певна система, яка включає в себе "жорстке ядро" (прийняті за домовленістю неспростовані рішення) і "позитивну евристику" (систему правил і норм, які визначають ту чи іншу галузь досліджень, виділяють "захисний пояс" допоміжних гіпотез, передбачають аномалії і перетворюють їх у підтверджуючі приклади відповідно до раніше розробленого плану). При цьому Лакатос вважає, що прийняття за домовленістю не лише просторово-часових одиничних і фактуальних тверджень, а й просторово-часових універсальних теорій дає змогу краще зрозуміти неперервне зростання науки. Тут він розходиться з представниками логічного позитивізму, а також з Поппером. Якщо Поппер головну функцію в розвитку науки відводить фальсифікації й спростуванню, негативному досвіду, то Лакатос бачить вирішальну роль в розвитку науки і наукового знання саме в позитивній евристиці. Згідно з цією точкою зору, кожна нова теорія, яка входить до складу тієї чи іншої науково-дослідницької програми, обов'язково повинна мати додатковий емпіричний і теоретичний зміст, передбачати нові факти, давати можливість переглядати старі факти в світлі нової теорії.

Стосовно самої науково-дослідницької програми, то вона може як прогресувати, так і регресувати. Науково-дослідницька програма прогресує, коли її теоретичне зростання передбачає її емпіричне зростання, тобто коли вона з деяким успіхом може передбачати нові факти. Програма регресує, коли вона дає тільки запізніле пояснення чи випадковим відкриттям, чи фактам, які передбачені конкуруючою програмою. Зміна однієї теорії другою в межах дослідницьких програм відбувається так, що деяка теорія може змінюватися на кращу теорію, тобто таку, яка має більший емпіричний зміст, ніж попередня, де нерідко частина цього змісту отримує пізніше своє підтвердження. Наявність конкуруючих науково-дослідницьких програм не виключає одна одну. Вчений може працювати як в межах прогресуючої, так і регресуючої програми, особливо тоді, коли одна з конкуруючих програм не завжди зрозуміла і її противники хочуть розкрити її в більш чіткій формі, щоб показати слабкі місця цієї програми. Однак, розглядаючи розвиток науки як зміну

альтернативних науково-дослідницьких програм, в ході зіткнення яких прогресуюча програма бере верх над регресуючою, Лакатос не дає ніякої гарантії жодній з них, зводячи їх вибір до причин випадкового характеру.

Оригінальну точку зору на розвиток науки пропонує П. Фейєрабенд.

Пауль (Пол) Фейєрабенд (нар. 1924) — відомий американський філософ і методолог науки, професор Каліфорнійського університету. Обстоюючи позиції методологічного і гносеологічного плюралізму, тобто визнання існування множини рівноправних типів знання, які сприяють зростанню самого знання і розвитку особистості, в методологію науки він вводить термін "проліферація" (розмноження, зростання новоутворенням), підкреслюючи тим самим аналогію між біологічним розмноженням організмів і зростанням людського знання збільшенням альтернативних теорій. "Основним принципом моєї концепції, — заявляє Фейєрабенд, — є принцип проліферації, який закликає створювати і розробляти теорії, несумісні з прийнятими точками зору, навіть якщо останні є у вищій мірі підтвердженими і загальноновизнаними" [48]. Відповідно до цього принципу модель прогресу науки мислиться ним як наукова діяльність у винаході теорій з метою пояснення тих чи інших явищ, критиці цих теорій за допомогою жорстких альтернатив і в заміні спростованих теорій тими, що змагаються і сприяють їх занепаду. В результаті такої діяльності ми маємо неперервний ряд теорій, несумісних між собою, де будь-яка нова теорія, отримавши визнання, також буде відкинута, а внесок наукових теорій в людську культуру полягає в тому, що наявна теорія дає вихід творчим здібностям того чи іншого вченого.

Якщо Т. Кун і І. Лакатос переконані в тому, що діяльність вчених підпорядкована певним правилам розуму і логіки, то Фейєрабенд рішуче розриває з такою традицією, критикуючи тих філософів, які вважають науку раціональною діяльністю і переконані в тому, що праця вченого підпорядковується деяким розумним нормам і стандартам. Він переконаний у протилежному — розвиток науки завжди спрямований проти усталених точок зору, наукових ідей, теорій, переконань, традицій і в самій науці немає і не може бути ніяких особливих регламентацій, обмежень та універсальних прийомів.

Найплідніші періоди розвитку науки є періодами боротьби альтернатив. Їх витoki — це різниця світогляд-

них і соціальних позицій вчених, а тому неправомірно розділяти концепції, ідеї на наукові та ненаукові, проводити межі між раціональним та ірраціональним. Маніакальні ідеї так само правомірні в знанні, як і логічні висновки, тим більше, що наука в своїй суті є анархічним підприємством, де кожний вчений керується принципом "все дозволено". Він має право керуватися розумом або неосмисленими потягами, ставити експерименти або видумувати міфи. Досягнення ж світу може спиратися на міфологію, релігію, судження дилетантів і навіть на фантазії божевільних.

Називаючи себе "епістемологічним анархістом" або "дедеїстом", Фейєрабенд вважає, що теоретичний анархізм більш людяніший і здатніший для збудження руху вперед, ніж ті альтернативні концепції, які роблять наголос на закон і порядок. Проповідуючи терпимість до всіх форм пізнання, ідей, методів, він виступає не за відмову від раціоналістичної традиції, а вимагає суттєвої зміни всередині неї, закликає не відмовлятися від знання, отриманого позанауковими засобами, але й не покладатися повністю на сліпу віру в науку.

На думку мислителя, науку загалом слід розглядати не як серію взаємно узгоджених теорій, а як океан несумісних альтернатив, де можлива множина концепцій і теорій, серед яких досить часто наукові відкриття та астрологічні прогнози стають в один ряд. Звідси він доходить висновку про те, що науку як ідеологію наукової еліти треба позбавити центрального місця в суспільстві, зрівняти з релігією, міфом, магією. В соціальній філософії Фейєрабенд виходив з уявлень про "вільне суспільство", в якому всі традиції мають рівні права і однаковий доступ до центрів влади, що гарантується правовою "захисною структурою" і демократичною практикою "громадянських ініціатив".

Західні вчені відмежовувалися від ідей Фейєрабенда, як несумісних з академічною філософією, хоча його позиція не так примітивна, як це здається на перший погляд. Він досить точно відтворив кризові моменти в західній філософії науки, накреслив певні виходи з кризи, висловивши ряд плідних ідей, з якими важко не погодитися. Наприклад, Фейєрабенд повністю правий, коли стверджує, що в історії науки боротьба різних теорій ведеться не лише у вузьких межах чисто аналітичної свідомості. Справедлива його думка й про те, що досліднику досить часто доводиться немов би відвертатися від

фактів, що суперечать його теорії. Концепція філософа дає можливість розглядати розвиток науки як процес, опосередкований соціальними факторами, де історія науки невід'ємна частина самої науки, а її шлях тернистий, суперечливий і сама вона може нерідко розвиватися у формі заблудження.

Звертаючись до аналізу основних положень критичного раціоналізму та історичної школи сьогодні, можна зазначити, що йде робота з осмислення уже зробленого, шукаються шляхи подолання труднощів, які постали перед критичним раціоналізмом та історичною школою, що може привести до тенденції переоцінки досягнень постпозитивізму, появи нових імен, здатних витиснути Куна, Лакатоса, Фейєрабенда. За цих умов подальший розвиток постпозитивізму пов'язують з іменем Л. Лаудана.

Ларрі Лаудан (нар. 1940) — професор Віргінського політехнічного університету, філософ і методолог науки. Його концепція формувалася і розвивалася в руслі загальної проблематики англomовної філософії науки постпозитивістської орієнтації. Однак, звертаючись до ряду не розв'язаних нею питань про статус теорії, теоретичного заглиблення наукового факту, нерозмірності теорій, прогресу науки, взаємозв'язку філософії та історії науки, Лаудан критично переглянув багато положень представників історичної школи, зокрема скептико-реалітивістські тенденції в західній філософії науки, прагнучи відновити в правах наукову раціональність. Так, він вважає, що завдання науки полягає не в поясненні фактів, а в розв'язанні проблеми, якщо вона значуще функціонує у будь-якій схемі висновку, значення якого є ствердження про проблему. При цьому сам по собі факт автоматично не стає проблемою, оскільки науку цікавлять не факти самі по собі, а тільки ті факти, для яких вона дозріла, а те, що ми розглядаємо як проблематичність, залежить від загального нашого теоретичного бачення. Отже, теоретично заглибленим є не факт, який при будь-якій теоретичній інтерпретації залишається фактом, а проблема. Тут, за Лауданом, наукове знання завжди проблемно орієнтоване, а будь-який факт набуває сенсу тільки тоді, коли включається в певну систему знання, де проблема є систематизуючим і організуючим началом руху знання.

У розвитку знання Лаудан, на відміну від більшості представників історичної школи, звертає увагу на роль і значення світогляду, полемізуючи з твердженнями, які

приписують світогляду тільки консервативну роль. Спираючись на історичний досвід науки, він показує, що взаємопроникнення науки і світогляду полягає не тільки в прискоренні виникнення тих чи інших дослідницьких традицій, а й у тому, що кращі з них стають частиною колективного здорового глузду. Як приклад Лаудан приводить картезіанство, ньютоніанську дослідницьку традицію, дарвінізм, марксизм, що змінили уявлення свого часу. Дещо інакше, ніж представники історичної школи, розв'язує Лаудан питання критерію прогресу в розвитку науки, нерозмірності теорій. Орієнтуючи свою модель прогресу науки на зростання ефективності розв'язання проблем, він вважає, що раціональним є все те, що сприяє науковому прогресу, під яким розуміє підвищення ефективності теорій у розв'язанні проблем. Що ж стосується дослідницьких теорій, то вони також можуть бути оцінені з точки зору як адекватності, так і прогресивності. Адекватність дослідницької традиції визначається її здатністю розв'язувати проблеми тих теорій, які представляють традицію в даний момент її розвитку, що власне співпадає з її ефективністю. Прогресивність дослідницької традиції вимірюється порівнянням самих останніх і самих ранніх теорій з точки зору їх адекватності, що визначає їх загальний прогрес, або ж аналізом зростання ефективності традиції за певний проміжок часу, як відображення темпів прогресу.

Дослідницька традиція може володіти високою адекватністю, але не бути в цілому прогресивною і, навпаки, значний загальний прогрес і його темпи не гарантують адекватності дослідницької традиції, як, наприклад, це було з квантовою механікою на ранніх стадіях її розвитку. Тому необхідність прийняття саме адекватної в даний момент дослідницької традиції не виключає розробку малоефективних, але перспективних (прогресивних) альтернатив. Більш того, завжди необхідно розробляти дослідницькі традиції, які володіють вищими, ніж їх конкуренти, темпами прогресу, якщо вони навіть не ефективні. Це положення Лаудана, споріднене з судженнями Лакатоса про необхідність розробки як прогресуючих, так і регресуючих науково-дослідницьких програм, проте воно протиставляється концепції Куна, який вважав, що розробка альтернатив пануючої парадигми завжди нерациональна.

Критикує Лаудан і кунівську концепцію наукових революцій, стверджуючи, що "наукові революції не такі вже

й революційні", а "нормальна наука" не така вже й нормальна, як це вважає Кун, оскільки в багатьох наукових галузях знання існування альтернативних напрямків скоріше правило, ніж виняток.

Л. Лаудан розділяє висунуту представниками історичної школи думку про взаємозв'язок філософії і науки, вірніше її історії, підтримує тезу про необхідність історії науки для побудови філософської моделі раціональності, але вважає, що в тому вигляді, як вона подана Лакатосом та іншими представниками історичної школи, вона призводить тільки до логічного кола, нездоланих труднощів. Виявляється це в тому, що написання історії науки вимагає свідомого використання філософії науки, а справжність останньої повинна бути засвідчена історією науки. Лаудан пропонує іншу модель, вводячи методологічне розмежування реальної історії науки та історії науки як дисципліни, а також поняття доаналітичної інтуїції. Під останнім розуміється клас випадків прийняття чи спростування теорій, що мали сильні й співпадаючі нормативні переконання про раціональність чи ірраціональність історичних епізодів в науці.

Сильною стороною концепції Лаудана є спроба розібратися в труднощах, які виникають у процесі пояснення і пов'язані з питанням, чим визначається саме наукове пояснення — пояснюваним (предметним об'єктом) чи пояснюючим (науковою теорією). Правий він і в тому, що головне завдання методології служити науці свого часу не як суддя, а як підмайстер. У працях Лаудана є ряд тонких спостережень, поворотів думки, критичних зауважень в адресу інших концепцій. Проте це не означає повного визнання досконалості концепції Лаудана, як і того, що вона може претендувати на істину в останній інстанції при розгляді тих проблем, які він ставить. Його концепція, як і погляди названих вище мислителів, має свої сильні й слабкі сторони, містить ряд вразливих для критики положень. Останні проявляються в розвитку Лауданом того самого інтерналізму, запереченні об'єктивності істини і її значущості в науковому пізнанні, твердженні, що наукове знання розвивається за своїми законами і не залежить від філософії, яка "паразитиє на науці", обмеженні методології наукового пізнання описанням кращих методів, що можна знайти в існуючому науковому знанні, тобто повернення до деяких вихідних положень позитивізму.

Стосовно характеристики сучасного стану філософії, то вона буде неповною без врахування таких моментів.

У другій половині ХХ ст. відбуваються значні зміни в поглядах представників Львівсько-Варшавської школи, зокрема К. Айдукевича, Я. Лукасевича, Т. Котарбінського, А. Тарського, ідеї яких відіграли певну роль в оформленні логічного позитивізму. Продовжуючи приділяти основну увагу розробці точних методів аналізу мови науки, формалізованих систем, неklasичних логік (математичної, модальної, інтуїціоналістської, вірогіднісної та ін.), теорії дедукції, аксіоматизації висновків, формальної семантики, вони з 60-х років трансформують свої погляди в бік відмови від ірраціоналізму, психологізму, апріоризму в логіці, критичного ставлення до логічного емпіризму. Звернення до неорационалізму здійснюється у них з виходом на розкриття логічних проблем з онтологічними, визнання об'єктивного змісту наукових понять, основою якого є реально існуючі тілесні предмети і явища, а логіко-семантичний аналіз поєднується з діяльними аспектами людського буття, змістовним дослідженням апарату (теоретичного) науки. Спостерігається вихід на соціальну проблематику, зокрема захист ідей гуманізму, права особистості на індивідуальне самовдосконалення, несприйняття відвертого клерикалізму. Як специфічне наукове співтовариство Львівсько-Варшавська школа не тільки сприяла підвищенню інтересу до логічних проблем, а й внесла ряд ідей, розробок, що вплинули на формування сучасної аналітичної філософії, філософії науки як континентальної, так і англосовітської.

Якісно новий, відмінний від неопозитивістського і постпозитивістського, підхід до розгляду проблем методології і логіки науки, аналізу розвитку науки пропонується з 60-х років марксистською філософією, на яку спиралися й українські філософи. Здобутки тут філософії марксизму (діалектичний матеріалізм) більш ніж вагомі, що визнають навіть її противники, вказуючи на те, що якщо є щось цінне в філософії марксизму, то це розробка проблем теорії пізнання, методології та логіки науки.

Звернення до логіки, але з застереженням того, щоб вона не перетворилася в голу схоластику, а водночас з критичним ставленням до позитивістських орієнтацій самої філософії, властиві українській філософській традиції. Більш того, тут постійно наголошувалося, що не філософія повинна набувати рис точних позитивних наук, а самі позитивні науки мають за мету проникнутися духом філософії. До певної міри вказане відбилося в курсах логіки Київського університету, де уже до початку

40-х років логіка займає своє належне місце, а з організацією філософського факультету стає одним з предметів спеціалізації майбутніх філософів, на заваді чого не стало навіть злиття філософського факультету з історичним. До нового відкриття філософського факультету (1965) в університеті створилася своя школа логіків (О. Шейко, В. Павлов, К. Руденко), що стала спроможною забезпечувати ведення і неklasичних логік вихованцями кафедри І. Семеновим, І. Волошко, А. Конверським. Останній з 1993 р. очолив кафедру логіки, яка після різних з'єднань оформилася в самостійну кафедру. Крім київських отримали визнання також і праці одеських логіків (В. Костюк, А. Уйомов).

Стосовно київської школи методології і логіки науки, то її становлення пов'язане з організацією в Інституті філософії АН України відділу методології і логіки наукового пізнання, який завдяки діяльності П. Копніна перетворився на впливовий центр, відомий за межами України. Його представники (М. Попович, С. Кримський, С. Васильєв, В. Кузнецов, С. Парахонський) у 70—90-х роках виступили з дослідженнями наукового знання і принципів його трансформації, єдності наукового знання і проблем раціональності, філософських проблем семантики, доведення і розуміння, шляхів формування наукового знання, методологічної свідомості в сучасній науці, номологічних структур наукових теорій, стилю мислення, проблеми універсалій в сучасному пізнанні. З врахуванням новітніх досягнень філософської думки ці дослідження спираються на визнання соціально-практичної обумовленості наукового знання, його зв'язку з світоглядними чинниками, що мають конкретно-історичні виміри; діалектичний підхід до аналізу розвитку науки, де логіка розглядається не як правила побудови мови, а як основа переходу від незнання до знання; врахування об'єктивної і суб'єктивної діалектики, їх єдності, тотожності діалектики, логіки і теорії пізнання. Основна увага приділяється не формальному аналізу піднятих проблем, а змістовним аспектам понятійно-категоріального апарату теоретичних побудов науки, що надає результатам досліджень більшої адекватності в плані предметної істинності і вигідно відрізняє праці українських методологів від сучасних постпозитивістських концепцій.

У вказаному руслі йшло формування в Україні філософії науки, поштовх до якого дало створення відділу філософських проблем природознавства, який виділився

з відділу філософської методології і логіки наукового пізнання. Він сконцентрував свою увагу на дослідженнях філософських проблем біології (Н. Депенчук, В. Ківенко, Д. Микитенко), фізики (В. Лук'янець, Ф. Канак, О. Кравченко, В. Храмова, Л. Озадовська), математики і кібернетики (О. Мороз), екології (М. Кисільов, В. Крисаченко). Притримуючись базових установок методології наукового пізнання, типових для київської школи, ці дослідження мають антиредукціоністську та антикумулятивістську спрямованість, вихід на широкий інтегративний міждисциплінарний синтез, вони відзначаються відмовою від усяких "центризмів", посиленням орієнтацій на проблеми людинознавства.

Значними центрами розробки філософських проблем природознавства, методології і логіки наукового пізнання стали Кафедра філософії АН України (нині Центр гуманітарної освіти НАН України — директор В. Рижко) і кафедра філософії природничих наук Київського національного університету ім. Тараса Шевченка (нині кафедра філософії та методології науки — зав. Т. Пікашова). На першій з них під керівництвом М. Парнюка проведені дослідження соціальних, світоглядних, гносеологічних і методологічних проблем хімії, технічних наук і геологічних наук, гносеологічної ролі категорій діалектики як ступенів пізнання, їх методологічного значення для гуманітарних і природничих наук. Членами кафедри здійснені індивідуальні дослідження з проблем спадкоємності наукового знання, становлення діалектичного мислення в біології (І. Огородник), методологічного і гносеологічного змісту концепції як форми теоретичного пізнання (В. Рижко), проблеми раціональності (В. Кизима), принципу пізнаваності (В. Свириденко). Кафедра філософії природничих факультетів зосередила свою увагу на дослідженні філософських проблем біології (Н. Костюк, Т. Пікашова, Л. Сидоренко), принципів побудови наукових теорій (В. Лутай), математики (О. Кедровський), хімії (А. Петрусенко, І. Добронравова — остання плідно працює нині над філософським осмисленням синергетики), фізики (В. Костев, Л. Соловей).

Серед доробок в галузі методології і логіки наукового пізнання, філософії науки слід назвати дослідження з філософських проблем медицини і біології М. Попова (Український медичний університет), біології М. Сидоренка і математики С. Вовка (Чернівецький університет), біології і медицини М. Ожевана (Чернівецький медич-

ний інститут) та ін. Суттєво, що ці дослідження спираються на значний історико-філософський матеріал, де позитивні розробки превалюють над критичними. Критичний аналіз, негативна евристика сьогодні відзначаються тут толерантністю, зваженістю, перетворюючись із властивого 30—50-м рокам засобу боротьби з "ворожими течіями" в засіб реальної оцінки доробку того чи іншого мислителя, школи, течії, напряду в загальну скарбницю теоретичного освоєння світу, можливості використання їх ідей для адекватного розв'язання тих проблем, які ставляться розвитком суспільної практики і наукового пізнання.

Підводячи підсумок викладеного матеріалу, можна стверджувати, що період з кінця ХІХ—ХХ ст. став важливим етапом розвитку філософської думки. Цей етап, що з повною підставою може бути охарактеризований як посткласичний, не тільки поставив ряд смисложиттєвих проблем, виробив нові підходи і шляхи до їх постановки та розв'язання, а й дав суттєві уроки як своєму, так і наступним поколінням. Він показав, що, по-перше, вагомі здобутки у філософії досягаються не кардинальною відмовою від попередніх ідей, традицій, а врахуванням їх, новим прочитанням та осмисленням відповідно до нових умов людського буття. По-друге, складність і багатоманітність об'єктивної реальності обумовлюють розмаїття її пояснень та інтерпретацій, які досить важко підігнати під спільний знаменник, що породжує плюралізм думок (уявлень), кожна з яких має право на існування без претензій на одноосібне представництво та абсолютність як істини в останній інстанції. По-третє, саме головне, посткласичний етап розвитку філософської думки привів до визнання людством того, що світ не тільки розколотий, а й єдиний, де, крім групових, партійних, класових існують і загальнолюдські цінності, на які воно повинно орієнтуватися, щоб це не призвело до загальної катастрофи. І тут взаєморозуміння потрібне не лише політикам, а й філософам.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М., 1993.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. — М., 1991.
3. Боргош Ю. Судьбы томизма в исторической перспективе // Вопр. философии. — 1976. — № 4.
4. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. — М., 1990.

5. *Быстрицкий Е. К.* Научное познание и проблемы понимания. — К., 1986.
6. *Васильев С. А.* Доказательство и понимание. — К., 1986.
7. *Витгенштейн Л.* Культура и ценности // Человек. — 1992. — № 5—6.
8. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — М., 1988.
9. *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
10. *Гуссерль Е.* Формальна і трансцендентальна логіка. Досвід критики логічного розуму // Зарубіжна філософія ХХ століття. — К., 1993.
11. *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше // Филос. науки. — 1991. — № 2—3.
12. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. — 1988. — № 4.
13. *Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. — М., 1911.
14. *Дьюї Дж.* Свобода і культура // Зарубіжна філософія ХХ століття. — К., 1993.
15. *Зарубіжна філософія ХХ століття.* — К., 1993.
16. *Камю А.* Сочинения. — М., 1989.
17. *Кантеров И. Л.* Католическая теология после II Ватиканского собора // Вопр. философии. — 1976. — № 7.
18. *Карнап Р.* Философские основания физики. — М., 1971.
19. *Конт О.* Дух положительной философии. — Спб., 1910.
20. *Кошарний С. О.* Біля джерел філософської герменевтики. — К., 1992.
21. *Критический рационализм: Философия и политика.* — М., 1981.
22. *Кун Т.* Структура научных революций. — 2-е изд. — М., 1977.
23. *Лакатос И.* Доказательство и опровержение. — М., 1967.
24. *Лакатос И.* Наука и рациональная реконструкция // Структура и развитие науки. — М., 1978.
25. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1985.
26. *Лейбин В.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М., 1990.
27. *Лукач Д.* Онтология социального бытия. Прологомены. — М., 1991.
28. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
29. *Маркс К.* Філософсько-економічні рукописи 1857—1859 років // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. — Т. 46, ч. 1.
30. *Маркузе Г.* Розум і революція // Зарубіжна філософія ХХ століття. — К., 1993.
31. *Марсель Г.* Трагическая мудрость и за ее пределами // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
32. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. — К., 1993.
33. *Огородник И. В., Стогний И. П.* Спадкоємність наукового знання. — К., 1981.
34. *Плеснер Х.* Ступени органического и человека // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
35. *Поппер К.* Логика и рост человеческого знания. — М., 1960.
36. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. — М., 1992. — Т. 1—2.
37. *Проблема сознания в современной западной философии.* — М., 1988.
38. *Проблема человека в западной философии.* — М., 1988.

39. *Рассел Б.* История западной философии. — М., 1959.
40. *Рассел Б.* Человеческое познание, его сферы и границы. — М., 1957.
41. *Рикер П.* Человек как предмет философии // Вопр. философии. — 1989. — № 2.
42. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — це гуманізм // Зарубіжна філософія ХХ століття. — К., 1993.
43. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто // Филос. науки. — 1989. — № 3.
44. *Современная западная философия.* — М., 1991.
45. *Структура и развитие науки.* — М., 1978.
46. *Турский А.* Истина и доказательство // Вопр. философии. — 1992. — № 8.
47. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987.
48. *Фейерабенд П.* Избранные произведения по методологии науки. — М., 1986.
49. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. — М., 1990.
50. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. — М., 1989.
51. *Фромм Э.* Душа человека. — М., 1992.
52. *Фуко М. П.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.
53. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1993.
54. *Хайдеггер М.* Що таке метафізика? // Зарубіжна філософія ХХ століття. — К., 1993.
55. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
56. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. — Л., 1991.
57. *Шпет Г. Г.* Сочинения. — М., 1989.
58. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. — М., 1991.
59. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — К., 1991.

- Український романтизм XIX ст., його специфіка та філософські основи
- Професійна ("академічна") філософія в Україні XIX — початку XX ст.
- Філософські та суспільно-політичні погляди українських письменників та публіцистів другої половини XIX — початку XX ст.
- Філософія в Україні в 20—90-х роках XX ст.
- Філософська думка в українській діаспорі

**Український
романтизм XIX ст.,
його специфіка
та філософські
основи**

Початок XIX ст. у житті України позначений суттєвими змінами. Після розподілу польської Речі Посполитої майже всі українські землі опинилися під владою Ро-

сійської імперії. Фактично всі сфери життя українського народу підпорядковувались інтересам Росії, яка розпочала повне знищення його незалежності. На зміну полонізації прийшла русифікація. "Була Польща, була Польща, а стала Росія, не заступить син за батька, а батько за сина" — співалося в пісні тих часів.

Російський уряд, який проводив національно-колоніальну політику, всілякими способами прагнув задушити духовний розвиток українського народу. Українська культура і мова були заборонені, над ними встановлювалась жорстока цензура. Навіть передові представники російської інтелігенції зневажливо ставились до української культури, мови, кепкували з них. Один з них — відомий всім "неистовый Виссарион" (Белінський), коли оцінював Шевченків "Кобзар", казав: "Хорошая литература, которая только и дышит, что простоватостью крестьянского ума!". Гоголь, якого високо цинив Т. Шевченко, і той висловився, що від Шевченкових віршів "несло дегтем". Та й не дивно. Салонна атмосфера російської літератури тих часів за своїм духом йшла врозріз з народною українською літературою. Прикро й те, що частина української інтелігенції, української молоді піддалася впливу русифікації, не злюбила рідного краю, своєї культури. Про них з боєм говорить Т. Шевченко:

"Україно! Україно!
Оце твої діти,
Твої квіти молодії,
Чорнилом політи,
Московською блекотою
В німецьких теплицях
Заглушені!.."

Так, це саме ті діти, які, в свою чергу, передали в спадщину не одному поколінню негативне відношення до своєї власної історії, не бажання знати її, творити свою власну культуру.

У таких умовах жив український народ у ХІХ ст. Звичайно, зовсім перетворити Україну в глуху окраїну Росія не збиралась. Це їй самій було не вигідно. Розвивалась промисловість, торгівля, відкривались школи, гімназії, вищі навчальні заклади. Та й дух українського народу не був переможений. Незважаючи на лиху долю, в ньому зростав протест проти національних утисків. Зростало і поширювалось українське національне відродження, яке почалося в кінці ХVІІІ ст. як антитеза до такого становища. Слід зазначити, що представником і носієм цього ідейного руху було дворянство. В Україні виникають різні таємні політичні товариства, з Росії і Польщі поширюються масонство, рух декабристів тощо.

Стосовно розвитку філософської думки в Україні того періоду, то варто зазначити, що в усій Російській імперії до неї відношення було неоднозначним — декілька разів викладання філософії в університетах заборонялось, її вважали шкідливою. Філософів ніхто не готував, часто професорів філософії запрошували з інших країн. Проте філософія поступово розвивалась. Початок ХІХ ст. приносить в Україну ідеї західноєвропейської філософії, сюди проникає вчення видатних мислителів німецької класичної філософії: Канта, Фіхте, особливо Шеллінга, Гегеля.

Д. Чижевський зазначає, що саме в Україну першим проникло вчення цих філософів, а уже звідси воно пішло на північ [25, 82—83]. Критичне осмислення німецької класичної філософії здійснювали в Україні такі філософи-професіонали, як Я. Рубан, В. Довгович, П. Лодій, Й. Шад, Д. Кавунник-Велланський, К. Зеленецький, А. Дудрович, М. Максимович, П. Авсенев, О. Новицький, С. Гогоцький та ін. Багато з них працювало і в російських вищих навчальних закладах.

Сильний вплив на філософську думку України справили ідеї німецького романтизму, особливо Шеллінга.

Романтизм сприяв пробудженню національної свідомості українського народу, був співзвучним з прагненням національного відродження України.

Романтизм стає світоглядною основою нового українського письменства. Його ідеї під кутом зору потреб української національної самосвідомості стають вихідними в творчості І. Котляревського, П. Гулака-Артемовського, Г. Квітки-Основ'яненка та ін. Проте найяскравіше і повніше в українському романтизмі виявила себе "філософія серця" — філософське вчення, яке найбільш глибоко виражає специфіку українського світогляду, душу народу, його національні риси, традиції, менталітет. Послідовником романтизму Шеллінга був М. О. Максимович.

Михайло Олександрович Максимович (1804—1873) — учений-енциклопедист, фахівець у галузі історії, філології, етнографії, ботаніки, перший ректор Київського університету. Народився в Полтавській губернії, вчився в гімназії, в 1819 р. вступив до Московського університету, в якому навчався на філологічному (словесному) та природничому відділах філософського факультету. Після закінчення університету він залишається в ньому для наукової та викладацької роботи, багато робить для природознавства і водночас готується до серйозного дослідження української історії, українського пісенного фольклору.

Глибокі знання в галузі природознавства, історії, культури сформували у нього ґрунтовні філософські погляди, які він виклав у "Листі про філософію". Філософія, зазначає Максимович, — це "любов до мудрості", вона не може ґрунтуватись лише на розумі, потрібне "серце" — "дійсна жива мудрість розуму ґрунтується на любові".

Максимович не вважав філософію якоюсь окремою наукою. Вона — у всьому: у різноманітному житті, в кожній науці, в кожному творі, в поезії. Завдання філософа — зводити різні знання до їх спільного початку і дати їх у системному вигляді. Особливе значення приділяє він історії, з якою пов'язані найголовніші питання філософії. Історія, на його думку, стає провідною наукою в системі філософського мислення. Це й привело до того, що Максимович починає вивчати українські пісні, збираючи і систематизуючи їх. У 1827 р. він опублікував збірку "Малороссийские песни", в якій звертається до джерел культури, історії українського народу. Це викликає в нього ще більшу тугу за батьківщиною і бажання повернутися на українську землю.

У 1834 р. Максимович дає згоду на посаду першого ректора університету, відкритого в цьому ж році в Києві. Він прагне перетворити його в центр української науки і культури, багато робить для цієї справи, проте раптове погіршення здоров'я примушує його залишити ректорство, зайнятись лікуванням. Згодом він повертається до викладацької роботи, однак у 1845 р. він вийшов на пенсію, продовжуючи свою науково-дослідницьку діяльність.

На відміну від московського періоду (1823—1834 рр.), коли він займався переважно питаннями природознавства і на цій основі робив певні філософські висновки щодо природи, її розвитку, єдності світу тощо, київський період (1834—1873 рр.) його діяльності присвячений вивченню питань у галузі мовознавства, фольклору, етнографії, історії, археології. Грунтовно вивчаючи українську історію, він звертається до питань національно-етнографічного побуту та життя українського селянства, продовжує досліджувати українські пісні. На основі порівняльної характеристики українського та російського пісенного фольклору Максимович, один з перших, робить спробу віднайти відмінності між українською та російською ментальністю, між психологією українців та росіян. Д. Чижевський, аналізуючи вирішення цієї проблеми Максимовичем, зазначає, що той бачить різницю в тому, що "у російських піснях виявляється дух, покірний своїй долі і підлеглий її волі. Росіянин не звик брати діяльної участі в переворотках життя... — Він бажає немов одділитись од усього, ...закривши рукою вухо, хоче начеб загубитися в згуку. Через це російські пісні визначаються глибокою тугою, безнадійним забуттям". Українські — "виявляючи боротьбу духа з долею, відрізняються поривами пристрасти, короткою твердістю і силою почуття, але й природністю вислову. В них бачимо не забуття й не безнадійний сум, але більше гнів і тугу; в них більше дії". — Український "дух, не знаходячи ще в самому собі особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює, і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе" [25, с. 98].

Дружба Максимовича з Шевченком, з багатьма членами Кирило-Мефодіївського братства ще більше заохочувала його до боротьби за долю України, за її незалежність. Обстоювання української національної ідеї стає сенсом його життя — "не покину, поки згину мою Укра-

їну..." З повагою відносився Максимович до рідної мови, засуджував тих, хто принижував її.

Помер Максимович у своєму власному хуторі Михайлова Гора, перебуваючи там, фактично, у вигнанні.

Романтизм став світоглядною основою творчості М. Гоголя.

Микола Васильович Гоголь (1809—1852) — український і російський письменник і мислитель. Народився він у с. Великі Сорочинці на Полтавщині. Навчався в Ніжинській гімназії; у 1828 р. переїхав до Петербурга.

Гоголь прожив більшу частину свого творчого життя в Росії, писав російською мовою і про Росію та й традиційно вважається "видатним російським письменником". Проте у його творчості українські елементи відіграють чи не найвизначнішу роль. Далеке минуле України, її історія та етнографія знайшли своє романтичне відображення в творах письменника-мислителя. Гоголь у своїй творчості відобразив життя обох народів — українського і російського і тому має право зайняти помітне місце в обох культурах.

Першим, хто відкрив Гоголя як українського письменника, філософа був Д. Чижевський, який дав глибокий аналіз його філософським поглядам. І на відміну від російської, українська критика більш поважно ставилась до Гоголя, зважаючи на суперечливості його світогляду. Що варті одні лиш звинувачення на його адресу В. Бєлінського, котрий в своєму "Листі до Гоголя" назвав письменника "провідником батога, апостолом невігластва, мракобісом", звинуватив його в "брехні та аморальності" і багатьох інших "гріхах".

Філософський світогляд Гоголя розкривається не стільки в його художніх, скільки в спеціальних творах — "Сповідь автора", "Вибрані місця з листування з друзями", приватні листи. Персонажі його "Мертвих душ", "Ревізора" та інших творів яскраво постають у контексті тих же "Вибраних місць..." та ін.

Основний інтерес Гоголя — людська душа. Як і Скворода, Гоголь називає душу "серцем". "Серце людини — криниця не для всіх приступна". Проте до пізнання людської душі людина все ж таки може дійти шляхом самопізнання. І важливо знайти ключ до власної душі і тоді за допомогою цього ключа можна відкрити душі інших. Таким ключем, на думку Гоголя, є не розум, а почуття, емоції, естетичні, художні переживання. "Рухає душу порив і натхнення, а натхненням багато дечого схоплюється, чого

не дійдеш ніяким вченням і працею. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі, звідки виходять у нас усі правди і яку стверджували мені шохвилі і власний, і чужий досвід" [цит. за: 25, с. 117—118].

Правда знаходиться у людській душі, тому-то й шлях до правди, вважає Гоголь, — це заглиблення у себе, в свою душу, а звідти й шлях до пізнання світу, Бога. Людина повинна вносити у світ гармонію, добро, красу, працювати над тим вічним, що є найдорожчим для нас. Але поряд з красою і гармонією існує безладдя і безглуздя, які вносить людина, несвідома сенсу свого життя. Тому Гоголь переймається ідеєю про упорядкування свого життя, про необхідність вносити в нього лад, повертати життя на добро. Шлях до цього він бачить у праці і, до того ж, у тій праці, яка найбільше може розкрити здібності, що закладені в людині. Саме така праця (згадується "сродний" труд Г. Скворода) допоможе людині міцно стояти на землі, визначити своє місце в житті. І, навпаки, "...найтяжче на світі тому, хто не упевнив себе на якомусь місці, не з'ясував собі, що то за праця, яку він має...", така людина "...перебуває ані в світі, ані поза світом, не дізнається, хто її ближній, хто брат, кого треба любити, кому дарувати". Так, як і Скворода, Гоголь зазначає, що кожна людина отримала від Бога певні здібності до праці, і "тяжко буде покараний той, хто закопав у землю талант, який дістав від Бога". Кожен іде своєю дорогою до Бога, до Вічного, у кожного є своє душевне діло, і не можна вимагати від нього того, чого у нього немає. Як зазначає Д. Чижевський, аналізуючи відношення Гоголя з цього приводу, що саме "це є характерне для українського духу — здібність розуміти іншу природу, іншу людину, інший нарід, розуміти, що у кожного може бути свій шлях, для нього природніший..." [цит. за: 25, с. 121—123]. Треба розуміти і поважати властивості кожного народу і той шлях, який він вибрав, і не заважати йому йти цим шляхом.

Гоголь готується до написання історії України, до висвітлення характерних специфічних властивостей свого народу. Він звертається до життя українського народу, його побуту, історичного минулого. Гоголя цікавить українська музика, народні українські пісні. "Моя радість, життя моє пісні! Як я вас люблю! Що всі черстві літописи, в яких я тепер риюсь, перед цими дзвінками, живими літописами" (Лист до Максимовича, листопад 1833 р.).

Через музику, через пісні Гоголь розкриває характер народу, ті риси, які відрізняють психіку українця від психіки росіянина. "Російська сумна музика забуває життя..., вона намагається відійти од нього і заглушити щоденні потреби й турботи, але в українських піснях вона злилася з життям, голос її такий живий, що, здається, не гучить, а промовляє, промовляє словами, мовить мову, і кожне слово цієї блискучої мови проймає душу" [цит за: 25, с. 124].

Гоголь, як романтик, захоплюється такими рисами української душі, як єднання з природою, закоханість нею, обоження її. Це дає людині внутрішній спокій, упокоєність життям.

Говорячи про упорядкування життя, Микола Гоголь насамперед наголошує на "господарстві наших душ" — на необхідності привести до ладу свої душі, працювати над своєю душею, "яку сам Небесний Творець наш вважає за перл свого творіння". Відчуваючи душевну красу, Гоголь в той же час говорив про занедбаність і запаскудженість душевного господарства. Мертві, задубілі, холодні, черстві та пусті душі хлестакових і чичікових хвилювали його. Він бачив, що вони з кожним днем збільшуються. І Гоголь з боєм звертається до Бога: "Боже! Порожньо і страшно стає в Твоїм світі..." Оживити ці мертві душі, роздмухати в душі людини жар, показати її душевну красу — таку мету ставить перед собою Гоголь. Він відкрито вступає в бій з усім потворним, яке нівечить людські душі. Частіше нікчемність і потворність Гоголь втілює в образ чорта. Досліджуючи цю сторону творчості Гоголя, Д. Мережковський зазначає, що письменник зброєю сміху бореться з цією містичною і реальною (як вважає сам Гоголь) істотою, з цим вічним злом, в якому зосередилось заперечення Бога [8, с. 298—299].

Який же вихід з цього становища, як побороти в собі чорта? Для цієї мети Гоголь шукає шляхи — особистий, для окремої людини ("внутрішня аскета" або "внутрішній монастир" і поряд з цим шлях мистецтва (краси), що освітлене та керується релігією), а також суспільний — це перебудова всього суспільства на естетичних та релігійних основах. Ідеальним, за Гоголем, є релігійно організоване та релігійно скероване суспільство. Белінський звинувачував Гоголя в приписуванні російському народові релігійності, яка, буцім-то, йому не притаманна. Гоголь же зазначав, що саме добро, світло, краса йде од Бога і треба просити "у Бога, щоб огнем благодатним

спопелив у ньому ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші й найдобріші люди". Бог є творцем усього прекрасного, і Гоголь з подякою за життя проголошує Гімн Красі Небесній. У своїх "Роздумах про Божественну Літургію" він показує ту велику силу молитви, силу дії божественної літургії, яка може внести благодать в душу людини, зробити її кращою.

На жаль, думки Гоголя не знайшли широкої підтримки в Росії, навіть близькі приятелі його не зрозуміли. В останні роки життя у нього настає духовна криза і життєвий шлях його закінчується трагічно: він вмирає майже самотній.

До романтичного світогляду прийшли відомі діячі української культури: *Микола Іванович Костомаров* (1817—1885), *Пантелеймон Олександрович Куліш* (1819—1897), *Тарас Григорович Шевченко* (1814—1861) та ін., які склали основу таємної організації — Кирило-Мефодіївського товариства, заснованого в січні 1846 р. Батьком цього товариства був історик, поет М. Костомаров, який зібрав навколо себе гурток молодих ентузіастів, романтиків. Серед них були: М. Гулак, О. Навроцький, В. Білозерський, Д. Пильчиков, М. Савич, О. Маркович, Г. Андрузький, І. Посяда, О. Тулуб, П. Куліш. Як згадував пізніше П. Куліш, "... се була молодіж високої чистоти душевної, апостольство любові до ближнього доходило в неї до ентузіазму". До цього гурту приєднався і Т. Г. Шевченко, який був в той час у Києві. Провідні думки братства припали близько до серця поета. Самі ж братчики радо привітали приєднання до них Шевченка, вважали його національним пророком.

Братчики збирались на свої засідання таємно. За Софіївською огорожею, в будинку протоієрея Завадського вони вели свою підпільну роботу — складали програми своєї діяльності, виробили "Статут", установчу "Записку", поширювали свої прокламації, відозви тощо. Інакше працювати вони не могли, бо то були часи найбільшого гніту нової думки, "славні" миколаївські часи!

Статут кирило-мефодіївців був начерком конституції нової загальнослов'янської держави — спілки. Програма братства складалась з двох частин — зовнішньої та внутрішньої. Зовнішня частина програми була спрямована на роботу з перебудови слов'янського світу на основі єднання, зближення окремих слов'янських народів, а внутрішня — на розвиток освіти, визволення українського народу, його національного відродження. Братство

поклало собі за мету ширити між слов'янськими народами ідею єднання й федерації на основі непорушної волі й автономності кожного народу. Загальна рівність, однакове для всіх громадян право, воля особи і віри, скасування будь-яких станових привілеїв, загальна народна освіта — основні лозунги на прапорі братства. Шлях до їх втілення — виховання молоді, поширення освіти, літератури тощо.

Безпідставними, даремними були і є сьогодні звинувачення на адресу кирило-мефодіївців і, особливо, Шевченка в ненависті до інших слов'янських народів, до росіян. Саме Шевченкові належить вислів "щоб усі слов'яне стали добрими братами і синами сонця правди" (див.: Шевченко Т. Єретик). Цим самим поет різко відмежував наше демократичне українське слов'янофільство від російського, закликком якого було, щоб усі слов'янські ріки злилися в російському морі.

Проте лиха доля спіткала братчиків. 28 лютого 1847 р. Петров, який жив за стіною квартири М. Гулака, запримітив, що там збирається молодь і поважні люди, підслухав їх розмови, ввійшовши в довіру до Гулака, дізнався про існування таємного товариства. Весною почалися арешти братчиків, які на той час були хто в Росії, хто за кордоном, інші — в різних місцях України. М. Костомарова арештували напередодні шлюбу, а Т. Шевченка — 5 квітня 1847 р. у Броварах по дорозі до Києва, коли він поспішав на вінчання до Костомарова. Так було розігнано перше товариство, покликане працювати для України, свободу, волю і щастя своєму народові здобувати.

Кирило-мефодіївський період для більшості членів товариства був вихідним пунктом їх подальшої діяльності. Це період надзвичайного романтичного натхнення, піднесення. І не зважаючи на те, що після арешту вони були розкидані в різні кінці, у них на все життя збереглася певна духовна спільність. Як зазначає Д. Чижевський, до романтизму усі кирило-мефодіївці "прийшли ріжними шляхами, — завдяки якимсь особистим обставинам життя кожен, а з другого боку — в безумовній залежності від внутрішньої спорідненості романтики з українською психічною вдачею" [25, с. 142]. Специфічною особливістю їх романтизму є його християнський характер. Тільки зігріті любов'ю Христа, єдиного царя і вчителя всі слов'янські народи можуть зібратися разом і спинити будь-які шкідливі поділи, ненависть між собою, прийти до правди і рівності. Такий християнсько-романтичний тон панував у братстві весь час.

Найцікавішими були провідні думки тих братчиків, які відіграли у національному відродженні України найбільшу роль, — М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченка. Прикладом цьому є основний програмний ідеологічний документ товариства — "Книги буття українського народу", підготовлений М. Костомаровим. Основна думка "Книг буття" — історія є накресленим Богом людству шляхом до спасіння через любов до єдиного Бога, який є поряд з людиною. Коли ж людина відходить від Бога, то настає зло і нещастя у світі. Але Бог милостив. У момент найбільшого падіння роду людського він дає початок його відродження, посилаючи на землю Христа, земне життя якого є поворотним пунктом історії людства — "Змилювався Господь, Отець небесний над родом чоловічим і послав на землю Сина свого, щоб показати людям Бога, Царя і Пана. І прийшов Син Божий на землю, щоб одкрити людям істину, щоб тая істина свободила род чоловічий" [Цит. за: 25, с. 146—147].

У "Книгах буття" христологічні формули перенесені на долю України. Слов'яни зображаються спадкоємцями спадщини Божої, залишеної Христом. Відродження України, її воскресіння — в майбутньому. "Лежить в могилі Україна... Голос її, що звав всю Слов'янщину на свободу і братство, розійшовся по світу слов'янському". Але "...встане Україна з своєї могили і знову озоветься до всіх братів своїх Слов'ян і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, — ні кріпака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у Хорутан, ні у Сербів, ні у Болгар. І Україна буде непідлеглою Річчю Посполитою в Союзі Слов'янським" [Цит. за: 25, с. 149]. Так соборно, разом з визволенням усіх слов'янських народів мислилось визволення українського народу.

Говорячи про релігійні джерела світогляду кирило-мефодіївців, Д. Чижевський зазначає, що вони "з'ясовують... три найбільш сутні риси "Книг битія"... — е с х а т о л о г і ч н и й н а с т р і й, яким вони овіяні, їх — р е л і г і й н у ф і л о с о ф і ю історії, в якій центром є земне життя Христа, нарешті образ н а ц і ї, як духовної єдності, шлях якої (той самий, що і окремої людини) — н а с л і д у в а н н я Х р и с т у ..." [25, с. 150]. Цими релігійними моментами, — зазначає далі Чижевський, — пронизані політичні й соціальні ідеї "Книг" — ідея рівності, ідея українського визволення, слов'янофільство.

Стосовно світогляду М. Костомарова, то крім тих його поглядів, які ми знаходимо в "Книгах буття", можна зазначити, що романтизмом пройняті його погляди на українську народну пісню. Саме поезія, пісня, на його думку, є виявом глибокого сенсу душі людської і світу, що оточує людину. Основою душевного життя є почуття, пізнаючи які ми пізнаємо "заховане ество" людини. Народна пісня, народна поезія є виявом почуття людини, через них вона прагне до зв'язку з природою не лише фізично, а й духовно. В людині є якийсь "таємний голос", "таємне око", які підказують, що фізична природа має зв'язок з її духовною істотою. Основою всього найкращого в поезії, пісні, мистецтві є усвідомлення духовного у фізичному. І людина любить передусім у природі її дух, який присутній усюди. Дух — це Творець, фізична природа — його створіння. Таке символічне "одуховлювання природи", розуміння народної пісні Костомаровим є проявом його романтизму.

У філософській праці "Дві руські народності" (1861 р.) Костомаров через розкриття українського народного характеру прагне провести в свідомість українського народу ідею власної самоцінності. Через співставлення характерів двох східнослов'янських народів (росіян і українців) він показує їх розходження, яке, на його думку, має давню історію, десь з XII ст. Д. Чижевський пише, що Костомаров, обстоюючи свою позицію з цього приводу, говорить про деякі основні риси цієї розбіжності, а саме: 1) панування загального (Бог і цар) над особистістю у росіян; в українців більшу цінність становить окрема людина, ніж загал; 2) для росіян характерним є "нетерпимість до чужих вір, презирство до чужих народів, погорда думка про себе". В Україні ж поважають і чужу мову і не цураються людей з іншим обличчям, з іншими звичаями. На Україні панував "дух терпимости", неприязнь в українців до інших народів вибухала "лише тоді, коли українці помічали, що чужинці ображали його власні святощі"; 3) росіяни "*нарід матеріялістичний*", українці здатні до фантазії, до *одухотворення всього світу*; 4) з цим зв'язане те, що росіяни мало люблять природу, мають навіть якусь "холодність до краси природи", а українці люблять природу, тому "українська поезія нерозривна від природи, вона оживлює її...", в ній "усе дихає, мислить, почуває разом з людиною, усе одзивається до неї чарівним голосом то участі, то надії, то осуду"; 5) так само і любов до жінки — матеріальна у росіян, духовна в

українців; 6) в релігії — у росіян увага та інтерес звернені на зовнішність, форму, на "букву", в українців "неможливо, щоб повстав якийсь розкол з-за обряду, з-за букви", їх відношення до Бога є внутрішнім, таємним, а обряди, формули їх не цікавлять; 7) в суспільному житті у росіян панує "стремління до тісного сполучення частин, знищення особистих побудів під владою загальних, нерушима законність загальної волі і придушення особистої волі, а для українців такий порядок є тяжким і неприємним, вони віддають перевагу "особистій свободі", добровільному об'єднанню тощо [Цит. за: 25, с. 153—154]. Через всю творчість Костомарова проходить ідея духовного відродження людини, ідея вільного духу. Це і є основою його романтичного світорозуміння.

Розглядаючи творчість ще одного члена Кирило-Мефодіївського братства, романтика, українського письменника, історика, фольклориста, етнографа Пантелеймона Куліша, слід зазначити, що більшість дослідників його творчості зазначають суперечливість і непослідовність його поглядів. Непослідовною є, наприклад, його позиція щодо самовизначеності України, її державності. Відводячи особливу роль у становленні української державності національній культурі, просвіті, Куліш не зважає на політичне самовизначення України. Для нього — важливе етнографічне самовизначення, оскільки, на його думку, український народ "складає націю в розумінні етнографічному, а ніяк не в політичному".

Говорячи про його "хитання", Д. Чижевський зазначає довгий шлях змін світогляду Куліша: від романтизму — до позитивізму, від релігійного світогляду — до культу миротворниці-науки, від православ'я — до ідеї природної релігії і таке інше. Доля Куліша — це типова доля романтика — "несталої", "непевної" людини з природи, що стремить до еволюції, до зміни, яка сама хоче все "спробувати", відчувати, щоб не бути застиглим, нерушливим, мертвим духом [25, с. 155].

Однак у Куліша є провідна ідея, яка складає внутрішню єдність. Це — ідея України. Весь світ для Куліша розділився на дві протилежні сторони, дві групи: ті, що за Україну, і ті, хто проти неї. Це привело його до принципу "подвійності людини, двох природ, двоякого ества душі" [25, с. 156]. Так виникає у нього ідея "внутрішньої людини" і зовнішнього в ній. Головну свою увагу він спрямовує на "внутрішню людину", в якій самим сутнім є глибина душевна, яку Куліш називає "серцем". "Серце"

є "глибоке", "таємне", "невідоме нікому". Воно оспіване ним в його поезії:

"Ой серденько закритее,
тихий раю, тихий раю...

.....
ніхто тебе не нівечить,
бо не знає, бо не знає..."

Куліш порівнює серце з "глибоким колодязем", з якого "води не дістати", так і серця нікому не збагнути. Саме на цьому дні людської душі затаїлися поетичні речі; в "серці" — "надія", передчуття, провидча сила.

Через "серце" людина спілкується з Богом, та й воно саме є божественним, воно є найкращим даром Бога, найпевнішою, найпростішою дорогою до небес. Тому важливо очистити серце від усякої скверни, зробити його храмом Божим. "Мій храм у серці..." — говорить Куліш.

У "серці" людина носить не тільки Бога і світ, а й минуле і майбутнє. Із "серця" і через "серце" озивається до людей історія, говорить минуле. Минуле треба берегти як скарб, очистити його і тим самим воскресити Україну, що спить у могилі. Таке воскресіння можливе тоді, коли буде відкинуто "зовнішнє", чуже, штучне — штучна мова, місто, міська культура. Все це чуже українському народові. Тому він кличе повернутися до минулого, розвиває "хutorянську філософію". Його приваблює простота народна, бо вона дає людині "серце". Ніяка наука, ніяка "городянська філософія" такого правдивого серця не дасть. Куліш відкидає "городянську філософію", проповідуючи "селянську філософію". Саме така філософія йде прямо із Євангелія, з цієї вічної книги, з цієї істинної науки. Тому він закликає втікати від міського життя і йти на село, на "хутір", тобто до життя серця.

Щодо культури, мови, то Куліш вважає, що народна культура, народна мова — це мова і культура серця. Вони протистоять штучній, нав'язаній народу мові та культурі, від яких потрібно звільнитись.

Отже, у своїй "хutorянській філософії" Куліш, поряд з екзистенціально-кордоцентричною лінією вносить антеїстичний мотив. І не дивлячись на певну суперечливість світоглядних позицій Куліша, слід відзначити його роль у відродженні української духовності й культури. В його творчості, як і в творчості всього Кирило-Мефодіївського братства, нового дихання дістала українська національна ідея.

Про геніального українського народного поета, художника, мислителя Т. Г. Шевченка протягом всього радянського періоду формувалась думка як про революціонера-демократа, про борця за соціальне визволення трудового народу, ідеолога селянської революції, інтернаціоналіста, матеріаліста, войовничого атеїста. Виключення складають дослідження творчості поета-мислителя, проведені за кордоном Д. Чижевським, Б. Лепким, Д. Донцовим та іншими українцями-вченими, в яких Шевченко показаний не лише як викривач і борець проти соціальної несправедливості, а й палкий прихильник національної ідеї, національного визволення українського народу. Будучи прихильником дружби слов'янських народів, Шевченко відстоював принципи рівності в цій дружбі, поваги один до одного з боку кожного народу. Поет не бажає зла ніякому народові. В "Молитві" він просить Господа, щоб той послав "всім нам вкупі на землі єдиномислія, братолюбія, любові між людьми". Так що не варто було робити з Шевченка націоналіста в тому розумінні цього слова, яке було сформовано протягом багатьох десятиліть.

Необґрунтованими виявились і спроби з позицій марксистсько-ленінської ідеології подати Т. Шевченка як матеріаліста і, особливо, войовничого атеїста, борця з релігією. Якби можна було поета взагалі викреслити з пам'яті народу, то це було б зроблено. Проте народ цього б не допустив, бо з великою шаною і любов'ю відносився і відноситься до Т. Г. Шевченка. Через це й велась робота в такому напрямі, щоб він якимось "вписувався" в контури пануючої ідеології.

Якщо характеризувати світогляд Т. Шевченка, то можна зазначити, що проблема людини займає у нього центральне місце. Природа, історія, культура, релігія, всі події підпорядковані різним героям його творів, вони — в центрі всього буття. Такий антропоцентричний підхід поета-мислителя говорить про те, що він в людині цінує насамперед вічні, загальнолюдські якості і немає значення, якої нації людина, якої віри, соціального стану. Всім він бажає щастя, волі, правди.

У творчості Шевченка проблема антропоцентризму сильно звучить при змалюванні ним світу природи. Д. Чижевський зазначає, що "для Шевченка природа є щось *підрядне* людині, є резонатор, або зеркало людських переживань, і, вдивляючись і вслухаючись в неї, людина чує і бачить *тільки себе саму*. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внут-

рішше життя людини в наглядних образах та символах" [25, с. 168]. Його пейзажна лірика є типово романтичною. Поет прекрасно керує звуками, кольорами, уявою і чуттям; звуки, кольори у нього живі. Людина і природа, природні явища і земля прагнуть до гармонії, до з'єднання частин в єдине ціле.

"Реве та стогне Дніпр широкий,
Сердитий вітер завива,
Додолю верби гне високі,
Горами хвилю підійма".

Читаючи ці романтичні рядки "Причинни", уявляєш себе серед цієї стихії, керуєш нею, відчуваєш себе господарем в ній.

Шевченко був впевнений, що український народ, який має глибоку душу й щире серце, здатний досягти всього високого й прекрасного. Основою кращого майбутнього життя він передусім вважав незалежність і волю України. Цією думкою пройнята значна частина його творів. Майбутнє українського народу він пов'язував з його минулим, через те й хвилювався, щоб український народ не був позбавлений своєї історії, знав своє походження. З болем про тяжку долю України написані такі його історико-патріотичні твори, як "Тарасова ніч", "Гамалія", "Гайдамаки", "Іван Підкова" та ін. Змальовуючи історичні події, Шевченко насамперед бачить в них живих, конкретних людей. Підхід поета до історії теж антропоцентричний — ідея людської свободи пронизує всі його історіософські твори.

Є у Шевченка твори, в яких він дає оцінку Богдану Хмельницькому, Переяславській Раді. Це вірш "Стоїть в селі Суботові", поема-містерія "Великий льох" та ін. Неоднозначно оцінює поет діяльність Хмельницького. Талановитий організатор, борець за незалежність України Б. Хмельницький, в той же час, Переяславською угодою загнав Україну в церкву-домовину. Саме такою церквою-домовиною вважав Шевченко Переяславський договір. Проте він вірить, що ця

"Церков-домовина
Розвалиться... і з-під неї
Встане Україна.
І розвіє тьму неволі,
Світ правди засвітить,
І помоляться на волі
Невольничі діти."
("Стоїть в селі Суботові").

Яскравим прикладом відношення Шевченка до релігії є його поема "Марія", в якій він виразив глибоку повагу до Ісусової Матері, хоча його й звинувачували в богохульстві. Однак справа полягала в тому, що поема розходилась з церковними догматами, а сам Шевченко був віруючим, але не догматиком і його поема була більш апокрифічна, ніж церковна. Поет звертається чистими вустами з молінням до Божої Матері, щоб вона допомогла діждатися братам-кріпакам скорого визволення:

"Пренепорочная, благая!
Молюся, плачу і ридаю:
Воззри, Пречистая, на їх,
Отих окрадених, сліпих
Невольників. Подай їм силу
Твого мученика сина,
Щоб хрест-кайдани донесли
До самого, самого краю".

Шевченко славить Бога, його волю, його правду, його слово. Протест, ультиматум поета до Бога викликаний загостреним сприйняттям соціальної несправедливості. Він з докором запитує Бога: "за що ти караєш своїх і покірних і добрих дітей?" Треба мати на увазі, що Шевченко не ототожнював своє ставлення до Бога і до церкви. Він засуджував церкву, церковників, які допомагали гнобити народ, насаджувати чужу мову; негативно ставився до поклоніння іконам, до пишних церковних церемоній, служб, його обурювало "піяцтво і ненажерство" під час релігійних свят, та ворожнеча, зневага, яка часто виникає між християнами. Шевченко не визнавав всього того, що робить з релігії якусь абстрактну силу. Дійсна віра — це та, яка безпосередньо встановлює зв'язок між Богом і людьми, конкретною людиною.

Отже, Шевченко і в релігійній проблематиці стає на позиції антропоцентризму. Не тільки людина наближається до Бога, а й Бог — до людини. Ісус Христос, Богоматір власне і є людьми, але людьми незвичайними, ідеальними.

Такий, у деяких рисах, світогляд Т. Г. Шевченка, поета-мислителя, який своїм життям довів, що він український патріот, непохитний борець за волю, натхненний апостол правди, миру й братання.

З філософськими ідеями німецького романтизму пов'язана творчість О. О. Потебні.

Олександр Опанасович Потебня (1835—1891) — український вчений, філолог, фольклорист, етнограф, профе-

сор Харківського університету. Його дослідження в галузі мови мали значне філософське звучання, особливо питання про походження мови, про її взаємозв'язок з мисленням. У цьому відношенні заслуговує на увагу його теорія "філософія мови".

О. Потебня був мислителем матеріалістичного напрямку, виявляв постійний інтерес до філософії, висловлював свої погляди відносно основоположних проблем філософії. Визнаючи первинність матерії і вторинність свідомості, він стверджував, що мислення ідеальне є властивістю матерії. З цієї позиції він критикував як об'єктивний, так і суб'єктивний ідеалізм, вульгарний матеріалізм.

У своїх поглядах на проблему пізнання Потебня стояв на позиціях матеріалістичного сенсуалізму, визнаючи чуттєвий досвід основою пізнання, не заперечуючи при цьому значення раціонального, за допомогою якого людина пізнає сутність предметів, явищ, найбільш загальні та необхідні їх закономірності. Вчений відзначає визначну роль у пізнанні слова. Слово, мова дає можливість людині займатись науковою діяльністю, досягти в ній творчих успіхів.

Щодо відношення мови і мислення, то О. Потебня йде за німецьким вченим В. Гумбольдтом, розвиваючи його ідеї стосовно української ментальності. Він не поділяє точки зору представників так званих теорій свідомо-умисного створення мови та її божественного походження. Йому ближче погляд В. Гумбольдта про мову як не на якийсь мертвий витвір, а як діяльність, процес постійного творчого зусилля духу. Мова є знаряддям думки. Слово є зосередженням думок спілкуючих між собою людей, є посередником між ними. Саме в слові реалізується між ними "розуміння" і, до речі, "розуміння" самих себе. Проте зрозуміти саму себе людина зможе тоді, коли випробує на інших людях зрозумілість своїх слів, тобто мова розвивається не в межах окремої людини, а в суспільстві.

Досліджуючи проблему мови і мислення, Потебня дійшов висновку, що міф, фольклор, література є похідними по відношенню до мови модельними системами. У своїй теорії міфу він звернув увагу на положення Мюллера, що "міфологія — це хвороба мови". Дійсно, міфологія є неминучою фазою в розвитку мови, вона є її "дитячою хворобою", яку рано чи пізно повинен перенести найміцніший організм. Характерною особливістю міфологічного мислення, зазначає Потебня, є те, що в ньому,

на відміну від наступних форм мислення, не відбувається відокремлення образу предмета від самого предмета, об'єктивного від суб'єктивного, зовнішнього від внутрішнього. Отже, міф є вихідним пунктом, початком подальшої еволюції духовності.

У філософській концепції Потебні крім категорій "мова", "слово", "мислення", "думка" першорядне значення мають тісно пов'язані з ними й такі соціокультурні категорії, як "народ", "народність", "нація", "національний", "націоналізм" та ін. Творцем мови є народ. Мова народжує народний дух, народний дух — національну ідею, а далі — національне хотіння, волю, дію тощо.

В єдності мови Потебня вбачав основну ознаку народу. Все інше (географічна єдність території, державність, єдність побуту, звичаїв та інше) є похідними від неї. Ця ознака є нічим незамінною і обов'язковою умовою існування народу. Якщо народ позбавиться цієї ознаки, то це вже буде смерть його душі. Він "розмиється", "розтвориться" серед інших людей, втративши те, чим він передусім відрізняється від них.

Мова є знаряддям національної свідомості. Спроби її інтернаціоналізації часто обертаються тотальною дегенерацією, особливо тоді, коли пануюча нація прагне принизити, а тим більше ліквідувати мову поневоленої нації. Нація, яка втратила свою мову, не спроможна відстояти свою незалежність, вона перетворюється просто в населення.

Потебня рішуче виступив проти указу від 18 травня 1876 р., внаслідок якого українська мова повністю заборонялась, а відтак і українській нації загрожувала загибель.

Потебня робить висновки, що денационалізація несе з собою погане виховання, моральну хворобу: "Взагалі денационалізація зводиться до *поганого* виховання, до моральної хвороби; до неповного користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, до ослаблення енергії мислі; до мерзоти запустіння на місці витиснутих, але нічим не замінених форм свідомості; до ослаблення зв'язку підростаючих поколінь з дорослими, що замінюється лише слабким зв'язком з чужими; до дезорганізації суспільства, аморальності, підлоти..." [18, с. 229].

Звертаючись до історії української мови, народної творчості, Потебня теоретично обгрунтовував право народу мати свою рідну мову, свою національну культуру, тобто право народів на самостійне співіснування та розвиток.

**Професійна
("академічна")
філософія в Україні
XIX—початку XX ст.**

У 20—50-х роках XIX ст. важливими центрами філософської думки в Україні стають вищі навчальні заклади. Це, насамперед, Київська

духовна академія, яка в 1819 р. прийшла на зміну Києво-Могилянській академії, університети у Харкові та Києві, ліцеї в Одесі та Ніжині.

На початку цього розділу уже зазначалось про поширення впливу західноєвропейських ідей, зокрема німецької класичної філософії, в Україні в першій половині XIX ст., згадувались імена професійних філософів, які сприяли цьому процесові, знайомлячи своїх слухачів з філософськими ідеями Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля та ін. Це був в основному період наслідування, запозичення, пересадження на український ґрунт чужих ідей. Проте він не пройшов даремно. На його ґрунті в другій половині XIX ст. зростають оригінальні філософські концепції, з'являються яскраві імена українських філософів — П. Юркевича, О. Козлова, В. Лесевича, Г. Челпанова, М. Грота, В. Зеньковського, П. Ліницького, О. Гілярова.

Памфіл Данилович Юркевич (1827—1874) — український мислитель-філософ XIX ст., народився на Полтавщині в сім'ї священика. Навчався в Полтавській семінарії, потім — у Київській духовній академії, після закінчення якої залишився в ній працювати викладачем. У 1858 р. стає екстраординарним професором. З 1861 р. він очолює кафедру філософії Московського університету.

Основні філософські праці П. Юркевича: "Ідея", "Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого", "Із науки про людський дух", "Матеріалізм і завдання філософії", "Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта" та ін.

Юркевич був не тільки видатним мислителем-філософом, а й письменником і чудовим викладачем. Його лекції користувались величезним успіхом у слухачів. Це описує І. Нечуй-Левицький у своєму романі "Хмари", де під іменем Дашковича зображений Юркевич: "Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного... В його аудиторії було повнісінько студентів, котрі сиділи цілими лавами й купою стояли у порога, прийшовши з інших курсів... Дашкович промовив перше слово, і всі ряди голів, неначе по електричному потоку, разом схилились уперед, насторчившись слухати. І цілу лекцію так держались голови. І

його мисля лилася чиста, як кришталь! Не було там ні одного слова зайвого, не до діла..." [Цит. за: 25, с. 178—179]. Відомий російський історик В. Ключевський та російський філософ В. Соловйов, які були його слухачами, теж свідчать так само. Наприклад, В. Соловйов пише: "Юркевич був глибокий мисленник, чудовий знавець історії філософії, зокрема старої, і дуже добрий професор, що читав надзвичайно цікаві для фаховців і змістовні лекції..." [Цит. за: 25, с. 179].

Проте в Москві до Юркевича поставились вороже. Тодішня ліберальна преса накинулася на нього, як на політичного ворога. Причиною було те, що Юркевич різко виступив проти матеріалізму і, особливо, вульгарно-матеріалістичної праці М. Чернишевського "Антропологічний принцип у філософії". У той період матеріалізм мав досить сильні позиції, а Чернишевський був черговим володарем дум молоді. Сам же Чернишевський і розпочав "полеміку" з Юркевичем. Однак, як зазначає Д. Чижевський, "цю полеміку... важко назвати інакше, як хрестовим походом темноти і некультурности, яка, не маючи сили боротися з думкою силою думки, підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими нападами" [25, с. 179—180]. Цими нападами Юркевич був, фактично, знищений, студенти від нього відвернулись. Хоч він боровся за правду, боровся знанням, самостійною думкою, але перемогли в той час "неуцтво, нерозуміння, наслідування і інтереси моменту". Життя його видалось трагічним: після смерті дружини (1873 р.) Юркевич тяжко захворів, був забутий його учнями, слухачами, твори його не видавались, і в 47 років він помер. Тільки в 1990 р. нарешті були видані філософські праці П. Юркевича, а до цього часу про нього в колишньому Радянському Союзі майже нічого не знали.

Філософські погляди Юркевича формувались під впливом філософії Платона і Канта. Він глибоко знав історію філософії від античності до сучасних йому філософських систем, давав серйозний аналіз різних концепцій, критикував як матеріалізм, так й ідеалізм за їх "абстрактність", ігнорування конкретного, індивідуального.

Філософію П. Юркевича можна по праву назвати філософією людської душі, мікрокосмосу, пізнати який можна лише за допомогою людського серця. Він створює своєрідну філософську концепцію, так звану "філософію серця", в якій показує себе прямим спадкоємцем філософської творчості Г. С. Сковороди.

Юркевич вважав, що філософія має бути повним і цілісним знанням, і саме тому вона не може обмежуватись пізнанням самого лише механізму світу, "...філософія намагається пояснити явища світу, що знаходиться перед нами або відкривається в нас із ідеї і за допомогою ідеї... пробує з'ясувати і обґрунтувати те світоспоглядання, котрого початки знаходяться в будь-якій людській душі і котре необхідно допускається релігійним і моральним життям людства" [8, с. 338]. Отже, вважає мислитель, філософія як цілісний світогляд є справою не людини, а людства.

Поняття "ідеї" пронизує всю творчість Юркевича. Без визнання ідеї, вважає він, жива і діяльна свідомість людини мала б деформоване уявлення про світ, оскільки людський дух змушений був би розлучитися при цьому зі своїми естетичними, моральними та релігійними прагненнями. Предмети пізнання нашого розуму — "ідеї" визначають усю діяльність і творчість суб'єкта. Проте "буття ідеї" — це не ствердження, що ідея "існує" так, як "існують" матеріальні об'єкти. Ідея не є те саме, що всі предмети в світі. Ідея має буття ідеальне, вона не є щось субстанційне та реальне, а тільки "мислиме". Вона — лише прообраз реальності.

В ідеї ототожнюється мислення та буття. Сама ідея пізнається як основа, закон і норма явища. Ідея є те, чим предмети повинні бути. Між ідеями та явищами, вважає Юркевич, стоїть творча воля Бога і люди.

Юркевич визначає три сфери буття: царство ідей, або "вічної правди" — "ноуменальний світ"; царство розумних істот — реальний світ; царство примарного існування тілесності — феноменальний світ. Між цими світами існує активна взаємодія, що й становить гармонію цілого світу.

Зрозуміти все це буття розумом, пізнати його не можливо. Розум є сферою загального, а щодо індивідуального, то він принципово не здатний дати на це відповідь. Для розуму, "голови" непроникливою є глибина особистісно-індивідуального. Цю діяльність людської душі, яка стоїть поза межами розуму і є вищою і глибшою від нього, Юркевич (як і Скворода, Гоголь, кирило-мефодіївці) називає "серцем".

Філософія, яка ґрунтується на твердженні, що сутністю душі є мислення, вважає Юркевич, заперечує все суттєво-моральне у людини; любов замінює абстрактним розумінням обов'язку, розумінням, яке допускає не натх-

нення, не сердечні потяги до добра, а просте байдуже, "холодне" розуміння явищ. Так само ця філософія приводить до абстрактного поняття про суть Божу, визнаючи все багатство божественного життя як ідею, мислення, як світ без волі, без любові, лише з однієї логічної необхідності.

Мислення ж, за Юркевичем, не вичерпує всієї повноти нашого духовного життя. Органом душі виступає не лише головний мозок, а й усе людське тіло. А оскільки серце поєднує в собі всі тілесні сили, є їх "скарбником і носієм", то воно має бути визнаним і найближчим органом душевного життя. Отже, можна констатувати, що загальне почуття душі, тобто почуття про наше духовно-тілесне буття, дає себе знати у серці, позаяк навіть найнепомітніші рухи у цьому почутті супроводжуються змінами у битті серця: "В серці людини знаходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають особливості, в якій виражається саме її душа, а не інша, і набувають такого особистого, приватно-визначеного спрямування, за силою котрого вони суть прояви не загальної духовної істоти, а окремої живої справді існуючої людини" [8, с. 342].

Юркевич називає серце "центром душевного і духовного життя людини...", в серці започатковується і народжується рішучість людини на ті чи інші вчинки; в ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є місцем волі та її бажань..." Продовжуючи розкривати глибину серця, Юркевич говорить, що воно є "центром морального життя людини..., в ньому з'єднуються всі моральні стани людини". "...Серце є вихідним пунктом усього доброго й злого в словах, думках і вчинках людини, є добрий і злий скарб людини... Серце є скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон..." [8, с. 341]. Серце є центром і релігійних переживань людини. Отже, світ як система життєвих явищ, сповнених краси, існує і відкривається передусім для *глибокого* серця, а звідси — вже для мислення.

Приділяючи значну увагу проблемам пізнання, Юркевич зазначав, що серце є центром і в усіх пізнавальних діях душі. Звичайно, розум, "голова" керує, планує, дирижує цей процес, але серце — породжує його. Так, у відображенні дійсності, яка утворюється нашим мисленням на основі вражень від зовнішнього світу, він пропонує розрізнити два аспекти, дві сторони: 1) знання зовнішніх предметів, яке присутнє в цьому уявленні; 2) той

душевний стан, який обумовлюється цим уявленням і знанням [8, с. 342]. Саме у другому аспекті виявляється якість нашого душевного настрою. Будь-яке поняття входить у нашу душу як внутрішній стан її, а не тільки як образ речі. "Дерево пізнання не є дерево життя", — стверджує філософ. Не мислення утворює сутність людини, а життя її серця, її безпосередні та глибокі переживання, що походять від серця. Якщо розум — це світло, то духовне життя виникає навіть раніше від цього світла, у п'яті людської душі. Розум — вершина, а не корінь душевного життя. Істинні знання тільки тоді принесуть користь людині, коли вони знайдуть своє місце в серці. "...Якщо істина падає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Тільки за цей скарб, а не за абстрактну думку людина може вступити в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість" [8, с. 243].

Юркевич намагається пов'язати біблейське вчення про серце, за яким серце є прихованим, але основним життям духа, з християнським началом моральності і цим самим з'ясувати значення цієї моральності для потреб практичної філософії. Він виступає за "гармонійне відношення між знанням і вірою" і має надію, що саме у вченні про серце закладені основи релігійної свідомості людства.

Юркевич вважає, що людині притаманний так званий етико-естетичний погляд на світ, який безпосередньо виникає з природи серця. У працях "Із науки про людський дух" і "Мир з ближніми, як умова християнського співжиття" він розвиває деякі моменти своєї етичної теорії.

Історія людства, вважає мислитель, починається безпосередньо життям особи в спільному — в племені, роді; її моральність — це звичаї племені, а знання — авторитет старших. Не за себе, а за своє плем'я вона радіє і тужить; спільне благо таке близьке її серцю, що вона довго не може виділити з цієї ідеї думку про свою окрему корисність. Навіть у предмети неживої природи вкладає людина свою душу, одухотворяючи їх. "Живі потреби серця, що любить, що ще не охололо від досвіду, змушують людину бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого й одушевленого. Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке бажало б усюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, усюди хотіло б зустрітати істоти, що радують-

ся, гріють одна одну теплотою любови, що є зв'язані між собою приязню та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі здійсненого загального щастя вона уявляє собі світ, що є гідний існувати" [Цит. за: 25, с. 200].

Ідеї Юркевича досить сучасні й актуальні, особливо коли йдеться про екологічне та моральне ставлення до природи й до інших людей. Він вірить, що егоїстичні прагнення не суть усі душевні прагнення, вони не можуть взяти верх. Людина завжди буде залишатись людиною, завжди буде визнавати право живих істот на життя, виявляючи інтерес до їхньої долі, викликаючи в серці співчуття, співпричетність і любов.

У творчості Юркевича, особливо в його "філософії серця", яскраво виражена специфіка українського національного світобачення, основні його риси. Вона є виразом душі народу, його традицій, його духовності. "Філософія серця" Юркевича знаменує собою характерну рису українського романтизму.

Щодо інших представників української професійної ("академічної") філософії, то варто зауважити, що проблеми філософії з позицій позитивізму розробляв В. В. Лесевич.

Володимир Вікторович Лесевич (1837—1905) — позитивіст другої половини ХІХ — початку ХХ ст. Його основні праці: "Спроба критичного дослідження основоначал позитивної філософії", "Нариси розвитку ідеї прогресу", "Позитивізм після Конта", "Від Конта до Авенаріуса", "Емпіріокритицизм як єдина наукова точка зору" та ін.

Георгій Іванович Челпанов (1862—1936) — психолог і логік, прихильник філософії неокантіанства. З 1892 по 1906 р. викладав філософію, логіку та психологію у Київському університеті. З 1907 р. працював у Москві — викладав в університеті, заснував і очолював Московський психологічний інститут. Основні праці: "Мозок і душа", "Проблема сприймання простору в зв'язку із ученням про апіорність і вродженість", "Вступ до філософії", "Історія основних питань етики", "Психологія".

Чільне місце в історії філософії України, зокрема історії Київського університету, формуванні в ньому філософської культури належить О. М. Гілярову, чие ім'я, як і імена багатьох українських мислителів, було не заслужено забуте.

Олексій Микитович Гіляров (1855—1938) — філософ, один з найвизначніших вітчизняних теоретиків і методо-

логів історії філософії. Народився в Москві, у сім'ї відомого у свій час публіциста та філософа М. П. Гілярова-Платонова. З 1876 р. О. Гіляров почав серйозно вивчати історію філософії, навчаючись у Московському університеті. Сучасники Гілярова відзначають його феноменальні знання та різнобічну ерудицію. Він володів багатьма іноземними мовами.

У 1884 р. Гіляров починає свою викладацьку діяльність в Московському університеті, а з 1887 р. його життя і творчість були пов'язані з Києвом, з Київським університетом. З 1891 р. він професор університету, читає курс "Вступ до філософії" і курс з історії зарубіжної філософії. У 1922 р. його обрано академіком Всеукраїнської академії наук. Автор праць: "Платонизм, как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии", "Введение в философию", "Значение философии", "Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с культурной историей Греции", "Философия в ее существе, значении и истории", "Руководство по изучению философии" та ін. Є у нього наукові праці з психології, літературознавства, хімії.

О. Гілярову завжди були чужими питання політики, він ніколи не брав участі в діяльності будь-яких партій, над усе цинив і стверджував загальнолюдські цінності, тому-то боляче зустрів жорстокість Жовтневої революції, безглуздя братовбивчої громадянської війни.

У радянський період, під час тоталітарної системи, Гіляров мав репутацію одного з "стовпів" вітчизняного ідеалізму, а отже, він не міг не потрапити під вогонь нищівної критики, під підозру як "ворог народу", тим більше, що у 1933 р. його сина звинуватили у шпигунстві. Після цього О. Гіляров потрапляє в ізоляцію, його наукові праці не друкуються.

О. Гіляров був прибічником і послідовником панпсихізму німецького філософа, фізика та психолога Г. Фехнера (1801—1887). Саме Фехнер став для Гілярова (як він сам вважав) ідейно найближчим мислителем, вчення якого відіграло важливу роль в розробці Гіляровим у 90-ті роки XIX ст. оригінального філософського вчення, названого "синехологічним".

Центральна ідея "синехологічного" вчення — ідея всезагальної єдності. У Всесвіті існує всезагальний зв'язок усіх елементів дійсності з їх духовною єдністю. Всесвіт — це живий, "одухотворений організм", де свідомість не виникає, а існує вічно, і не має іншого джерела,

крім самої себе. Матерія без мислення неможлива — це дві сторони однієї й тієї самої сутності. Існує тільки те, що покладається свідомістю і усвідомлюється, все ж інше не існує. Цим самим Гіляров дійшов до висновку про тотожність буття і свідомості. Природу можна вивчити лише тоді, коли вивчимо дух, коли дійдемо до усвідомлення, що змістом свідомості є увесь Всесвіт.

Ідея всезагальної єдності Гілярова, ідея "всесвітньої свідомості" багато в чому близька до філософії В. Соловйова. Проте, як зазначає М. Ткачук, у світогляді цих філософів є суттєва різниця в їх ставленні до релігії. На відміну від В. Соловйова О. Гіляров завжди стояв осторонь теологічної проблематики. "Бог" — "всесвітня свідомість" Гілярова не знаходить втілення в будь-якій конкретній особі. "Бог" — це духовний принцип, "розум" світу, це душа світу, а Всесвіт — тіло бога [19, с. 130]. Цим самим мислитель в межах свого філософського ідеалізму висловив елементи релігійного скептицизму і вільнодумства, що стало причиною заборони йому читати лекції із середньовічної філософії.

Крім філософії науковими інтересами Гілярова були література й природознавство. Саме його ідея всезагальної єдності стала об'єднуючою ланкою цих знань і визначила спільну мету — практичне здійснення всезагальної єдності.

Щодо філософії, то вона, на думку Гілярова, займає особливе місце в цьому єднанні — вона йде "попереду всіх". Філософія має специфічний предмет дослідження, є самостійною галуззю знань, вона є особливим світоглядним знанням, основою світорозуміння, виявом певного відношення до світу; в ній міститься моральний ідеал, який задає людині певну систему життєвих цінностей, переконань і вчинків.

У радянський період О. Гіляров робить спробу перейти на позиції марксизму. Він навіть підготував працю "Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму" (1926 р.), яка, скоріше всього, в силу загальних філософсько-світоглядних позицій Гілярова не була завершеною. Гуманістична спрямованість його досліджень не відповідала офіційній доктрині, де людина, особистість фактично нищилась як морально, так і фізично.

Петро Іванович Ліницький (1839—1906) — представник української академічної духовно-релігійної філософії другої половини ХІХ—початку ХХ ст., заслужений ординарний професор Київської духовної академії, доктор

богослов'я, один із багатьох несправедливо забутих величних постатей нашої історії. У своїй статті "П. І. Ліницький: витоки світогляду" Н. Мозгова дає аналіз життя і творчості мислителя, заповнюючи цим самим "білі плями", які існують в історії вітчизняної філософії [12, с. 37—44].

У свій час Петро Ліницький був широко відомий як учений та ерудит в галузі філософії. Його спадок складають близько двадцяти фундаментальних праць та велика кількість статей. Філософові належать також критичні статті німецькою та французькою мовами, зокрема і на роботи досить відомого Євгена Дюрінга.

Народився Петро Ліницький у Лебедині Харківської губернії в сім'ї священика. Закінчив Охтирське духовне училище та Харківську духовну семінарію, вчився в Київській духовній академії. Після закінчення у 1865 р. духовної академії Ліницький викладає в ній філософські науки. Майже двадцять років він очолював кафедру історії філософії (з 1869 р.), а з 1887 р. — кафедру логіки та метафізики. Читав логіку, педагогіку, патрологію та метафізику. Отже, більше сорока років (1865—1906 рр.) ця талановита людина несла філософську культуру в ряди студентства Київської духовної академії.

Одночасно з викладацькою роботою тривала науково-літературна діяльність П. Ліницького. Зокрема, у 1874 р. одна з його праць "Огляд філософських учень" за рішенням учбового комітету Св. Синоду була удостоєна премії та рекомендована як навчальний посібник для всіх духовних семінарій. Підсумковою працею всього творчого доробку вченого є "Основні питання філософії. Досвід систематичного викладання філософії" (1901 р.).

Філософія Ліницького досить багатогранна й не підпадає під якесь одне усталене визначення. У ній є глибокі думки з питань історії філософії, гносеології, філософії, релігії, етики, естетики, літературознавства. Його творчість пройнята прагненням з'ясувати, що є філософія, яке її місце в духовній культурі, які перспективи подальшого розвитку тощо. У розв'язанні цих питань вбачалась можливість подолання кризи, яку переживала в той час філософія. Суть цієї кризи полягала у поширенні та пануванні серед науковців, інтелігенції, зокрема студентської молоді, позитивізму, матеріалізму, особливо вульгарного. Причому матеріалізм тоді сприймався як найгостріший ідейний вияв суспільно-політичного, ліберального руху: "Не бути матеріалістом, — наголошував пізніше

М. Бердяєв, — було визнано морально підозрілим. Якщо ви не матеріаліст, то значить ви за поневолення людини і народу”.

Як і більшість представників професійної філософії на Україні, Ліницький дотримувався ідеалістичних поглядів. Вчений не просто відкидав матеріалізм і позитивізм, а ґрунтовно аналізував ці напрями.

Чільне місце у творчому доробку Ліницького займає проблема співвідношення віри та знання, яка у філософії православних духовних академій займала своє природно домінуюче місце. В його поглядах простежується тенденція обґрунтувати християнські основи з допомогою кантівської філософії. П. Ліницький вважає, що “між вірою, як прийняттям готової істини, та науковим дослідженням, метою якого є пізнання цієї ж істини, різниця не абсолютна, а тільки відносна... Необхідність наукового дослідження не виключається вірою, а навпаки, вимагається нею”. За оцінкою мислителя, питання про співвідношення віри та знання в історії людства виникало і буде виникати не тому, що воно нерозв'язне, а, насамперед тому, що в різні історичні періоди змінювався сам зміст цього питання.

“Сьогодні, — вважає філософ, — питання про співвідношення віри та знання отримало новий вигляд. Це питання розглядається вже не з соціально-політичної, а із природничо-наукової точки зору. Не про відношення між національним і загальнолюдським тепер може йти сперечання, ...а про відношення між природним та надприродним. Все природне відходить до царини наукового пізнання, а надприродне — це предмет віри”. Міркування про те, що віра в надприродне лежить поза науковою сферою і нічого загального з наукою не має, є, на думку Ліницького, пустим та безглуздим. Філософ ставить слушне запитання: чи може бути взагалі питання про співвідношення природного та надприродного проблемою природознавства, і чи не є це скоріш проблемою філософії? В ході міркувань мислитель робить висновок, що “елемент віри необхідний і в науці, саме як віра в ІСТИНУ... Які б зміни не зазнала наука в подальшому розвитку, як би не розширювався обсяг царини наукових знань, ніколи наукою не буде усунена необхідність релігійної віри, бо підвалина релігійної віри міститься в естві людського розуму”.

Філософія, вважає Ліницький, є найвищим здобутком знання. Її істини і складають зміст позитивного бого-

слов'я. З такої ж позиції вчений підходить до вирішення питання про співвідношення філософії і конкретних наук, цим самим не погоджуючись з позицією позитивізму в його відношенні до філософії [11, с. 71—195].

З наведених вище міркувань Ліницького видно, що його богословсько-філософська система в цілому носила раціоналістичний характер, і тому філософ виступає рішучим противником емпіричних методів у богослов'ї, які ґрунтувались на психологічному та історичному досвіді. Ліницький критично ставиться і до містицизму за його негативну оцінку ролі розуму. Філософ наполягає на важливій ролі розуму в релігійному житті людини.

Така світоглядна позиція П. Ліницького у вирішенні зазначених питань була у нього незмінною і в інших питаннях: чи то були питання етико-моральні, художньо-естетичні, літературознавчі, чи стосувались самих звичайних проблем життя.

**Філософські
та суспільно-політичні
погляди українських
письменників
та публіцистів
другої половини
XIX—початку XX ст.**

Після поразки Росії в Кримській війні помітним стало пожвавлення українського національного руху, в якому на той час основним питанням було звільнення селян від кріпацтва як найбільшого соціального зла. Духовним осе-

редком українського національного руху став спочатку Петербург. Саме тут М. Костомаров, П. Куліш та інші засновують українську громаду. В кінці 1860 р. В. Білозерському вдалося одержати дозвіл на видання в Петербурзі українського часопису "Основа", який став головним органом українського руху. В самій Україні також почали засновуватись "Громади" — в Полтаві, Чернігові, Харкові. У Києві в 1860 р. спочатку виникла студентська громада, яка згодом перетворилась у загальну. Громади ставили своїм завданням підняття рівня освіти, української національної культури, поширення національної свідомості серед усіх кіл українського громадянства.

19 лютого 1861 р. царським маніфестом кріпосне право було скасоване. Якщо до цієї події російське громадянство, російська преса схильно ставилась до українського національного руху, оскільки у них було єдине, спільне завдання, то після маніфесту ситуація змінилась. Великоруські кола фактично стали на позиції підпорядкування всіх слов'янських народів Росії. Українська мова, українська література на сторінках російської преси піддавались нищівній критиці, вважались непотрібними,

такими, що призведуть до відчуження від загальноросійського життя. Все велося до того, щоб довести, що український народ не має підстав для самостійного національного розвитку. Поступово зростав тиск на український культурний рух, почалися репресії проти його діячів. Найактивніших із них (П. Чубинського, Ол. Кониського, В. Лободу, П. Єфименка, Ст. Ніса та ін.) російський уряд посадив у в'язницю, а потім заслав до далеких північних губерній Росії. Громади в Чернігові та Полтаві були повністю розгромлені. У розвитку українського національного руху настає вимушений занепад.

Проте вже на початку 70-х років у Києві зосередились і зміцніли значні українські інтелектуальні сили. З цього часу Київ став головним осередком українського національного руху, а в Київській громаді об'єдналися видатні діячі культурного й громадського життя: В. Антонович, М. Драгоманов, П. Житецький, П. Чубинський, М. Лисенко, М. Старицький, І. Нечуй-Левицький та ін. Громадівці спрямували свою діяльність на розвиток і поширення української науки, освіти, культури. Щодо їх суспільно-політичних поглядів, то вони були схильні до федеративного устрою Росії з широкою автономією для України, до радикальних змін в суспільстві, але частина з них тяжіла до соціалізму.

Піднесення українського національного руху занепокоїло російський уряд, який вбачав у ньому новий прояв політичного сепаратизму України. Розпочалися нові репресії проти українських діячів, української культури, наприклад згаданий вище таємний емський наказ про абсолютну заборону українського письменства.

Серед громадівців найвидатнішою постаттю був М. П. Драгоманов.

Михайло Петрович Драгоманов (1841—1895) — український мислитель, історик, етнограф, соціолог, літературознавець, публіцист. Народився він в Гадячі на Полтавщині, де закінчив повітове училище, потім вчився в Полтавській гімназії, а з 1859 р. навчався в Київському університеті на історико-філологічному факультеті, який закінчив у 1863 р. З 1864 р. Драгоманов спочатку обіймає посаду приват-доцента, а потім — доцента цього ж університету на кафедрі загальної історії. У 1863 р. він вступає до Київської "Громади", де разом з іншими громадівцями значну увагу приділяє проблемам розвитку української національної культури, відстоюючи право українського народу мати свою культуру, свою мову. Питан-

ня історії, фольклору, етнографії стають в центрі його наукової та культурно-просвітницької діяльності. Серед наукових праць особливе місце належить "Историческим песням малорусского народа" (1874—1875), яку він видав разом з В. Антоновичем, а також таким, як "Шевченко, українофіли й соціалізм", "Чудацькі думки про українську національну справу" тощо.

У 1875 р. Драгоманова було звільнено з університету за політичну неблагонадійність, за пропаганду соціалізму. У 1876 р. він емігрує до Швейцарії, де створює осередок української політичної еміграції. В Женеві Драгоманов засновує вільну українську друкарню, де видає збірник "Громада", а потім разом з М. Павликом і С. Подолінським — журнал "Громада". Женевський період мислителя був найбільш вагомим в його творчому доробку. Тут Драгоманов продовжує виступати на захист переслідуваної російським урядом української культури. На літературних конгресах (Париж — 1878 р., Відень — 1881 р.) він різко засуджує цю ганебну політику, стверджуючи, що українська література є рівноцінною іншим слов'янським літературам. Щодо української мови, то він прагнув довести, що вона "в багатстві, витонченості і гнучкості форм не поступається ані жодній із сучасних літературних мов слов'янства".

У різних європейських виданнях Драгоманов друкує статті про політичні й культурні проблеми України, прагне вивести українську націю на європейський рівень культури та способу життя. Особливе місце в його творчості займає шевченківська тема, де він називає Шевченка "одним із великих поетів правдиво народних". Драгоманов є одним з перших українських професійних літературних критиків, який систематично аналізував основні тенденції та явища літературного життя України.

В основі світогляду Драгоманова лежить ідея поступу, метою якого є здійснення ідеалів лібералізму і соціалізму. Проте в його соціалістичному ідеалі немає місця централізованій державі. Добровільна організація гармонійно розвинених особистостей, громади — саме це лежить в основі, на його думку, соціалістичного устрою, а шлях до цього — федералізм. Поза рамками конституційного, федералістичного принципу державного устрою немислима для Драгоманова соборна, єдина і вільна Україна, в якій має місце широке волевиявлення як громадських, так і особистих інтересів і де переважають не вузькопартійні, а загальнолюдські інтереси. У федерації він вбачав

можливість демократичного вирішення національного питання, соціального визволення народу.

Однак у плані перебудови суспільства на федеративних засадах Драгоманов не акцентує уваги на питанні національно-політичної самостійності України. Національність для нього — це лише "форма", "контур", що повинен бути заповнений інтернаціональним змістом. Його план зводився до такого: спочатку вільні громади, які утворюються вільними народами, потім ці громади складають федерацію громад у межах України, яка ввійде до федеративного союзу народів Росії, а наступний етап — федерація всіх слов'янських народів — всеслов'янська федерація. За такий зв'язок "української справи з російськими процесами" Драгоманова досить гостро критикували і критикують сьогодні. Наприклад, І. Франко характеризував його ідеї як "общерусизм на українському ґрунті".

Сам же Драгоманов, обстоюючи національну самобутність, ідею національного відродження, у відповідь своїм опонентам стверджував, що він відкидає не справжнє національне, а, так зване, "національство". "*...Національності я признаю, а тільки противлюсь націоналізмові, тобто примусу держатися звісних почуттів і думок (політичних і культурних) по тій причині, що вони національні або (частіше) вважаються за такі*" [6, с. 493—494]. Так, співставляючи російське письменство з українським, Драгоманов віддає "пріорітет" російському, зазначаючи, що "російське письменство з усіх слов'янських найбільш цікаве для чужинців через те, що воно найменше національствує", і в той же час "це письменство само собою... національне й осібне..." А "*...наше українське письменство, щоб стати інтересним, мусить піти по тій же дорозі і, покинувши туманне й шкідливе національство, взятись до того, щоб обговорювати по-своєму ті живі справи, котрими тепер клопочуться усі освічені народи*" [6, с. 474].

Національну ідею він не вважав "ліком на всі лиха громадські", і, що навіть без інших культурних ідей вона "може служити джерелом великих помилок" [6, с. 483]. Заперечуючи "обов'язковий націоналізм", Драгоманов, водночас, відкидав звинувачення на свою адресу в "обрусительстві" і "об'єдинительстві". "Про моє *обрусительство* говорити не буду, а про моє *об'єдинительство* скажу, що слово це само по собі порожнє: важно, коло чого, коло кого й як хто хоче об'єдиняти. Я ж справді завше

хотів побачити об'єднання освічених, добрих і чесних людей в нашій країні й по сусідніх сторонах і народах коло праці для волі, освіти й добробуту всіх тамошніх людей і завше боровсь проти всякого роз'єднання, котре вносять між тих людей неволя, неuczтво й сліпе своєлюбство, навіть і тоді, коли ці темні сили вкриваються одежами народолобства" [6, с.464].

Драгоманов засуджував спроби ідеалізувати минуле українського народу, зокрема історію українського козацтва, виступав проти "підтягування" різних фактів національної історії під чийсь погляд. Різницю у поглядах, думках він не вважав причиною підриву національної єдності.

Така "поміркованість" поглядів мислителя, особливо в національному питанні, скоріше всього може бути ідеальним варіантом, схожим на утопічність. Історія нашого життя протягом не одного століття підтверджує не здійсненність такого "об'єднательства". Український народ в такому об'єднанні не мав і вже ціле століття після Драгоманова не має справжньої свободи і незалежності.

Щодо його суто філософських поглядів, то Драгоманов в поглядах на природу стояв на матеріалістичних позиціях, хоча називав їх позитивізмом. Він різко критикував як ідеалізм, так і релігію, обстоював віру в дію природних об'єктивних законів, дотримуючись діалектичного підходу до аналізу явищ дійсності.

Помер М. П. Драгоманов у 1895 р. у Софії (Болгарія), куди його в 1889 р. було запрошено в університет на посаду професора історії.

На початку 80-х років відбувається деяке пожвавлення українського національного руху, особливо в Галичині. Тут на чолі його стояли І. Франко і М. Павлик, які розвивали літературну й громадську діяльність у дусі ідей Драгоманова. Щира любов останнього до українського народу, просвітницька діяльність схильно сприймалися галицьким суспільством, і, не дивлячись на те, що в його діяльності були й такі сторони, які не були корисними для галицького суспільства (виступи проти церкви, релігії, його абстрактний соціалізм, його "замаскований панрусизм" тощо), однак Драгоманов стає духовним вождем цілого покоління.

Іван Якович Франко (1856—1916) — український мислитель, письменник, вчений, політичний і громадський діяч. Народився в с. Нагуєвичі Дрогобицького району

Львівської області. У 1875 р. вступив до Львівського університету на філософський факультет, навчався у Чернівецькому університеті, який закінчив у 1891 р. За соціалістичну пропаганду в 1877 р. разом з М. Павликом і С. Терлецьким був заарештований і посаджений у в'язницю, де пробув вісім місяців.

І. Франко цікавився марксизмом, навіть зробив переклад на українську мову 24-го розділу першого тома "Капітала" Маркса. Був організатором журналу "Громадський друг", збірників "Дзвін", "Молот" тощо. У 1893 р. у Віденському університеті захистив докторську дисертацію, де отримав звання доктора філософії, а згодом і почесну ступінь доктора філології.

У радянській літературі ствердилась думка про те, що І. Франко був досить близьким до марксизму, матеріалізму (і, звичайно, атеїзму). І. Франко дійсно у своїх соціально-філософських шуканнях звертався до марксизму. Якщо в ранніх своїх творах ("Що таке соціалізм?" та ін.) помітним є не досить критичне його ставлення до марксизму, то в пізніших ("Що таке поступ?" та ін.) Франко прагне по-справжньому з'ясувати сутність цього вчення. Радянські дослідники творчості Франка, як правило, вилучали з його творів ті місця, де було показано його критичне ставлення до марксизму, до матеріалізму і таке подібне.

Добре знаючи твори класичного марксизму, Франко бачив у ньому не тільки позитивні сторони, а й певні небезпечні тенденції. Визнаючи соціалізм як суспільний ідеал, він не сприймав "наукового соціалізму", його класового підходу. Для нього найважливішими були загальнолюдські цінності. Франко категорично відкидає існування держави при соціалізмі, оскільки в ній обов'язково виникне привілейований прошарок управлінців, які узурпують владу в своїх інтересах. Не сприйняв він і марксистську ідею диктатури пролетаріату. Крім того, не підтримував Франко марксистський погляд на революцію як насильницько-революційний шлях досягнення суспільного прогресу. Його "Вічний революціонер" закликав не до руйнації життя, а до звільнення від рабського духу, від приниження людської гідності. В марксистських програмах він бачив суб'єктивно-схоластичний підхід, крайню абсолютизацію, де гуманно-демократичні принципи соціалістичного ідеалу зводились нанівець. Соціалістичний лад, на думку Франка, це вільна федерація общин, організована за принципом широкого самоуправління.

Не сприймав Франко і вирішення марксизмом національного питання, якому марксизм надавав другорядного значення. Дух покори, національний нігілізм, які вносились у свідомість українського народу, не могли дати свободу і незалежність Україні. Шлях до цього, вважав Франко, лежить через утвердження національної гідності й гордості, консолідацію, єдність всіх сил, відчуття себе українцями, українською нацією, здатною до самостійного культурного і політичного життя. У праці "Поза межами можливого", змальовуючи ідеал національної самостійності, Франко зазначає, що здійснення цього ідеалу поки що неможливе, але впадати у відчай не потрібно, варто пам'ятати, що "...тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки... Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не створить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина" [23, с. 285].

На думку Франка, формування і здійснення суспільного ідеалу українського народу неможливе без швидкого розвитку культурного життя України, без власних шкіл, без письменства, освіти й науки. Особливу увагу в цій справі приділяв Франко розвитку, "плеканню" національної української мови, "без якої виховання народу не може зробити бажаного поступу..." [23, с. 462]. При ствердженні ним ідеалу національної самостійності українського народу він ніде не протиставляє українську націю іншим, не говорить про її якусь "винятковість" тощо. Усі народи рівні й всі мають право на вільний розвиток.

Не виникає сумніву, що Франко не був прихильником і матеріалістичного розуміння історії, не схилився до ідеї класиків марксизму про вирішальну роль матеріального виробництва в розвитку суспільства. В згаданій вище роботі Франко пише про "односторонність марксістського економічного матеріалізму", зазначає, що "не тільки потреби жолудка..., а цілий комплекс... фізичних і духовних потреб" людини є рушіями суспільного прогресу. І там, де "ідеали живі, розвиваються..., маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де

немає росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій" [23, с. 283—284]. Скоріше всього Франко вважав, що рушієм суспільного життя є як матеріальні інтереси, так і суспільні ідеали.

Таке відношення Франка до марксизму, матеріалізму дає право зробити висновок про те, що спроби зарахувати його однозначно до цих напрямів є тенденційними і не відповідають дійсності. До речі, Франко скептично ставився і до ідеалізму, вбачаючи в ньому однобічність. Філософську систему Гегеля він вважав чисто розумовою конструкцією. Авторитетами для нього були О. Конт, Г. Спенсер, Ч. Дарвін. Він — прихильник позитивізму, бо саме ця філософія ґрунтується "на найновішому природничому знанні". Справжньою "наукою можна називати тільки пізнання законів і сил природи, які проявляються всюди і як завгодно", і така "наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом", бо "поза природою нема пізнання, нема істини" [23, с. 32]. Франко передусім раціоналіст. Він скептично ставився і до ірраціоналістичних вчень А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та ін.

Природничі науки, на думку Франка, є основою розвитку суспільних наук. Розглядаючи таку єдність наук, він писав: "Фізичні і антропологічні науки становлять, по суті, єдиний нерозривний ланцюг, одну цілість, бо людина також є витвором природи, а все, що вона зробила і що може зробити, мусить бути зроблене тільки на підставі вроджених сил" [23, с. 35].

Значне місце в його суспільних поглядах займають питання моральності. Кожна людина, живучи в суспільстві, повинна виробити в собі певні поняття про життя з людьми, про взаємовідносини з ними. Такими є "поняття істинності, справедливості, правди, приязні та добра". Саме вони і складають предмет "останньої і найвищої науки — *етики*". "Етика вчить людину жити по-людськи — вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує, — і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові" [23, с. 40].

Всебічно вихована особистість, повна її свобода, гуманізм і солідарність між людьми — ці ідеали, ці принципи,

на думку Франка, є визначальною рисою морального прогресу людства.

У філософських поглядах І. Франка є чітко виражені елементи діалектики. Останню він вважав універсальним методом у науці. Саме такий метод дає можливість правильно зорієнтуватись в багатоманітності й вічності, постійних закономірних змінах, які відбуваються в природі та суспільстві.

Поряд з поширенням у другій половині ХІХ — початку ХХ ст. натуралістично-позитивістського, раціоналістичного світогляду в Україні знову починають виявляти себе романтично-екзистенціальні тенденції. На початку ХХ ст. у Києві була заснована російськомовна екзистенціально-філософська школа (М. Бердяєв, Л. Шестов, В. Зеньковський), яка в умовах панування тоталітарної марксистсько-ленінської ідеології проіснувала недовго.

Свою причетність до романтично-екзистенціального напрямку виявила в своїй творчості Леся Українка.

Леся Українка (Л. П. Косач-Квітка) (1871—1913) — українська письменниця і поетка, літературний критик, громадський діяч. Вона була першою із так званих українських неоромантиків. Світогляд Українки формувався під впливом ідей Т. Шевченка, М. Драгоманова, І. Франка. Письменниця була знайома з творами марксизму, переклала на українську мову ряд творів класиків марксизму. Однак марксистом вона не стала. Світогляд її був, в основному, матеріалістичний, з притаманним йому діалектичним підходом до аналізу всіх явищ дійсності, з впевненістю про пізнавальні можливості людини. У вірші "Ось, уночі..." Леся Українка висловлює думку про вічність і несотворимість матерії:

"Вірю я в правду свого ідеалу,
І коли б я тую віру зламала —
Віра б зламалась у власне життя,
В вічність матерії, в світа буття,
Власним очам я б не вірила й слуху,
Я б не впевнялась ні тілу, ні духу, —
Се ж бо для віри найвищя віра".

Леся Українка була впевнена, що всі речі матеріального світу існують об'єктивно від нас. Матерія є активною, вона — носій всіх змін і перетворень, всього руху і закономірного процесу. Ідеальне є породженням матеріального, проте й ідеї, людське мислення відіграють важливу роль. Леся Українка виступала проти ідеї потойбічного

життя, критикувала фаталізм, вульгарний матеріалізм, різні напрями ідеалістичної філософії. Невід'ємним елементом її світогляду був атеїзм.

Для багатьох творів Лесі Українки характерне переплетення різних аспектів реальності з мотивами давньої історіософії. Це насамперед використання нею різних біблійно-християнських і антично-міфічних сюжетів, з допомогою яких вона розкриває моральні якості своїх героїв, показує соціальний стан сучасного їй суспільства, дає філософське осмислення дійсності.

У цьому відношенні шедевром поетеси є її "Лісова пісня" (1911), яка містить в собі глибоку філософську ідею органічної єдності людини з природою, антропологічної "наповненості" природи. Чудові картини лісової природи, тонкий, яскравий аналіз психології та побуту людей змальовані в цій романтичній драмі-феєрії.

Розглядаючи діалектичну єдність людини й природи, Леся Українка наголошувала на тому, що ці взаємовідносини складні й суперечливі, що вони несуть з собою не тільки позитивне, а й негативне і що "прихід" людей у природу має певні ознаки постійної боротьби між ними. Природа розкриває людині всю свою красу, віддає свої багатства, а за це часто отримує від людини зраду. Оповитий романтикою міфічний образ Мавки, яка "покинула високе верховіття і низько на дрібні стежки спустилась, одягши жебрацькі шмати" і образ Лукаша, який зрадив їй і був покараний за це — є застереженням і заклик до людей в необхідності бережливого відношення до природи.

Філософська ідея вічності природи, її постійного оновлення звучить у фіналі "Лісової пісні". Коли Лукаш кається, що занапастив тіло Мавки, та йому відповідає:

"О, не журися за тіло!

Ясним вогнем засвітилось воно,
чистим, палючим, як добре вино,
вільними іскрами вгору злетіло.

Легкий, пухкий попільець
ляже, вернувшись, в рідну землю,
вкупі з водою там зростить вербицю, —
стане початком тоді мій кінець".

І знову до природи-матері "будуть приходити люди зі своїми радощами й тугою", бо без природи, без єднання з нею людина існувати не може.

Романтична спрямованість характерна і прометеївським образам у творчості Лесі Українки. Прометеївська

непримиримість до зла, до поневолення, нескореність з великою силою, пристрасстю, творчою одержимістю володіли письменницею. Її герої прагнуть до боротьби за волю, за право на щастя, вони не терплять стану покірності та пасивності, бунтують проти "невільницького зганьблення". Таким соціально загостреним є образ Неофіта-раба ("В катакомбах"), який не бажає носити рабські кайдани, виступає проти всякої тиранії, схиляється тільки перед Прометеєм тому, що він

"...не творив своїх людей рабами,
що просвітив не словом, а вогнем,
боровся не в покорі, а завзято,
і мучився не три дні, а без ліку,
та не назвав свого тирана батьком,
а деспотом всесвітнім..."

Леся Українка любила свій народ, його мову, культуру, традиції і кращі риси його характеру. Як гімн звучать слова поетеси, звернені з любов'ю до України:

"До тебе, Україно, наша бездольная мати,
Струна моя перша озветься.

І буде струна урочисто і тихо лунати,

І пісня від серця полетиться".

(Цикл "Сім струн")

Близько до серця сприймає вона нещасну долю свого рідного краю, свого народу, підносячи до височин живий образ національного болю.

"О, люде мій бідний, моя ти родино,

Брати мої вбогі, закуті в кайдани!

Палають страшні, незагойні рани

На лоні у тебе, моя Україно!

Кормигу тяжку хто розбить нам pomoже?"

(Цикл "Сльози-перли").

Український дух, національна ідея присутні в багатьох творах Лесі Українки. Незважаючи на сумніви вона вірить в свій народ, в його сили і закликає його до національного пробудження, виступу, до боротьби проти неволі й "національної ганьби".

Екзистенціальними мотивами проймана творчість М. Коцюбинського.

Михайло Михайлович Коцюбинський (1864—1913) — український письменник і мислитель. Проблеми внутрішнього світу людини, її складних відносин з природою, відчуження, втрата людиною органічного зв'язку з природою є одними з важливих в його творах "Інтермеццо", "Тіні забутих предків" та ін.

Видатною постаттю в українській суспільній думці другої половини ХІХ — першої половини ХХ ст. був М. Грушевський.

Михайло Сергійович Грушевський (1866—1934) — історик, громадський і державний діяч, автор двох тисяч наукових публікацій з проблем історії, літературознавства, культури й освіти.

Народився М. Грушевський у м. Холмі у сім'ї вчителя. Дитячі роки пройшли у далекій "іноплеменній чужині" — у Ставрополі, на Кавказі. Звідти приїхав він в Київ навчатися в університеті Св. Володимира. У 1890 р. Грушевський закінчив історико-філологічний факультет університету, а в 1894 р. захистив магістерську дисертацію. З цього ж року починається новий період його життя в Галичині, у Львівському університеті, де він у молодому віці (27 років) став першим в Україні професором з історії України.

У Галичині крім наукової та викладацької роботи Грушевський активно займається громадсько-політичною діяльністю. У 1908 р. він переїздить до Києва. У 1917 р. Грушевський очолив Центральну Раду, але після гетьманського перевороту емігрував. В Україну вчений повернувся у 1924 р. Його було обрано академіком, він вів активну науково-організаційну діяльність. Проте атмосфера недовіри і ворожості навколо нього, яку створювали політичні діячі і деякі науковці, змусила Грушевського у 1931 р. переїхати до Москви, де відношення до нього, фактично, не змінилися. За звинуваченням в участі "Українського національного центру" Грушевського заарештували, однак незабаром звільнили. До останніх днів вчений продовжував працювати. У листопаді 1934 р. у Кисловодську М. Грушевський помер. Похований на Байковому цвинтарі.

М. Грушевський не залишив окремої філософської розвідки, але своєрідне розуміння ним минулого, внесення коректив і доповнень в осягнення історичного процесу, вибір методів пізнання дають нам право стверджувати, що він як видатний історик, громадський і державний діяч був одночасно мислителем філософського спрямування. Поєднуючи теоретичну та практичну діяльність, вчений виступає як самобутній соціолог і політолог, що дає йому можливість сформулювати свою історіософську концепцію і цим самим збагатити українську філософську думку.

М. Грушевський був прихильником історико-соціологічного методу, що виник на ґрунті ідей позитивізму.

Переосмислюючи здобутки європейського позитивізму і соціології та творчо поєднавши їх з українською народницькою історіософською традицією, започаткованою Кирило-Мефодіївським братством, Грушевський у своїй історіософській концепції на передній план ставить одне з основних положень, згідно з яким суб'єктом історичного поступу є народ. Він — альфа і омега історичної розвідки, єдиний герой історії, метою якої є "зрозуміти його економічний, культурний і духовний стан, бажання й ідеали". Саме "усі періоди історії України тісно й нерозривно зв'язані між собою через народні змагання до свободи і демократії", і ця ідея є провідною в усі часи і при різних політичних і культурних обставинах. Вченого турбувала не історія сама по собі, а те, яке місце в ній посідали народні маси.

Говорячи про народ, зокрема український, М. Грушевський підкреслює, що його національне обличчя насамперед характеризують духовні фактори. Психофізичні та культурні ознаки "...зовсім виразно зв'язують в національну цілість поодинокі групи української людності супроти інших таких цілостей і роблять з неї живу національну індивідуальність — "нарід", з довгою історією його розвою". Тому-то й зацікавленість самобутньою українською культурою повинна бути не самоціллю, а з точки зору того, що в ній відбилася загальнонародного.

М. Грушевський наголошував на тому, що основну увагу в історичному дослідженні слід приділяти народові, а не видатним особам, які є продуктом епохи і середовища. Наприклад, Іван Вишенський "цінний нам особливо, як продукт української культури й українського життя", а улюбленець народницької історіографії Богдан Хмельницький зібрав революційну енергію мас та досяг значних успіхів завдяки "щасливому збігу обставин". Хмельниччина, на думку вченого, була великим етапом в поході українського народу, українських мас до своїх соціальних, політичних, культурних і національних ідеалів — свободи, рівноправності, автономії. Саме народ був єдиним героєм історії.

У своїй концепції історії українського народу М. Грушевський вважав (так, як і традиційно вважалось), що "селянство, демос лягли в основу самого поняття українства; потреби й завдання селянства стали потребами і завданнями української народності". Грушевський підкреслює "селянську" природу українського народу, зазначає, що "головною підставою сеї Великої України ще

довго, коли не завсіди, буде селянство, і на нім прийдеться її будувати". Саме селянство ніколи не зраджувало національним інтересам, тому-то й треба опиратись на нього у справі відродження України. На селі знаходяться основні джерела національної культури, звідси й визначається самобутність історії українського народу, яка сягає найдавніших часів.

Приділяючи велику увагу національному питанню, М. Грушевський зазначав, що сенс історії народу полягає в його національному самовизначенні, що "цілкомита самостійність і незалежність суть послідовне, логічне завершення запитів національного розвитку й самовизначення будь-якої народності, що займає певну територію і має достатні нахили та енергію розвитку". Він засуджував тих, хто з презирством ставились до цього питання або не розуміли його важливості. Ідеї вільної соборної України перший її президент прагнув здійснити на практиці.

Відстоюючи ідею національного самовизначення, М. Грушевський одночасно говорив про необхідність налагодження міжнаціональних відносин, в основу яких слід покласти принцип узгодження дій, повагу до свободи й суверенітету всіх народів, які вступають в ці взаємовідносини.

Важливою є думка М. Грушевського про те, що ні в якому разі політико-державний устрій не повинен бути нав'язаний народові насильно. Історичне значення державного устрою визначається тим, "оскільки він впливав на стан народу, оскільки сам підпадав впливу громади й оскільки відповідав її бажанням і змаганням". Він твердо був переконаний в тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить на владі, "...бо інтерес трудового народу — се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі сьому трудовому народові не добре, се його право обраховатися з нею".

У творчому доробку М. Грушевського є дослідження з проблем етнокультурного становлення української людності. Вчений залишив нам цікаві розвідки, в яких показав, як формувався народний світогляд наших предків, їх релігійна свідомість. Розглядаючи духовне життя українців, М. Грушевський особливу увагу звертає на значення релігії, зокрема християнської, як фактора, який своїм впливом сприяв прилученню українського народу до світового культурного процесу. На думку мислителя, християнська церква повинна робити благородну спра-

ву духовного очищення й оновлення народу, сприяти створенню української нації як духовної єдності.

Отже, обгрунтована М. Грушевським концепція історії українського народу переконливо свідчить про те, що наш народ пройшов довгий, складний і самобутній шлях, створив свою мову, етнічну культуру, власну державність, на яку мав і сьогодні має повне право.

На другу половину XIX—першу половину XX ст. припадає життя і творчість вченого з світовим ім'ям В. І. Вернадського.

Володимир Іванович Вернадський (1863—1945) — мислитель-натураліст, творець вчення про ноосферу, академік. Народився Вернадський у Петербурзі. Дитячі роки пройшли в Харкові. Закінчив Петербурзький університет (1885 р.) і залишився в ньому для підготовки до професорського звання. З 1888 по 1890 р. стажувався у Німеччині і Франції. З 1890 р. — приват-доцент, а з 1898 по 1911 р. — професор Московського університету. В дореволюційний час Вернадський брав активну участь в політичному і громадському житті. З червня 1917 р. жив в Україні; в листопаді 1918 р. став першим президентом організованої Української Академії. У 1920—1921 рр. він був ректором Таврійського університету в Сімферополі. На початку 20-х років повертається в Росію, де продовжує свою наукову діяльність, проводить велику організаційну наукову, академічну роботу.

Науково-теоретична спадщина Вернадського справила великий вплив на філософію, соціологію, екологію та інші галузі науки. Його праці: "Размышления натуралиста", "Философские мысли натуралиста", "Труды по всеобщей истории науки", "Украинский вопрос и русское общество", "Об автономии" та інші є значним добром у філософській спадщині України. Ці та інші праці вченого суттєво вплинули на розвиток наукового світогляду, становлення сучасної наукової картини світу.

Вершиною наукової творчості В. Вернадського є вчення про перехід біосфери в ноосферу (сферу розуму). Цей процес здійснюється завдяки впливові розуму людини на біосферу, перетворення її в нове середовище життя людства — ноосферу. З філософської точки зору це вчення є узагальненням величезного світоглядного досвіду про єдність людства і природи, про вплив людини на біосферу, про відповідальність людини за свою діяльність. Особливо гостро постає проблема моральної відповідальності

вчених за використання наукових відкриттів, які можуть негативно впливати на навколишнє природне середовище, а відтак і на саме людство.

Вернадський підкреслював величезну роль філософії в розвитку людської думки, наголошував на необхідності тісного зв'язку філософського мислення і наукової думки. Проблеми історії науки, її основних функцій, тенденцій розвитку та інші займали важливе місце в дослідженнях ученого.

У своїх соціально-політичних поглядах Вернадський був прихильником лібералізму і автономізму. Виступав проти будь-якого насильства і кровопролиття, за розвиток демократії, громадянських свобод і свободи мислення. Він вважав, що соціалізм є проявом насильства над людською особистістю і не має відношення до справжньої демократії.

Усвідомлюючи свою належність до українського народу, Вернадський висловив оригінальні думки про українську справу, які є актуальними й сьогодні. Він підкреслював, що з моменту приєднання України до Росії політика останньої полягала у тому, щоб повністю розтворити українців у пануючій нації, "проковтнути" і "перетравити" їх як чужорідне політичне тіло. Таку політику Росії Вернадський засуджував. Він був противником централістських прагнень російських властей, виступав за збереження української культури, культурної самобутності українського народу, тому й не засуджував український національний рух, а вважав його природним, що має коріння в самому народному житті. Будучи прихильником автономізму, Вернадський вірив (скоріше всього, це була його наївна віра), що Росія відмовиться від своєї традиційної політики і визнає за Україною право на національно-культурне самовизначення.

У науковій та публіцистичній спадщині В. Вернадського показана цілісна філософія Всесвіту, філософія суспільного життя, закладена віра в здорові сили народу, встановлення дійсно людських стосунків.

**Філософія в Україні
в 20—90-х
роках ХХ ст.**

З усієї історії вітчизняної філософії чи не найскладнішим є післяреволюційний період — 20—80-ті роки. Складним є й науковий аналіз здо-

бутків українських мислителів цього періоду. Справа в тому, що вся українська філософія, як і філософія інших радянських республік того часу, була "розмита", "розчи-

нена" в єдиній пануючій тоді марксистсько-ленінській філософії, з єдиними вимогами, єдиними завданнями, цілями і єдиним світоглядом. Все було радянське, марксистсько-ленінське, а якщо й з'являвся хтось, у кого були протилежні погляди, то його чекала досить тяжка доля — від переслідувань, заборони вільно мислити та працювати до еміграції або репресій з відомими після цього наслідками.

Кожен філософ, вчений у Радянській Україні зобов'язаний був твердо притримуватись позицій діалектичного та історичного матеріалізму. Склався догматичний і досить "зашорений" розгляд традиційних філософських проблем, у тому числі і самої історії філософії. Філософія в СРСР перетворилась у служницю політики і офіційної ідеології.

Таке "закріпачення" філософської думки почалось з кінця 1920 р., коли Україна втратила свою незалежність, ввійшовши до складу СРСР під виглядом рівноправної республіки, а, фактично, колонії Росії. Щоправда, радянська тоталітарна система з єдиною офіційною уніфікованою сталінською (марксистсько-ленінською) ідеологією не тільки в Україні, а й в Росії та всіх союзних республіках проводила жорстоку політику по відношенню до "інакомислящих", про що свідчать численні репресивні заходи, які проводились протягом багатьох десятиліть тоталітаризму в Радянському Союзі.

Хотілося б зауважити всім сьогоднішнім "захисникам" ідей Леніна, що саме він започаткував цю політику. Досить звернутись лише до його так званого "філософського заповіту" — статті "Про значення воєнничого матеріалізму", щоб переконатись у цьому. Саме тут він закликав до розправи над тими, хто думає інакше, хто не йде в одній колоні з ними. "Швондери" і "шарікови" з величезним завзяттям і жорстокістю взялись виконувати ці заповіді. І виконали! Ще при житті Леніна було депортовано близько двохсот кращих представників так званої "буржуазної інтелігенції", серед яких всевітньо відомі філософи — М. Бердяєв, М. Лоський, С. Булгаков та ін. Так що не тільки Сталін був ініціатором усіх спотворених ідей і поступків, які призвели до подальших переслідувань тих, хто "не йшов за Леніним — Сталіним". Сталін — прекрасний виконавець "заповітів Ілліча" майже в усіх напрямках теорії та політики, а його наступники вже в інших "формах" і "модифікаціях" продовжували цю справу.

Особливо постраждали національні культури всіх народів СРСР, які піддавались багаторазовим "чисткам" з метою вилучення "чужого", "націоналістичного", "класово ворожого" тощо. Український народ втрачав кращих представників національної інтелігенції, національної культури. Створилась така атмосфера, був закладений такий ґрунт, на якому не могли зростати ні дійсно творчі філософські напрями, ні видатні філософи-мислителі.

Ще на початку 20-х років в Україні, виконуючи вказівки Леніна "побороти весь опір капіталістів не тільки воєнний і політичний, але й ідейний...", закриваються університети, а на їх базі створюються "інститути народної освіти" і їм подібні заклади, в яких проводилась "чистка", "демократизація" як професорсько-викладацького складу, так і студентства. Всі рівні освіти — від самих нижчих в колгоспах, на заводах, фабриках до вищої школи заповнились цілою системою з різними ланками, школами, семінарами політосвіти. Організовувались інститути, університети марксизму-ленінізму тощо. Фактично єдиною філософією у вузах був діалектичний (діамат) і історичний (істмат) матеріалізм. Інші філософські напрями з класових, партійних позицій розглядались як ворожі, буржуазні, піддавались необґрунтованій критиці. Прикро зазначати, що більшість радянських філософів щиро вірила в "істинність", "науковість" тільки марксизму-ленінізму, марксистсько-ленінської філософії.

Однак навіть в умовах системи тоталітарного мислення філософська думка України повністю не згасла. В 20-ті роки увагу привертають філософські розробки В. Юринця, С. Семковського, П. Демчука. Глибоке філософське осмислення характерне і для ряду творчої літературно-художньої інтелігенції, насамперед М. Хвильового, М. Зерова, М. Вороного, М. Куліша та інших, які прагнули зберегти українську національну культуру. Проте ці процеси українського відродження тривали недовго. Уже з середини 20-х років почалися репресивні заходи, викликані звинуваченням у "зраді", "шпигунстві", "відступництві" від марксизму-ленінізму. На початку 30-х років розпочався наступ і на філософів. Сталіним було оголошено про два "ухили" в філософії, де неправильно тлумачиться марксистська філософія. Розгорнулася широка дискусія, яка привела до висновку про існування в Україні механістичної (С. Семковський) та ідеалістичної (В. Юринець) ревізії марксизму-лені-

нізму. Відповідно до цього почалися репресії проти прогресивних філософів.

Культурне відродження, яке почалось у 20-х роках, закінчилось трагічно і ввійшло в історію під назвою "розстріляне відродження".

За передвоєнне десятиріччя (1931—1941 рр.), як зазначає В. Табачковський, внаслідок масових репресій в Україні змінилось три покоління філософів, які не здатні були на прояв самостійної думки, а могли лише повторювати "глибокі" думки геніального керманіча. Проте певні зрушення у філософському житті України все ж таки відбувалися: в 1944 р. відкрито філософський факультет у Київському університеті; у 1946 р. створено Інститут філософії АН УРСР; у 1950 р. — ІПК викладачів суспільних наук (з кафедрою філософії) при КДУ ім. Т. Шевченка.

XX з'їзд КПРС (1956 р.) сприяв, деякою мірою, позитивним зрушенням в ідеологічній сфері. Так звана "хрущовська відлига" привела до того, що в 60-х роках в Україні почалось "друге відродження" філософії. В 1958 р. з Москви до Києва приїздить *Павло Васильович Копнін* (1922—1971), який спочатку очолює кафедру філософії КПІ, згодом — кафедру філософії КДУ, а в 1962 р. стає директором Інституту філософії Української Академії наук. Саме Копніну і його школі з молодими українськими філософами-науковцями вдається розпочати "ревізію" усталеної філософії діамату, за що його й звинувачували в "ревізіонізмі". Школа Копніна робить спробу виходу на тематику філософського гуманізму. Увага науковців була акцентована на онтологію людського буття, на проблеми, які пов'язані з діяльністю людини. У 60—70-ті роки виходить у світ цілий ряд серйозних наукових досліджень з проблем логіки, світоглядно-гуманістичних проблем філософії, історико-філософських, у тому числі й проблем сучасної світової філософії. Особливий інтерес становлять дослідження українських філософів з історії вітчизняної філософії. Ведуться дослідження в галузі етики, естетики, філософії науки тощо.

Нове відродження української світоглядної культури, у тому числі й філософії, настає з кінця 80—початку 90-х років, коли створюються нові історичні умови розвитку української державності.

Вагомим і необхідним доповненням до історії української філософської думки є розробки філософських проблем мислителями української діаспори.

Різні причини в різні часи примушували значну частину українського народу емігрувати і поселятися в інших країнах.

Характерним є те, що після 1917 р. поряд з економічними постають соціально-політичні причини еміграції, які ще більше посилюються після Другої світової війни у зв'язку з наступом тоталітарної системи на тих, хто в більшій чи меншій мірі не сприймав встановлений політичний режим.

Більшість емігрантів, яких називали "зрадниками", були справжніми патріотами України. Мешкаючи за межами Батьківщини, вони не поривали з нею зв'язок, прагнули зберегти в умовах іншої національності, іншої культури свою українську самобутність, свою мову, свою культуру. Про це свідчить наявність в західній діаспорі великої кількості громадсько-політичних організацій, різних професійних, церковних, молодіжних об'єднань тощо. Є чимало українських видавництв, виходять журнали, газети українською мовою.

Західна українська діаспора веде значну наукову та культурно-освітню діяльність, тим самим збагачуючи українську науку і культуру. Поряд з цим серйозну увагу вона приділяє дослідженню філософських і соціально-політичних проблем.

Серед українських мислителів, які змушені були продовжувати свою творчу діяльність за межами України, насамперед слід назвати В. Винниченка, В. Липинського, Д. Донцова, Д. Чижевського та ін.

Володимир Кирилович Винниченко (1880—1951) — український мислитель, письменник, публіцист, політичний і громадський діяч. Народився на Херсонщині в родині чабана. Не закінчивши гімназії, він змушений був піти працювати й займатись самоосвітою. Склавши екстерном іспити в гімназії, Винниченко вступає на юридичний факультет Київського університету, де включається в активне політичне життя, стає членом Революційної української партії (РУП, з 1905 р. партія має назву УСДРП — Українська соціал-демократична робітничка партія), за що його виключили з університету і заарештували. Знаходячись під постійним наглядом поліції і неодноразово перебуваючи під арештом, Винниченко змушений був емігрувати, продовжуючи активну політичну діяльність. Під час перебування за кордоном він кілька разів приїздить нелегально на Батьківщину. Його обирають заступником голови Центральної Ради. З червня

1917 р. він очолює Генеральний секретаріат ЦР і виконує обов'язки генерального секретаря внутрішніх справ. Після встановлення в Україні радянської влади в 1919 р. Винниченко емігрує до Австрії, де організовує закордонну групу українських комуністів, мріючи про повернення в Україну. Давши згоду про свою готовність служити радянській владі, Винниченко отримує змогу повернутись в Україну, але згодом, не знайшовши спільної мови з вищим партійним керівництвом, він назавжди виїздить за кордон. Залишивши політичну діяльність, Винниченко зосереджується на літературі, мистецтві, науці та філософії. Останні роки він провів у Франції, де і був похований.

Філософські та соціологічні погляди В. Винниченка знайшли своє відображення у таких його працях, як три томник "Відродження нації", романах "Записки кирпатого Мефістофеля", "Рівновага", "Божки", "Сонячна машина", "Заповіт борцям за визволення", "Чесність з собою", "Великий Молох", "Нова заповідь", "Слово за тобою, Сталіне!", "Щастя", "Листи до юнака", "Конкордизм" та ін.

Центральні теми його творчості пов'язані з боротьбою за державність України, її національну незалежність, з проблемами морально-естетичного характеру, суспільного розвитку, сенсу цивілізації. В його творах (наприклад, "Сонячна машина") звучить також ідея єднання людини з природою тощо.

Особистість В. Винниченка, його соціально-політичні та філософські погляди в різні часи мали різні, навіть протилежні оцінки. Визначити прихильників його ідей досить складно, оскільки в його творчості є позитивне ставлення до марксизму, соціалізму і, в той же час, розходження з ними у національному питанні та ін. Одні звинувачували його в націоналізмі, інші — в національній зраді.

Щодо вирішення Винниченком національного питання, то він обстоював національну незалежність України, її демократичний розвиток, засуджував будь-які форми насильницької централізації, панування одного народу над іншим. Український народ ще "...до злуки з Росією" мав свою державність, національну самостійність, "пишався своєю наукою, літературою..." Після встановлення централізації насильницьким шляхом українська нація почала "убожіти", "дичавіти", "занепадати". Однак вона має право на свою незалежність, бо вона "не є те

саме, що руська; ...закони її життя не є закони життя руських, ...ламання цих законів ламає душу цілого народу; ...така руйнація є злочинство перед вселюдським поступом" [2, с. 61—62].

Починаючи усвідомлювати себе, свою гідність, українська нація, "яка була зтерта з географічних мап, з підручників історії, з літератури всього світу, навіть з своєї власної свідомості", пробуджується, переборюючи в собі "приспаний, приглушений, заляканий й замучений інстинкт..." [2, с. 72]. Говорячи про коріння і основи національної самосвідомості, В. Винниченко зазначає: "Велика, таємна, нерозгадана людським розумом сила, що зветься на людській мові інстинктом життя, дала людині любов до самої себе, як необхідний засіб піддержування життя в собі та навкруги себе. Людина, що має живий, свіжий, здоровий інстинкт життя, мусить любити все, що дає їй це життя, що зберігає його, що відновлює, зміцняє життєві її сили. Тому людина любить найздоровшу, найсвіжішу добу свого існування, — дитинство, юнацтво... І непереможна, вдячна, трохи навіть містична через свою непереможність і нерозгаданість любов живе в душі людини до всього того, серед чого відбувалась найкраща доба її існування... Через це національна свідомість і любов до своєї нації не знає ні кляс, ні партій, ні віку, ні полу" [2, с. 72—73].

У зв'язку з цим В. Винниченко засуджував "інтернаціоналізм спеціально руського видання, інтернаціоналізм, що вимагає одречення від самої своєї національності й розтворення себе в безфарбній, абстрактній масі людськості..." Такий інтернаціоналізм він називав "абсурдним", "лицемірним", "шкідливим", "злочинною пропагандою самогубства", "убивання життя в собі". Проте водночас він є прихильником інтернаціоналізму "яко сполучення всіх національних сил людськості, яко кооперація народів..." Цей інтернаціоналізм він вважає "вищим розвитком національного чуття, вищим щаблем поступу людськості" [2, с. 73—74].

Майбутнє України Винниченко пов'язував з федерацією, яка повинна будуватись на засадах самостійності та цілковитій незалежності України. Він прихильно ставився до створення СРСР, але висловив принципову критику щодо національної політики більшовицького уряду. Актуально звучать сьогодні його застереження про те, що "оголосити творіння державности легко", а створити її — це велетенська складна робота. Винниченко застері-

гав про "безплідність, шкідливість, навіть злочинність намагань убгати відродження української нації в неприродні для неї, огидні її соціальним прагненням форми".

Поступово Винниченко відходить від ідей соціалізму, критикує як капіталізм, так і соціалізм, особливо у більшовицькій формі виконання. Застерігаючи людство від винищення в тотальній катастрофі війн, він пропонує свою програму співробітництва, зближення (конвергенції) держав з різними політичними системами. Яскраве відображення ця ідея знайшла в романі "Слово за тобою, Сталіне!" (1950 р.).

Етичні погляди В. Винниченка ґрунтуються на ідеях людської гідності, заперечення примусових обов'язків над людиною. Він засуджував, ненавидів те страховисько, той молох, яке зветься "ми" і яке прагне розтерти мою душу і моє "Я". Проте водночас Винниченко створює світоглядну позицію, так званий "конкордизм" (згода), за якою людина повинна жити в "згоді" з собою, з природою, з людьми, з нацією, бути "чесною з собою".

Яскравою постаттю серед мислителів української діаспори був В. Липинський.

Вичеслав Казимирович Липинський (1882—1931) — історик, соціолог, політик, публіцист. Народився він у с. Затурцях на Волині. Виходець з польського шляхетного роду, один з кращих представників європейської аристократії. Липинський мав добру освіту — університети в Кракові (історія) і Женеві (агрономія), відзначався бездоганною культурою поведінки. Брав активну участь в українській революції, в організації Української демократично-хліборобської партії, а з 1918 р. він був послом Української держави у Відні.

Після падіння УНР Липинський жив в Австрії, за винятком 1926—1927 рр., коли керував кафедрою історії української державності в Українському науковому інституті в Берліні. За кордоном він брав участь у створенні політичних організацій, став визнаним лідером консервативно-монархічного руху серед емігрантів. Помер В. Липинський в Австрії, похований у родинному селі Затурцях.

Він автор творів: "Україна на переломі 1957—1959" (1920), "Листи до братів-хліборобів" (1919—1926), "Релігія і церква в історії України" (1925) та ін.

У своїх поглядах В. Липинський пройшов шлях від демократизму до прихильника, ідеолога консервативно-монархічного ладу. Центральні теми його творчості вклю-

чали, в основному, національні, державотворчі питання. У взаємовідношенні цих питань, у їх значущості він на перше місце ставив проблему держави; саме через вирішення державотворчих проблем можливе вирішення проблем нації.

Обстоюючи ідею єдності, гармонізації суспільних відносин, віддаючи перевагу творчим силам над революційними, руйнівними, Липинський, на противагу як інтернаціоналістам-соціалістам, так і націонал-соціалістам, розглядав націю як єдність усіх мешканців даної Землі і всіх громадян даної держави, всіх племен, мов, вір, "об'єднаних одним духом, християнським". Нація — це передусім єдність духовна, культурно-історична. У "Листах до братів-хліборобів" він писав: "...Нація для нас — це всі мешканці даної Землі і всі громадяне даної Держави, а не "пролетаріат", і не мова, віра, племя. Коли я пишу... — "ми українські націоналісти" — то це значить, що ми хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри і племена Української Землі.

Ви, українські соціалісти, утотожнюєте поняття нації з пролетаріатом і партією. Для Вас — не соціаліст — не Українець. Ви ж — українські націоналісти — утотожнюєте поняття нації з мовою, вірою, племенем..." [Цит. за: 8, с. 458].

Отже, за Липинським, справжнім виразником нації має бути "політичний", а не "етнічний" українець, громадянин України, Української держави. Нація повинна народжуватись від держави, від єдності територіально-політичної, а не навпаки. Саме державність, єдність державно-творчих сил сприяють становленню нації, її єдності. "Засудженими на смерть, — писав він, — єсть такі нації, яких ідея державна переховується виключно в книжках" [8, с. 461].

Свою державницьку ідею Липинський обґрунтовував месіанською ідеологією, яка найбільшою мірою сприяє зміцненню державності. Віра в наперед визначене ("вищими силами") призначення українського народу повести людськість до більшої досконалості повинна була стати важливим чинником у боротьбі за незалежність і самостійність Української держави.

У своїй державотворчій концепції Липинський притримується ідеї українського монархізму. Містична сила, месіанське призначення, релігійний порив народу повинен бути спрямований Українським Гетьманом — монархом, який не повинен вибиратися народом, а отримувати

ти владу в спадковість. Монарх повинен в першу чергу спиратись на активну меншість, аристократію. Саме вона, "а не пасивна ("українська") більшість творить держави і нації". Він був переконаний у тому, що кожен народ повинен пройти період монархії, абсолютизму. Якраз відсутність в Україні абсолютної монархії не дала змоги створити свою власну державність.

Актуально звучить сьогодні ідея Липинського про рівність між державною і національною приналежністю. Як зазначає Ю. Вільчинський, на місце культурно-мовного націоналізму Липинський ставить територіальний патріотизм, цим самим стверджуючи погляд, що всі мешканці української землі мають бути повноправними громадянами Української держави [3, с. 102].

Дмитро Іванович Донцов (1883—1979) — ідеолог українського націоналізму, народився у Мелітополі в міській українській родині. З 1900 р. навчався в Санкт-Петербурзькому університеті, де вивчав право. Під час навчання в університеті брав активну участь у революційному русі. У 1905 р. його арештовують, а в 1906 р. звільнюють через амністію. За активну участь в Українській соціал-демократичній робітничій партії, уже будучи в Києві, його вдруге арештовують. У 1908 р. Донцов звільнюється під записку своєї сім'ї та друзів і в цьому ж році тікає до Галичини. За кордоном продовжує вивчати право, проживає у Відні, потім — у Швейцарії. У 1917 р. повертається до Києва, а після заяви українського уряду про союз з Росією виїждить до Швейцарії, де працює в Українській дипломатичній місії. Після падіння УНР Донцов переїздить до Львова, де редагує ряд видань і веде активну політичну роботу. У 1939 р. тікає зі Львова від більшовиків за кордон, проживає у Бухаресті, Празі, а після війни — у Франції, Великобританії, США. У 1947 р. оселяється в Канаді (Монреаль), де живе до кінця свого життя.

На формування національної свідомості Д. Донцова ще в юнацькі роки великий вплив мала брошура його вчителя, родоначальника українського націоналізму Миколи Міхновського "Самостійна Україна", яка була просякнута ідеєю любові та відданості до України і прагненням звільнитись від панування та зневаги чужинців.

Ще у Львові в 1913 р. на Другому Всеукраїнському студентському конгресі Донцов вперше виступив з програмою боротьби за відокремлення України від Росії. Національну ідею самостійності України він відстоював протягом всього свого життя.

Найважливіші його праці: "Модерне москвофільство", "Сучасне політичне положення нації і наші завдання", "Історія розвитку української державної ідеї", "Підстави нашої політики", "Націоналізм", "Московська отрута", "Дух нашої давнини", "Від містики до політики" та ін.

Слід зазначити, що на формування світогляду Донцова вплинуло глибоке знання ним історії світової філософської думки. Так, його світоглядна позиція дуже близька до основної ідеї Ф. Ніцше — ідеї волі, яка тлумачилась ірраціоналістично. Воля нації до життя, до влади, до експансії була основою національної ідеології Донцова.

Д. Донцов рішуче виступав проти будь-яких проявів примиренства з Росією, закликав до повного розриву з нею, вважаючи основним ідеалом нації політичний державний сепаратизм. Національна ідеологія повинна стати основою у світогляді українського народу. Основними підставами національної ідеї, крім зазначеного вище прагнення нації до життя, до влади, до експансії Донцов вважав "стремління до боротьби та свідомість її кінечності", піднесення "загального" над "поодиноким", нетерпимість, навіть "фанатизм". Далі, національна ідея, так як і на думку В. Липинського, повинна стати насамперед справою провідної верстви, "активної меншості" (еліти) нації. Ще однією прикметою національної ідеології повинна стати "аморальність", проте, як зазначає Донцов: "Це не є, звичайно, аморальність в змислі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженості тих ідей, та їх сторонників є незвичайно високий, а підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде, як ніде. Отже, коли говорю про "аморальність" тих ідей, то тут розумію їх суперечність з буденною мораллю провінціального "кальоскагатоса", який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політичного бездоганного міщанства: який до загально-національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних вигід, турбот та інтересів" [8, с. 443]. Тільки єдність цих та інших ознак, підстав національної ідеології може сприяти успішній її реалізації.

Нація, для Донцова, є самодостатньою цінністю. держава повинна стати основним гарантом, захистом нації, і на противагу Липинському він вважав, що нація творить державу, а не навпаки, йшов "через націю до держави", нація є єдиним суб'єктом історії та культури.

Такі основні риси концепції так званого інтегрального націоналізму Донцова, який привернув увагу до себе як своїх прихильників, так і велику кількість тих, хто різко виступив проти нього.

Дмитро Іванович Чижевський (1894—1977) — український мислитель, дослідник проблем культури, історик української філософії, літератури, словістики. Ім'я його довгий час або замовчувалось, або паплюжилось.

Народився Д. Чижевський в м. Олександрії на Херсонщині. Виходець з родини нового українського дрібномаєтного панства з козаків. У 1911 р. закінчує з відзнакою Олександрійську гімназію, вступає до Петербурзького університету, де вивчає математику, фізику, астрономію. Однак згодом Д. Чижевський зрозумів, що його покликання — філософія та література, тому у 1913 р. він почав навчатися на історико-філософському факультеті Київського університету, який закінчив у 1918 р.

У 1921 р. Чижевський емігрує за кордон, у Німеччину, де продовжує поглиблювати свою філософську освіту, навчаючись у К. Ясперса, М. Хайдеггера, Е. Гуссерля, Г. Ріккерта. З 1924 р. веде викладацьку роботу, працюючи у відомих інститутах, університетах Мюнхена, Праги, Галле, Марбурга, Гарварда, Гейдельберга.

Займаючись науковою діяльністю, він досліджує вплив німецької філософії, зокрема Гегеля на слов'янську науку, культуру, аналізує творчість Г. Сковороди, М. Гоголя, Ф. Достоєвського. Чижевський вперше застосовує понятійний апарат і методи європейської науки до історії української культури, трактує українську культуру в контексті європейського культурного процесу, відкриває для світової науки надбання українського барокко. Слід зазначити, що саме він відкрив Гоголя як українського філософа.

За кордоном Д. Чижевський остаточно сформувався як один з найвизначніших філософів світу, став "українським мисленником" (як сам полюбляв називати своїх співвітчизників-філософів). Він — автор численних праць, серед яких є серйозні фундаментальні філософські дослідження — "Логіка", "Філософія в Україні", "Нариси з історії філософії України", "Філософія Г. Сковороди", "Гегель у Росії", цілий ряд досліджень творчості Канта, Ніцше, Шіллера, М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка, В. Липинського та ін.

За період перебування в еміграції, головним чином в Галле, лише за 1921—1945 рр. Чижевський видав 450 влас-

них праць, зробив ряд цінних архівних знахідок. Передусім це твори відомого чеського педагога і мислителя XVII ст. Яна Коменського.

У 1949 р. Чижевський виїздить до Гарварда, де після довгих років розлуки зустрічається з дружиною та донькою. Проте Америка не дала йому "наукової поживи" і Чижевський у 1956 р. переїздить до Гейдельберга, де відкрився Слов'янський інститут, і стає його директором.

Чижевський постійно брав участь у міжнародних з'їздах, конгресах славністів. Він був і на Міжнародному конгресі славністів у Празі в 1968 р., де зустрівся зі своїми співвітчизниками, яким висловив думку про низький рівень радянської науки та заляканість вчених радянськими і партійними органами. Це викликало цілу зливу огульної критики на адресу Чижевського і звинувачення його в "буржуазному націоналізмі".

У 1968 р. Чижевський змушений був піти з посади директора Слов'янського інституту, але він продовжував з великим успіхом читати лекції з літератури і філософії в різних університетах Німеччини, плідно займався науково-дослідницькою роботою. Його перу належить понад 900 наукових праць з різних галузей науки.

Головним об'єктом його наукових досліджень була історія літератури. Ним була детально вивчена давньоруська (староукраїнська) література, плідно він займався слов'янською (польською, чеською, українською) бароковою літературою та російською поезією XIX — початку XX ст.

Отже, за Чижевським, історія слов'янської літератури і історія філософії слов'янських народів утворюють сутнісну єдність, цілісний погляд на історію слов'янської думки.

Досліджуючи історію людської думки, Чижевський звернув увагу, що в ній існують два різні погляди на проблему національності: раціоналістичний і романтичний. Він був прихильником романтичного підходу, оскільки останній не призводить до національної винятковості та національного засліплення. Чижевський був далекий від будь-якого шовінізму, підтримував зв'язки з російськими колами в еміграції, читав лекції російською мовою, проте "власне до великорусів він ставився досить стримано".

У 1976 р. загострилась давня хвороба Чижевського — астма. Лягати у лікарню він не хотів, через те що не міг розлучитись зі своїми книгами і рукописами. Саме в цей

час він дописував свого "Гоголя", замислював інші праці. 18 квітня 1977 р. Д. Чижевський помер. Похований він на кладовищі у Гейдельберзі.

Як історик філософії та слов'янської думки Д. Чижевський своїми працями збагатив українську історико-філософську думку ХХ ст., сприяв зближенню європейських народів, їх насамперед культурним зв'язкам.

У зв'язку з процесами суспільно-політичного життя сучасної України актуальною є проблематика української ментальності, української духовності, яка була в центрі філософських досліджень вчених — українців третьої еміграційної хвилі. Передусім це праці Є. Онацького, О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, М. Шлемкевича, В. Дорошенка та інших, чий доробок до загальної скарбниці української філософської думки допоможе нам краще усвідомити себе, пізнати себе самих.

Олександр Юліанович Кульчицький (Олександр Шумило фон Кульчицький) (1895—1980) народився у м. Скалат на Тернопільщині у родині радника вищого провінційного суду Австро-Угорщини. Здобув класичну освіту: гімназія у м. Станіславі, філософський факультет Львівського університету, після Першої світової війни студія філософії і психології у Сорбоні в Парижі. У 1924—1926 рр. у Львівському університеті вивчав філософію і германістику, а у 1930 р. захистив докторську дисертацію з філософії. У 1930—1932 рр. у Краківському університеті спеціалізувався у галузі педагогіки.

У 1939 р. професора Кульчицького було призначено директором Львівського педагогічного інституту, але досить скоро він потрапляє до списку підозрілих осіб і під загрозою арешту більшовиками у 1940 р. емігрує зі Львова на Захід. У Мюнхені отримує роботу в Інституті психології та психотерапії.

З 1945 р. О. Кульчицький працює в Українському Вільному університеті (Мюнхен) на посаді професора психології, а згодом і філософії. У 1951 р. Кульчицький переселився до Парижа, де працював у Науковому товаристві ім. Т. Шевченка і водночас продовжував педагогічну і наукову діяльність в Українському Вільному університеті, в 1962—1963 рр. був обраний його ректором, з 1964 р. став проректором, а згодом — деканом філософського факультету.

Наукова спадщина вченого складається з багатьох праць, присвячених проблемам психології, етнопсихології, антропології, філософії, літературознавства, педагогіки,

германістики. Праці написані українською, німецькою, французькою, англійською мовами.

В Україні перші наукові розробки творчості О. Кульчицького з'явилися недавно. Зокрема, це збірник наукових праць "Українська душа" (передмова В. Храмової), наукові повідомлення у збірнику "Філософсько-антропологічні читання" з нагоди 100-річчя від дня народження О. Кульчицького (1995 р.). Особливий інтерес викликала праця вченого "Основи філософії і філософічних наук" (1949 р.), яка через зазначені вище обставини створювалась за межами рідної землі і лише у 1995 р. з нею ознайомився український читач. У передмові А. Карася до цієї праці вперше проведений досить ґрунтовний аналіз філософської творчості О. Кульчицького.

Філософські погляди О. Кульчицького формувались під впливом ідей М. Шелера, М. Гартмана, А. Бергсона, Е. Муньє і, особливо, І. Канта і Г. Сковороди.

Визначаючи поняття філософії та її предмета, О. Кульчицький стверджує, що "філософія — це світоглядне, універсальне знання, спрямоване на тотальність і сутність буття" [10, с. 27—28]. Він категорично заперечує проти віднесення філософії до сфери науки, говорить, що "філософія — це знання, а не наука". Маючи спільний з науками характер пізнавальної творчості, філософія все ж відрізняється від них щодо предмета і способа здобуття своїх знань. Філософське мислення спрямовується на охоплення позаявищної сутності світу, на виявлення прихованої внутрішньої "самості світу і душі". Крім універсальності, філософія відрізняється від спеціальних наук також ступенем проникнення у глибину дійсності.

О. Кульчицький не сприймає "єдиноправильну" філософську теорію, яка встановлює істину в останній інстанції. Він засуджує марксистсько-ленінське бачення світу з позиції такої філософії. Особливо критично вчений оцінює спробу досягнути сутність людини через призму таких канонів. Тільки вільне філософічне мислення може забезпечити розгляд конкретної людини, допомогти їй усвідомити себе особистістю.

Заслуговують на увагу думки вченого щодо логіки, яку він вважає основою підготовки філософського мислення, називає її однією з філософічних дисциплін. Кульчицький підкреслює, що активність природи мислення не завжди є помітною за законами формальної логіки, проте філософський аналіз дає можливість за сухістю логічної форми відчутти живий пульс духовності. Важли-

вою функцією логіки, вважає мислитель, є дисциплінування мислення, прикладом якого й була його педагогічна діяльність.

Другою, крім логіки, наукою, що тісно пов'язана з філософією, є психологія. Кульчицький називає її філософською наукою, пропедевтикою філософії, зазначає, що вона важлива для всіх ділянок філософії. Зокрема, для онтології її значення в тому, що в ній йдеться про психічність, як одну з найважливіших для людини і найближчих до неї форм буття; для гносеології психологія важлива тим, що пізнання є процесом психічним, отже психологія досліджує і процес пізнання, хоча й з іншого боку, ніж гносеологія. Для аксіології важливість психології в тому, що вартості життя творяться у психічних процесах і переживаннях.

О. Кульчицький зазначає, що "психологія цінна ще й тим, що як "наука про душу" вона є неодмінним засобом пізнання своєї душі, виступає передумовою для формування власного характеру,... сприяє пізнанню душі інших людей, розумінню їх настанов і вдачі..." [10, с. 49].

Проблематика з психології, яку розглядає Кульчицький, досить широка й цікава. Починаючи з визначення предмета психології він показує своєрідність психічних явищ, їх структуру, цілісність, проводить аналіз природи свідомості у її відмінності від психічної діяльності, дає характеристику психічним функціям, явищам тощо.

Серед проблем, які є основним змістом філософського знання, О. Кульчицький називає онтологію. Вона, на думку вченого, "у своїй настанові на тотальність і розкриття сутності "буття як такого" охоплює як психічну ділянку, так і всі "форми й постави буття". Канву онтологічної проблематики складають запитання: що насправді існує? що таке справжнє буття? що таке дух, матерія? Саме ці запитання спрямовані на розкриття характеру існуючого, сутнісного буття. Як зазначає Кульчицький, "...визначення сутності існуючого невіддільне від способу існування цієї сутності..." Все це й належить до ділянки знання про буття — онтології [10, с. 100].

О. Кульчицький аналізує онтологічні погляди в історії філософської думки, зокрема підходи матеріалізму, спіритуалізму, дуалізму, монізму, показуючи однобічність, незавершеність їх, що полягає в тому, що одні вважали основою, суттю буття матерію; другі — дух, духовність; треті — те й інше; четверті — ще щось інше і т.д. Вчений зауважує, що ніколи не можна буде "пояснити явищ до-

цільності й саморегуляції життя законами матерії, важливість і цінність яких... не підлягає жодному сумніву", як неможливо і "суто психологічними законами... пояснити й існування культурної творчості та духовності..." Звідси робиться висновок про необхідність визнання наявності "різних видів буття як самостійних, але пов'язаних між собою шарів в одній онтологічній структурі" [10, с. 110].

Проблеми гносеології О. Кульчицький висвітлює з позицій класичного підходу, тобто вирішує питання щодо підстав пізнання, виявлення його меж та умов істинності. Вчений переконаний у можливості істинного пізнання, він не підтримує концепції релятивізму, прагматизму, крайнього скептицизму. Як зазначає А. Карась, Кульчицький не згадує і про так званий агностицизм, як крайній вияв скептицизму. Він не погоджується з марксистським, частково, і гегелівським підходом щодо звинувачень у цьому "гріхопадінні" Дж. Берклі, Д. Юма; І. Канта. Мова може йти, наприклад, про радикальні сумніви того ж Берклі щодо претензій пізнати істину виключно методами наукового мислення, а не пізнання взагалі, головним засобом якого є віра [10, с. 17].

Роблячи висновки з гносеології, О. Кульчицький зазначає, що "...цілісний погляд на розвиток гносеологічної думки свідчить, що пізнання не надане людині, а завдане як нескінчене і незавершене завдання, котре слід виконувати не тільки шляхом чуттєвого, емпіричного досвіду чи раціонального міркування або безпосереднього інтуїтивного споглядання, а всіма засобами, залежно від розмаїтої природи дійсності" [10, с. 123].

Великий інтерес виявив мислитель до проблеми людини, особистості. Глибока обізнаність Кульчицького дала йому можливість розглянути природу людини, особи з погляду як універсальності, так і унікальності. Його філософсько-антропологічне вчення має не тільки дослідницьке, а й практичне значення. Кульчицький зауважує, що філософська антропологія, щоб мати практичне значення не повинна "обмежуватися роздумами над сферою загальнолюдського, що на ділі є тільки ідеальною абстракцією. Адже загальнолюдське існує насправді у конкретних постатях національних чи епохальних... типів, формування яких зумовлене національними та епохальними... психічними структурами" [10, с. 146—147].

У зв'язку з цим Кульчицький звертається до проблем українського народу, української духовності. Він був до-

бре обізнаний з культурою й історією України, прагнув пояснити суть людської особи, її походження, самозвершення і призначення. Як зазначає А. Карась, "пошуки філософської концепції людини привели вченого до переконання у персоналізмі як адекватному методі усвідомлення людської суті взагалі" [10, с. 10].

З персоналістського підходу Кульчицький робить висновок, що сутність людини зобов'язує її здійснювати "експансію" у світ, світ трансцендентний, вічний і божественний, цим самим відкриваючи перед собою своє покликання і реалізуючись через втілення вартостей духу. Проте така експансія людини повинна, з одного боку, мати певні межі, а з другого — не бути пригніченою, як це трапилось з українцями.

Історія українського народу — це яскравий приклад, як в результаті політичного і соціального тиску, примусу цей народ перетворювався у психологічну, духовну провінцію, втрачав свої можливості самоусвідомлення, розуміння свого призначення і місця у світі, ставав байдужим навіть до своєї особистості.

Кульчицького хвилює доля української нації, він шукає причини такого її стану, поразок, прагне вплинути на виховання почуття національної гордості в українського народу. Розглядаючи українців як людність, Кульчицький проводить дослідження впливу на них різних чинників — етносоціальних, геопсихічних, соціопсихічних, історичних, расових, культуроморфних і глибинно-психічних (несвідомих). Ці чинники, на думку вченого, є основою формування національного характеру.

Слід звернути увагу на актуальність міркувань О. Кульчицького щодо впливу соціопсихічних та глибинно-психічних чинників на формування українського характеру. Серед соціопсихічних чинників Кульчицький виділяє насамперед недостатню диференціацію суспільної структури, що вирізнялась перевагою селянської верстви у цій структурі, схильністю українців до створення малих груп типу "спільнот". Буття селянства не передбачало активної співдії у широких масштабах. Селянський побут робив людину більш залежною від природи, ніж від іншої людини, а звідси і спрямованість психіки на надмірне самозаглиблення, смиренність, насторожене ставлення до світу, недовіру до авторитету і влади. Тобто, формувалася стиль так званого прихованого життя ("vita minima"). На жаль, в історії України такий стиль (тип) життя переважав над іншим ("vita maxima et heroica"), виразом

якого був лицарсько-козацький ідеал людини, що підпорядкований ідеї оборони, честі, волі. Представники цього типу часто винищувались і, навпаки, примножувалась кількість тих, хто був зорієнтований на "vita minima".

Щодо глибинно-психічних чинників українського характеру, то варто зазначити, що для оформлення світосприймальних настанов важливим є не тільки свідоме, а й підсвідоме (несвідоме), що знаходиться у глибинній психології персонального і колективного життя. Саме там і виявляється несвідомо так званий "комплекс менше-вартості", притаманний психіці кожного поневоленого народу (в тому числі й українського). Комплекс менше-вартості (інакше, "малоросійства") постійно сприяв посиленню в українців стану "vita minima".

Говорячи про "персональну надбудову" в характері українців, Кульчицький звертає увагу на помітну відсутність в ній вольових засад і, навпаки, наявність "комплексу кривди", відчуття "даремності" національних зусиль тощо. Страшна руйнація українського народу протягом століть створила певні умови виживання — соціо-психологічний і політичний конформізм, який передбачав не лише прислужництво "меншовартої" нації, а й її "задоволення у рабстві".

О. Кульчицький зауважує, що слабкість персональної надбудови української психічної структури є відносною і значною мірою залежить як від зовнішніх, так і від внутрішніх чинників. Тому зміцнення персональної надбудови можливе в активній соціально-політичній поведінці громади, в пошуках шляхів розбудови державності, переборенні комплексу "менше-вартості", посиленні вольової поведінки особи, в тих могутніх внутрішніх потягах, що глибоко вкорінені в душі українців. Такі зміни у соціальній психології українського народу можливі лише за умов перетворення його соціально-політичних обставин, які сьогодні поступово почали здійснюватись.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988.
2. Винниченко В. Відродження нації: В 3 т. — Київ; Відень. — 1920. — Т. 1.
3. Вільчинський Ю. М. Розвиток філософської думки в Україні: Текст лекцій: У 2 ч. — Львів, 1991. — Ч. 2.
4. Гоголь Н. Выбранные места из переписки с друзьями. — М., 1990.

5. *Горський В. С.* Історія української філософії: Курс лекцій. — К., 1996.
6. *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу. Вибране. — К., 1991.
7. *Забужко О. С.* Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. — К., 1993.
8. *Історія філософії України: Хрестоматія.* — К., 1993.
9. *Історія філософії України: Підручник.* — К., 1994.
10. *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен; Львів, 1995.
11. *Линицький П. И.* Значение философии для богословия // Чтения в церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. — К., 1904. — Вып. 5.
12. *Мозгова Н. Г. П. І.* Ліницький: витоки світогляду // Вісн. Київ. ун-ту. — К., 1995. — Вип. 24.
13. *Наконечний Р. А., Скрипник З. Є.* Релігійні аспекти світогляду Т. Г. Шевченка // Пробл. філософії. — К., 1992. — № 94.
14. *Нариси історії філософської думки на Україні / Упоряд.: І. В. Огородник, В. В. Огородник.* — К., 1991.
15. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. — К., 1992.
16. *Поцович М. В.* Микола Гоголь. — К., 1989.
17. *Потебня А. А.* Слово и миф. — М., 1989.
18. *Потебня А. А.* Рецензия на сборник "Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким". Фрагменты. Эстетика и поэтика. — М., 1976.
19. *Ткачук М. А. О. М.* Гіляров: пошуки світогляду // Пробл. філософії. — К., 1992. — № 94.
20. *Українська душа.* — К., 1992.
21. *Українська культура: Лекції / За ред. Д. Ангоновича.* — К., 1993.
22. *Федів Ю. О.* Історія української філософії. Курс лекцій. — К., 1994.
23. *Франко І.* Зібр. творів: У 50 т. — К., 1986. — Т. 45.
24. *Хвильовий Микола.* Памфлети. Твори: У 2 т. — К., 1991. — Т. 1—2.
25. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.
26. *Юринець В.* Філософсько-соціологічні нариси. — Харків, 1930.

ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ, ЧИ ПРОСТО ФІЛОСОФІЯ?

Обговорюване впродовж декількох років питання, яку філософію викладати студентам педагогічних вузів, начебто знайшло свій розв'язок: безсумнівно — філософію освіти. Взята в єдності екзистенціально-герменевтичних та емпірико-аналітичних тенденцій, вона дійсно несе в собі неабиякий філософський зміст, і можна сподіватись, що її викладання буде не лише корисним для майбутніх педагогів, а й цікавим для філософів-викладачів. Проте філософія освіти в Україні є відносно новою науковою галуззю, тому статус, зміст та проблематика цієї дисципліни потребують подальшого обговорення.

Насамперед обговорення потребує визначення предмета "філософія освіти". Так, учасники заочного "круглого столу" "Філософія освіти: стан, проблеми та перспективи" (Вопр. философии, 1995, № 11) В. В. Платонов та В. М. Розін вважають, що філософія освіти — це "філософська думка в галузі освіти", це "рефлексія над освітою і педагогікою", породжена кризою педагогічної практики і педагогічної науки.

Дійсно, всі науки час від часу переживають кризові періоди (згадаємо знамениту кризу у фізиці, кризу в основах математики тощо). У такі періоди фізики, математики, біологи починають активно філософствувати (мислити і рефлектувати), що вони нечасто робили за часів "нормального" (Т. Кун) розвитку своєї науки. Проте вони не прагнуть будувати якусь окрему "філософію фізики" чи "філософію біології". Вони лише застосовують набуті в закладах освіти чи в результаті самостійної роботи навички рефлексії та філософствування для розв'язання специфічних філософських питань своїх наук.

Вітчизняні ж філософи освіти прагнуть йти своїм шляхом, а саме: інституалізувати філософію освіти як окрему дисципліну. Більшість з них "вважають за необхідне розроблення філософії освіти як спеціалізованої проміжної ланки між філософією і теорією педагогіки" (Лутай В. С. Філософія сучасної освіти. Навч. посібник. — К., 1996. — С. 16). Причому така необхідність, на їх думку, випливає з того, що, мовляв, філософу дуже важко оволодіти педагогікою, а педагогу — філософією. Як цю проблему зможуть розв'язати майбутні представники цієї спеціалізованої галузі? Чи зможуть зрозуміти їх, з одного боку, "чисті" філософи, з іншого — "чисті" педагоги? А чи не краще і не дешевше філософів ще у вищому закладі освіти вчити педагогіці, а педагогів — філософії, причому так, щоб останні могли самостійно розв'язувати філософські питання своєї науки.

Треба зазначити, що намагання інституалізувати філософію освіти мають певний сенс. Зведення філософії освіти, як і взагалі філософії, до філософствування — рефлексії чи герменевтичного тлумачення (Л. Вітгенштейн) — затіює їх проблемно-предметні області. Нам необхідно їх якимось висвітлити та порівняти, щоб відповісти на запитання, винесене у назву післямови. Тому спробуємо хоча б побіжно перелічити ті філософські проблеми, які відносяться до змісту філософії освіти.

Першу групу проблем становлять проблеми філософської антропології. Криза сучасної педагогічної практики і педагогічної науки, про яку багато говорять фахівці, породжена саме зламом звичного образу або логосу людини в результаті стрімких соціальних перетворень. Ось як про це пише М. Ф. Фішер (співробітник інституту теоретичної педагогіки РАО): "Існує багато часткових педагогічних методик, які дозволяють освітнім системам і окремим педагогам вижити і заробити гроші в сфері "освітніх послуг". Немає ідеї, здатної об'єднати ці методики, ідеї, заради якої проводиться освітньо-педагогічна діяльність, немає ідеалу і соціокультурного зразка, органічного для Росії, достойного втілення у життя. Адже педагог не лише навчає читанню та письму, але й творить Людину. Яку і навіщо? Тепер це невідомо, чи має тоді він право викладати?"

Можна погодитись з автором цитованого уривка у тому, що сучасна педагогіка знаходиться на роздоріжжі. Образ людини, який був побудований на основі парадигм "людина — частина природи", "людина — сукупність

суспільних відносин" та ін., розпався, а новий ще не синтезований. На яких підставах його синтезувати? Навряд чи буде правильним його створення на засадах інших, таких же часткових парадигм "людина — громадянин двох світів" (І. Кант), "людина — істота, яка вільно творить себе" (Ж. П. Сартр) чи "людина — діалогічна істота" (М. Бубер). У цій справі може допомогти лише всебічний підхід, інакше отримаємо знову урізаний, однобокий, схильний до саморозвалу образ людини. А для цього треба знати і розуміти усі можливі парадигми і вміти утримувати їх суперечливі взаємозв'язки в їх єдності. Отже, слід бути професійно, насамперед історико-філософськи, освіченою людиною і до того ж діалектиком. Іншими словами, педагог, котрий здатен професійно розмірковувати над філософськими питаннями своєї науки, повинен бути не стільки філософом освіти, скільки просто філософом.

Думка про те, що начебто специфічні для філософії освіти антропологічні проблеми можуть серйозно обговорюватись лише в широкому історико-філософському контексті, виявляється вірною і стосовно іншої групи проблем, які відносяться до так званої антропономіки. Антропономіка як розділ людинознавства об'єднує в собі багато точок зору з приводу номосу (внутрішнього закону, або сутності) людини. Зрозуміло, що ці точки зору також полемізують одна з одною, зливаючись у певну самосуперечливу цілісність, утримувати яку в змозі лише філософськи підготовлений розум. А втримати їх єдність вкрай необхідно, оскільки збочення однієї або навіть декількох споріднених точок зору призводить до викривлення ідеалу педагогічної творчості.

Найбільш полярними антропономічними точками зору, між якими знаходиться цілий спектр їх мутацій, є дві — есенціалістська та екзистенціалістська.

Згідно з першою, субстанція сутності людини (природа, соціум чи культура) знаходиться поза індивідом, передує йому і входить в індивід у процесі його становлення особою. Головне питання есенціалістської антропономіки — яким чином природна, суспільна чи культурна субстанція створює індивіда, яким чином субстанція стає суб'єктом?

Друга точка зору — екзистенціалістська — виходить з первинності існування індивіда, його автономності (індивід сам дає собі номос або сутність), з незалежності індивіда від зовнішніх обставин, з тотальної свободи та відпові-

дальності за те, ким він стає. Головне питання екзистенціалістської антропомії — чим обумовлюється самотворення індивіда, його постійний вихід за власні межі або трансцендування?

Зрозуміло, і перше, і друге питання можуть бути осмисленими лише у широкому історико-філософському контексті, у якому можна знайти і відповіді на них.

Варто зазначити, що ґрунтовна обізнаність у повному спектрі відповідей на антропомічні проблеми — важлива для педагога річ, адже на їх основі ґрунтуються уявлення про педагогічну техніку формування людини. Саме антропотехніка, на думку філософів освіти, і повинна бути третьою складовою частиною їх дисципліни.

Проте й антропотехніка — начебто суто технічна (методична) галузь — виявляється сутнісно пов'язаною з власне філософією, зокрема з таким розділом останньої, як онтологія. Освіта людини, її формування засновуються на зміні способу індивідуального буття, з одного боку, наслідуванням індивідом культурної субстанції, передачею в поле зору людини соціокультурних феноменів, їх оцінок, етичних масштабів, підведенням до самостійного вибору, інформуванням про відповідальність, залежність буттєвих наслідків від того чи іншого варіанта, обраного людиною; з іншого — заданням свідомості (смислу) самостійного виходу за свої власні межі, смислу самотворення і творення нових буттєвих форм.

Отже, навіть дещо побіжне порівняння проблемно-предметних областей філософії освіти та власне філософії приводить до висновку, що філософія освіти напевно чи зможе бути ефективним засобом розв'язання філософських питань педагогіки, якщо її зводить лише до проміжної ланки між педагогікою та філософією. Не стане вона таким засобом у випадку її зведення до рефлексії над освітою, адже будь-яке внутрішнє питання філософії освіти при його обговоренні виходить за межі цієї дисципліни і може висвітлитись лише у широкому контексті результатів історико-філософського процесу. Тому філософську підготовку майбутніх педагогів слід засновувати саме на викладанні історії філософії, що розглядається під людинознавчим кутом зору.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Абеляр П. 192, 193, 209, 214
Августин Аврелій 155, 177—182, 281
Авіценна (Ібн Сіна) 195
Авенаріус Р. 521
Аверроес (Ібн Рушд) 196—199, 202
Агріша 148
Адлер А. 493, 494
Адорно Т. 443, 444, 491, 492, 509
Айдукевич К. 522, 540
Аквінський Ф. (Т.) 208—214, 478—480
Александр Македонський 106, 113, 114, 120, 145
Алкідом 96, 97
Алкуїн 185, 186
Альберт Х. 527, 531
Альберт Великий 201, 203, 206—208, 211
Альтюссер Л. 442
Амвросій 177, 179
Аммоній Гермій 155
Аммоній Саккас 152, 154
Анаксагор 87, 89—91, 260
Анаксарх Абдерський 145
Анаксимандр 75—78
Анаксімен Мілетський 74, 76—78
Ансельм Кентерберійський 190—193, 210
Антипатр з Тарсу 122
Антифен 100
Антифонт 96, 97
Апель К. О. 507
Апполоній Тіанський 152
Апполлodor 138
Апулей Мадарат 152
Арді Р. 433
Арістарх Самосський 114
Арістарх Самофракійський 114
Арістіпп Кіренський 101
Арістобул Кассандрійський 114
Арістован Візантійський 114
Арістон Хіосський 122
Арістотель 10, 24, 25, 31, 73, 82, 106—112, 115, 119, 120, 126, 133, 134, 136, 140, 145, 155, 156, 159, 169, 184, 194, 196—198, 200—207, 243, 299, 333, 379, 410, 415, 498
Аркесілай 72, 145, 147
Арріан (Арій) 114, 174
Армстронг Д. М. 527
Архімед 114, 257, 309
Аттал 126
Баадер Фр. 472
Баранович Л. 352, 354
Барт Р. 511, 512
Бейль П. 345
Бекон Р. 201, 206, 207
Бекон Ф. 298, 301—308, 316—318
Беме Я. 472
Бенереджі К. 37
Бенуа А. 435
Бенуа Ж. 436
Бергсон А. 458, 603
Бердяев М. 466, 471—474, 573, 582, 590

- Берклі Дж. 342, 343, 605
 Беринда Памво 296, 297
 Бернар К. 479
 Бернстайн Р. 518
 Бернштейн Р. 507
 Беррі В. 28
 Бетті Е. 507
 Біант 74
 Бінсвангер Л. 493
 Блум Х. 514
 Боецій 31, 155, 159, 184, 185
 Болгарський Іоанн, екзарх 223—225
 Бонавентура Дж. Ф. 201, 203—205
 Боргош Ю. 543
 Борецький Йов 284, 290, 296
 Бохенський Я. 478
 Браччоліні П. 244
 Брентано Ф. 451
 Брісон 145
 Бронський Х. 283
 Бруно Дж. 255, 266—273, 353
 Бруні Л. 244
 Бубер М. 430, 454
 Булгаков С. 485, 488—490, 543, 590
 Бунге М. 527
 Бюхнер Л. 418
- Валла Л. 244, 245
 Валентин 168
 Варон 125
 Василида 168
 Василій Великий 175—177, 223, 286, 291
 Веласкес М. 28
 Вернан Ж.-П. 24
 Вернадський В. І. 487, 588, 589, 607
 Віталій з Дубна 285, 290
 Вітгенштейн Л. 522—526, 544
 Винниченко В. К. 593—596, 607
 Вишенський І. 283, 285—289, 586
 Вольтер 345—348, 437
 Вольф Х. 369, 374
- Газалі 196, 276
 Галілей Г. 300
 Гаман Й. Г. 371
 Гартлі Д. 341
 Гартман М. 603
 Гассенді П. 139, 316, 338, 348
 Гатама 47
 Гегель Г. В. Ф. 368, 398, 407—419, 421—423, 444—447, 458, 473, 485, 486, 496, 547, 564, 581, 600
 Гейлінкс А. 321
 Гелен А. 431, 544
 Гельвецій К. А. 346
 Гемпель К. Г. 522
 Гердер Й. Г. 371, 387
 Геракліт 81—83, 85, 87, 89, 91, 96, 101—103, 117, 118, 126
 Герен М. 436
 Гермарх Мітеленський 138
 Герон 114
 Герофіл 114
 Гесен С. І. 455
 Гесіод 17, 74, 145
 Гете Й. В. 372, 387, 398
 Гіерока Александрійський 155
 Гізель І. 352, 354, 355, 367
 Гіляров О. М. 564, 569—571
 Гільйом із Шампо 192
 Гіппарх 114
 Гіпсій 96
 Глікон Афінівський 114
 Глюксман А. 436
 Гоббс Т. 298, 316—321, 348
 Гоголь М. В. 471, 550—553, 566, 600, 607
 Гольбах П. 346, 348
 Гомер 24, 74, 145
 Горгій 96
 Грене П. 478
 Григорій Назіанзін 175, 291
 Григорій Нисський 175—177, 286, 291
 Григорій Палама 288
 Гроссетест Роберт 201, 205, 206
 Грушевський М. С. 585—588
 Гусман Д. 200
 Гуссерль Е. 427, 447, 451—456, 458, 463, 475, 503, 504, 506, 508, 544, 600

Гадамер Х. Г. 427, 505—507, 544

Давид Анахт 155

Д'Аламбер 347
Дамаскій 155, 156, 158
Дамаскін Іоанн 183, 223, 225,
286, 291
Данте Аліґ'єрі 242, 243
Декарт Р. 298, 306—316, 321,
322, 324—327, 353, 357, 359,
379, 437, 458, 463, 506
Делез Ж. 514
Деметрій Лаконець 138
Деметрій Поліоркет 114
Деметрій Фалерський 153
Демокріт 87, 91—94, 106, 115,
136, 333
Дерріда Ж. 514, 544
Джеймс У. 516, 517, 544
Джоблінг Дж. 484
Дідро Д. 346, 437
Дільтей В. 458, 502, 544
Діоген Лаертій 72, 124, 133,
147—149, 159
Діоген із Селевкії 122, 123
Діоген Синопський 100
Діоген Тарський 138
Діодор Сицилійський 124
Діонісій Перебіжчик 122
Доле Ж. 436
Домінік Гусман 200
Донцов Д. І. 559, 593, 598—600
Дорофіївич Г. 283, 284, 296
Достоевський Ф. М. 463, 471,
473, 475, 488
Драгоманов М. П. 521, 575—
578, 582, 608
Дрогобич Ю. 277, 278
Дройзен І. Г. 113
Дунс Скот Іоанн 212—215
Дьюї Дж. 516—518, 544

Евбулід із Мілету 100
Евклід 114, 257
Евклід із Мегари 100
Екхарт Іоанн 215, 216, 369,
370, 472
Еліс А. 433
Емпедокл 87—89, 169
Енгельс Ф. 417, 418
Енесідем 147—149
Епіктет 125, 129, 130
Епікур 72, 132—139, 141, 142,
223, 244
Еразм Роттердамський 246
Еріл Карфагенський 122

Еріугена Іоанн Скот 187—190
Есхіл 21

Жільсон Е. 177, 203, 207, 478
Жидята Лука 226, 228

Заточеник Данило 226, 234—
236
Зенодот Ефеський 114
Зенон Елейський 83, 85—87
Зенон з Кітіону 116, 117, 120
Зенон Сідонський 138
Зеньковський В. 455, 564, 582
Зизаній Л. 291, 296
Зизаній Ст. 290—292, 296

Ієронім з Кордії 114
Ієронім Св. 177, 178
Іларіон Київський 226—228
Ільїн І. 455
Іоанн Росцелін 192, 214

Кавелін К. 520
Кай Амафігній 139
Кайзерлінгфон Г. 472
Кальвін Ж. 249, 250
Кай Касій 139
Калліппа з Корінфа 122
Камю А. 427, 458, 462, 463, 467
Канада 47
Кант І. 12, 44, 368, 371—387,
390, 392, 393, 395, 396, 400, 402,
404—406, 414, 458, 460, 475,
486, 488, 547, 564, 565, 600, 603,
605
Капелла Марціан 155, 183
Капіла 42
Карнап Р. 427, 522, 524, 524, 544
Кассіпер Е. 372
Катон 125
Каутський К. 488
Кафка Ф. 458
Кеплер Й. 265, 299
Кессіді Ф. Х. 159
К'єркегор С. 417, 418, 458, 463,
475
Кінді, аль-Кінді 194, 195
Кірхнер Ф. 72, 159

- Клеанф із Асса 116
Клеобул 74
Клітарх Александрійський 114
Климент Александрійський 172, 173
Княгиницький Йов 283, 285
Козачинський М. 352
Коллінз А. 341
Колумелла 125
Кондильяк Е. 347, 348
Коніський Г. 352, 359, 360, 367
Конович-Горбацький Й. 352—354
Конрад М. І. 37
Конт О. 418, 519, 544, 581
Конфуцій 25, 66—69
Коперник 262, 265, 299, 353, 357—359, 373, 482
Копинський І. 290, 294
Копнін П. В. 592
Кордано Дж. 266
Корет Е. 507
Корнелій Леблон 155
Костомаров М. І. 553—557, 574
Котарбінський Т. 540
Коцюбинський М. М. 584
Кратет 100, 116
Ксенократ 116, 133
Ксенофан 83, 84
Ксенофонт 101
Куайн У. 518, 527
Кузанський М. 257—270, 273, 458
Куліш П. О. 553, 555, 557, 558, 574, 600
Кульчицький О. Ю. 602—608
Кун Т. С. 527, 532, 533, 535, 537, 539, 544
- Лакан Ж. 493, 511
Лакатос І. 527, 533—535, 537—539, 544
Лаку-Лабарт Ф. 511
Ламетрі Ж. 346
Ландман М. 431, 507
Ланц Г. 455
Лаоци 62—67
Лаудан Л. 527, 537—539
Лафатер Й. К. 372
Леві Б. А. 436
Леві-Строс К. 511, 512
Левкіпп 87, 90, 91, 136
Лейбін В. 544
- Лейбніц Г. 298, 332—337, 360
Лейнер С. 18
Ленк Г. 527
Леонардо да Вінчі 265
Леонтій Лампсакський 138
Лесевич В. В. 521, 564, 569
Лессінг Г. С. 370, 371
Лікофрон 96
Ліницький П. І. 471, 564, 571—574, 608
Ліотар Ж. 514
Липинський В. К. 593, 596—600
Лой А. 457
Локк Дж. 298, 338—343, 345—348, 356
Лоренц П. 507
Лосев О. 15, 16, 23, 72, 132, 147, 149, 159
Лоський М. 455, 590
Лотц І. 478
Лукаsevич Я. 540
Лукач Д. 445—449, 477, 544
Лукрецій, Тіт Лукрецій Кар 124, 133, 139—144, 159
Лукаш із Нового Міста 277, 279
Лютер М. 249, 250
- Маймонід М. 276
Макіавеллі Н. 245, 246
Макробій 155
Максимович М. О. 548—551
Мальбранш Н. 321
Мамардашвілі М. К. 12, 13, 30, 32
Маңдевіль Б. де 341
Манетті Д. 244
Маркіон 168
Марій Вікторій 155
Марітен Ж. 478, 544
Марк Аврелій 131, 132
Маркс К. 417, 441—449, 456—458, 460, 463, 488, 544
Маркузе Г. 443—445, 491—493
Мармен М. 435
Марсель Г. 458, 466, 468, 544
Мах Е. 521, 528
Махавіра 53
Мей Р. 493
Мелісс 83, 87
Мендельсон М. 370
Менедемос 100
Мерло-Понті М. 467

Мерсьє Д. 478
Мід Дж. 516
Міллер Д. 514
Міль Дж. С. 418, 519, 520
Могила П. 294, 296, 297, 350—
352, 354
Мошотт Я. 418
Мономах В. 226, 230—232
Монтень 248
Монтеск'є Ш. 345—347
Мор Т. 247, 248
Моцци 69
Мусоній Руф 129
Мюллер М. 478

Навсіфан 132, 133
Наливайко Д. 283, 285
Нейрат О. 522
Немезій 155
Нестор 226, 229, 230
Нечуй-Левицький І. 564, 575,
608
Ніцше Ф. 397, 458, 472, 473,
544, 581, 599, 600
Никифор 226, 230
Нуменій 152
Ньютон І. 370, 372

Оккам У. 214, 215
Оріген 172—175, 182
Оріховський-Роксолан С. 277,
279—281
Острозький Клірик 283—285
Острозький Костянтин 282

Панетій 123, 124, 152
Панчашикхі 50
Папіні Дж. 516
Парацельс 266
Парменід 83—85
Паскаль Б. 321—325, 373, 375,
437, 475
Патанджалі 45—47
Патнем Х. 527
Патріці Ф. 266
Пелагій 182
Періандр 74
Персей Кітійський 122
Петрарка Ф. 243, 244

Піко делла Мірандола 251, 252,
254—257
Писарев Д. 520
Піррон 145—147, 149
Пірс Ч. С. 515, 516
Піттак 74
Піфагор 34, 78—80, 87, 223, 360
Платон 6—8, 13, 19, 22, 26,
100—107, 110, 115, 120, 125,
126, 132—136, 140, 153, 154,
169, 192, 223, 247, 281, 352, 475,
565
Плеснер Х. 431, 432, 544
Пліній Старший 124
Плотін 152, 154—158, 458,
475
Плутарх 124, 159
Плутарх Афінський 155—157,
159
Плутарх Хіренський 152
Полемон 96, 116
Полібій 114
Полієн Лампсакський 138
Полістрат 138
Поппер К. 427, 527—532, 534,
544
Порфирій 155, 156, 252
Посідоній 124, 125, 152
Потебня О. О. 561—563, 608
Праксіфан 133
Праксід 75
Продік 96, 97
Прока 155—158
Прокопович Феофан 352,
356—358, 367
Протагор 96, 97
Псевдо-Діонісій Ареопігит 156,
182, 183, 187, 286, 291, 370
Пуанкаре Ж. А. 522

Радхакрішнан С. 37, 159
Райл Г. 522
Рассел Б. 427, 522, 523, 545
Рейхенбах Х. 522
Ремарк Е.-М. 458
Рікер П. 507, 508, 545
Рой М. 37
Рорті Р. 518
Ротхаккер Е. 431
Русин П. 277—279
Руссо Ж. Ж. 346, 370
Рьюз М. 433

- Сакович К. 290, 296
 Саллюстій 155—157
 Салютати К. 244
 Сартр Ж. П. 427, 458, 463—465, 467, 468, 470, 545
 Сейр К. 527
 Секст Емпірик 124, 144, 147—150, 159
 Семковський С. 591
 Сенека Луцій Анней 125—130
 Сігер Брабантський 201—204, 206, 208, 209, 211
 Сімпліцій Кілікійський 155
 Сінезій 155
 Сіріан Александрійський 155
 Сковорода Г. 360—367, 471, 550, 551, 565, 566, 600, 603
 Скот І. Д. 212—215
 Смарт Дж. Дж. 527
 Смолятич К. 226, 232, 233
 Смотрицький Г. 283, 284
 Смотрицький М. 283, 284, 290, 295
 Сократ 11, 25, 72, 91, 97—102, 123, 126, 140, 145, 192, 223, 360, 415
 Соловійов В. 73, 160, 455, 471, 473, 486, 565, 571
 Солон 74, 101
 Спенсер Г. 418, 519, 520, 581
 Спіноза Б. 298, 325—332, 336, 353, 437, 458
 Сталін Й. В. 447, 590, 591
 Степун Ф. 455
 Стільпон 116
 Страбон 124
 Сузо Г. 369, 370
 Суразький В. 283, 285
 Сфер із Боспору 122
- Тарський А. 522, 526, 540, 545
 Татіан 168—170, 172
 Таулер І. 369, 370
 Твардовський К. 522
 Тейяр де Шарден П. 437—441, 545
 Телезіо Б. 266
 Теофраст 77
 Тертуліан К. 170—173, 178
 Тілліх П. 466, 483
 Тімон Фліунтський 146, 147
 Толанд Дж. 341, 342
- Толстой Л. М. 471, 473, 475
 Торкват Аттика 139
 Топіч Е. 527, 531
 Транквіліон-Ставровецький К. 290, 292—294
 Трубецької С. 455
 Тулмін С. 527
 Туровський К. 226, 233, 234
- Уайт Е. 433
 Уїлсон О. 433
 Українка Леся 582—584
- Фабіан Папірій 126
 Фабро К. 478
 Фалес 72, 74—78, 95
 Фарабі 195
 Федон з Еліди 100
 Федр 139
 Фейерабенд П. 527, 535—537, 545
 Фейербах Л. А. 368, 417—423
 Фелесдал Д. 454
 Феодор Атеїст 101
 Феодосій Печерський 226, 228, 229
 Феофраст 160
 Феракід 74, 76
 Філалет Христофор 284
 Філодем з Геркуланума 139
 Філон Александрійський 153, 172
 Філон з Фів 122
 Фіхте Й. Г. 368, 387—399, 401, 402, 409, 423, 547, 564
 Фічіно М. 251—255
 Флавій Арріан 130
 Флоренський П. 424, 478, 485—487, 545
 Фогт К. 418
 Фома Аквінський 201, 203, 206, 208—214, 281
 Фотій 147
 Франк М. 507
 Франк С. 455
 Франк Ф. 522
 Франкл В. 30, 31
 Франко І. Я. 286, 351, 578—582, 608
 Франциск Ассізький 200, 201
 Фредегіз 186

Фрейд З. 444, 463, 484, 490—
498, 508, 545
Фрідмен Д. 433
Фріз Й. де 478
Фрізмах 96
Фромм Е. 443, 493, 496—499,
545
Фуко М. П. 511, 513, 514, 545

Хабермас Ю. 427, 443, 507, 509,
510

Хайдеггер М. 427, 444, 458,
460—463, 466, 468, 475, 504—
507, 545, 600

Хайнтель Е. 507

Хейлон 74

Хемінгуей Е. 458

Хенгстенберг Х.-Е. 431

Хінтікка Я. 454

Холдейн Дж. 438

Хоркхаймер М. 443, 444, 491,
509

Хорні К. 493

Хрїспп із Сол 117, 123, 125

Целлер 72

Цицерон 124, 139, 160

Чаттопадх'я Д. 37

Челпанов Г. І. 564, 569

Чернишевський М. 520

Чижевський Д. 222, 237, 276,
277, 297, 361, 365, 455, 547,
549—551, 555—557, 559, 565,
593, 600—602, 608

Шанкара 41

Шевченко Т. Г. 546, 549, 553—
555, 559—561, 582, 600

Шелер М. 427—431, 454, 472,
475, 545, 603

Шеллінг Ф. В. Й. 368, 398—409,
411, 417—419, 458, 547, 548, 564

Шестов Л. 455, 471, 474—477,
545, 582

Шефтсбері А. 341

Шіллер Ф. К. С. 516, 600

Шлейермахер Ф. 418, 501, 502

Шлік М. 522

Шопенгауер А. 397, 418, 444,
458, 581

Шпенглер О. 472

Шпет Г. Г. 455, 456, 545

Щербацький Ф. І. 37

Юань Ке. С. 160

Юм Д. 343, 344, 375, 520, 605

Юнг К. Г. 493—496, 545

Юркевич П. Д. 471, 564—569

Юринець В. 591, 608

Юстин Флавій, Юстин Мученик
167—169

Яворський Ст. 352, 355, 356

Якобі Ф. Г. 372, 398

Ямвліх 156—158, 252

Ясперс К. 458—460, 466, 545,
600

Передмова		3
Вступ		4
Розділ I	ПОХОДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ, Ї ПРОБЛЕМАТИКА ТА ПРИЗНАЧЕННЯ	14
	• Передумови виникнення філософії	14
	• Міф та міфологічний світогляд	16
	• Походження, проблематика та особливості філософії як світогляду	20
	• Призначення філософії	27
Розділ II	ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ	33
	• Умови формування та загальні риси філософії Стародавності	33
	• Філософія у Стародавній Індії	37
	• Філософська думка в Стародавньому Китаї	54
	• Антична філософія	71
	• Проблема існування людини в елліністичній та римській філософії	112
Розділ III	ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, Ї ОСОБЛИВОСТІ	161
	• Особливості та основна проблематика філософії середньовіччя	161
	• Апологетика, примат віри	167
	• Патристика. Віра та розуміння у творах отців церкви	175
	• Зародження схоластики. Проблема універсалій	185

- Аверроїзм, примат розуму 194
- Розквіт схоластики. Томізм та проблема гармонії віри з розумом 199
- Пізньосередньовічна містика 215

Розділ IV ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ 218

- Дохристиянський світогляд давніх слов'ян — передісторія української філософії 218
- Впровадження християнської ідеології та її вплив на розвиток філософської думки 220
- Історичні джерела формування філософської культури Київської Русі 222
- Філософські ідеї у творчості давньоруських книжників та в пам'ятках літератури 226

Розділ V ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ 238

- Культура Ренесансу, її головні риси. Гуманізм 238
- Відродження та Реформація 248
- Філософія флорентійського неоплатонізму: Марсіліо Фічіно і Дж. Піко дельла Мірандола 251
- Філософія М. Кузанського 257
- Натурфілософія XVI ст. Матеріалістичний пантеїзм Дж. Бруно 265

Розділ VI ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА ДУМКА В УКРАЇНІ (ДРУГА ПОЛОВИНА XIII — ПЕРША ПОЛОВИНА XVII СТ.) 274

- Українське Передвідродження (друга половина XIII — XV ст.) 274
- Становлення раннього гуманізму в Україні (XV — перша половина XVI ст.) 277
- Реформаційні та ренесансно-гуманістичні ідеї в Україні (друга половина XVI — початок XVII ст.) 282
- Ідеї гуманізму і Реформації у творах діячів братського руху та вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври 289

Розділ VII ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ 298

- Філософія Нового часу та її головні риси 298
- Заснування нової філософії: Ф. Бекон і Р. Декарт 301

•	Матеріалізм та релігійно-містична філософія XVII ст.	316
•	Натуралістичний пантеїзм Б. Спінози	325
•	Об'єктивний ідеалізм Г. Лейбніца	332
•	Дж. Локк і розвиток "британського емпіризму" XVII ст.	338
•	Просвітництво і французький матеріалізм XVIII ст.	344
Розділ VIII	ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVII — XVIII СТ.	349
•	Києво-Могилянська академія — визначний центр українського Просвітництва та її роль у розвитку духовної культури слов'янських народів	349
•	Філософія Просвітництва у Києво-Могилянській академії	350
•	Антропологічна спрямованість філософії Г. Сковороди	360
Розділ IX	НІМЕЦЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО XVIII СТ. ТА НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ (КІНЕЦЬ XVIII — ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.)	368
•	Німецьке Просвітництво у контексті становлення німецької класичної філософії	368
•	І. Кант. "Коперниківський переворот" у філософії	372
•	Філософія діяльності Фіхте	387
•	Філософські погляди Шеллінга	398
•	Система і метод Гегеля	407
•	Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха. Криза класичної філософії	417
Розділ X	ПОСТКЛАСИЧНИЙ РОЗВИТОК СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX — XX СТ.	424
•	Проблема людини у сучасній філософії	424
•	Філософська антропологія	427
•	Сучасна марксистська філософія	441
•	Феноменологічна філософія про світ людського життя	450
•	Екзистенціальне переживання людини	457
•	Еволюція релігійної філософії у XX ст. Філософські погляди П. Флоренського і С. Булакова	478
•	Неофрейдизм	490
•	Антропологічні орієнтації герменевтики, прагматизму та неопозитивізму	500

Розділ XI	УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДУМКА XIX — XX СТ.	546
•	Український романтизм XIX ст., його специфіка та філософські основи	546
•	Професійна ("академічна") філософія в Україні XIX — початку XX ст.	564
•	Філософські та суспільно-політичні погляди українських письменників та публіцистів другої половини XIX — початку XX ст.	574
•	Філософія в Україні в 20—90-х роках XX ст.	589
•	Філософська думка в українській діаспорі	593
Замість післямови		609
Іменний покажчик		613

Навчальне видання

*Волинка Григорій Іванович,
Гусєв Валентин Іванович,
Огородник Іван Васильович,
Федів Юрій Олександрович*

ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ

**Історико-філософська
пропедевтика**

Оправа і титул художника *В. С. Жиборовського*
Художній редактор *І. Г. Сухенко*
Технічний редактор *А. І. Омоховська*
Коректор *Л. М. Байбородіна*
Оператор *А. Р. Романовська*

Підп. до друку 24.02.98. Формат 84 × 108/₃₂. Папір офс. №1.
Гарнітура Baltica. Ум.-друк. арк. 32,76. Ум. фарбовідб. 32,76.
Обл.-вид. арк. 37,62. Вид. № 10133. Зам. № 9–326.

Видавництво "Вища школа", 01054, Київ-54, вул. Гоголівська, 7

Надруковано з плівок, виготовлених у видавництві
"Вища школа" в АТ "Київська книжкова фабрика",
01054, Київ-54, вул. Воровського, 24