

Н03273

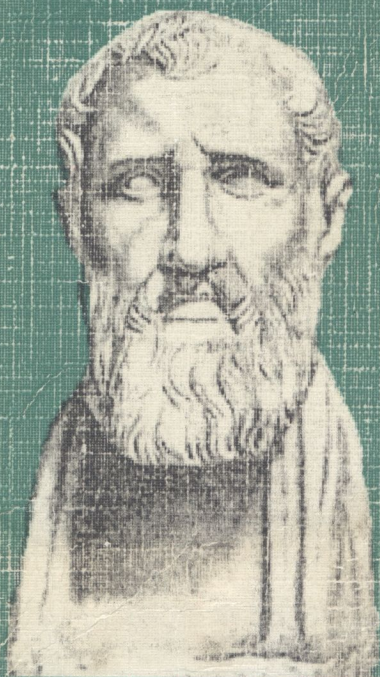
X 13

Н. Хамітов
Л. Гармаш, С. Крилова

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ

навчальний посібник



Національна академія наук України
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди

**Н. Хамітов,
Л. Гармаш, С. Крилова**

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

**ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ
ТА ЇЇ МЕЖ**

Під редакцією Н. Хамітова

Навчальний посібник
Рекомендовано
Міністерством освіти та науки України

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 2000

Автор більшості лекцій — доктор філософських наук, професор Н. В. Хамітов. Він широко відомий телеглядачам і слухачам радіо своїми програмами з проблем особистісної реалізації людини, її самотності й любові та багатьом читачам своїми книгами “Філософія самотності”, “Звільнення від буденності”, “Межі чоловічого та жіночого”, “Самотність у людському бутті” та ін.

Лекції висвітлюють основні етапи історії міркувань про людину та її межі — від прозрінь давньосхідних й античної релігій та філософій до філософських концепцій сучасності. Одна з лекцій присвячена зустрічі Сходу і Заходу в українській і російській класичній філософії.

Перевага посібника в наступному:

- доступний і динамічний стиль викладу, окремі лекції читаються як філософський роман;
- підхід до історії філософії як до комунікативної системи;
- виклад філософських ідей у контексті культури;
- не тільки культурно-історичний, а й методологічний принцип періодизації історії філософувань про людину.

Адресується студентам вузів і коледжів усіх спеціальностей, які вивчають базовий курс філософії. Посібник буде корисним також при вивченні інших гуманітарних дисциплін — етики, естетики, соціології, психології, культурології, релігієзнавства, політології.

Рекомендовано Міністерством освіти України як навчальний посібник (лист № 281 від 27 лютого 1998 р.).

Рецензенти:

- В. С. Горський*, доктор філос. наук, професор
В. П. Загороднюк, доктор філос. наук, професор
В. А. Малахов, доктор філос. наук, професор

Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

X $\frac{0300000000 - 024}{2000}$ 2 - 2000

ISBN 966-00-0178-9

© Н. Хамітов, С. Крилова,
Л. Гармаш, 2000

*Володимиру Іларіоновичу Шинкаруку
з вдячністю за творчий імпульс
в осягненні історії філософії.*

ВСТУПНЕ СЛОВО

Історія філософії — це сходи геніїв.

Не кожен, хто звертався до історії філософії, став генієм, проте кожен геній спускався її сходами, щоб піднятися до себе. Ця обставина наповнює здоровою іронією запитання про актуальність історії філософії. Проте цю іронію треба довести до самоіронії. Лише тоді в нас з'явиться мужність пройти між ідолопоклонством та зневагою, осягаючи ідеї тих, хто зробив свій саморозвиток розвитком людства.

Виклад історії філософії завжди наштовхується на три фундаментальні труднощі.

Перша полягає в тому, що подати *всю* історію філософії неможливо, тому виникає проблема вибору авторів і кута зору на їхні системи. При цьому, однак, завжди існує необхідність аутентичного прочитання текстів мислителя.

Друга трудність пов'язана з необхідністю відокремлення філософії від нефілософії в історико-культурному процесі; у результаті виникає дуже складна проблема *визначення філософії*.

Третя трудність викладу історії філософії зумовлена необхідністю обґрунтування логіки спадкоємності і взаємозв'язку філософських вчень, що визначає структуру курсу історії філософії.

У цій книзі зроблено спробу свідомо перебороти всі ці труднощі. Філософи вибиралися стосовно наскрізної для даного курсу *проблеми людини та її меж*, яка є центральною для філософії кінця другого

тисячоліття — епохи, коли людина все частіше задумується про межі можливого. Водночас наскрізним був і кут авторського бачення, визначений як метаантропологія — вчення про буденний, граничний та метаграничний виміри людського буття, про фундаментальні перспективи людини і людства*. У визначенні філософії виникла необхідність вийти за межі слова “теорія”. У результаті з’явилися поняття “есеїстична філософія” і “філософське мистецтво”, які разом із поняттям “теоретична філософія” більш повно охоплюють поліфонічне буття філософії. Говорячи про логіку спадкоємності у філософії, автори намагалися представити історію філософії *відкритою системою спілкування* — як філософів, так і проявів філософії в культурі.

Сподіваюся, що такий підхід дасть змогу читачеві побачити філософію в її живій суперечливості і повноті.

Н. ХАМІТОВ

* Див.: *Хамитов Н.* Пределы мужского и женского. Введение в метаантропологию. К., 1997; *Хамитов Н.* Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. К., 2000.

“Через усе життя людства проходить велика дискусія Сходу і Заходу”.

ВОЛОДИМИР СОЛОВЙОВ

Лекція 1

ПРОЯСНЕННЯ СПЕЦИФІКИ СХІДНОГО І ЗАХІДНОГО ШЛЯХІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ

1. Чи існує проблема “Схід — Захід”?
2. Захід як шлях людського буття у світі.
3. Східний шлях людського буття у світі.

§ 1. Попереднє зауваження

Східний і західний типи культури досить відмінні. Настільки ж відмінні й типи філософувань, що витікають із них. Разом із тим типи культури, і типи філософувань є проявами певних шляхів (способів) буття у світі.

Отже, нам потрібно знати, чим східне буття принципово відрізняється від західного¹.

Лише тоді ми зрозуміємо, чому західна культура протистоїть східній і чому остання є для нас таємничою. Саме тоді ми зрозуміємо і сильні, і слабкі сторони східного й західного типів філософувань про людину.

Проте, чи існує проблема Схід — Захід? Чи не є такий поділ світу і культури надуманим?

1. ЧИ ІСНУЄ ПРОБЛЕМА “СХІД—ЗАХІД”?

§ 2. Початкове визначення східного і західного шляхів буття

Коли ми замислюємося над глибинним змістом слів “Схід” і “Захід”, то перед нами, як правило, виникають естетично відмінні між собою явища, корені

¹ Надалі ми будемо використовувати поняття “Схід” і “Захід”, в значенні не стільки різноманітних географічних регіонів, скільки шляхів, способів людського буття у світі.

яких сягають у близьке або далеке минуле. Перед нашим внутрішнім поглядом виникають, зокрема, пагоди й ієрогліфи Китаю та Японії, готичні собори і латинський алфавіт Європи.

Ці явища так не схожі одне на одне. Але якщо від початку історії ми будемо підніматися до сучасності, то різюча несхожість Заходу і Сходу стає все більш примарною. Хмарочоси Нью-Йорка дивовижно нагадують хмарочоси Токію, а шкіль карате в Америці, мабуть, не менше, ніж у Японії. І все ж, відмінності між Сходом і Заходом зберігаються і сьогодні. Це відмінності в моралі і в глибинній мотивації вчинків — ментальні відмінності. Ментальність безпосередньо виражає дух народу, який може бути прихованим у привнесених іззовні естетичних формах. Ментальність є найбільш глибинною течією буття народу.

Відмінності західного і східного буття є відмінностями різних ментальностей. І ці відмінності пронизують усю людську історію, зберігаючи свою силу і у ХХІ ст. У чому найяскравіше виявляється ментальність народу, культури, регіону? У їх *міфології і релігії*. Вони є духовно-онтологічними основами культури — у них закладено її вищі сенси та цінності. Західний спосіб буття закорінений в античній і християнській культурах, пронизаних спадкоємністю. Водночас Захід об'єднує велику кількість різних національних культур. Він є *метакультурою, що сформувалася на ґрунті національних міфологій під впливом античних і християнських цінностей*. Поняття “метакультура” може нести в собі два фундаментальні сенси: 1) буття, що виходить за межі культури *як такої*; 2) буття, що виходить за межі однієї культури й об'єднує кілька культур. Ми використовуємо поняття “метакультура” в цьому останньому значенні.

Отже, у широкому смислі Захід — це та частина нашої планети, на якій утвердилися християнська й антична культури. У строгому смислі Захід — це Західна Європа в її історичних межах, розділена на романський і германський світи. Надалі, розглядаючи історію філософії Заходу, ми будемо вживати поняття

Заходу переважно в строгому сенсі, бо саме Західна Європа породила найбільш значні філософські вчення про людину в західному світі.

Для східного способу буття визначальними є *буддійська культура у її взаємодії із конфуціанством і даосизмом (Китай), різноманітними течіями індуїзму (Індія), а також із різноманітними національними міфологіями.*

Чи входить до поняття Сходу мусульманська культура? Так, якщо Схід тлумачиться широко й ототожнюється з *Азією*. Однак при цьому варто пам'ятати, що мусульманська культура сформувалася на межі Заходу і Сходу і несе в собі риси як першого, так і другого.

Отже, Схід, як і Захід, також можна розуміти у строгому і широкому сенсі. Далі ми будемо розглядати Схід насамперед у строгому сенсі — як *Далекий Схід — метакультуру, що об'єднує культури Індії та Китаю, а також культури, які історично пов'язані з ними і несуть на собі риси їхньої ментальності — японську, тибетську, індокитайську та ін. Саме на Далекому Сході сформувався спосіб буття, що протистойть західному.*

Міркуючи про Захід і Схід, не можна обминути світ слов'янства. Цей світ дуже непростий. Слов'янський регіон, як і мусульманський, займає проміжне положення між Заходом і Сходом і є неоднорідним. У тій мірі, в якій слов'янство є християнським регіоном, воно належить Заходу.

§ 3. Можливість ментального взаємовпливу Сходу і Заходу

Культурні контакти Сходу і Заходу, що існували завжди, у ХХ ст. перетворилися в потужний взаємобмін. Вплив Заходу проявився насамперед у сфері цивілізації — техніки, способів організації економіки і політичного життя. Вплив Сходу на Захід проявився переважно в культурній сфері. Це передусім вплив східної філософії і релігії.

Проте варто визнати, що відношення Заходу і Сходу в ХХ ст. не зводились лише до обміну науково-технічних і політичних досягнень на досягнення філософії і релігії. Захід запропонував Сходові не тільки свою технотронну цивілізацію, а й свої цінності, засновані на християнській етиці. Він запропонував Сходові *ідею особистості, що вільно вибирає своє життя і творить його реалії*. Слід відзначити таку особливість Заходу, як його синтетичність. Він є своєрідним синтезом античності й християнства, які, в свою чергу, є синтезами східного і місцевих начал.

Таким чином, відношення Заходу і Сходу в ХХ ст. можна охарактеризувати як ментальний взаємовплив. І результатом такого взаємовпливу стало зближення ментальностей Заходу і Сходу.

Більше того, з'явилися особистості, які є уособленням об'єднання західного і східного шляхів буття. Це Олена Блаватська, Даниїл Андреев, Шри Ауробіндо і багато інших мислителів.

Не слід також забувати, що Захід і Схід химерно з'єдналися в особистостях таких керманічів тоталітарних режимів, як Ленін і Мао Цзе-дун, Сталін і Гітлер... І їхні режими теж з'єднали в дивному і жахливому синтезі форми життя Заходу і Сходу.

Можна вказати й на поширення на Заході йоги, практики бойових мистецтв, різноманітних віроучень Китаю, Тибету, Індії, а також традиційної медицини цих регіонів.

Усі ці факти говорять про те, що ментальна взаємодія Заходу і Сходу є не тільки можливістю, а й дійсністю.

Спробуємо тепер докладніше прояснити специфіку кожного з цих способів буття. І тут Захід — незважаючи на те, що Схід традиційно сприймається в історичному плані першим, — виступає на передній план. Це відбувається внаслідок активно-динамічного духу Заходу. Не Схід постукався у двері Заходу, а Захід — у двері Сходу.

2. ЗАХІД ЯК ШЛЯХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ

§ 4. Античне і християнське в західному бутті

Антична міфологія і християнська релігія є тими архетиповими чинниками, завдяки яким західне начало може вкорінитися і прорости у бутті будь-якого народу. Так сталося з усіма європейськими народами, національні вірування яких зустрілися з античністю і християнством і з'єдналися з нами *.

Античні і християнські начала є тією загальною основою, на якій стали можливими особливі прояви західного буття. У бутті Заходу античність (культура Древньої Греції і Риму) з'єднується з християнством переважно *естетично*. У моральному аспекті між ними існує глибинна суперечність — язичницька античність не знає образу Бога як Абсолютного Добра і моральних заповідей християнства. Античні боги подібні людям, вони сповнені людськими пристрастями і бажаннями. У них сила тріумфує над добром.

Породження християнської моралі пов'язане з провітленням моральних досягнень античності і переходом їх у принципово нову якість. Західне буття включає в себе античність як свою *історію*, християнство ж є для нього *сучасністю* і способом життя. Те саме стосується національних язичницьких міфологій, що разом з античністю увійшли у тканину християнських культур.

§ 5. Західне буття як католицька, православна, протестантська культури і способи життя

Як відомо, сучасне християнство існує як католицизм, православ'я, протестантизм та їх численні варіації. Тому всередині Заходу можна виділити три гло-

* Слід зауважити, що розвиток самого християнства був підготовлений взаємодією іудаїзму й деяких ідей античності, передусім, особистісного начала, феєрверковий розвиток якого був пов'язаний з розвитком грецьких міст і олімпійських змагань.

бальні культури — католицьку, православну, протестантську. Без урахування їх особливостей ми не усвідомимо специфіку буття різних регіонів Заходу. Нам буде не зрозуміло, наприклад, чому Північна Америка так відрізняється у своєму бутті від Латинської. Усвідомлення ж релігійних основ буття цих культурних материків прояснює їхню відмінність — перший формувалася під впливом протестантської культури, формування другого визначало католицизм. Так само відмінності Заходу і Росії укорінені у відмінностях ментальностей католицизму (і протестантизму) й православ'я.

Католицька і православна культури виникають при безпосередній зустрічі християнства й “римської” та “грецької” античності. Католицизм народжується як *римське* християнство, а православ'я — як *грецьке*. Протестантизм як тип культури і спосіб життя виникає значно пізніше і є результатом об'єднання християнства з германським началом, для якого католицизм виявився не у всьому прийнятним.

§ 6. Проблема північноамериканської, австралійської, латиноамериканської й африканської культур

Захід бере початок у Європі, там знаходяться його корені і таємниця його буття.

Але вже в Новий Час Захід далеко вийшов за межі Європи — спочатку завдяки своїй колоніальній експансії, потім розповсюджуючи свій вплив за допомогою ринкових відносин і вільної пропозиції своєї ментальності. Поступово до Заходу увійшли північноамериканська й австралійська культури, що стали утвердженням протестантського типу західного буття на цих континентах, витісняючи при цьому з цих материків духовно і фізично автентичні для них культури; лише наприкінці ХХ ст. з'явилися деякі можливості для розвитку цих пригнічених культур.

Інша ситуація склалася на латиноамериканському континенті, де католицьке іспанське і португальське

начала * більш органічно з'єдналися з індіанськими і негритянськими культурами. У результаті Латинська Америка значно відрізняється від Північної Америки і Західної Європи.

Цікавою є проблема африканського континенту. Північна Америка історично увійшла в ісламську культуру, а Центральна і Південна — споконвічні регіони чорної раси — все більше включаються в сферу ментального впливу Заходу. І цей вплив посилюється. Більше того, формування цілісної культури, яка об'єднує Центральну і Південну Африку, поки що відбувається саме на основі західного шляху буття, що пропонує їм християнські цінності.

§ 7. Ідеї особистості, перетворення природи й історії як основоположні цінності західного шляху буття

Головною цінністю західного шляху буття є особистість і її свобода. Ідея свободи особистості витікає із самої сутності християнського світоставлення, і будь-яка християнська культура приймає і підтримує її. У католицькій і православній культурі свобода особистості є свободою вибору між добром і злом, у протестантській — свободою дії (при вже здійсненому самим буттям виборі на користь добра, який особистості слід прийняти і якому вона має довіритися).

Другою визначальною цінністю західного шляху буття є ідея і практика технічного оволодіння природою як об'єктом, що повинен підкоритися людині. Людина сприймається як щось однозначно більш високе, ніж природа. Саме це дає їй право змінювати природу для задоволення своїх наростаючих потреб.

Третьою основною цінністю західного шляху буття є ідея історії. Для західної людини історія — це таємничий потік, що несе людину в кардинально нове буття.

* Особливість цих начал значною мірою пов'язана із впливом на них мусульманської культури.

Історія має початок, спрямованість і завершення — в ній здійснюється прогрес. Ця ідея прийшла в сьогоднішню західну культуру з християнства. Історія надає людському розвиткові сенс, відмежовує його від еволюційного процесу природи як щось зовсім відмінне від нього.

3. СХІДНИЙ ШЛЯХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ

§ 8. Буддійське світовідношення як актуальний максимум східного шляху буття

Головною тезою буддійського світовідношення є твердження про те, що *буття є страждання*. Звідси — емпіричний світ стає назавжди далеким людині, ілюзією, яку варто подолати.

Подолання світу-як-страждання можливе лише через заглиблення у себе. Це визначає увагу до внутрішнього життя людини, поступальний розвиток якого може вивести людину зі стану страждання матеріального світу (*сансара*) до заспокоєння в світі духовному (*нірвана*).

Нірвана виступає над-буттям, розчиненням особистості у вищому заспокоєнні-блаженстві і просвітлінні, яке долає метушливу активність матеріального світу. При цьому збереження особистості як *унікального начала, що усвідомлює себе, є несуттєвим*.

Це цілком неприйнятно для західної ментальності, для котрої вище блаженство можливе тільки як щось загострено особистісне.

§ 9. Основоположні начала східного шляху буття: природність, фаталізм, віддяка

На Сході — на відміну від Заходу — людина *менше оцінює реальність*. Вона приймає її прояви як рівноцінні або такі, цінність яких *не залежить від її вибору*. Тому на Сході людське буття ґрунтується не

на *цінностях*, а на *началах*, які не можуть визначатися і вибиратися особистістю.

Першим основним началом східного способу буття є природність.

Розчинення особистості в нірвані можливе саме тому, що для Сходу є характерним найтісніше злиття людини і природи. Це знайшло свій відбиток практично у всіх релігійних вченнях Сходу.

Якщо для західної людини її ставлення до природи є вторинним від її ставлення до суспільства й опосередковується суспільством, то східна людина безпосередньо злита зі стихією природи і лише через неї входить у світ спілкування з людьми.

Тут доречно пригадати характеристику східної ментальності, яка дана Гегелем. Він говорить про те, що на Сході Абсолютний Дух впадає в природність, там він досягає дійсності не в собі самому, а в сфері природи. У такому злитті духу з природою справжня свобода, на думку Гегеля, не можлива.

При цьому для Гегеля Схід виступає лише передісторією людської культури. Античність і наступна західна культура знімають (заперечуючи зберігають) у собі всі досягнення духу на Сході.

Із Гегелем можна погодитись, розмірковуючи про спадкоємність духовного життя Сходу і Заходу. Проте навряд чи можна підтримати думку про те, що Давній Схід цілком знімається в західному шляху буття і є щодо нього більш примітивним. Ця думка є наслідком граничного спрощення і схематизації історичного процесу. Вона виводить нас на помилковий шлях. Адже і сьогодні Схід продовжує свій розвиток, будучи самостійним і самоцінним шляхом буття. Це доводить хоча б факт ментального впливу Сходу на Захід у ХХ ст. *

Злиття з природою виражається в багатьох явищах східної культури і, насамперед, — у відомих тривіршах

* Більше того, Захід значно раніше почав запозичати для себе досягнення Сходу, ніж Схід — досягнення Заходу. Дійсно, вже античність є певним синтезом власних і східних начал.

(хейку) і п'ятивіршах (танка), які найбільш повно розвинулися в китайській і японській культурах.

Наведемо як приклад хейку японського поета Ісікави Такубоку, який чудово виражає інтимне вросання людини в природу.

“Дивлюсь — опалий лист
Злетів на гілку знову.
То був метелик”.

Ідея злиття з природою доводиться в східній свідомості до ідеї *злиття з буттям*. Людина, яка бажає та оцінює, є щось ненормальне, таке, що відірвалося від безтурботного спокою буття. Відмова від бажання й оцінки — шлях повернення в буття.

На відміну від західної, східна людина не перетворює буття, вона з'єднується з ним. Її особистість стає краплею у морі буття. Саме в такий спосіб можна осягнути глибинний зміст нірвани.

Все це з неминучістю породжує фаталізм у соціальних і міжособистісних відносинах — друге основне начало східного шляху буття.

Фаталізм як підпорядкованість буттю визначає надзвичайну усталеність традицій у східній культурі і, одночасно, прагнення відгородитися від інших культур стіною. У цьому прагненні всі інші східні держави і культури перевершив Китай, що спорудив Велику Китайську Стіну — у фізичному та метафізичному смислі. Китай так довго варився у власному соку, що проникнення в нього марксистських ідей стало краплею отрути, з якою китайська культура лише зараз почала справлятися.

Порівняно із Заходом традиційний Схід *не живе історично*. Він визнає еволюцію суспільства й особистості як *момент безкінечного кругообігу природи*. Саме в такому переживанні еволюції — глибинне джерело східного фаталізму.

Але що дивує — природність і фаталізм східної ментальності не перешкодили Сходові включитися в правила гри комп'ютерної цивілізації ХХ ст. Це пов'язано, певно, із тим, що східна людина має вели-

чезний запас ментальної гнучкості, який дає їй змогу змінюватися адекватно до змін навколишніх умов.

Ментальність Заходу також гнучка і спроможна до діалогу з іншими культурами. Але гнучкість Заходу це гнучкість перетворення, тоді як на Сході гнучкість виявляється в прийнятті і підпорядкуванні. При цьому, адаптуючись до зовнішнього впливу, східна людина підпорядковує цей вплив. Пригадаємо дивовижне оволодіння японцями західними технологіями і вихід на перші ролі в театрі світової економіки.

Природність і фаталізм з'єднуються в третьому основному началі східного способу буття — у віддачі, яка складає суть добре відомого сьогодні на Заході поняття карми.

§ 10. Ідея карми та ідея прощення

Карма — це закон посмертних перевтілень особистості, закон посмертної віддачі за добро і зло через перевтілення. Добродесна людина одержує після смерті здорове тіло і щасливу долю, людина, яка творить зло, після смерті спускається по еволюційних східцях униз — аж до перетворення у тварину².

Проте добро на Сході означає відповідність людини тій ролі, яку їй визначено у суспільстві — відповідність касті, прошарку, групі. І вже одне прагнення вийти за межі визначеної ролі може трактуватися як зло. Жорстка регламентація поведінки у соціумі подібна жорсткій регламентації природи, де кожний з організмів займає строго виділену екологічну нішу. Закон карми подібний закону природи, він карає тих, хто виходить за окреслені ним межі. Не випадково буддійська культура в нірвані намагається знайти звільнення від карми — несвободи й обмеженості людини в будь-якому матеріальному втіленні. Проте і сама нірвана є віддачею за виконання визначених правил.

² Ідея карми характерна для індуїзму і буддизму, але згодом вона проникає і в інші культури.

Східній *ідеї віддяки* в західній культурі протистоїть *ідея прощення*, породжена християнством. Прощення означає сприйняття Абсолюту не тільки в якості Світового Закону, а й як Особистості, спроможної до любові і прощення.

Прощення означає здатність зрозуміти іншу особистість у її прагненні перейти власні межі. Прощення тому є вищою формою душевної свободи особи.

Найбільш повно прощення в культурі Заходу здійснюється як *відпущення гріхів*.

Якщо Захід чимось і підноситься над Сходом, то саме ідеєю прощення. І саме ця ідея є найперспективнішою основою діалогу Заходу і Сходу. Тією основою, яка зберігається, коли всі інші “вислизують з-під ніг”.

§ 11. Висновки і перспективи. Способи буття і філософування Заходу і Сходу

1. Під Заходом можна розуміти спосіб буття у світі, що ґрунтується на з'єднанні античної і християнської культур. У широкому сенсі Захід — це та частина планети, для якої цінності античної і християнської культур є основоположними. У строгому сенсі, Захід — це Західна Європа.

Основними цінностями західного способу буття у світі є *особистість, практика технічного перетворення природи, історія*.

2. Схід — це шлях людського буття, який ґрунтується на діалозі буддійського світоставлення з індуїзмом, а також даосизмом і конфуціанством. Це — визначення Сходу в строгому сенсі — як способу буття, протилежного Заходу. Його основними початками виступають *природність, фаталізм і невідворотня віддяка (карма)*.

Схід у широкому сенсі тотожний Азії, тому містить у собі також і мусульманську культуру, яка є одним із варіантів зустрічі Заходу і Сходу.

3. Слов'янська культура також розташована між Заходом і Сходом. Проте оскільки вона має переважно християнський характер, вона ближча до Заходу.

4. Розглядаючи в наступних лекціях філософські вчення Сходу і Заходу, ми будемо осягати їх як вираження східного і західного способів буття й одночасно як *творення* цих способів буття. Ми почнемо наш розгляд зі *Сходу в строгому смислі* — з огляду на те, що саме в цьому регіоні зароджується філософія на нашій планеті. Далі ми перейдемо до *західної культури в строгому смислі* — *європейської культури*. Ми розглянемо античну культуру і її філософію, які є продовженням і запереченням східної філософії і культури, а потім будемо досліджувати розвиток людини у наступній власне західній культурі та її філософії.

Ми також звернемося до тих філософських вчень, де відносно недавно і знову плідно зустрілися Захід і Схід, зокрема, до вчень українських і російських філософів. З усього слов'янського регіону саме українська і російська культури стали з'єднанням східного і західного способів буття.

І на завершення ми розглянемо вчення філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму, які досліджують людину за межами і західного, і східного начал, а тому є найбільш відкритими для сучасного і майбутнього діалогу Заходу зі Сходом.

ЛІТЕРАТУРА ДО 1-ї ЛЕКЦІЇ

- Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988.
- Корнев В. И. Сущность учения буддизма // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984.
- Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Время и бытие. — М., 1993.
- Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М., 1988.
- Юнг К. Г. Йога и Запад // Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философии. — М., 1994.
- Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. — М., 1991.

Лекція 2

МЕЖІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ДАВНЬОЇ ІНДІЇ І КИТАЮ

1. Давньоіндійська філософія: моральна віддяка та її подолання
2. Давньокитайська філософія: друге народження буддизму

§ 12. Попереднє зауваження

Говорячи про філософське розуміння людини на Сході, ми виходимо з того, що воно ґрунтується на принципах буддизму у їх взаємодії з індуїзмом, конфуціанством, даосизмом. Усі ці течії були породжені індійською й китайською культурами. Саме в цих культурах укорінена своєрідність Сходу як способу буття.

Спробуємо виділити особливості філософствування в Індії та Китаї.

1. Усі філософські системи Індії й Китаю мають одночасно і *релігійний характер*, що зберігається й донині. Тому, говорячи про філософські системи Сходу, завжди треба розуміти, що це *релігійно-філософські системи*.

2. Релігійний характер філософії в Індії і Китаї впливає з того, що її головною метою було не *пізнання світу*, а *встановлення гармонії людини й світу, зміна світовідношення*. Східна філософія не має проблем, відсторонених від людського існування.

На відміну від західної філософії, філософії Індії і Китаю майже завжди мають образно-інтуїтивний характер, афористичну та художню форми.

1. ДАВНЬОІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: МОРАЛЬНА ВІДДЯКА ТА ЇЇ ПОДОЛАННЯ

§ 13. Корені індійської філософії: Веди й Упанішади

Веди (від *в е д а* — знання) — це збірники гімнів на честь богів. Вони виражають міфологію аріїв, які прийшли у північно-західну Індію в 2 тис. до н. е. і поступово там розселилися.

Основу ведійської міфології складають космогонічні міфи — міфи про походження Всесвіту з початкового хаосу, що трактується як Єдине — ще не розчленований еволюцією—часом і простором—неоднорідністю стан світу.

Всесвіт починається як потік вод, які, згущуючись, створюють Землю. Відповідно до інших міфів, у водах з'являється яйце, із якого виходить Бог-творець Брахман, який згодом стає вищою реальністю — нашим Всесвітом. Яйце розкололося на дві половини, одна з яких стала небом, а друга — землею.

Це — міфи про початок світу. Подальший розвиток Всесвіту відтворюють міфи про боротьбу божества Індри зі своїм супротивником (його імена Врита, Вала), що втілює сили деструкції, зла, припинення розвитку. Перемога Індри знаменує появу звичного нам Всесвіту. З цією перемогою пов'язане народження першолюдини Пуруши, яка, будучи розділеною на частини, перетворюється в людство. З різних частин тіла першолюдини походять різні групи людей. Вони мають різні духовні й соціальні статуси. З'являються касті: брахмани — жерці й філософи, кшатрії — правителі й воїни, вайшї — торговці, а також шудри — ремісники і селяни. От як описується цей процес в одній із Вед — *Ригведі*: “Коли розділили Пурушу, ...брахманом стали його вуста, руки — кшатриєю, стегна його — вайшьєю, із ніг виник шудра”¹.

¹ Цит. за: Ведийская мифология // Мифы народов мира. — М., 1991. — Т. I. — С. 224.

Першолюдина тотожна Всесвіту. Люди, що уособлюють її частини, втрачають цю тотожність. Тут закладена глибока думка, що буде згодом розвиватися мислителями як Сходу, так і Заходу. Це думка про те, що *людина потенційно є мікрокосм, цілий Всесвіт, проте до цілісності мікрокосму їй необхідно прийти шляхом духовного розвитку*. Саме тоді людина зможе відобразити в собі весь Всесвіт, більше того, його абсолютне і божественне начало.

Ця ідея одержує надалі розвиток в *Упанішадах* — творах релігійно-філософського характеру, які є символічним трактуванням і коментарем *Вед*. (Санскритське слово *упанішад* буквально означає — сидіння біля, тобто поруч з якимось учителем для пізнання істини.)

Для Упанішад характерним є виділення поруч з поняттям *брахмана* — абсолютного світового начала, вищої об'єктивної реальності — також поняття *атмана* — світового суб'єктивного начала, самосвідомості. Атман в Упанішадах часто ототожнюється з індивідуальним Я людини.

При цьому, якщо брахман є *тотожністю мислення і буття*, суб'єктивного й об'єктивного, то атман — *мисленням, відчуженим від буття*. Сенс всесвітнього розвитку — в еволюціонуванні атмана до злиття з брахманом. Результатом є досягнення тотожності мислення і буття в житті людини, вознесіння атмана, а також збагачення брахмана самосвідомістю. У збагаченні Абсолюту людською самосвідомістю — вищий сенс людського існування.

Крім Упанішад коментарями *Вед* є також "*брахмани*" й "*араньяки*". Головна відмінність цих текстів від *Вед* — їх більш систематичний і завершений характер.

Коментування *Вед* і пов'язані з ними ритуали постійно відтворюють касту тлумачів *Вед* — касту брахманів. Ці коментування породжують таку релігійно-філософську течію, як *брахманізм*, головним змістом якого виступають окреслені вище проблеми.

§ 14. Індуїзм і його головні ідеї: карма і сансара

Індуїзм приходить на зміну брахманізму наприкінці I тисячоліття до н. е. На відміну від брахманізму він є більш вільним від впливу Вед; у його межах створюється філософське і релігійне поривання, яке триває й досі.

Можна досить чітко розділити ведійську й індуїстську міфологію; водночас необхідно визнати, що вони пов'язані *єдиною еволюційною ниткою*.

Ранній етап становлення індуїзму виражається в епосах "*Махабхарата*" і "*Рамаяна*". Надалі джерелами індуїзму стають релігійно-космологічні поеми *пурани*.

Які особливості індуїзму як релігійно-філософської системи? Можна виділити дві принципи.

1. На чолі міфологічного пантеону стоять три головних божества: Брахма, Вішну і Шива. Брахма *виступає як Єдине, персоніфікуючи Брахмана як Абсолют світу*. Вішну — божество, яке уособлює начало, що *зберігає світ*. Шива виражає начало, спрямоване *зруйнувати та відновити світову гармонію*.

У тріаді головних індуїстських богів виявляється фундаментальна логіка розвитку нашого Всесвіту, де руйнація старої гармонії і відчуженість від неї є умовою знаходження нової. Ця тріада згодом була визначена в німецькій класичній філософії як *теза, антитеза і синтез*.

Її можна розглядати і як образно-символічне вираження тріади: буденність, граничне буття, метаграничне буття.

2. Другою принциповою особливістю індуїзму є ідеї карми і сансари, що виявилися найбільш цікавими і плідними для західної людини.

Карма, як ми вже зазначали, виступає *законом перевтілень безсмертної душі*. У результаті праведного або неправедного життя людина може перевтілюватися у вищу або нижчу істоту.

Проте втілення відбуваються в межах матеріального світу. У ході таких втілень стає можливим безкі-

нечне злиття індивідуального духу Атмана — свідомості, відчуженої від буття, із Брахманом як світовим духом, що перебуває в тотожності з буттям. У такий спосіб людина одержує можливість безмежного вдосконалення; але це вдосконалення багато в чому є коловоротом — через неможливість абсолютного злиття з Брахманом.

Процес послідовного ланцюжка втілень, підпорядкований закону карми, одержав назву сансари (від санскритського: коловорот, переродження).

Еволюційний процес, що породжує брахманізм, а потім й індуїзм, породжує також класичні філософські системи Індії. Це — *йога, ньая, вайшешика, веданта, санкхья, міманса*.

§ 15. Чому йога поширилася на Заході?

Найбільшу популярність на Заході набули різноманітні течії *йоги* (від санскритського: глибоке міркування, споглядання). Це відбулося, мабуть, тому, що йога розробляє практичний шлях звільнення (розширення меж буття) людини через систематичні вправи тіла і свідомості, які приводять до внутрішнього зосередження — *самадхи*. Йогічні вправи є універсальними як для східної, так і для західної людини і на початковому етапі не потребують принципової зміни світогляду. Такі особливості йоги дали змогу адаптувати її стосовно повсякденної свідомості сучасного Заходу. Проте завжди потрібно пам'ятати, що широке поширення йоги на Заході є достатньо зовнішнім і не торкається глибинних основ існування.

Водночас, на відміну від йоги й інших класичних шкіл, в індійській культурі виникають течії, котрі світоглядно протистоять брахманізму й індуїзму. Це *чарвака або локаятта, джайнізм і буддизм*.

Перші два вчення — чарвака і джайнізм (матеріалістичне й ідеалістичне вчення) — так і залишаються в історичних межах Індії. Буддизм же виходить за межі індійської культури, набуває прихильників у багатьох країнах і, нарешті, перетворюється у світову релігію.

§ 16. Буддизм: шлях звільнення від карми

Засновником буддизму вважається індійський царевич *Сіддхартха Гаутама* (623—544 до н. е.). Легенда говорить, що батько Гаутами всіляко захищав сина із самого раннього дитинства від споглядання страждань, але якось, вийшовши за двері палацу, юнак побачив немічного старця, зустрівся з хворим, знівеченим проказою, і, нарешті, назустріч йому пройшла похоронна процесія. В одну мить зруйнувався безтурботний світ його дитинства: людське буття постало перед ним потоком безкінечних страждань.

Вражений побаченим, царевич більше не повернувся в будинок батька і все життя шукав шлях звільнення від світового страждання і, знайшовши такий шлях, одержав ім'я Будди, що означає "просвітлений".

Будда виступив проти неминучості перевтілень людини. Він стверджував, що у *межах сансари* будь-яке буття є стражданням. Сансарі протистоїть нірвана — стан, у який людина переходить, звільнюючись від пут світу і перевтілень.

Але як можна звільнитися від пут перевтілень-страждань? *Тільки через відмову від бажань емпіричного світу і плекання єдиного бажання — звільнитися від буденності у всіх її проявах.* Ця настанова ріднить Будду з Христом, а буддизм — із християнством.

Наведемо кілька міркувань Будди з його першої проповіді (так званої "Сутри, що приводить у рух колесо"), які визначають особливості буддійського вчення:

"Існують дві крайнощі... котрих необхідно уникати:

потурання чуттєвим насолодам — це негідно, вульгарно, заземлено, неблагородно і марно;

схильність до крайнього аскетизму — це болісно, неблагородно і марно..."

"Що є серединним шляхом, ...який сприяє розвитку кругозору і знання, веде до світу, вищої мудрості, просвітління, нірвани? Це шляхетний восьмеричний шлях, а саме: правильне розуміння, правильна

думка, правильна промова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильний намір, правильне зусилля, правильна концентрація...”

“Потім існує страждання — це істина. Народження, тління, хвороба і смерть є стражданням, зіткнення з неприємним є страждання, розлучення з приємним є страждання, неотримання бажаного є страждання. Потім існує причина страждання... Це бажання, що веде до відродження, супроводжуване жагучим уподобанням до почуттєвих насолод у цьому і в тому житті. Це бажання чуттєвих насолод, бажання існування, бажання неіснування. Потім існує припинення страждання... Це повне відокремлення і руйнація бажань, зречення, відмова, звільнення від них, неприв’язаність до них”¹.

Буддизм в активній формі проіснував у індійській культурі 1500 років — починаючи з 5-го ст. до н. е. Відомий дослідник буддизму академік Ф. І. Щербатської виділяє три основних періоди його розвитку.

I. Буддизм періоду х і н а я н и (Малої Колісниці). Буддизм починає з того, що заперечує можливість існування душі у світі матеріальних перевтілень. “Тіло не має душі, — говорить Будда в “Сутрі про сутність атмана”. — Якби в ньому існувала душа, то тіло не було б суб’єктом страждання. Інакше існувала б можливість створювати тіло за розсудом душі”².

Душа може існувати тільки за межами світу матеріальних втілень, у сансарі ж є лише тінь душі.

“Шляхетно навчений, який розуміє це, — продовжує Будда, — відчуває відразу до тіла, почуттів, сприйняття, дій, свідомості... Тоді його осіняє знання: “Я вільний”. Він розуміє, що прив’язаність до відродження закінчена, стає щасливим, робить те, що повинен робити, і для нього неможливо повернутися до старого стану”³.

¹ Цит. за: *Корнев В. И.* Сущность учения буддизма // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984. — С. 11.

² Цит. за: *Корнев В. И.* Сущность учения буддизма // Там же. — С. 12.

³ Там само.

Отже, людина знаходить свою душу тільки через вихід у нирвану.

Іншою важливою особливістю раннього буддизму є вчення про те, що не існує матерії як цілісного світу.

Третьою особливістю є вчення про невідання (авід'ї), яке затемнює свідомість людини, примушуючи її бажати і страждати, і яке постійно відтворює сансару як колесо страждань.

Четверта особливість раннього буддизму — вчення про святого, який звільняється від авід'ї на шляху зосередження і медитації. На цьому шляху може бути досягнутий стан трансу, що наділяє медитуючого надприродними здібностями і перетворює його в надлюдину.

II. Другим етапом розвитку буддійського вчення в Індії стає буддизм махаяни (Великої Колісниці). Ф. І. Щербатської так у цілому характеризує цей етап. Наприкінці 5-го ст. існування буддизму в його філософії й релігійному характері відбулися радикальні зміни. Ідеал людини, яка цілком зникає в позбавленій життя нирвані, трансформувалася в ідеал людини, яка царює в нирвані, сповненій життя. Буддизм відмовився від ідеалу егоїстичного особистого порятунку на користь ідеалу загального порятунку будь-якої живої істоти”⁴.

Висунення на перший план ідеалу порятунку не себе, а всього існуючого, є першою найважливішою особливістю буддизму махаяни.

Другою особливістю стає обожнювання Будди. Будда одержує найменування “Тіла вищого блаженства” і перетворюється в Бога. Це означає посилення культового начала в буддизмі махаяни в порівнянні з попереднім періодом.

Третьою особливістю буддизму махаяни є вчення про дві реальності — глибинну і поверхневу. Цей поділ є характерним і для раннього буддизму, проте якщо раніше ілюзорність сансари доводилася через твердження

⁴ Щербатской Ф. И. Буддийская логика // Избранные труды по буддизму. — М., 1988. — С. 59.

про відсутність цілісного світу матерії, то тепер матерія сприймається нереальною через свою несвободу.

Четверта особливість буддизму махаяни полягає в запереченні можливості логічного і раціонального розуміння нірвани. Тільки містичне споглядання дає змогу осягнути її.

Важливо відзначити, що буддизм махаяни, розвиваючись, не відкинув попереднього буддизму хінаяни, а оголосив його можливим шляхом порятунку. Була розроблена теорія, що кожна людина, залежно від її природних схильностей і “сім’я” Будди, закладеного в її серці, вибирає або “Велику Колісницю”, або “Малу”. Обидві церкви існували під дахом одних і тих самих монастирів.

III. Третій період буддизму в Індії. Його виникнення прийнято пов’язувати з двома мислителями — святим *Асангою* і його братом *Васубандху*.

Головною особливістю цього періоду є посилення інтересу до логічного мислення, що поряд із містичним переживанням відкриває можливість розуміння нірвани як глибинної реальності.

Другою особливістю цього періоду стало посилення скептицизму відносно існування зовнішнього світу. Людське існування є винятково духовним, — заявляють буддисти цього періоду, — наші ідеї не мають опори в матеріальному світі, тому що останній є цілком ілюзорним.

Для буддизму третього періоду характерним є також посилення можливостей людських ідей, вважається, що ідеї можуть давати не тільки відносне, а й абсолютне знання. А це означає, що розширюються можливості людської свідомості в розумінні нірвани.

Отже, ми можемо констатувати, що наприкінці свого існування в Індії буддизм суттєво раціоналізується. Мабуть, це і послужило причиною того, що буддійський світогляд поступово звужує сферу свого впливу і, нарешті, покидає межі Індії, проникаючи в Китай, де наповняється новими смислами.

Що відбувається з буддизмом у Китаї? Для того, щоб відповісти на це запитання, познайомимося з традиційними для Китаю релігійно-філософськими течіями — даосизмом і конфуціанством.

2. ДАВНЬОКИТАЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ДРУГЕ НАРОДЖЕННЯ БУДДИЗМУ

§ 17. Даосизм: шлях знаходження безсмертя

Даосизм є однією з найдавніших релігійно-філософських течій Китаю. Він зробив величезний вплив на розвиток усіх сторін китайської культури. У тому числі і методів психофізичного тренування, наприклад, у військових мистецтвах (ушу)⁵.

Історія становлення даосизму може бути розділена на два етапи: 1) зародження даосизму (до II ст. н. е.) і 2) розвиток уже сформованого напрямку. Корені даосизму сягають у найдавніші вірування шаманського типу.

Центральна ідея даосизму — це ідея Дао — *шляху до світової гармонії*. Дао властива блага сила де. Вчення про дао і де вперше в завершеній формі зафіксовано в книзі “Дао-дзе-цзин”, що приписується філософові VI—V ст. до н. е. *Лао-цзи*. Подальший розвиток це вчення одержує в праці філософа IV—III ст. до н. е. *Чжуан-цзи*, воно було назване його іменем.

Категорія Дао в даосизмі виступає як шлях людини і усього світу, а також загальна основа і закон буття космосу.

Дао виявляється у світі через благу силу де (дослівно *чеснота*); завдяки де Дао оформляється в кінцевих речах світу. При цьому воно світиться крізь їхню кінечність; щирий мудрець завжди бачить у кінцевому і минулому прояв вічного Дао.

Для даоської релігійно-філософської системи характерна віра в можливість набуття тілесного безсмертя через злиття з Дао. Для цього розробляються складні системи психофізичних вправ, а також за допомогою алхімії ведеться пошук еліксирів безсмертя, які розуміються і безпосередньо фізично, і символічно,

⁵ Торчинов Е. А. Даосизм и традиционные китайские системы // Введение к книге Лу Куань Юя “Даосская йога, алхимия и бессмертие”. — СПб., 1993. — С. 5.

що знайшло розвиток у практиці зовнішньої і внутрішньої алхімії. Перша орієнтувалася на створення еліксирів як сумішей різних речовин, друга — на створення *внутрішнього еліксиру безсмертя* за допомогою самозаглиблення і медитації.

Найважливішу роль, на думку послідовників даосизму, для досягнення тілесного безсмертя має правильне сексуальне життя. Для того, щоб зрозуміти, що це означає, необхідно розглянути такі важливі категорії даосизму, як *ци*, *ян*, *інь*.

Ци — це споконвічна енергія, що струменіє по всьому світу, створюючи речі і душі. Більш витончений її стан породжує духовний світ, більш грубий — матеріальний. Можна сказати, що *ци* — це проявлення Дао в нашому світі і, по суті, вона близька де.

Ци виявляється у світі через чоловіче начало — *ян* (рух, світло, твердість), а також через жіноче начало — *інь* (спокій, холод, темнота, м'якість). Лише в з'єднанні *ян* та *інь* складають *ци* і ведуть до Дао *. Тому і *сексуальні стосунки в культурі даосизму є не лише актом чуттєвої насолоди і умовою продовження роду, а й засобом подолання роздвоєності світу і знаходження безсмертя* (таємнича і навіть шокуюча західну людину практика затримки і недопущення еякуляції у чоловіка під час сексуального з'єднання, на думку даосів, веде до продовження життя, а в ідеалі — до безсмертя). Ідея даосизму про досягнення тілесного безсмертя зробила свій вплив на традиційну китайську гімнастику *ци гун*, а також на цілий ряд внутрішніх стилів бойових мистецтв і насамперед — *тай цзи цюань* ("Кулак Великої Межі"). Поняття *тай цзи* ("Велика Межа") означає з'єднання в одне ціле принципів *інь* і *ян*. У стилі *тай цзи цюань* плавні рухи, що перетікають один в одного, породжують гармонію *інь* і *ян* — спокій, який прагне стати рухом, і рух, що перетворюється у спокій.

* Проблема емансипації жінок не є такою актуальною для китайської культури і споріднених із нею культур, бо жіноче начало світобудови урівняне в даосизмі з чоловічим.

§ 18. Конфуціанство: ідея суспільної ієрархії

Ще одним найдавнішим релігійно-філософським вченням Китаю є *конфуціанство*, що виникло на рубежі VI—V ст. до н. е. Засновником конфуціанства є давньокитайський філософ *Конфуцій* (латинізована форма від китайського *Кун Фу-цзи* — учитель Кун). Конфуцій висуває ідеал держави, в якій імператорська влада зливається з владою чиновників, що поєднують у собі якості філософів, художників і вчених. У цьому — принципова особливість конфуціанства. Етична проблематика не відокремлюється в ньому від проблематики соціальної і державної. Імператор розглядається як носій “небесної” влади й іменується “Син Неба”; в його особистості з’єднуються начала ян та інь, тому другим його іменем є “батько і мати народу”.

Конфуцій засновує своє вчення на вірі в божественне Небо, а також у духи предків. Це робить конфуціанство релігійною системою. Специфічною особливістю конфуціанства є ототожнення порядку Всесвіту з державним устроєм. Категорія Дао переноситься на реалії державного життя. Дао стає принципом державної ієрархії і порядку. Сенс людського існування вбачається в розвитку і утвердженні “*соціального Дао*”. Основними рисами цього Дао є справедливість, мужність, поважна обережність, синівська шанобливість, братерська любов, власна гідність, вірність та ін. Проявом Дао в людині є чеснота (де), яка проявляється в товаристві у вигляді етико-ритуальної благопристойності (лі).

Таким чином, *на відміну від даосизму конфуціанство зосереджується не на особистості, а на суспільстві*. Суспільство і держава визнаються головними цінностями, через які набуває цінності й індивідуальне існування людини. *Поза суспільством і державою людина є ніщо*. Ця ідея конфуціанства пройшла через тисячоліття китайської культури і розгорнулася в XX ст. в практику комуністичного, а потім посткомуністичного режиму. Сьогодні вона є найважливішим ментальним принципом Китаю.

§ 19. Буддизм у Китаї

Індійський буддизм зіткнувся в Китаї з багатою філософською традицією, яка справила на нього сильний вплив. Він увібрив у себе багато положень даосизму і конфуціанства; його філософія й догматика були пристосовані до традиційних китайських поглядів⁶.

Дійсно, *категорії даосизму і конфуціанства мали могутній вплив на індійський буддизм, переплавляючи його в щось інше*. Отже, ми можемо говорити про друге народження буддизму в Китаї. І цей знову народжений буддизм дуже сильно змінив і даосизм, і конфуціанство.

Проте центральна буддійська концепція людини — концепція “чотирьох шляхетних істин” (буття є страждання; причина страждання — в прив’язаності до помилкового, емпіричного Я; щоб припинити страждання, необхідно звільнитися від помилкового Я; щоб звільнитися від помилкового Я, потрібно засвоїти певні ідеї та оволодіти конкретними практиками) — залишилася незмінною, хоча і набула нового культурного образу.

Отже, буддизм поступово вростає в китайську культуру і зростається з нею. “Труднощі, що супроводжували цей процес, — відзначає Л. Є. Янгутов, — були обумовлені низкою причин: замкнутістю китайської культури, що не мала на той час достатнього досвіду іноземних запозичень, сильним впливом традицій на всі сфери соціального і духовного життя китайців, аж до стилю мислення”⁷. Але буддійський світогляд переборов ці труднощі і утвердився в Китаї, ставши найбільш масовою з трьох світових релігій.

У китайській культурі виник цілий ряд релігійно-філософських шкіл буддизму. З них найвідоміші — *тяньтай, цзинту і чань*.

Найбільш впливовою течією буддизму як у Китаї, так і за його межами є *чань-буддизм*.

⁶ Янгутов Л. Е. Категории китайского буддизма // Философские вопросы буддизма. — М., 1983. — С. 20.

⁷ Там само.

§ 20. Феномен чань-буддизму: активний вплив на реальність

Школа чань-буддизму сформувалася в Китаї на рубежі V—VI ст. Її вчення найбільш близьке до буддизму махаяни. Засновником чань-буддизму вважається легендарний місіонер з Індії Бодхидхарма. Назва школи походить від китайського прочитання санскритського слова дхьяя (китайський варіант — чань-на), що означає містичне споглядання, зосередження.

Основними рисами чань-буддизму стали:

1. Заперечення логічного мислення і письмового тексту як можливостей розуміння і передачі істини. Істина відкривається тільки в інтуїтивному осяянні.

2. Визнання того, що досконалість може бути досягнута лише в процесі активної зміни життя.

У чань-буддизмі високо цінуються ті види ставлення до світу, у яких духовне начало з'єднується з практичним і тілесним. Це фізична праця, творчість художника і поета, а також творчість воїна — бойові мистецтва.

Бойові мистецтва займають виняткове значення. Вони розглядаються як вмiла і естетично виражена протидія Світовому Злу, його нейтралізація. У результаті відбувається очищення і просвітлення як воїна, так і світу в цілому.

Бойові мистецтва розвиваються на традиційній китайській основі в цілому ряді чань-буддійських монастирів. Найбільш знаменитим із них стає монастир Шао-Лінь.

Таким чином, для досягнення особистого просвітління людина повинна змінити свою тілесність і стосунки з людьми так, щоб вони відповідали ідеалам буддизму. Цей принцип ріднить чань-буддизм не тільки з різноманітними школами махаяни, а й з вченнями йоги.

При цьому в чань-буддизмі зберігається спрямованість на самотність і відлюдництво, характерні для

буддизму хінаяни. Це чудово висловив чань-буддійський поет *Ван-Вей* (701—761 рр.):

“Люблю читати високі повчання Будди,
Час схиляє виконувати піст суворий.
Моя доля — голубина покірність і старечий посох.
Зволікає безсмертя, в узголів'я повзе черепахою.
Верби квітнуть. Весняних гір білизна.
Груші білі. Ховається сонце і птахи.
Вікно. Північ. Опадають персикові пелюстки.
Усамітнююсь, думаю, палю пахоші”.

§ 21. Доля чань-буддизму в Японії: “мистецтво дзен”

У VII ст. чань-буддизм проникає в Японію, де поступово оформлюється у самостійний напрямок (в XII ст.) й одержує найменування *дзен-буддизму*.

У дзен-буддизмі ще більше посилюється тенденція ставитися до військових мистецтв як до шляху спасіння. Самурай може досягти просвітлення швидше ченця, — так вважав один із патріархів дзен.

Вчення дзен-буддизму відіграло величезну роль у становленні японської культури. Так зване *мистецтво дзен* — принципи дзен-буддизму, що ввійшли в тканину японської повсякденності, — стає найважливішою ментальною основою цієї культури.

У XX ст. дзен-буддизм досить широко поширюється на Заході — багато в чому завдяки діяльності нашого сучасника *Д. Т. Судзукі* — дзен-буддиста школи *риндзай*.

§ 22. Висновки і перспективи. Філософія давньої Індії і Китаю як підґрунтя східних вчень про людину

1. У давньоіндійській філософії, що укорінена у найдавніших міфологічних текстах — Ведах, людина трактується як істота, що нескінченно перевтілюється в матеріальному світі. Межі людини — це межі її *інка-*

рності — конкретного втілення в цьому житті. Рівень втілення визначається законами *карми*, які лежать за безпосередніми межами людської свободи. Вільні вчинки людини творять лише майбутнє і її чергове втілення. У поступальному кармічному прямуюванні виявляється сенс життя людини — з'єднання з вищим принципом буття — *Брахманом*.

2. З появою буддизму людина одержує можливість позбутися безкінечного ланцюга перевтілень і закону карми через вихід у *нірвану*. Нірвана є подоланням меж людини як істоти, що страждає, і знаходження просвітленості—мудрості в межах однієї *інкарнації*.

3. У китайській культурі індійський буддизм з'єднується з *даосизмом і конфуціанством*, істотно впливаючи на них і сам зазнаючи зміни.

4. Головною рисою китайського буддизму стає його активнотворчий характер стосовно індивідуального життя і життя суспільства — результат впливу даосизму і конфуціанства.

У найбільшій мірі це виявляється в *чань-буддизмі*, в якому буддійський світогляд стає основою такого діяльного впливу на реальність, як бойові мистецтва.

5. Основні положення індійської і китайської релігійно-філософської думки на тисячоріччя стали інтегруючим началом, що визначає ядро Сходу (Схід у вузькому аспекті) і задає лейтмотив міркувань східних філософів про людину.

ЛІТЕРАТУРА ДО 2-ї ЛЕКЦІЇ

• *Аверинцев С. С.* Западно-восточные размышления или несходстве сходного // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988.

• *Корнев В. И.* Сущность учения буддизма // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984.

• *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. — М., 1983.

• *Лу Куань Юй.* Даосская йога, алхимия и бессмертие. — СПб., 1993.

- *Мантатов В. В.* К вопросу об изучении философии буддизма // Философские вопросы буддизма.
- *Мифы народов мира.* Энциклопедия: В 2-х т. — М., 1991.
- *Щербатской Ф. И.* Буддийская логика // Избранные труды по буддизму. — М., 1988.
- *Щербатской Ф. И.* Концепция буддийской нирваны // Там же.
- *Щербатской Ф. И.* Центральная концепция буддизма и значение термина “Джатма” // Там же.
- *Юнг К. Г.* Йога и Запад // Архетип и символ. — М., 1991.
- *Янгутов Л. Е.* Категории китайского буддизма // Философские вопросы буддизма. — М., 1983.

Лекція 3

ЛЮДИНА І ЇЇ МЕЖІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

1. *Феномен ранньої античної філософії (рання класика).*
2. *Класична антична філософія (зріла класика).*
3. *Філософія епохи еллінізму.*

§ 23. Попереднє зауваження

Східне філософування про людину укорінене в індійській і китайській філософії. Західне ж розуміння людини укорінене в античній філософії — філософії Давньої Греції і Риму. На відміну від давньосхідної, антична філософія із самого початку протипоставила себе міфології і релігії. Вона протипоставила *розум і знання* уяві і вірі.

Проте антична філософія не в меншій мірі, ніж давньосхідна, залежна від міфології — вона намагається перебороти міфологію почуттів *міфологією розуму*. Це означає конфлікт чуттєво-інтуїтивного і раціонального, що пронизує всю античну філософію і далі — всю філософію Заходу.

Роздивимося міфологічні корені античної філософії і зупинимося на концепціях людини, розроблених її найбільш значними представниками.

1. ФЕНОМЕН РАНньої АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (РАННЯ КЛАСИКА)

§ 24. Антична міфологія та її вираження в ранній античній філософії

Антична міфологія формується на зорі старогрецької культури і у своєму розвитку проходить два головних етапи: *доолімпійський* або *хтонічний* (від давньо-

грецького *хтон* — земля) і *олімпійський*. Боги першого періоду ворожі людям, вони поєднують у собі дику силу і страхітливість, це, скоріше, чудовиська. Поступово їхні образи облагороджуються, і в олімпійській міфології, в якій життя богів пов'язане з горою Олімп, вони вже мають знайомий сучасній людині вигляд. Це і Афродіта (у римській інтерпретації — Венера) — богиня любові і жіночості, і Аполлон — покровитель поетів і носій чоловічої краси, і Зевс (Юпітер) — глава божественного роду, що живе на Олімпі, повелитель грому і блискавки і багато інших.

Олімпійські боги являють собою *родову общину тілесно безсмертних істот*. Саме тілесне безсмертя принципово відрізняє їх від людини. В усьому іншому вони подібні людині — можуть бути заздрісними, мстивими, сповнюватися пристрасстю до земних жінок, у результаті якої народжуються напівбоги та герої.

Таким чином, відмінність античного божества і людини *суто кількісна, екстенсивна* — по суті справи, на Олімпі живе могутній рід тілесно безсмертних людей, що постійно втручаються у життя смертних. Один із найбільш відомих дослідників античної культури і міфології О. Ф. Лосев бачить у родових відносинах олімпійських богів найістотнішу рису античного світогляду. Він пише: “Звідкіль така сила античності, що вона незмінно воскресає і превозноситься протягом цілих століть? А це відбувається тільки тому, що людині при всіх успіхах її цивілізації і при будь-якому торжестві розумових побудов, дуже важко забути, що в неї є батьки і діти, що протягом усього свого життя вона по руках і ногах пов'язана родинними відносинами і що кровність це аж ніяк не є випадкове явище, а щось у людському, та й у всьому природному житті дуже глибоке і невикорінне”¹.

Найважливішою рисою античного світогляду є *космологізм*, який, по суті, являє собою накладання земних відносин на всю природу. “Ми, що живемо у період крайнього розвитку розумової цивілізації, — за-

¹ Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. — М., 1988. — С. 12.

стерігає О. Лосев, — не повинні дивуватися тому, що античні люди межею всякої істини і краси вважали космос, космос матеріальний, фізичний, почуттєвий, одушевлений і вічно рухливий”².

Якщо на Сході природа накладається на людину і суспільство, *розчиняючи їх у собі*, то в античності образ людини накладається на природу і космос, *змінюючи їх*.

Уособленням живого, рухливого космосу; що вдень заливає світ людини сонцем, а ночами дивиться на нього очима зірок, виступають олімпійські боги. У їхніх образах воедино зливається людське і природне, породжуючи надлюдське і надприродне. Не можна не погодитися з О. Лосевим, який зазначає:

“Античність ніколи не могла розпроцатися зі своїми богами, і міфологія завжди грала в ній величезну роль, настільки величезну і геніальну, що цих античних богів освічені люди не можуть забути протягом двох, а точніше сказати, трьох тисячоліть”³.

І водночас антична філософія повстає проти міфології, бажаючи символізувати і раціонально змінити її. І якщо “Іліада” і “Одісея” Гомера повністю знаходяться в стихії міфології, то вже “Теогонія” Гесіода є використанням міфології для символічного пояснення світової еволюції. Гесіод описує споконвічний Хаос, із якого виникає Земля, Тартар (підземне царство мертвих) і Ерос (початок любові і життя).

Мислителі *мілетської школи* (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр) ставлять проблему першоначала буття, виводячи світ не з Хаосу, який не можна досягнути раціонально, а з *першопричини*. Але ця першопричина (вода, вогонь, повітря) *суціль речовинна*, і тому в ученнях мілетців губиться філософський характер проблеми походження світу і людини. Мілетські мислителі більше фізики, ніж філософи. Іншими словами, ми могли б назвати їх *натурфілософами*.

² Там само. — С. 12.

³ Там само. — С. 13.

§ 25. Геракліт і Парменід: релятивістська й абсолютистська концепції людини і світу

Традицію мілетської школи продовжує *Геракліт* (біля 540 — біля 480 р. до н. е.). Він вважає, що першоелементом буття є вогонь. Проте Геракліт виходить за межі натурфілософії мілетців: вогонь у нього має, скоріше, символічний характер — він виражає процес постійної зміни реальності.

На думку Геракліта, весь світ коливається, немов вогонь, заперечуючи стійкі форми. Він наповнений становленням, що постійно руйнує буття і робить відносною будь-яку якість. Для того, щоб осягнути мінливий характер світу, Геракліт філософує метафоричною мовою, афоризмами з множиною сенсів, звідси його прізвисько “Темний”.

Геракліту належить парадоксальний афоризм: “У ту саму річку не можна ввійти двічі”. Дійсно, річка постійно тече, і людина, що знову входить у її води, застає щось інше. Тут схоплюється не тільки текучий характер об’єктивного світу, а й те, що людина у своєму сприйнятті одержує лише фрагменти реальності. Лише розум може об’єднати ці фрагменти в ціле і єдине буття. Проте це *єдине буття завжди руйнується становленням; тому саме становлення виступає тим єдиним, що перетворює світ у ціле.*

Становлення є результатом боротьби протилежностей. Ця боротьба надає становленню трагічний характер. “Гераклітівське становлення звичайно розуміється надто абстрактно і безневинно, надто спокійно і нетрагічно, — пише О. Лосєв. — Але гераклітівське становлення дуже неспокійне, дуже напружене, дуже хвилююче”⁴. Геракліт говорить про війну як про граничне буття світу людей і богів: “Війна є батько усього, цар усього. Вона зробила одних богами, інших людьми, одних рабами, інших вільними”.

Отже, вчення Геракліта ми можемо назвати релятивізмом, тому що воно припускає відносність будь-

⁴ Там само. — С. 82.

якої гармонії у світі і домінанту небуття над буттям (або, принаймні, їхню порівнянність). *Релятивізм тут розуміється як традиція у філософії, що заснована на ідеї постійної мінливості буття, його нетотожності самому собі.* Релятивістське світосприйняття, як правило, є основою матеріалістичної орієнтації у філософії.

Протилежну позицію займає представник школи елеатів *Парменід* (н. 540/39 або 515 р. до н. е.), учень філософа Ксенофана. Парменід виходить із Вічності і самототожності буття. Йому належить афоризм: “Буття є, а небуття немає”.

Мінливий і непостійний світ, даний нам у чуттях, — це щось ілюзорне, у справжній світ ми проникаємо розумом. *Мислення дає нам можливість не тільки пізнати вічне й абсолютне у світі, а й злитися з ним.*

Межі людини — це межі її чуттєвого сприйняття, межі чуттєво даного їй світу. Проникаючи за ці межі, наше мислення зливається з буттям. Тут Парменід актуалізує проблему, що згодом стане глибинним лейтмотивом західної філософії — *проблему тотожності мислення і буття.* Вільне від обмежень відчуттів мислення проникає в буття, наповнюючись його вічною свободою від метушливої мінливості. Звідси стає зрозумілим таке висловлення Парменіда: “Те саме є думка і те, про що думка”.

Як бачимо, категорія буття в Парменіда близька до категорії Дао в даосизмі, у ній з’єднуються шлях окремої людини і шлях світу. Але є і розходження. Розуміння буття в Парменіда — результат переважно пізнавальної активності, тоді як досягнення Дао можливе лише як практичне діяння людини, що зв’язує тілесне і духовне.

Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що Парменід обґрунтовує традицію абсолютизму, яка протистоїть релятивізму Геракліта. *Абсолютизм тут трактується як традиція у філософії, що заснована на ідеї вічності і незмінності буття і заперечує небуття як щось рівнозначне буттю.* Небуття виступає моментом, формою переходу одного рівня буття до іншого.

2. КЛАСИЧНА АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ЗРІЛА КЛАСИКА)

§ 26. Сократ: “пізнай самого себе”

Сократ (біля 470—399 рр. до н. е.) є одним із найбільш відомих давньогрецьких філософів. Він починає епоху зрілої класики античної філософії. Сократ не лишив після себе жодного написаного філософського твору. Ми знаємо про нього з висловлювань сучасників і насамперед — із діалогів Платона, у яких Сократ виступає одним із головних персонажів.

Що ж було в особистості Сократа такого, що, навіть не записуючи своєї філософії, він зміг так вплинути на сучасників і нащадків?

Перед тим, як відповісти на це запитання, роздивимося те середовище, у якому Сократ розвивався як мислитель. У період життя Сократа поряд із розширенням вчення елейців відбувається розквіт філософії софістів. Слово “софіст” спочатку означало в грецькій культурі мудреця, в епоху ж Сократа так стали називати платних учителів логіки дискусій і красномовства. Кредо софістів висловив їхній глава *Протагор* (біля 450—410 рр. до н. е.), заявивши: “*Людина є міра всіх речей*”.

Пізнання істини світу для софістів можливе тільки через органи чуттів, самоочевидність ними даного є вищою достовірністю. Звідси випливає визнання всякої істини відносною і заперечення можливості пізнання всього того, що лежить за межами органів чуттів. Звертаючись лише до відчуттів і логіки “здорового глузду”, Протагор говорить: “Про богів я не можу стверджувати ні що вони є, ні що їх немає”.

Все це приводить Протагора й інших софістів у трактуванні світу і людини до релятивізму, який, на відміну від гераклітівського, багато в чому є порожнім і деструктивним.

Зосередження софістами уваги безпосередньо на людині мало величезний вплив на Сократа. Проте він не міг прийняти відчуття за вищу реальність світу і слідом за Парменідом і Анаксагором звертається до розуму.

Саме *Розум (нус)* править світом і лежить в основі всіх окремих явищ, що ми сприймаємо чуттями.

При цьому Сократ говорить не тільки про розум узагалі, а й про розум кожної людини. Він з'єднує загально-онтологічні проблеми з проблемами моральними, проблемами людського Я. "Пізнай самого себе" — цей заклик на стіні храму Аполлона в Дельфах уразив Сократа ще в юності і став головним принципом його філософії.

Сократ філософує в діалогічній формі, послідовно задаючи співрозмовнику питання, які приводять останнього до протиріччя із самим собою, і лише тоді висловлює власну позицію. У питально-відповідній формі виявляється знаменита *сократівська іронія*. Це іронія над співрозмовником і над самим собою, що спонукає до самопізнання і саморозвитку. Сократівська іронія знайшла своє вираження в афоризмі: "Я знаю те, що нічого не знаю".

Дуже важливим для розвитку філософії став розгляд істини як поняття. Причому поняття трактується Сократом не тільки як пізнання, а й як буття. Платон так подає міркування Сократа *про прекрасне в окремій речі і прекрасне в понятті, прекрасне взагалі*: "Якщо мені говорять, що така-то річ прекрасна або яскравим своїм кольором, або обрисами, або ще чим-небудь у такому ж роді, я відкидаю всі ці пояснення, вони тільки збивають мене з толку. Просто..., може навіть занадто безхитрісно, я тримаюся єдиного пояснення: ніщо інше не робить річ прекрасною, крім присутності прекрасного самого по собі або спільності з ним..."⁵

На думку Сократа, справжньою мудрістю володіють лише боги, людина може тільки прагнути до неї, любити її, завжди наповнюючись лише частковою мудрістю. При цьому, говорячи про богів як носіїв мудрості, Сократ *раціоналізує їх*. Останнє суперечило традиційним уявленням про богів і обумовило трагічне завершення життя Сократа. Він був

⁵ Платон. Федон // Собр. соч.: У 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 59.

обвинувачений мешканцями свого рідного міста Афіни у тому, що не визнає богів, яких визнає місто, вводить нові божества і тим самим розбещує юнацтво. Сократ був засуджений до страти, і, маючи можливість утекти з міста, відмовився від цього і випив у в'язниці келих з отрутою.

Як бачимо, у філософії Сократа трагічно і піднесено з'єдналися вчення і життя, світорозуміння та світоставлення. *Сократ жив так само, як і мислив, і в цьому таємниця чарівності його особистості, що і сьогодні впливає на багатьох західних філософів...*

§ 27. Платон: людина як в'язень у Печері

У Сократа було багато учнів, що заснували цілий ряд філософських напрямів — так звані сократичні школи. Це школа кінників (її представник *Діоген Синопський* одержав скандальну популярність, він жив у бочці і прославився тим, що на питання Олександра Македонського: “Що я можу зробити для тебе?” — відповів: “Відійди, ти заступаєш мені сонце”), кіренська школа, заснована *Аристиппом* із Кірени, мегарська школа, яку заснував *Евклід* із Мегари, і елідоритрейська школа, заснована *Федоном* із Еліади.

Проте найбільше відомим учнем Сократа став *Платон* (427—347 рр. до н. е.).

У центрі філософії Платона — *вчення про ідеї*. На думку Платона, *буття розділяється на світ безсмертних ідей і світ мінливих, смертних речей*. Речі є результатом матеріалізації ідей. По суті, ідея — це загальне поняття якоїсь групи речей, що має власне буття. Річ можна знищити, тоді як ідея не може бути зруйнована ні людиною, ні часом. Так, наприклад, можна зламати будь-який стіл, але ідея столу завжди залишиться. У цьому Платон близький до абсолютизму Парменіда, проте він іде далі, намагаючись з'єднати його концепцію з вченням про становлення.

Трагедія людини полягає у тому, вважає Платон, що вона змушена жити у світі речей, у світі мінливого

і похмурого буття. Межі людини — це межі світу речей, який у повсякденному житті більшістю трактується як єдино можливий.

У діалозі “Держава” Платон приходиться до образу людей як в’язнів у Печері, що сидять спиною до світла справжнього буття ідей і не бажають визнати це. Сенс життя людини — в подоланні меж світу речей; необхідно розірвати ланцюги буденності і обернути свій погляд до світу ідей, покинути Печеру.

Приведемо фрагмент із діалогу “Держава”:

“...Люди немов перебувають у підземному житлі на зразок печери, вздовж якої тягнеться широкий просвіток. З малих років у них на ногах і на шиї окупи, так що вони не можуть рушити з місця, і бачать лише те, що прямо перед очима, ніхто з них не може повернути голову через ці окупи. Люди звернені спиною до світла вогню, що горить далеко у вишині, а між вогнем і в’язнями проходить верхня дорога, огорожена високою стіною немов ширмою, за якою фокусники поміщають своїх помічників, коли поверх ширми показують ляльок.

— Це я собі уявляю.

— Так уяви ж собі і те, що за цією стіною інші люди несуть різноманітний посуд, тримаючи його так, що його видно поверх стіни; проносять вони і статуї, і всілякі зображення живих істот, зроблені з каменю і дерева. При цьому, як водиться, одні з тих, що несуть, розмовляють, інші мовчать.

— Дивний ти малюєш образ і дивних в’язнів!

— Подібних нам. Насамперед, хіба ти думаєш, що, перебуваючи у такому положенні, в’язні що-небудь бачать, чи своє або чуже, крім тіней предметів, що відкидаються на стіну печери?

— Як же їм бачити щось інше, якщо усе своє життя вони змушені тримати голову нерухомо?

— Далі. Якби в їхній темниці відлунювалося усе, що б не вимовив будь-який з тих, хто проходить мимо, думаєш, вони приписали б ці звуки чому-небудь іншому, а не минуцїй тіні?

— Клянуся Зевсом, я цього не думаю.

— Такі в’язні цілком і повністю приймали б за істину тіні предметів, що проносять повз них.

— Це цілком неминуче.

— Подивися ж на їхнє звільнення від оков нерозумності і зцілення від нього, інакше кажучи, як би це усе в них відбувалося, якби з ними природним шляхом трапилося щось подібне.

Коли з кого-небудь із них знімуть окови, змусять його раптом підвестися, повернути шию, пройтися, глянути нагору — убік світла, йому буде болісно виконувати все це, він не в змозі буде дивитися при яскравому сяйві на ті речі, тінь від яких він бачив раніш. І як ти думаєш, що він скаже, коли йому почнуть говорити, що раніше він бачив дрібниці, а тепер, наблизившись до буття й звернувшись до більш справжнього, міг би мати правильний погляд?

— Обміркуй ще й от що: якби така людина знову спустилася в печеру і сіла на те ж саме місце, хіба не були б її очі охоплені темрявою через такий раптовий перехід від яскравого світла?

— Звісно.

— А якби йому знову довелося змагатися з іншими в'язнями, розбираючи значення бачених тіней? Поки його зір не притупиться і очі не звикнуть — а на це потрібен чималий час, — хіба не здавався б він кумедним? Про нього стали б говорити, що зі свого сходження він повернувся із зіпсованим зором, а отже, не слід навіть намагатися йти вгору..."⁶

Із цього фрагмента видно, що образ Печери у Платона дивовижно схожий на образ сансари в буддизмі, а людина у світі ідей нагадує людину у стані нірвани. Відповідно до вчення Платона, людина — так само, як і в буддизмі, — повинна, не боючись ні відторгнення, ні самотності, зробити над собою моральне зусилля для того, щоб перейти до вищого, проясненого буття.

Ця аналогія стає тим більше цікавою, коли додати, що Платон слідом за орфіками і Піфагором приймає ідею перевтілення душ — метемпсихоз. Платон говорить про анамнезис — пригадування попереднього

⁶ Платон. Государство // Соч. В 3 т. — М., 1971. — Т. 3, ч. 1. — С. 324—325.

життя і робить його центральним поняттям своєї теорії пізнання.

При цьому є істотна відмінність від індуїстської і буддійської концепції перевтілення. Відповідно Платону, до входження у світ втілень душа перебуває *безпосередньо у світі ідей*. Саме тому самозаглиблення — це необхідна умова розуміння сутності світу.

Людина, що пізнала глибини себе, може прийти до розуміння виходу за межі світу речей, у якому вона ув'язнена як у Печері. Таким чином, пізнання і самопізнання є передумовами звільнення і просвітління. І якщо після смерті посередня людина одержує нове втілення, то шляхетний і мудрий *іде в царство ідей*.

Саме піднесення людини до світу вічних ідей наповнює смыслом всі інші сторони платонівського вчення про людину — ідею андрогінізму, що виражає злиття чоловічого і жіночого в новій, більш високій якості, ідею співвідношення людського і божественного начал у світі, ідею безсмертя індивідуальності. Тільки прилучення до світу ідей робить людину людиною.

Ця ідеалістична спрямованість вчення Платона набула всебічного розвитку в античній і наступній західній філософії. *Платонізм* — традиція філософствування в дусі Платона — починається ще при його житті у філософській школі Платона — Академії і продовжується в так званому *середньому платонізмі*, *неоплатонізмі*, *гностицизмі*, *герметизмі*, пронизує усе Середньовіччя, епоху Відродження і доходить до нашого часу.

Проте один з учнів Платона поставив під сумнів його вихідний принцип. Цим учнем був Аристотель.

§ 28. Аристотель: повернення в'язня в Печеру

Свою філософську діяльність *Аристотель* (384—322 рр. до н. е.) починає з того, що розмежовується з платонівським вченням про ідеї. Ідеї, згідно з Аристотелем, існують не в потойбічному світі, а є початками матеріального світу. Якщо Платон розглядає матерію

як зло і джерело страждання, то для Аристотеля вона є чимось нейтральним, тим, що може прийняти будь-яку форму і органічно вмістити в собі духовне начало.

Саме тому для Аристотеля закономірним є виділення *рослинної, тваринної і розумної* душі. Розумна душа характерна тільки для людини і лише вона зливається після смерті тіла зі світовим розумом. Але у своєму земному житті людина містить у собі і два перших види душі. Звідси зрозуміло, чому Аристотель називає людину *розумною твариною*.

Аристотель пов'язує розумну душу зі спроможністю до логічного мислення і висловлення суджень. "Призначення людини — діяльність душі, узгоджена із судженням... — пише він і додає: — Справа людини — ... життя, а життя — це діяльність душі і вчинки при участі судження, справа ж добропорядної людини — чинити добре і прекрасне в моральному смислі..."⁷.

На відміну від Платона, який бачить призначення людини в досягненні потойбічного блага, Аристотель закликає задовольнятися розумно улаштованим повсякденним життям. Лише після смерті людина може злитися із всесвітнім розумом. Але і цей розум іманентний матеріальному світові, і якщо Платон закликає мудрих вирватися за межі Печери повсякденного життя, то Аристотель зупиняє їх, говорячи про те, що царство ідей є тільки в нашій повсякденності.

По суті справи, Аристотель був першим теоретичним філософом античності, та й взагалі Заходу. Він намагається осмислювати реальність у поняттях, розробляє закони логіки. Йому чужа образотворчість і міфотворчість Платона. Його трактати — це не діалоги персонажів, що показують множинність шляхів до істини, а монологи, в яких виводиться єдиний шлях одержання істини і знання. Саме тому Аристотель не може прийняти такого платонівського образу, як царство ідей. Цей образ не укладається в "Прокрустово ложе" теоретичного розуму.

⁷ Аристотель. Никомахова етика // Соч. В 4 т. — М., 1983. — Т. 4. — С. 64.

Аристотель створив свою філософську школу, що одержала назву Лікею (за назвою храму Аполлона Лікейського на околиці Афін), або школи перипатетиків. Проте філософія Аристотеля не обмежується рамками його школи. Вона мала колосальний вплив на всю теоретичну філософію Заходу — від Середньовіччя до наших днів.

Аристотель завершує класичну античну філософію. Наступний етап її розвитку визначають як філософію епохи еллінізму.

3. ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ЕЛЛІНІЗМУ

§ 29. Феномен еллінізму

Поняття “еллінізм” походить від грецького слова “*Еллада*” — так древні греки називали свою батьківщину. Під еллінізмом розуміють період поширення грецької культури в районі Середземномор’я. Епоха еллінізму починається з походу Олександра Македонського на Схід, який широко розсунув межі еллінської культури. Олександр Македонський був самим своєрідним учнем Аристотеля. Вважається, що саме Аристотель пробудив у ньому бажання досягти меж *Ойкумени* (у розумінні греків — населеного людсьми Всесвіту).

Після смерті Олександра Македонського його імперія розпалася на кілька царств, культура яких становила собою синтез грецької і місцевих східних культур. Згодом ці царства були захоплені Римом, тому пізній еллінізм виступив потрійним з’єднанням — грецького, римського і східного начал. Згодом до цього синтезу прилучається ще й християнство. Пізній еллінізм можна було б визначити як *епоху зустрічі античної і християнської культур*.

Епоха еллінізму може бути особливо цікавою нам тому, що вона дуже схожа на нашу — епоху на межі II і III тисячоліть. Так само, як і тоді, цінності потребують глобальної переоцінки. І якщо ми зрозуміємо, як відбувалася ця переоцінка в епоху еллінізму, то, можливо, нам стане зрозумілішим і наше сьогодення.

§ 30. Основні риси філософії епохи еллінізму та її школи

1. Відхід від суспільно-етичної проблематики до проблем людського існування. Людина розглядається як мікрокосм. Онтологія людини збігається з онтологією Всесвіту.

2. Ірраціоналізм — перехід від розуму до волі, споглядання, інтуїції, посилення міфологічно-образного бачення світу.

3. Розгляд буття як єдності сфер, що перетворюються в міру наближення до Божества.

Можна виділити чотири головні течії філософії епохи еллінізму: *скептицизм, стоїцизм, епікурейство, неоплатонізм.*

§ 31. Скептицизм: чи розумний світ?

Вчення скептиків, що було засноване *Пірроном* наприкінці IV ст. до н. е., не припускає можливості достовірного знання людини про саму себе і світ, а також заперечує раціональне обґрунтування моральних норм. Релятивізм у концепціях скептиків досягає максимального розвитку — вони заперечують існування добра і зла, наявність об'єктивної логіки в устрої суспільства і космосу. Скептики відкидають не лише *можливість* пізнання світу, а й *необхідність* такого пізнання.

Мета філософії для скептиків — досягнення незворушної іронії стосовно світу. Тому що, на думку скептиків, існують лише три істини:

1. Нічого не існує.
2. Якщо щось існує, то воно непізнаване.
3. Якщо воно й пізнаване, то невимовне...

§ 32. Стоїцизм як мужність жити

Протилежну позицію займають представники стоїцизму — філософського напрямку, заснованого *Зеноном із Кітіона* близько 300 р. до н. е.

Космос для стоїків є одухотворене і розумно улаштоване ціле. У світі існують два види начал: *пасивне й активне — аморфна матерія і Бог*, який надає їй рух і форму (тут можна побачити цікаву подібність із вченням про інь і ян у даосизмі). Стоїки говорять про єдиного Бога як про Світовий Логос, усі традиційні боги античної міфології є його образно-символічними вираженнями.

Душа людини, на думку стоїків, є частина Світового Логосу і після смерті повертається до нього.

Над усіма явищами у світі людини домінує доля як необхідність. У *глобальному смислі* доля тотожна з Богом, але у своїх *індивідуальних проявах* може бути злом. Людина в праві прийняти свою долю тільки в тому випадку, якщо вона збігається з чеснотою; у протилежному випадку людина повинна мужньо відсторонитися від світу і увійти в стан безпристрасності (апатії), а в разі потреби — і скінчити життя самогубством.

Одним із найбільш відомих пізніх стоїків був римлянин *Луцій Анней Сенека* (йому належать не тільки філософські трактати, а й трагедії). Смысл філософування для Сенеки — в сприянні досягнення людиною в самій собі морального ідеалу і поширенні його в суспільстві через виховання інших. Проводячи цю ідею в життя, Сенека протягом ряду років був учителем імператора Нерона і певний час мав істотний вплив на управління Римською імперією. Згодом він потрапив у немилість і був звинувачений у змові, хоча не був до неї практично ніяк причетним, — Нерон, який волів необмеженої влади і настільки ж необмеженої насолоди, бачив у Сенеці уособлення совісті і моральної заборони. Потрапивши у нерозв'язну суперечність між своїми моральними ідеалами і своєю долею, Сенека, згідно з принципами стоїків, закінчив життя самогубством, до останнього моменту зберігаючи спокій.

§ 33. Епікуреїзм: етика насолоди

Фундатором цього напрямку був філософ *Епікур* (341—270 рр. до н. е.). На думку Епікура, мета філософії — допомогти людині досягти стану безтурботно-

сті, духовної насолоди і звільнитися від страху смерті. Вважаючи, що душа матеріальна і складається з особливо тонких атомів, Епікур так говорить про подолання страху смерті:

“Смерть ніяк не стосується нас: коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть наступить, то нас уже нема”.

Насолода, на думку Епікура, це головне благо людського життя. Проте насолоду Епікур розуміє не просто як набір почуттєвих задоволень, а як відсутність страждання — тобто як заспокоєння, що є результатом досягнення самодостатності і відстороненості від життя суспільства. Головним моральним принципом мудреця є: “Прожити непомітно”. Це ріднить філософію Епікура з раннім буддизмом.

І лише у вченні послідовника Епікура — *Метродора* — насолода як вища цінність життя перетворюється в щось винятково тілесне. Проте це з необхідністю впливає з визнання Епікуром матеріальності душі.

§ 34. Неоплатонізм: світ як сходження Єдиного

Неоплатонізм є філософською течією, що завершує античну філософію: у ньому античність зустрічається з християнством. Назва “неоплатонізм” обумовлена тим, що представники цього напрямку виходили з філософії Платона, намагаючись з’єднати її з елементами аристотелівської філософії і християнського світогляду.

Основними рисами неоплатонізму є:

1. Досить чітке розмежування духовного і матеріального начал у світі і визнання первинності духовного.
2. Вчення про світ як про еманацию (сходження) Божественного Принципу в різні сфери буття при збереженні потойбічного характеру божественного.
3. Визнання можливості адекватного пізнання Божества і світу шляхом містичного споглядання.

Засновником неоплатонізму вважається *Плотін* (204/205—270 рр.). У центрі філософії Плотіна —

вчення про Єдине, що породжує існуюче, але залишається вище нього. Тому розуміння людиною Єдиного можливе тільки в стані містичного екстазу та інтуїції.

З Єдиного утворюються Розум, Душа і Космос. Розум і Душа — прояви Єдиного у *Вічності*, Космос — у *часі*.

Єдине, а також Душа і Розум, що витікають безпосередньо з нього, є абсолютне добро, тоді як матеріальний світ є носієм зла. Оточена злом матеріального світу, людина повинна відсторонитися від світу, сприймаючи його як гру в театрі, і звернути свій погляд до божественного Єдиного.

Саме від Плотіна бере початок вчення про еманацию як процес послідовного прояву Єдиного на всіх рівнях світу. Нижче у Всесвіті є породженням вищого, вище породжує нижче, але саме не зникає при цьому. Плотін порівнює Єдине із сонцем.

Як бачимо, філософія Плотіна є послідовним абсолютизмом та ідеалізмом. Тому цілком доречні прямі аналогії з Парменідом і Платоном. Плотинівська ідея Єдиного може бути порівняна із вченням про Дао в даосизмі і християнським поняттям Бога-Отця.

Одним із найбільш відомих представників неоплатонізму є *Прокл* (412—485 рр.). Цей мислитель ще більшою мірою, ніж Плотін, відчув на собі вплив християнства. На чолі Всесвіту, на думку Прокла, знаходиться Єдине, яке він трактує як Бога. Єдине породжує окремих богів; на наступному щаблі всесвітньої ієрархії знаходяться “просто душі” — ангели, демони і герої. Ще нижче існують “часткові душі”, до них належить і душа людини. На самому дні світової ієрархії — нежива матерія. Всесвіт у Прокла пронизаний процесами сходження вищого буття, що не зникає, і піднімання нижчого, що просвітлюється.

У такій конструкції світу ми бачимо прямі аналогії не тільки з християнством, а й з індуїзмом та буддизмом епохи махаяни.

§ 35. Висновки і перспективи. Антична філософія як основа європейської філософії

1. *Найбільш істотною рисою класичної античної філософії є звернення до розуму як основного принципу людини і космосу.* Межі людини — це межі її чуттєвого пізнання і чуттєвого буття; долаючи їх, людина виходить у безмежність пізнання і буття. Ця тенденція досягає свого вищого вираження у філософії Аристотеля і його послідовників.

2. *На противагу класичній античній філософії філософія епохи еллінізму звертається до містичного споглядання та інтуїції,* долаючи раціоналістичний характер попередньої філософії. Для філософів епохи еллінізму саме розум виступає межею людини; необхідно вийти за цю межу в щось надчуттєве і надрозумне.

3. Обидві ці тенденції — і раціоналістична, і ірраціоналістична — матимуть згодом величезний вплив на розвиток філософії Заходу, і насамперед — на середньовічну філософію, в якій містичне розуміння людини і Бога з'єднується з раціональним обґрунтуванням їхнього буття.

ЛІТЕРАТУРА ДО 3-І ЛЕКЦІЇ

- Аристотель. Метафізика // Соч. В 4 т. — М., 1975. — Т. 1.
- Аристотель. Никомахова етика // Соч. В 4 т. — М., 1983. — Т. 4. — С. 53.
- Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1976.
- Кессиди Ф. Х. Сократ. — М., 1988.
- Лосев А. Ф. История античной философии. — М., 1989.
- Платон. Пир // Соч. В 4 т. — М., 1993.
- Платон. Федон // Там же.
- Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. — М., 1986.
- Сенека Л. А. Эдип // Там же.

Лекція 4

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ МЕЖ У ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

1. *Феномен середньовічної філософії.*
2. *Біля джерел філософії Середньовіччя.*
3. *Початок середньовічної філософії: патристика.*
4. *Завершення середньовічної філософії: схоластика.*

§ 36. Попереднє зауваження

Епоха еллінізму і її філософія відобразили глибинну втому античної культури. Грецьке творче начало поширилося на Близький Схід і Єгипет і, нарешті, загло в римській цивілізації. Античність прожила свій час. Виникла необхідність появи принципово нової світоглядної течії, що могла б дати людині розуміння нового світу і відкрити для неї нову еру. Такою течією стало християнство.

1. ФЕНОМЕН СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

§ 37. Християнство як світоглядне підґрунтя філософії Середньовіччя ¹

Спробуємо виділити принципові ідеї християнського світогляду, загальні для всіх його епох і напрямів.

¹ Поняття “Середньовіччя” можна трактувати в широкому і вузькому аспектах. У широкому аспекті — це культура християнських країн і взаємодіючі з нею інші культури перших сторіч нашої ери, аж до епохи Відродження. У вузькому аспекті під Середньовіччям варто розуміти *католицьке Середньовіччя*, тому що саме в католицькій культурі визрів специфічний феномен *Середніх Віків*, тобто віків між Античністю і Відродженням. Ми вживатимемо поняття Середньовіччя у вузькому аспекті.

Ці ідеї лягли в основу середньовічної філософії. Тільки осягнувши їх, можна зрозуміти суть концепцій людини, світу і Бога у середньовічних мислителів.

1. *Ідея троїстості Бога як Творця, Спасителя і Святого Духа.* Бог у християнстві є творцем усього існуючого, його “небесним Отцем”. Бог-Отець послідовно створив неживий і живий світи і завершив своє творіння людиною. Людина, створена за образом і подобою Божества, відпадає від Бога із-за первородного гріха. Бог є Спаситель-Христос, який знімає з людства тягар первородного гріха. Христос виступає Сином Божим і водночас “Сином Людським”, поєднуючи в собі божественну і людську природу. Зв’язок між Богом-Отцем і Богом-Сином, а також між ними і людством — це Святий Дух.

2. *Ідея свободи вибору Добра або зла.* Людина в християнстві має свободу вибору між Добром і злом, Божественним і диявольським. Світ, згідно з християнством, розділений на три царства: Божественне (рай), земне і диявольське (пекло). Вільний вибір людини, який вона робить у земному царстві, приводить її, зрештою, або до Бога, або до диявола. Проте, на відміну від такого вчення, як маніхейство, що говорить про рівнозначність Добра і зла і їхньої вічної боротьби, у християнстві домінує думка про абсолютність Добра і відносність зла.

3. *Ідея посмертної віддаки і божественного милосердя.* Християнство походить з ідеї особистісного безсмертя людини: після смерті тіла людина одержує віддаку за добродієність і гріхи й потрапляє або в рай, або в пекло. Але тут ідея віддаки доповнюється ідеєю божественного милосердя і прощення.

Найяскравіше вираження ідея божественного прощення знайшла в акті розп’яття і воскресіння Христа, який звільнив людство від первородного гріха.

У християнстві істотну роль відіграють ідея і практика покаяння — таке надскладне перетворення почуттів, у результаті якого людина, її свідомість відкриваються Божеству, відчуваючи очищення (катарсис).

Ідея прощення гріха в людини, яка покалася, — істотна риса християнства. Прощення є містком, що з’єднує Бога і людину. Людина милосердна, тобто та,

яка, прощає ближнього, наближається до Христа. З цим пов'язаний глибинний принцип християнства — непротивлення злу насильством.

4. *Ідея апокаліптичного завершення людської історії.* Слово “апокаліпсис” — грецького походження і означає “одкровення”. Воно увійшло в християнську культуру завдяки включенню до Біблії “Одкровення Іоанна Богослова”, в якому Іоанн описує видіння або картини кінця історії і початку нової епохи. Тому “апокаліпсис” у християнстві означає не просто одкровення, а одкровення про завершення історії.

Образом історії людини і людства для християнства є не коло, коловорот, а лінія, лінійний потік, що має свій початок і кінець, який є новим початком — переходом історії у метаісторичне буття.

§ 38. Основні риси філософії Середньовіччя

1. Визначальною рисою середньовічної філософії є теоцентризм. Теоцентризм означає, що будь-яка філософська проблема Середньовіччя — в тому числі проблема людини — розглядається у контексті ідеї Бога і виводиться з неї.

2. Їстотною складовою середньовічної філософії є теодицея (від грецьких слів “Бог” і “справедливість”) — вчення, що розв'язує протиріччя між ідеєю Бога як Абсолютного Блага і наявністю світового зла. Теодицея це вчення, що відповідає на питання: “Якщо Бог є, то чому поганим людям живеться добре, а добрим — погано?”

3. Ще однією характерною рисою середньовічної філософії є телеологізм (від грецьких слів “результат” і “вчення”) або провіденцизм (від латинського слова “передбачення”) — принцип, відповідно до якого все у світі є доцільним, тобто розвивається в напрямку поставленої Богом мети і рано чи пізно досягне її.

4. Принципово важливою рисою середньовічної філософії є персоналізм, він означає, що Бог є Абсолютною Особистістю, за образом і подібністю до якої

створена Особистість людини. Пізнання людиною Бога відбувається через глибинне містичне спілкування особистостей, формами якого є молитва, сповідь і покаяння.

§ 39. Проблема періодизації і середньовічний спосіб філософування

Проблема поділу історії філософії на періоди, особливо періодизація середньовічної філософії, донині залишається предметом запеклих суперечок спеціалістів. Навряд чи кращим рішенням буде прив'язувати, наприклад, виникнення середньовічної філософії до періоду творчості конкретного філософа (скажімо, Августина) або до певної політичної дати (як-от, падіння Римської імперії — 476-й р.). Очевидно, ґрунтовнішим підходом буде той, що акцентує увагу не на хронології, а на особливостях того способу філософування, що був характерним для середньовічних Європи і Близького Сходу. Своєрідність цього способу філософування витікає з *міцної, глибинної зв'язки між філософією і богоодкровенням*.

Отже, історію середньовічної філософії потрібно починати з того моменту, коли філософія вперше укладає цей союз, і спроба ця належить *Філому Александрійському* та християнським *апологетам*. А кінець філософсько-теологічного альянсу знаменує фігура *Оккама* з його підривною для Середньовіччя теорією *“двох істин”* — філософська й релігійна істини мають різні сфери застосування, тому їх не можна плутати.

Таким чином, історію середньовічної філософії логічно почати з I—II ст., а закінчити XIV—XV ст. Наразі можна стверджувати, що *середньовічна філософія була найтривалішим періодом в історії європейської філософської думки*.

Отже, повернемося до середньовічного способу філософування. Його суттю є екзегеза — тлумачення Священного Писання. Оскільки Біблія, як стверджував один із перших середньовічних філософів — Орі-

ген, це єдиний у своєму роді звід усіх можливих істин, повідомлений людству Божественною благодаттю на всі часи, то завдання кожного — усвідомити смисл біблійних висловлювань. Але цей смисл у тексті Біблії зашифрований і прихований, тому мета філософа-екзегета полягає в тому, щоб розшифрувати, розкрити і роз'яснити священні письмена. Усі старозавітні твори були написані не пізніше I ст. до н. е., а новозавітні — не пізніше II ст. н. е. Починаючи від III ст. обидві частини Біблії стають предметом екзегетичних медитацій філософів.

Проте виникає питання: якщо середньовічний філософ не був вільним у виборі проблем свого дослідження (а ними мали бути або текст Біблії, або тексти Отців Церкви, або тексти язичницьких класиків, особливо Платона й Аристотеля), то чи могла його думка бути вільною, бути його думкою? Так, могла. Справа в тому, що, за середньовічними уявленнями, канонічний або класичний текст завжди багатозначний, таємничий, загадковий, символічний. Ця багатозначність і символічність тексту є умовою і початком вільного теоретизування. Пригадаємо відомі слова Геракліта про те, що Божество і не говорить прямо, і не приховує, а подає знаки. Розгадати смисл цих знаків і розкрити його непосвяченим і має філософ.

З огляду на свої внутрішні закони метод екзегези поділяється на три ступені:

1. **Нижчий ступінь** — семантичний або етимологічний аналіз, тобто аналіз слів, з яких складається текст.

2. **Вищий ступінь** — концептуальний аналіз, де предметом тлумачення були не слова, а думка тексту, що коментується.

3. **Найвищий ступінь** — системно-творчий ступінь екзегези, коли вибрані місця тексту стають тільки приводом для розвитку автором власних філософських ідей і побудов.

2. Джерела філософії Середньовіччя

§ 40. Атмосфера пізньої античності і дух християнства, що зароджується: гностицизм

У перебігу історії немає демаркаційних ліній. Неможливо окреслити той Рубікон, на одному березі якого ще антична філософія, а на іншому — вже середньовічна. Ким був знаменитий Боецій, який написав у в'язниці, чекаючи страти, “Втіху філософією”, “останнім римлянином”, як його називали нащадки, чи “батьком Середньовіччя”? Очевидно, і тим, і іншим: з одного боку, він християнин і богослов, з іншого — прихильник неоплатонізму, бо втішався у своєму трактаті саме ним, а не істинами Писання. Так живі людські долі поєднували дві епохи.

Такими ж містками, що з'єднують два менталітети, виявилися герметизм і гностицизм, в яких пізня античність намагалася поєднати несумісне: типово античний космоцентризм і абсолютно неантичну інтуїцію Абсолютної Особистості. Так початок нової ери “в своїй останній глибині виявлявся сумішшю двох культур і переходом від язичництва до християнства”².

Найглибшим духовним явищем цього періоду був гностицизм — *релігійно-філософське* вчення, що поєднувало в собі елементи християнства, іудаїзму, античного язичництва, а також вавилонських, перських, єгипетських й індійських релігійних уявлень. *Завданням людського духу в гностицизмі є спокута, досягнення порятунку, прагнення звільнитися від залізних кайданів матеріального світу.* Ця мета досягалась у гностиків шляхом філософського пізнання (нагадаємо, грецьке “гносис” — пізнання) особливого типу, для чого вони організовували аскетичні спілки, філософські школи, релігійні громади.

² Лосев А. Ф. История античной философии. — М., 1989. — С. 175.

Найпопулярніші були гностичні системи Василіда (із Сирії) і Валентина (з Єгипту). Валентин є творцем грандіозної філософської поємки, присвяченої створенню світу. Творення починається з непізнаваних глибин повноти буття. З цієї повноти — Плероми і шляхом вливу утворюється множина міфологічних істот, у тому числі й біблійних персонажів. Виникають двадцять вісім божественних еонів, що наполовину є логічними категоріями, а наполовину — міфологічними істотами. Остання з еонів, Софія, согрішила проти батька, бажаючи порушити всю божественну ієрархію, за що і була вигнана з Плероми.

Смуток і сльози Софії, яка тужить за Плеромою, перетворилися на небо і землю, були створені люди, серед яких виділяються гностики, споконвічно призначені для порятунку. Софія і гностики за допомогою Ісуса Христа, посланого Отцем з благою звісткою про прийдешнє прощення Софії, домагаються повного прощення і повернення в Плерому, а матеріальний світ, створений із суму Софії, палає у вогні. Мета історії світу — прощення Софії — досягнута, світова історія завершена.

Ми зупинилися на гностичній космогонії для того, щоб стали очевидними деякі найважливіші паралелі: той, хто знайомий із християнською езотерикою (у тому числі й сучасною), легко побачить її принципову, архетипову настояність на гностичних ідеях. За великим рахунком, саме гностицизм є прообразом усіх пізніших містичних і езотеричних побудов як у ересях, так і в різноманітних таємних братствах, масонських ложах і теософічних товариствах.

Клімат епохи пізньої античності дивовижно точно передано у знаменитому фільмі Ф. Фелліні "Сатирікон": Людина — це актор, — ось яким було універсальне світовідчуття людей тих часів. Не випадково в римському театрі акторам під час дії завдавалися цілком реальні каліцтва, а в римському цирку людей кидали левам.

"Який актор гине!" — вигукнув Нерон, дивлячись на палаючий Рим. Він, зрозуміло, говорив про себе,

але переживання себе як актора було станом кожного римлянина. “Коли боги вигнані з Всесвіту, світ, покинутий ними, занурюється в тугу”, — пише сучасний німецький філософ Ерік Фегелін³. Нудьга — ось відмінна риса занепаду античного світу, від припливів якої дехто рятувався втечею у витончені розваги, поки пересичення не зробить і цей вихід безглуздим. І все ж таки на цьому фоні інтелектуальна витонченість древніх переживає свій останній найвищий злет. З надзвичайною психологічною проникливістю тогочасну суперечність між інтелектуальним і моральним вимірами людини розкриває Г. Честертон — філософ, найглибший знавець Середньовіччя і класик детективного жанру: “Із зовнішнього, практичного боку висока цивілізація древніх закінчилася тим, що люди зробили певний висновок — звернулися до християнства. Цей урок пов’язаний із психологією, а не тільки з теологією. Язичницька цивілізація дійсно була дуже високою. Нам не тільки не небезпечно, нам навіть вигідно визнати, що нічого більш високого людство досі не створило. Древні винайшли неперевершені засоби і словесного, і пластичного зображення світу; вічні політичні ідеали; стрункі системи логіки і мови. Але вони зробили ще більше — вони зрозуміли свою помилку... Ця помилка настільки глибока, що нелегко знайти для неї потрібне слово. Простіше і приблизніше назвати її поклонінням природі. Можна сказати, що древні були занадто природні. Той, хто поклониться здоров’ю, не залишиться здоровим... З людською уявою трапилася погана річ — весь світ став зафарбованим, просочився, перейнявся небезпечними страстями, що неухильно призвели до перекручень... Стародавній світ був не стільки розбещений, скільки здатний зрозуміти, що стає більш розбещеним або, у всякому разі, логічно на розбещеність приречений. У магії природи не було майбутнього, її можна було заглибити тільки в чорну магію... Воістину, від цієї

³ Фегелін Э. О Гегеле (исследование чародейства) // Логос. — Л., 1991.

мари могла позбавити в повному розумінні слова тільки неземна релігія”⁴.

Отже, Захід дозрів, щоб замінити поклоніння *Природі* поклонінням *Духу*. Він стомився, і саме християнству судилося внести в нього нові життєві енергії.

“Християнство прийшло у світ, — продовжує Г. Честертон, — щоб зцілити його, і лікувало єдиноможливим способом... Чистий, поривчастий вітер провівав наскрізь світ, що переживав очищення. Для будь-кого, хто відчуває дух епохи, є щось чисте і бадьоре в атмосфері тих грубих, а іноді і жорстоких часів... Поступово на цьому тлі виникає краса, свіжа і зворушлива, просто неймовірна. Повертається любов, але не платонічна, а та, що досі зветься лицарською...

Вода сама відмилася. Вогонь сам перетворився на полум'я. Вода — вже не та вода, в яку кидали рабів для риб. Вогонь — вже не той вогонь, куди кидали дітей як жертву Молохові... І вода, і вогонь, і квіти, і зірки чекають нових імен від того, хто витравив із душі останній слід поклоніння природі і тому може повернутися до неї”⁵.

§ 41. Законодавець методу екзегези: Філон Александрійський

Безсумнівно, зміст Біблії давав чимало приводів для філософування. Завдання полягало в тому, щоб перекласти мову біблійних образів на мову філософських понять і організувати ці поняття в певну систему. Правда, не для всіх образів і уявлень Біблії у філософській мові греків знайшлися понятійні еквіваленти. Довелося ввести низку нових, невідомих грекам понять, а багато інших понять радикально переосмислити. Але справа була зроблена⁶, — підсумовує дослідник середньовічної філософії Г. Майоров. У III ст. до н. е. з'явився переклад Біблії з давньоєврейської на

⁴ Честертон Г. К. Вечный человек. — М., 1991. — С. 22—24.

⁵ Там само. — С. 27—28.

⁶ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979. — С. 45.

грецьку, здійснений *Септуагінтом*. Платон і Мойсей заговорили однією мовою.

Першим, хто довів не тільки можливість, а й необхідність поєднання біблійної віри з грецькою філософією, був *Філон Александрійський* (21 або 28 р. до н. е. — 41 або 49 р. н. е.), визнаний як учитель екзегези всіма християнськими мислителями.

За Філоном, грецька філософія і біблійна мудрість мають одне джерело — божественний розум, Логос. Проте біблійна мудрість породжена божественним Логосом (Словом), що відкрив себе пророкам *безпосередньо*, а грецька філософія є людське відтворення відбитого у Всесвіті Логоса.

Вчення про Логос у Філона поєднує в собі три групи значень:

1. Значення, що витікають з античної філософії.
2. Значення, виведені з Біблії.
3. Сенси, надані вченню самим Філоном.

Логос — це світовий порядок, краса і гармонія; це закон, через який реалізується загальний зв'язок, схожий на тяжіння магніту. Логос — це царство вічних пізнавальних ідей, тотожних із божественними думками. Все це, як бачимо, типово античне розуміння Логоса, що перегукується з платонівським “Тімеєм”.

Проте далі з'являється вже зовсім не античний мотив — адже Філон монотеїст і креаціоніст. Тому на другому рівні Логос Філона — це сам божественний розум і водночас енергія, яку він виробляє. Бог творить світ із небуття силою свого Слова-Логоса.

І, нарешті, на третьому рівні з'являються власне філонівські оригінальні характеристики Логоса: Філон називає Логос первородним сином Бога-Отця, “людиною Бога”, “небесним Адамом”, він є посередник між Богом і світом, Богом і людиною. Саме Логос задає межі людини в її устремлінні до Бога. Без Логоса Бог і світ, Бог і людина були б розділені прірвою, яка виключала б усяку можливу комунікацію. Без Логоса як посередника неможлива була б і теологія. Ввівши Логос у свої розмірковування про Бога, Філон став родоначальником усякої теології в середньовічному сенсі ⁷.

⁷ Там само. — С. 53.

Філонівське вчення про Логос є предтечею майбутнього вчення, що Ісус Христос є посередником між Богом і людиною — справжнім Боголюдиною. Не дивно, що іудаїзм зрікся Філона: ортодоксам не підходили такі запозичені в еллінів ідеї, як ідея про переселення душ, про світ ідей як “царство Боже” тощо. Та невдовзі після смерті Філона з’являється Євангеліє від Іоанна. Воно починалося відомою фразою: “Спочатку було Слово (Логос)...”

3. ПОЧАТОК СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПАТРИСТИКА

§ 42. Загальна характеристика патристики

Епоха патристики (від лат. *pater* — батько) — це епоха релігійно-філософських доктрин так званих отців церкви (II—VIII ст.). Епоха патристики це час утвердження догматів християнського вчення і основних мотивів середньовічної філософії, як християнської філософії.

Патристика розглядає Бога як абсолютне буття. Звідси випливає дуже важливе питання: Чи може людина давати характеристики Богові?

На це питання є дві протилежні відповіді.

1. Позитивна. Бог є зосередженням Всемогутності, Справедливості, єдність Істини, Добра, Краси. Концепції, що випливають із цієї відповіді, дістали назву *позитивної*, або *катафатичної* теології.

2. Негативна. Бог як Абсолют не може мати визначень людською мовою, тому що перебуває за межами буття людини. Такий підхід створив *негативну*, або *апофатичну* теологію.

Принциповим для філософії патристики є утвердження християнства як монотеїзму і протиставлення його політеїзму язичництва.

§ 43. Визрівання основної проблематики філософії Середньовіччя: “група” Тертуліана і “група” Августина

Щоб чіткіше зорієнтуватися в безмежному морі патристики і наступній за нею *схоластиці*, окреслимо основні силові лінії, що спрямовували рух середньовічної думки.

По-перше, наскрізною проблемою для всього Середньовіччя була так звана проблема універсалій, тобто питання про природу загальних понять. Спробою розв’язати цю проблему стала суперечка номіналізму з реалізмом, яка пронизує всю середньовічну філософію. Ця полеміка виводить нас на іншу кардинальну проблему Середньовіччя — співвідношення волі та свідомості. Для реалістів, які визнають реальність загальних понять, пізнання можливе лише за допомогою свідомості, тому що лише свідомість здатна осягнути загальне. Номіналісти ж підкреслювали пріоритет волі над свідомістю. Дунс Скотт, Уільям Оккам вважали божественну волю причиною всякого буття: за Дунсом Скоттом, Бог сам обирає сутності, які хотів створити, а за Оккамом, ідеї не існують у божественному розумі як прообрази речей — спочатку Бог творить речі своєю волею, а ідеї виникають у його розумі вже після речей, як уявлення цих речей.

Проблема співвідношення свідомості і волі тісно пов’язана з проблемою свободи волі, тобто проблемою можливості вибору людиною між добром і злом (тут ідеться про філософські інтерпретації біблійної притчі про гріхопадіння). Проблема гріха і свобода волі тісно пов’язані: “Гріх є неприємність свободи”, — скаже пізніше Серен К’еркегор.

Питання свободи волі приводить і до проблеми співвідношення душі і тіла. Першим з філософів, який спробував створити вчення про людину на основі християнських догматів, був Оріген (III ст.). Він вважав, що людина складається з: 1) духа, 2) душі і 3) тіла. Дух дарується їй Богом і завжди спрямований до добра й

істини. Душа має двояку природу, і саме вона вибирає між добром і злом. Оскільки нижча частина душі час від часу бере гору над вищою, то досить часто людина йде за потягом і пристрастю. Таким чином, зло походить не від Бога і не від природи (тіла), воно походить від людини, від її зловживання свободою — цим божественним даром. Тому середньовічний аскетизм — це не відмова від тіла (воно не спричиняє зла), а *виховання* плоті, щоб підпорядкувати її духовному началу.

У Євангелії говориться: “Хто зберігатиме душу свою, той загубить її; а хто загубить її, той оживить її” (Лука, 17, 33). Августин Блаженний цитує Христа: “Не згрішиш — не покаєшся, не покаєшся — не спасешся”. У зв’язку з цим ставиться ще одна філософська проблема — проблема співвідношення природи і благодаті. Відповідно до середньовічних вчень, людина не може перебороти своїх гріховних бажань без божественної допомоги, тобто без благодаті.

Проблема свободи волі ставить на порядок денний питання про те, як співвідносяться три найважливіші для Середньовіччя категорії: віра, свідомість і воля. Спостерігаючи внутрішнє життя людини, і насамперед своє власне, Августин обурено констатує, що людина знає, що є добро, проте її воля не підпорядковується їй. “Я схвалював одне, а робив інакше...”⁸

Відомий сучасний фахівець по Середньовіччю Етьєн Жильсон розглядає як центральну для Середньовіччя проблему співвідношення віри і свідомості. Залежно від того, чи визнавав філософ примат віри або ж свідомості, Жильсон умовно поділяє всю середньовічну думку на два основні напрями: “духовна група Августина” і “духовна група Тертуліана”. Члени першої групи заявляли, що існує принципова згода між природним і богоодкровенним знанням. Знаменита августинівська формула звучить так: “Розуміння є винагорода віри”. У свою чергу і сам Фома Аквінський, який проголосив гармонію Свідомості і Одкро-

⁸ Аврелий Августин. Исповедь. — М., 1991. — С. 210.

вення, був послідовником “групи Августина”. Коли його спитали, за що він найбільше завдячує Богові, він відповів: “Я зрозумів кожну сторінку, що читав”. Останнім із відомих нам представників “групи Августина” був Раймонт Луллій. Його слова з “Діалогу між Вірою і Розумінням” можуть бути девізом цієї групи: “Тим, хто може зрозуміти, варто намагатися зрозуміти”.

Позицію ж їхніх опонентів можна висловити таким чином. Відтоді, як Бог відкрився нам, заняття філософією стали ознакою суетної гордині. Навіть найгеніальніші представники античної філософії, на думку представників цієї групи, були сліпими у першочергових справах. Як сказав сам Павло: “Коли світ своєю мудрістю не пізнав Бога в премудрості Божій, то благоугодно було Богу юродством проповіді спасти віруючих... немудре Боже премудріше людей...” (I Кор., I, 21; 25).

Представнику першої групи Ансельму Кентерберійському належить знаменита формула: *credo ut intelligam* (“вірую, щоб розуміти”). Вона виникла в результаті полеміки з крилатим афоризмом Тертуліана: *credo qua absurdum est* (“вірую, тому що абсурдно”). Розглянемо позицію Тертуліана докладніше.

§ 44. Тертуліан: “Вірую, тому що абсурдно”

“Сина Божого розіп’ято; не соромлюся, хоча ганебно. І помер Син Божий; це достовірно, тому що нічим не підтверджено. І після поховання воскрес; це безсумнівно, тому що неможливо”. Так пише Тертуліан і підсумовує свої міркування: “Вірую, тому що абсурдно”.

У II ст., коли гностики збиралися спростувати книги Старого Завіту, коли вони порівнювали старозавітного Бога Ізраїлю з образом злого демона — деміурга недосконалого світу, Тертуліан знайшов переконливі формулювання, щоб відстояти монотеїзм, відновити спадкоємність між християнством й іудаїзмом і, найголовніше,

підкреслити непримиренний антагонізм між християнством і філософією. “Бо філософія є поспішний тлумач природи, промислу Божого і мудрості світу. Саме філософією провокуються ересі. Несчасний Аристотель винайшов для цих людей мистецтво логічно висновувати і руйнувати, таке різке у своїх аргументах, що штовхає до чвар, таке обтяжливе саме для себе, що зрікається всього і займається нічим!.. Яке відношення мають Афіни до Єрусалима? Яка згода може бути між Академією і Церквою? Ми не хочемо ніяких вигадливих диспутів після того, як ми одержали у володіння Христа Ісуса, ніяких подальших досліджень після того, як ми насолодились Євангелієм!”

Однак звернемо увагу на те, яким глибоким психологом у питаннях щодо мотивів віри виявився Тертуліан: дійсно, все, що може бути пояснене і зрозуміле, не потребує віри, про нього досить просто знати. Віра ж виникає саме там, де відступає розум, де збентежена людина усвідомлює, що є речі, які вищі за розуміння. І, переживши обмеженість розуму, людина піднімається до блаженства істинної віри.

§ 45. Августин Блаженний: самопізнання як умова пізнання Бога

Одним з найцікавіших представників патристики є *Аврелій Августин*, якого звали *Блаженним* (354—430 рр.).

Для Августина Блаженного характерно висновування буття Бога з факту існування людського мислення. Розумовий процес людини і його душевні переживання вивищуються над матеріальним світом і виражають собою божественну присутність. Тому самопізнання стає необхідною умовою пізнання Бога.

Власне самопізнання Августин викладає в знаменитій “Сповіді”, в якій зображує своє духовне сходження через “темну безодню душі” з ранніх років до прийняття християнства. Це самопізнання приводить його до висновку, що лише божественна благодать може вивести людину з лабіринтів згубних спокус світу і власного Я. Але необхідно свідомо відкритися їй назустріч. У цьому і виявляється свобода волі.

Августин виділяє два принципово різних типи об'єднань людей: "Град Земний", що оснований на забутті Бога і сліпій любові до себе й мирського, і "Град Небесний" — духовна спілка, яка ґрунтується на "любві до Бога й презирстві до себе". Але в розумінні Августина презирство до себе не означає заперечення своєї особистості; це презирство до тієї частини себе, яка не спрямована до божественного.

4. ЗАВЕРШЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: СХОЛАСТИКА

§ 46. Що таке схоластика?

У повсякденному житті ми звикли розуміти під схоластикою марне і нетворче міркування. І це почасти правильно — схоластична філософія Середньовіччя, що розвивалася з XI по XIV ст., займалася насамперед тлумаченням вже існуючих істин. Сам термін "схоластика" походить від латинського слова "схола", що означає школа, навчання. У схоластиці, на відміну від патристики, інтуїтивний порив поступається місцем логічному доказу і раціональному обґрунтуванню заздалегідь істинних тверджень. Якщо для патристики характерно звертання до міфотворця Платона, то для схоластики не менш значимим стає теоретик Аристотель.

Проте в схоластиці з'явилися і принципово нові постановки старих проблем, зокрема проблеми *універсальї* — загальних понять.

§ 47. Чи існує людина взагалі?

Чим є загальні поняття стосовно людини і навколишнього світу? Що є, приміром, *людина взагалі*? Просто ім'я? А може, щось реальне, відмінне від усіх конкретних людей, і яке перебуває в ідеальному світі? І якщо "людина взагалі" реальна, то чи співвідносна вона з кожною людиною чи з усім людським родом?

Зіткнувшись з подібними питаннями, схоласти розділилися на номіналістів і реалістів.

1. Перші вважали, що загальні поняття це тільки імена, які існують у нашому мисленні, в мові (лат. слово “*номен*” означає “*ім'я*”, звідси і назва “номіналізм”). До цієї позиції близький і так званий концептуалізм, що наполягає, однак, на самостійному існуванні загальних понять завдяки людському розуму.

2. Реалісти ж вважали, що загальні поняття не менш реальні, ніж усі одиничні речі, які доступні нашим органам чуттів, більш того, що реальність універсальї підноситься над реальністю речей.

Вчення реалістів походить від концепції Платона про світ надчуттєвих ідей. Номіналізм і концептуалізм ближчі до Аристотеля, для якого ідеї є формами матеріальних речей і нашого мислення.

Найвиразнішими представниками номіналізму були *Росцелін*, *Оккам*, а реалізму — *Еріугена*, *Ансельм Кентерберійський* і *Фома Аквінський*.

На позиції останнього мислителя хотілося б зупинитися особливо, бо він, як ніхто інший, вплинув на подальший розвиток філософії Заходу.

§ 48. Фома Аквінський і його раціональна містика

Фома Аквінський (1225/1226—1274 рр.) розробив найбільш завершену концепцію середньовічного реалізму. Будь-яка універсальїя, у тому числі “людина”, є водночас і загальним поняттям, і ідеальним буттям, що можливе в трьох іпостасях:

1. Насамперед, універсальїї існують “до речей” — у божественній Свідомості та Уяві як ідеї речей;

2. Далі, в результаті Божественного Творення універсальїї з'являються “в речах” — як їхні сутності;

3. І нарешті, універсальїї проявляються “після речей” — як поняття людської свідомості.

Таким чином, питання “Чи існує людина взагалі?”, з погляду філософії Фоми Аквінського, розпадається на три питання:

1) про Божественний Задум людини, що є його ідеєю; 2) про створення людини як тіла і мислення; 3) про

набуття людиною самосвідомості, що дає їй загальне поняття людини і відкриває сенс життя і смерті.

Звідси стає зрозумілим вчення Фоми Аквінського про людину як поєднання активної, формоутворюючої душі і пасивної тілесності, що близьке до Аристотеля. Душа — це неповторне безсмертне начало, що проявляється в особистості, яка є “найблагороднішим в усій розумній природі”.

При цьому такі якості, як воля та уява, що в Особистості Бога збігаються з інтелектом, у людині виявляються відокремленими від інтелекту. Визнаючи величезне значення інтелекту для розуміння Бога, Фома Аквінський вважає, що в безпосередньому житті містична любов до Бога вивисується над пізнанням Бога.

§ 49. Абелья і Елоїза: від любові людської до любові божественної

Не можна забувати про те, що мислителів Середньовіччя хвилювало не тільки питання про співвідношення Віри і Розуму, але, можливо, ще в більшій мірі, питання про співвідношення Віри і Любові. Мабуть, саме концепція Любові була дійсно новим християнським відкриттям. У апостола Павла вона найкраще виражена в таких словах: “Якщо маю дар пророцтва, і знаю всі таємниці, і маю всяке пізнання і всю віру, так що можу і гори пересувати, а не маю любові, — то я ніщо” (1 Кор. 13, 2). Ця новозавітна ідея любові, що перевищує своєю гідністю могутність, знання і навіть віру, надихатиме згодом християнських містиків від Григорія Нисського до Мейстера Екхарта. Містики шукатимуть її підтвердження і в Старому Завіті, коментуючи знамениту “Пісню пісень”: “Міцна, як смерть, любов”.

Характеризуючи феномен середньовічної любові до Бога у її трубадурів, Г. Честертон пише: “Читач не розбереться ні в чому, багато що здаватиметься йому диким, поки він не зрозуміє, що віра відомих містиків подібна не теорії, а закоханості. Для сучасного читача найкращий ключ до аскетизму — історія навіжених

закоханих. Нікого не здивує, що поет збирає квіти на пригріві і простоює ночі в снігу, славить земну красу — і не їсть, прагне щастя — і мученицької смерті. Всі ці таємниці легко вирішуються в простій історії будь-якої шляхетної любові; а любов містиків і святих була така шляхетна, що дев'ять осіб із десяти навіть не підозрюють, що така буває. Сучасний читач може зрозуміти майже завжди, що, якби тільки він сам був здатний на таку любов, всі крайнощі стали б для нього романтичними”⁹.

Недаремно саме в цю епоху виникає надзвичайний, загадковий феномен “лицарської любові”, про подібне не знав стародавній світ, вона стала невичерпним джерелом і прообразом великих історій любові, якими з часом наповнилася вся європейська література. Цей романтичний культ любові міг виникнути лише завдяки уяві Богородиці¹⁰.

Отже, на прапорі християнства з'явилося непереможне слово — “ЛЮБОВ”. Але тут неминуче виникла нова (одна з основних для XII ст.) проблема — *проблема зв'язку між любов'ю людською і любов'ю Божественною*. З надзвичайною силою ця проблема проявилася в любові видатного французького філософа, богослова і поета П'єра Абеляра і Елоїзи.

Жагучий самоаналіз в його сповіді “Історія моїх бідунів” і в її листах оголює багато граней людської сутності з такою відвертістю, що була, очевидно, безпрецедентна для всього періоду Середньовіччя. Не випадково, що їхні листи викликали величезний інтерес у Петрарки в XIV ст.

Ось що пише про це відомий дослідник Середньовіччя К. Брук: “Було б помилкою намагатися стисло переказати листи Елоїзи, це означало б зіпсувати їх. Листи потрібно читати, і читати повністю. Але не

⁹ Честертон Г. К. Вечный человек. — М., 1991. — С. 17.

¹⁰ Аналізу того, як біблійський міф про непорочне зачаття увійшов у плоть і кров європейської культури та які наслідки це мало для культури аж до сьогодення, присвячена чудова стаття Ю. Бородає “Міф і культура” (Бородає Ю. Миф и культура // Опыты. — М., 1990).

завжди це легке читання, тому що Елоїза була настільки ж вченою, як і проникливою. В усьому вона була особистістю винятковою — вона була жінкою освіченою¹¹, мала гуманістичні погляди, по-особливо-му ставилася до шлюбу... Трагедія Елоїзи полягала в тому, що вона роздивилася в умоглядних побудовах великого теолога любові, якому віддала себе повністю, передбачення такого християнського шлюбу, який би був більш поглинаючим і піднесенішим, ніж те, що могли собі уявити звичайні теологи прийдешніх сторіч, але обставини не давали змоги їй жити в такому шлюбі... Елоїза віддала б перевагу залишатися співмешканкою Абеяра, а не ставати дружиною, тому що одруження означало б для нього безчестя і поклало б край його кар'єрі..."¹² Вони таємно повінчалися, але жорстокі переслідування продовжувалися, змусивши обох піти в монастир. Після того, як родичі Елоїзи скалічили П'єра Абеяра, його ще й засудили як еретика. Також його звинуватили у схильності до православ'я і примусили власноручно спалити філософський трактат, в якому він захищав докази людського розуму (Абеяр, як знаємо, належав до "групи Августина").

"У їхніх власних розповідях про їхні стосунки, — зазначає К. Брук, — надзвичайним чином відбився середньовічний гуманізм, гуманізм у двох смислах: як любов до давнього світу і як інтерес до людських почуттів і вираження цих почуттів"¹³.

Нам залишається лише сказати, підсумовуючи їхні пошуки, що за середньовічним уявленням людська любов є любов до образу Бога, який відображений у коханій людині, тобто до всього того кращого, що в ній є, до того, якою вона може і повинна бути.

¹¹ Потрібно відмітити, що середньовічна освіта була різнобічною і глибокою. Її основу складали сім вільних мистецтв: I. "Тривіум" (включав граматику, риторіку і логіку) і II. "Квадріум" (сюди входили: геометрія, арифметика, астрономія і музика). Далі йшли вищі предмети: теологія, канонічне право та медицина.

¹² Брук К. Возрождение XII в. // Богословие в культуре Средневековья. — К., 1992. — С. 145.

¹³ Там само. — С. 169.

“Сказати: “Я тебе люблю” — значить сказати: “Ти не помреш”, — написала Елоїза. Цією фразою вона продовжила Платона і передбачила знаменитий “Сенс любові” Володимира Соловйова.

У глибині Середньовіччя визрівало Відродження, і починалося воно не з великих відкриттів і навіть не з великого мистецтва, а з великої любові.

Через сто п'ятдесят років дев'ятирічний хлопчик Данте побачить Беатріче, “одягнену в благородний червоний колір”...

§ 50. Данте: “Що рухає сонце і світила?”

Цим рядком закінчується знаменита “Боже-ственна комедія”. А починається вона словами: “Земне життя пройшовши до половини, я заблукав у похмурому лісі...” Аріадниною ниткою, що вивела його з “хащі”, була Любов, космічну силу якої він пережив. У переживанні великого італійця шлях, що високо піднімається до небесних ангельських ієрархій (дантівські ієрархії стануть класичним каноном для містиків і езотериків), до першорушійної сили, — це шлях любові. Дантівський шлях любові — шлях сприйняття божественного світла. “Фактично вся поема — це містерія залучення до цього сліпучого світла”¹⁴. Геній любові, за Данте, це така ж доля обраних, як геній поезії, філософії, пророцтва, релігійного натхнення.

Щоб досягти гармонії, спокою душі, треба пережити три стани — буття, очищення і оновлення, — яким відповідають три світи: пекло, чистилище і рай.

Сенс людського існування, за Данте, — у наближенні до потойбічного ідеалу. Цей ідеал неможливо відобразити теоретично. Для цього більш придатне мистецтво. Але й воно не може втілити потойбічний

¹⁴ Зумбадзе Д. Дионисий Ареопагит и Данте Алигьери. — Тбилиси, 1972. — С. 74.

ідеал в усій його досконалості. Мистецтво це символ більш високих цінностей, а будь-який творчий акт божественно зумовлений:

Усе, що вмире, і все, що вічно є, —
Є лише відблиск Думки, якою Всемогутній
Любовію своєю буття дає.

(“Рай”, XIII, 52—54)

§ 51. Висновки і перспективи. Значення середньовічної філософії для європейської культури

1. Одним із найбільших досягнень середньовічної європейської філософії стало вчення про безсмертну людську особистість, яка створена Богом за власним образом і подобою і яка прагне до поєднання зі своїм Творцем, і таке поєднання не вимагає розчинення неповторності особистості в її самосвідомості в Божественному началі. Це розуміння людини відкрило нові можливості розвитку таких якостей людського життя, як любов, дружба, творчість, свобода.

Порушені середньовічними філософами проблеми набувають “нового подиху” і нової актуальності в сучасному світі. Це повинно остаточно розвіяти упереджене ставлення до Середньовіччя як до “темних віків”.

2. Одна з найпопулярніших філософських течій нашого часу — герменевтика — є не що інше, як *метаморфоза середньовічної екзегетики*: в основі її лежить та ж фундаментальна проблема тлумачення тексту.

3. Ще в більшій мірі спадкоємцем Середньовіччя є екзистенціалізм: проблема співвідношення сутності й існування (*есенції і екзистенції*) пронизує всю середньовічну філософію. Чітке розмежування цих понять подає вже Боецій. За середньовічними уявленнями, сутність і існування збігаються лише в Бозі, у всіх же створених істотах такого злиття не відбувається. Екзистенціалізм з новою силою порушив питання про несумісність сутності й існування, про відчуження людини від своєї справжньої сутності, про занедбаність

людського існування. Все це звучить як відлуння середньовічних ідей. В той же час сучасний *неотомізм* і *персоналізм* започаткували свій родовід від Середніх віків.

Середньовіччя досі сучасне.

Колись середньовічні мислителі зрозуміли, чим вони зобов'язані античності, і усвідомили свою спадкоємність стосовно неї. Поет П'єр із Блуа в zenіті Середньовіччя сказав: "Ми подібні до карликів, які залізли на плечі гігантів; якщо ми бачимо далі, ніж вони, то цим ми зобов'язані їм..."

Чи не слід нам сьогодні повторити те ж саме — стосовно самого Середньовіччя?

ЛІТЕРАТУРА ДО 4-І ЛЕКЦІЇ

- *Августин А.* Исповедь. — М., 1991.
- Богословие в культуре Средневековья. — К., 1992.
- *Гарнцев И. А.* Некоторые аспекты проблемы человека в средневековой западной философии // Логос. — 1991. — № 2.
- *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984.
- *Гофф Ф.* Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992.
- *Зумбадзе Д.* Дионисий Ареопагит и Данте Алигьери. — Тбилиси, 1972.
- *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. — М., 1983.
- *Чаньшев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991.
- *Честертон Г. К.* Вечный человек. — М., 1991.
- *Уколова В. И.* "Последний римлянин" Бозций. — М., 1987.
- *Хейзинга И.* Осень Средневековья. — М., 1989.

Лекція 5

ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ: ЛЮДИНА-ТИТАН

1. *Філософія Відродження у контексті своєї епохи.*
2. *Романське Відродження: воскресіння Античності.*
3. *Німецьке Відродження: воскресіння першохристиянства.*

§ 52. Попереднє зауваження

Середньовічна філософія піднесла людську особистість. Разом з тим вона обмежила потойбічне буття людини лише пізнанням божественного (нехай навіть не тільки раціональним, а й містичним). Вона також окреслила “прірву” між людиною і Богом. Ця “прірва” була такою, що людина могла досягти божественне тільки в межах церкви і тільки стоячи навколішки — і в прямому, і в переносному смислі.

Нова епоха європейського життя зажадала підняти людину з колін і окреслила їй нові межі.

Це була епоха Відродження.

1. ФІЛОСОФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ У КОНТЕКСТІ СВОЄЇ ЕПОХИ

§ 53. Що таке епоха Відродження?

Говорячи про епоху Відродження, ми звикли розглядати її як повернення до Античності після тривалої Середньовічної Ночі. Відродження сприймається нами як ранок, коли були започатковані сучасні тенденції західного життя. І це справді так. Однак тут необхідно зробити низку принципівих зауважень.

1. Епоха Середньовіччя зовсім не була часом повного забуття Античності. Як ми побачили з попередньої лекції, в ній знаходить своє вираження філософська культура Античності, насамперед філософія Платона, неоплатоників і Аристотеля.

2. Звернення власне до античної культури характерне для романського Відродження і найбільшою мірою виражається в живописі, скульптурі й архітектурі і лише потім — в літературі. Водночас античні мотиви не витісняють християнські, а взаємодіють із ними.

3. На відміну від романського, германське Відродження звертається переважно не до Античності, а до епохи першохристиянства з її філософськими і моральними ідеалами, що породжує явище Реформації і вихід на світову арену такої течії християнства, як протестантизм.

Отже, Відродження — це такий період розвитку країн Західної і Центральної Європи (14—16 ст.), коли відбувся перехід від середньовічної культури до культури Нового Часу; він починається романським Відродженням і завершується Реформацією.

§ 54. Основні риси філософії епохи Відродження

1. *Антропоцентризм* — принцип, відповідно до якого людина є завершенням еволюції світобудови і головною категорією філософування.

2. *Пантеїзм* — принцип розуміння Бога як безособового начала, яке розчинене у світі і спонукає його до розвитку.

3. *Гуманізм* — принцип, відповідно до якого людина, її вільний творчий розвиток є вищою цінністю світобудови. Саме тому мислителів Відродження називають *гуманістами*.

Ці принципи виражають зміщення акцентів європейської свідомості з релігійних на мирські цінності і перехід від феодального до ринкового суспільства. Вони знаменують собою появу *світської філософії*, що співіснує з релігійною.

Проте такі принципи характерні насамперед для філософії романського Відродження. Германське Відродження і його філософська думка значною мірою залишаються в руслі принципів попередньої епохи.

При цьому до теоцентризму і персоналізму середньовічної філософії додається фаталізм германського Відродження.

Що це означає, ми зрозуміємо, коли розглянемо романське і германське Відродження докладніше.

2. РОМАНСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ: ВОСКРЕСІННЯ АНТИЧНОСТІ

§ 55. Загальна характеристика романського Відродження

Романське Відродження зародилося ще в XIII—XIV ст. і пов'язане з творчістю поета *Данте* і художника *Джотто*. Згодом воно досягає найвищого розквіту в Італії у XV ст. і найбільш відоме нам за роботами *Леонардо да Вінчі*, *Мікеланджело*, *Рафаеля*, *Тиціана*. Людина в їхніх творах наповнена тим світлом, яким мистецтво Середньовіччя наповнювало лише Бога.

Для романського Відродження в цілому характерна низка специфічних особливостей.

1. Це, насамперед, висування на перший план художньої творчості як діяльності, що найбільш адекватна людині.

2. Далі, це домінування творчого начала над пізнавальним. Художник, у найширшому сенсі цього слова, не просто осягає світ і Бога, він творить щось принципово нове — з хаосу з'являється художній космос.

Цей пафос творчості походить від Середньовіччя з його уявленням про Бога як Творця і світ як Його художній витвір. Проте тепер маленька людина Середньовіччя перетворюється на титана, який у творчості долає свої межі і голос якого зливається з Божественним голосом.

3. І нарешті, універсалізація людської сутності. Людина не може бути пов'язана з однією професією. Сенс людини полягає у різнобічній діяльності, що

спрямована на перетворювання себе і світу. Це характерно і для Середньовіччя, але тепер прагнення до перетворювання дедалі більше пов'язується з *універсально-творчим прагненням до Абсолюту*, що одухотворяє тілесність, а не пориває з нею як із темницею духу.

§ 56. Марсіліо Фічіно: творче злиття з Богом

Одним із найбільш глибоких авторів італійського Відродження є *Марсіліо Фічіно* (1433—1499). У трактатах “Платонівська теологія про безсмертя душі” і “Про християнську релігію” він намагається здолати раціоналізм схоластики шляхом звернення до філософії Платона і неоплатонізму, з'єднуючи неоплатонівське вчення про еманації у світ Бога-Єдиного з основами християнства.

Для філософії Фічіно характерні такі два принципи положення.

1. Утвердження боговодібності людини, яка через містичне споглядання на вищих щаблях свого розвитку може з'єднуватися з Творцем. На відміну від середньовічної філософії, принципово новим тут виступає твердження про *творчу активність людини в процесі злиття з Богом*. При цьому споглядання і витвір земної краси є умовами осягання вищої, Божественної Краси.

2. Вчення про “*Всезагальну релігію*”. За Марсіліо Фічіно, всі історично існуючі течії і церкви є етапами осягнення Єдиного Бога. Таке розуміння релігійного життя відмовляє будь-якій релігії у праві виняткового бачення Абсолюту. Релігійна істина — це сукупне надбання людства. І це звучить дуже сучасно на межі II і III тисячоліть...

§ 57. Джордано Бруно і Галілео Галілей: два шляхи свободи

Світогляд більшості філософів романського Відродження не суперечив католицькій доктрині людини і Бога. Проте рано чи пізно мали з'явитися мис-

лителі, котрі поставили б під сумнів істини релігійної філософії.

Такими мислителями стали Джордано Бруно і Галілео Галілей, кожний із них по-своєму трагічно закінчив своє життя. Їхні шляхи показують два мученицьких образи свободи. Давайте подивимося на них крізь глибину віків.

Джордано Бруно (1548—1600 рр.) був послідовником геліоцентричного вчення Коперника, який поміняв місцями Сонце і Землю в умах свого часу і наступних епох. Але Бруно пішов далі Коперника і в науковому смислі — говорить про множинність заселених світів, і у філософському — послідовно утверджує пантеїзм. Ідея множинності заселених світів органічно пов'язана з пантеїзмом — якщо Бог “пронизує” весь безкінечний Всесвіт, то в будь-якій точці Всесвіту можуть існувати розумні істоти, подібні людині.

Пантеїзм Бруно вступає в суперечність з персоналістичним тлумаченням Бога в католицизмі. Інквізиція звинувачує мислителя в еретизмі і пропонує йому зректися своїх поглядів. Джордано Бруно відхилив цю пропозицію і в 1600 р. був спалений у Римі на площі Квітів.

Галілео Галілей (1564—1642 рр.) також прийшов до суперечності з католицьким світорозумінням, але розв'язав його іншим шляхом.

Приєднуючись до ідей античних атомістів і відстоюючи експериментальні методи пізнання, він відмовив собі у міркуванні про Бога. Проте інквізиція запропонувала йому зректися поглядів, що ґрунтувалися на експериментальному підтвердженні низки ідей Коперника (про Сонце як центр світу, про обертання Землі навколо своєї осі і т. д.). На відміну від Бруно, Галілей пішов на це, зберігши життя і можливість подальшої роботи. За переказами, він прошепотів після публічного зречення: “Але все ж таки вона обертається...”

Чий шлях свободи є більш прийнятним? Чи варто зберегти можливість творчості ціною привселюдної (нехай навіть формальної) відмови від своїх переко-

нань? Ці питання хвилювали не одне покоління європейських мислителів. Підкоряючись пориву, ми готові віддати перевагу Джордано Бруно. Проте, чи можемо ми засуджувати Галілея?..

Відомий німецький філософ ХХ ст. Карл Ясперс визначає їхні позиції як позиції *віри і знання*. “Джордано Бруно вірив, Галілей знав, — пише він. — Обидва вони були в однаковому становищі. Суд інквізиції вимагав від них під загрозою смерті зречення від своїх переконань. Бруно... помер смертю мученика. Галілей зрікся твердження, що Земля обертається навколо Сонця... У цьому відмінність: є істина, що страждає від зречення, і істина, яку не зачіпає зречення”¹.

Істину Бруно, на думку Ясперса, не можна довести, вона зрослася з ним, *вона є його життям*. Істина Галілея може бути доведена й існує *поза ним*. Власне кажучи, це не істина, а правильність. “Померти за правильність, яка може бути доведена, безглуздо”², — говорить Ясперс. Таким чином, він цілком виправдовує позицію кожного з мислителів, показуючи, що вони вчинили так, як тільки могли вчинити.

Але проблема залишається, і концентрується вона у наступному питанні: *Чи тотожна віра людини особистості людини?*

3. GERMANСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ: ВОСКРЕСІННЯ ПЕРШОХРИСТІЯНСТВА

§ 58. Загальна характеристика германського Відродження

Германське Відродження, як і романське, має своїх яскравих митців. Це насамперед німецький графік і живописець *Альбрехт Дюрер* (1471—1528 рр.), голландські живописці *Ієронім Босх* (1460—1516 рр.) і *Пітер Брейгель-старший* (1525—1569 рр.). На відміну

¹ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 421.

² Там само. — С. 422.

від романських художників, які оспівують красу людини, його тілесну і духовну досконалість, у творчості німецьких авторів виявляються похмурі сторони людського буття, їм властива іронія над смертною тілесністю, що часом набуває фантастичних і жахливих форм. Тут можна пригадати триптих “Апокаліпсис” Дюрера, “Спокуса святого Антонія” Босха і “Битву Масниці і Посту” Брейгеля-старшого.

Якщо ж говорити про германське Відродження в цілому, то для нього характерні такі риси.

1. *Містицизм*. У культурі германського Відродження віра домінує над розумом, а божественне — над людським. Саме тому містичне споглядання в ній є первинним, а логічне мислення вторинним і саме тому містичне споглядання в ній не виключається з повсякденного досвіду. Тому не випадково в епоху Відродження в німецьких країнах відбувається бурхливий розвиток алхімії (яку представляв, наприклад, такий мислитель, як *Парацельс*).

Містицизм германського Відродження протистоїть культові людської чуттєвості і тілесності романського Відродження. Іншими словами, якщо для романського Відродження Бог є *більш символічним, а людина — реалістичною*, то для германського *реалістичним є саме Бог, тоді як людина є символом, натяком на більше*.

2. *Фаталізм*. Світогляд германського Відродження не приймає ідею самостійності людини, спостерігаючи її глибинні недосконалості і вади, і виходить з потойбічних сил, які можуть спрямовувати людське життя в будь-який бік. Таке розуміння людини близьке до середньовічного, проте є й істотні відмінності. У цей час у германських країнах зменшується авторитет римо-католицької церкви, і фаталізм германського Відродження не настільки пов'язаний з її канонами.

Містицизм і фаталізм пронизують усі вчення мислителів германського Відродження і насамперед — вчення Миколи Кузанського.

§ 59. Микола Кузанський і його діалектика Єдиного і безкінечного

Микола Кузанський (1401—1464 рр.) був одним із мислителів, які закладали обрії філософії германського Відродження. Він звертається до традиції неоплатонізму, що протиставляє Єдине (Бога) і множинний світ.

В якому взаємозв'язку перебувають Єдине і множинне? Кузанський вважає, що створений Єдиним світ *наповнений цим Єдиним*, яке живе особливим життям у кожному явищі і речі. “Єдине є все”, — заявляє Микола Кузанський.

Філософ називає породжуваний Богом світ безкінечністю, або максимумом. Єдине умовно називається мінімумом — із-за своєї глибинної цілісності і неподільності, що подібні цілісності і неподільності геометричної точки.

Мінімум постійно розгортається в максимум і породжує Всесвіт як актуальний максимум, в якому збігаються Єдине і безкінечне.

Отже, Кузанський наближається до пантеїзму, розглядаючи Бога як принцип, що постійно струмениться у світ і тотожний до нього. Таким чином він дає людині можливість пережити безмежність і єднання з Богом вже на підставі факту свого існування. Але водночас такий підхід обмежує свободу людини як суб'єкта самостійного і відповідального за свої вчинки.

Врешті-решт ця логіка приводить до фаталізму, який надалі потужно проявиться в культурі Реформації.

§ 60. Еразм Роттердамський: “Похвала глупству”

Еразм Роттердамський (1469—1536 рр.) є одним із найбільш читаних авторів германського Відродження. Йому властива глибока іронія у ставленні до людини, що робить його своєрідним Сократом епохи Відродження. Але на відміну від Сократа, він написав багато творів. Найвідоміший з них — “Похвала глупству”.

У ньому автор висміює і буденну людину, яка вихваляється своїм здоровим глуздом, і мудреця, сповненого презирства до життя.

“Запроси мудреця на бенкет, — пише він, — і він одразу всіх збентежить похмурих мовчанням або недоречними розпитуваннями. Запроси його танцювати — він танцюватиме, наче верблюд. Візьми його з собою на якесь видовище — він своїм зовнішнім виглядом зіпсує публіці будь-який настрій... Якщо мудрець втрутиться в розмову, — всіх налякає, наче він вовк. Якщо треба щось купити, якщо потрібно укласти якусь угоду, якщо йтиметься про одну з тих речей, без яких неможливе наше життя, тупим опецьком видасться тобі мудрець цей, а не людиною!”³

Що це? Заперечення мудрості і звеличення повсякденного життя? Ні, тому що конфлікт мудреця і повсякденності виникає з того, що “в людському суспільстві все має глупоту, усе робиться дурнями і серед дурнів”⁴. Іронія Еразма Роттердамського безмежна — дістається і буденності, і мудрості. І іронія ця наповнена глибинним трагізмом, тому що це самоіронія мудреця. В її полум’ї спалахує пафос людяності романського Відродження і перетворюється на щось зовсім інше.

Це інше переживається Еразмом Роттердамським як межі людського. Прагнення до меж виділяє людину з природного буття і наповняє її власне буття трагічним світлом. “Немає істоти нещаснішої за людину, — пише мислитель, — оскільки всі інші тварини задовольняються тими межами, у які їх поставила природа, і лише вона одна намагається розсунути межі своєї долі”⁵.

§ 61. Мартін Лютер: повстання германського духу

Найвпливовішим мислителем германського Відродження був *Мартін Лютер* (1483—1546 рр.) — його вчення поклало початок релігійному руху, що дістав

³ *Еразм Роттердамский*. Похвала глупости. — М., 1960. — С. 32.

⁴ Там само. — С. 53.

⁵ Там само. — С. 44.

назву *протестантизм* і став основою етики індустріального, або “відкритого”, суспільства.

Світорозуміння Лютера ґрунтується на п'яти фундаментальних положеннях.

1. Першим є домінанта віри. Відповідно до Лютера, віра є єдиною умовою порятунку душі. Віра домінує не тільки над знанням, а й над вчинками. Найкращі вчинки є ніщо, якщо до них додається слабка віра в Божественну Благодать — вони втрачають свій внутрішній смисл.

Але вірування в різних людей досить різні. Як їх примирити? Це могла б зробити церква, об'єднуючи людей у ціле силою свого авторитету. Проте Лютер виступив проти авторитету церкви. Відповідно до його вчення, церква зі своїм культом не може виступати єдино можливим посередником між людиною і Богом.

2. Другим фундаментальним положенням вчення Лютера є проголошена ним можливість особистого спілкування з Богом. Більш того, створена за образом і подобою Божественної Особистості людська особистість зобов'язана прагнути до безпосереднього єднання з Творцем, Спасителем і Святим Духом. Не можна не погодитися з Марксом, який пише про Лютера: “Він звільнив людину від зовнішньої релігійності, зробивши релігійність внутрішнім світом людини”.

3. Третім положенням є заява про абсолютний авторитет Біблії. Особисте спілкування з Богом і віра в нього, що можуть бути виглумачені досить широко і неоднозначно, Лютер бачить тільки через вивчення Біблії. Він заміняє авторитет церкви на авторитет Біблії. *Біблія стає головним критерієм віри, а її вивчення і тлумачення — шляхом до Бога.*

4. Четвертим фундаментальним положенням вчення Лютера є проголошення збагачення як угодної Богу справи. Спростовуючи ідею і практику чернецтва, Лютер прагне знайти в праці той шлях до спасіння, що доповнює віру і є її земним вираженням. Саме це положення, об'єднуючись з іншими, стає наріжним каменем етики капіталізму.

5. І нарешті, останнім положенням у Лютера виступає ідея поєднання свободи волі і “рабства волі”. З одного боку, людина повинна сама прийти до Біблії і Бога, а з іншого — зобов’язана повністю підкоритися їм, “віддати себе Богу”. Лютер припускає свободу вибору і відстоює несвободу того, хто вибирає. Ця ідея всебічно обґрунтована ним у праці “Про рабство волі”, написаний як відповідь на трактат Еразма Роттердамського “Про свободу волі”.

Погляди Лютера вступають у вражаючу суперечність з католицизмом. У його особі німецький дух повстав проти католицької форми християнства і почав шукати форму більш прийнятну для себе. Це повстання вилилося в Реформацію католицизму, а пошук — у появу різноманітних течій протестантизму, що принципово вплинули на розвиток філософської думки германських народів і, навіть, філософської думки Заходу в цілому.

§ 62. Висновки і перспективи.

Підсумки філософії Відродження:

Людина, що Творить, і Людина, що Вірує

1. *Принциповим досягненням філософії романського Відродження було утвердження творчості як універсальної основи людської сутності.* В результаті з’являється знаменитий образ людини-титата романського Відродження, що виявляє свою творчість у тілесному оформленні пантеїстичного космосу.

2. *Філософія германського Відродження, навпаки, зужує межі творчих можливостей людини, поступаючись місцем вірі й інтерпретації.* Саме ця тенденція згодом приведе до гносеологізації людської сутності — проголошення теоретичного пізнання сенсом існування людини. Проте філософія германського Відродження також породжує людину-титата, яка один на один зустрічається з Богом у містичному спогляданні і таїнстві читання Біблії, очищуючи свою віру від усього земного й тілесного.

3. Титанізм Відродження завершується *індивідуалізмом*. Двома крайнощами індивідуалізму стали утопізм (Томас Мор) і цинізм (Макіавеллі), які згодом яскраво проявилися в європейській філософії.

ЛІТЕРАТУРА ДО 5-І ЛЕКЦІЇ

- Горфункель А. Х. Філософія Епохи Возрождения. — М., 1980.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978.
- Лютер М. О рабстве воли // Избранные произведения. — СПб., 1994.
- Эразм Роттердамский. Похвала глупости. — М., 1960.
- Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. — М., 1991.

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ: ГНОСЕОЛОГІЗАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ СУТНОСТІ

1. *Загальна характеристика філософії Нового Часу: явище гносеологізму.*
2. *Протистояння раціоналізму та емпіризму.*
3. *Три версії вчення про субстанцію: монізм, дуалізм, плюралізм.*
4. *Виклик гносеологізму: філософська есеїстика і філософське мистецтво Нового Часу.*
5. *Завершення Нового Часу: епоха просвітництва.*

§ 63. Попереднє зауваження

Антитеза людини-творця і людини-віруючої, що виникла в культурі Відродження, вирішується в XVII ст. в образі *людини, яка пізнає*. Так відкривається філософія Нового Часу. Культ пізнання охоплює всю Європу — і романський, і германський світи. Причому пізнання трактується насамперед як теоретичне пізнання — раціональне пізнання, що послуговується логікою та ґрунтується на експерименті.

Проте розв'язання суперечності віри і творчості в теоретичному пізнанні може бути лише відносним. Видаючи себе за абсолютне, воно спрощує розуміння людської сутності. Новий Час гносеологізує людську сутність — зводить її до пізнання.

Спробуємо побачити це.

1. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ: ЯВИЩЕ ГНОСЕОЛОГІЗМУ

§ 64. Філософська проблематика Нового Часу

XVII ст. — епоха великих географічних відкриттів і буржуазних революцій звела на престол нову царицю — Науку. З часів Ньютона віра в її всемогутність починає набувати рис нової магії. Еталоном епохи стала найбільш строга і досконала наука — математика: було заявлено, що наука досягає досконалості лише тоді, коли їй вдається скористатися математикою. Не випадково і свої філософські системи мислителі намагаються будувати на зразок геометрії.

Але що прокладає дорогу до істини? Звісно, досягти її неможливо, не маючи бездоганного *методу*. У філософії Нового Часу проблема методу стає основною. Що найплідніше: йти від *часткового до загального* (індукція) чи, навпаки, від *загального до часткового* (дедукція)? Що є критерієм істинності — експеримент чи внутрішньо необхідна логіка? На що потрібно спиратися, пізнаючи світ: на розум чи на відчуття? Залежить розум від чуттєвих сприйняття чи, навпаки — сприйняття визначається розумом? Так визріває характерна для всієї епохи суперечка *емпіризму і раціоналізму*.

І нарешті, які перспективи пізнавального тиску людини: чи піддається світ цілком і остаточно нашим пізнавальним зусиллям? Що ліпше: скептицизм чи пізнавальний оптимізм?

Головним же серед пізнавальних питань є, безперечно, питання про *субстанцію* (тобто про першооснову і першопричину всього існуючого): єдина вона чи подвійна, або ж існує багато субстанцій? Відповідно до того чи іншого розв'язання цього питання у філософії Нового Часу склалися три принципові позиції: монізм (Спіноза), дуалізм (Декарт) і плюралізм (Лейбніц).

Який же узагальнений портрет тієї епохи? XVII ст. супроводжувалося підйомом почуття особистості, зростанням ініціативи і поглибленням індивідуалізму. Уже в епоху Відродження Джованні Піко делла Мірандолла заявив, що Бог дозволив людині безмежно виявляти свою ініціативу, відпливати в далекі мандрівки і стати тим, ким вона хоче бути. Людина Нового Часу підхопила побажання епохи Відродження, але все ж таки опинилася на роздоріжжі: як розв'язати протиріччя, яке полягає в тому, що, з одного боку, людина вільна і рівна з Богом, а з іншого — вона лише маленька ланка у величому механізмі природи, що невблаганний і не чує людей.

До цього протиріччя додавалася ще одна стара проблема — як знайти своє місце в умовах ломки старих відносин і формування нових, незвичних? Як жити в “нелюдському” світі глибоких соціальних протиріч?

§ 65. Основні риси філософії Нового Часу

Говорячи про основні риси філософії Нового Часу, можна виділити:

1. Гносеологізм; 2. Деїзм¹; 3. Механіцизм.

Що несли із собою ці настанови?

1. *Гносеологізм* характеризує той культ пізнання й абсолютизації науки, про який йшлося вище. Гносеологізм можна визначити як світоглядну настанову, яка виходить із того, що теоретичне пізнання є вищим виявленням духовності і сенсом життя людини. Саме гносеологізм виступає основною рисою філософії Нового Часу, визначаючи інші.

2. *Деїзм* вказує на ті зміни, що відбулися у ставленні людини до Бога. Він, наче сейсмограф, вловлює ознаки майбутнього духовного “землетрусу” — атеїстичного вибуху. Поки що це лише відоме об-

¹ Термін починає активно вживатися з другої половини XVI сторіччя.

меження ідеї Бога, але в ньому вже чути підземне стугоніння фейєрбахівської і ніцшеанської “переоцінок цінностей”.

Усе почалося з того, що філософи Нового Часу відчували певне ускладнення, прагнучи поєднати ідею Бога як всемогутнього Творця і Деміурга з уявленнями про *внутрішні* закономірності природи. Деїзм запропонував варіант так би мовити “Бога і машини”: Бог дає світу перший поштовх, а потім усувається від справ, надаючи Всесвіту-машині розвиватися відповідно до природних законів.

Тут необхідно зазначити, що всі мислителі Нового Часу і навіть епохи Просвітництва були людьми віруючими. Наприклад, краса і гармонія фізичних формул ще раз переконали Ньютона в існуванні Творця. Але процеси секуляризації і “обезбоження” (за висловом М. Хайдеггера) свідомості вже почалися: в основі їх лежав невтомний пошук природних і незалежних від Бога закономірностей природи.

3. *Механіцизм* характеризує спосіб розуміння і природних процесів, і людини, він був властивий Новому Часу і полягав у тому, що всі різноманітні форми розвитку світу можуть бути зведені до механічного руху. Якщо світ облаштований раціонально, значить, він схожий на відлагоджений механізм, в якому всі складові елементи діють узгоджено і виконують свою функцію. Адже механіка, завдяки Ньютону, стала законодавицею і засобом опису будь-яких процесів, як стосовно суспільства, так і стосовно людини. Знаменита формула “людина — машина” — це крайнє вираження механіцизму Нового Часу.

Обмеженість того розуміння людини бачили вже сучасники: так, шведська королева Кристина, посміхаючись, говорила своєму філософському кумиру Декарту, що в його побудовах все дуже розумно, але їй “ніколи не доводилося бачити, щоб механічний годинник народив маленький годинничок...”

2. ПРОТИСТОЯННЯ РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ЕМПІРИЗМУ

§ 66. Френсіс Бекон: “Знання — сила!”

“Ми можемо стільки, скільки ми знаємо” — любив повторювати *Френсіс Бекон* (1561—1626 рр.), — “знання і могутність людини збігаються”.

Стосовно цього англійського філософа — основоположника емпіризму й індуктивного методу — існує небезпідставна гіпотеза, ніби він і Шекспір — одна й та сама особа. Деякі дослідження текстів і деякий збіг “шифрограм” у сонетах Шекспіра і творах Бекона дають підставу для гіпотези про те, що видатний актор “Глобуса” зіграв у своєму житті дві значні ролі: поета і філософа. Але навіть якщо такі припущення і мають підстави, це не спростовує того факту, що між світоглядом Шекспіра і Бекона пролягла прірва, про що йтиметься далі. Тепер же вернімося до особливостей беконівського філософування.

Отже, хоча знання і є запорукою могутності людини, а експеримент і практична ефективність знань — доказом їхньої істинності, Бекон, проте, засуджує людей, які цікавляться знанням лише для того, щоб мати негайний практичний зиск. Цим людям корисно пам’ятати міф про Атланту: аркадська мисливиця Атланта була переможена в змаганні з бігу лише після того, як її партнер Гіппомен відвернув її увагу золотими яблуками з садів Гесперид. Бекон так інтерпретував цей міф: якби вчені не відволікалися на дрібниці під приводом одержання практичної користі із знань, що вже є, а прямували основним шляхом подальшого розвитку знань, то наука просувалася б уперед швидше за природу. Від цих міркувань Бекон переходить до знаменитого розрізнення між “плодоносними” і “світоносними” досвідами. Перші приносять безпосередню користь, другі відкривають широкі обрії, пояснюючи закони природи. “Природа перемагається тільки шляхом покори їй”, тобто необхідно поважати її закони, тому філософія покликана бути теоретичним обґрунтуванням практики світоносних досвідів.

Як же здійснити цю мету — знаходження наукою всемогутності? Перш за все слід усунути перешкоди, що лежать на шляху до пізнання. Такими перешкодами є “ідоли” пізнання — “глибинні причини самообману людського розуму” (термін “*idola*” походить від грецького “ейдолон” — тінь “померлого”, тобто його оманливе бачення). У своїй головній праці “Новий Органон” Бекон наводить чотири таких “ідоли”.

1. **Ідоли роду.** Вони притаманні всьому людському роду, тому що в усіх людей недосконалі органи чуттів. Справа ускладнюється ще й тим, що мислення інертне, піддається владі звички і прагне “швидше” все пояснити.

2. **Ідоли печери.** Це поширені суб’єктивні перекручування і деформації процесу пізнання із-за особистих пристрастей, симпатій і антипатій людей. Назва “ідоли печери” походить від платонівського міфу про печеру, де свідомість людини було уподібнено тій стіні печери, на якій виникають тьмяні відблиски подій, що відбуваються поза печерою. Бекон вважає, що розум людини більш схожий не на відшліфоване дзеркало, а на нерівну стіну печери або “магічний ліхтар, що створює міражі”.

3. **Ідоли ринку** (або площі) полягають в прихильності забобонам, що з’являються від словесної плутанини.

4. **Ідоли театру** виникають з помилкових філософських вчень. Бекон вбачає у багатьох філософських системах минулого нібито театральні комедії про вигадані світи, що не відповідають істинному стану справ, і своє завдання вбачає у зриванні театральних масок (тут, дійсно, відчувається перегукування з Шекспіром).

Очищення розуму від помилок — це тільки перший крок. Наступним повинен стати вибір продуктивного методу відкриттів. Такий метод має бути “мистецтвом винаходу”, адже досі відкриття робилися випадково, не методично. Їх було б зроблено набагато більше, якби дослідники були озброєні: *по-перше*, знаряддями, що сприяли б удосконаленню здатності нашого сприйняття; *по-друге*, знаряддями, що удосконалюють саму людську думку.

Потрібно обрати один з трьох можливих шляхів пізнання: “павука”, “мурашки” чи “бджоли”.

1) “Шлях павука” — це спроба вивести всі істини тільки з власної свідомості, подібно павуку, що вимотує із себе павутиння.

2) “Шлях мурашки” — це вузький емпіризм, що безладно тягне в “мурашник” усі факти, що трапляються на його шляху, але не здатний ні на які узагальнення.

3) І тільки третій шлях — “бджоли” — поєднує в собі гідності перших двох: він полягає в розумовій переробці матеріалів, які нагромаджуються з досвідом, подібно до бджоли, що збирає з квітів солодкі соки і переробляє їх на мед.

Щодо сучасних йому людей, то Бекон не має ілюзій, але людина може і повинна стати видатною. Вона здатна перемогти все, навіть страх смерті — стати беконівським кумиром — Прометеєм.

Образ такої людини Бекон змальовує в своїй знаменитій утопії “Нова Атлантида”. Вся влада на вигаданому острові Бенсалема зосереджена в руках мудреців, які відокремилися в “будинку Соломона”: тут є підземні лабораторії й універсальні музеї, кондиціонування повітря й опріснення води, підводні човни і літальні апарати, регулювання погоди і зорових ілюзій, синтетична їжа і *regretuum mobile*. “Нова Атлантида” є ескізом першої науково-фантастичної утопії.

§ 67. Рене Декарт: “Мислю — отже існую”

У той час, коли в Англії закладалися основи *емпірико-індуктивного методу*, у Франції почав створюватися інший — *дедуктивно-раціоналістичний* — метод пізнання². Його основоположником був Рене Декарт

² Причин цьому, окрім всього іншого, слід шукати в особливостях етнопсихології: див. цікавий аналіз сенсорної сприйнятливості у англійців і пристрасі французів до чіткої раціональності у книзі К. Г. Юнга “Тэвистокские лекции” (К., 1995).

(1596—1650 pp.). Чуттєвий досвід, за Декартом, не може бути джерелом знання і критерієм істини — саме в цьому він противник Бекона. Чому ж не може? А тому, що дані чуттєвого досвіду абсолютно ненадійні: адже під час сну ми теж щось відчуваємо, що реально не існує, — це є ілюзія чуттів. Чи не є ми жертвами таких ілюзій на кожному кроці? Відомо, наприклад, що ампутована нога болить на погану погоду, і подібних прикладів багато (оскільки Декарт у молоді роки вивчав медицину і вів життя мушкетера, ці приклади були відомі йому дуже добре). Тому Декарт виходить із принципу: сумнівайся в усьому! У тому, що існує навколишній світ і навіть власне тіло: може, якийсь злий і всемогутній опуканець створив мене таким, що мені тільки здається, ніби в мене є тіло, а насправді його немає? Єдине, що безсумнівно — це сам акт мого сумніву. Якщо я сумніваюся, значить я мислю, отже, факт мого сумніву точно доводить існування мислення.

На цьому фундаменті — на визнанні мислення основою всього — Декарт і зводить високий будинок свого дедуктивно-раціоналістичного методу. Одна з найхарактерніших рис раціоналізму — ототожнення реальної причини (*causa*) і логічної основи (*ratio*), тобто мається на увазі, що природні зв'язки можна повністю звести до зв'язків логічних, і, таким чином, пізнаючи власний логічний смисл, розум пізнає і весь навколишній світ.

Отже, дедукція — це ланцюжок достовірних логічних висновків, що спираються на “абсолютно достовірні положення” (тобто, аксіоми). Достовірність же аксіом, за Декартом, полягає в тому, що вони являються розуму *інтуїтивно*: дуже ясно, зрозуміло і чітко. Озброєний достовірними засобами (інтуїцією і дедукцією), розум здатний “досягти пізнання всього”.

Справжню філософію, вважав Декарт, завжди пізнаєш по тому, що її пронизує єдиний метод і вона складається в єдину систему. “Всі науки настільки пов'язані між собою, що легше вивчити їх усі одра-

зу...”³. У своїй знаменитій праці “Міркування про метод” Декарт викладає правила раціоналістичного методу, що задовольняють чотири вимоги:

1. Приймати за істинне лише те, що з’являється розуму в ясному і чіткому вигляді, так що до нього не має жодного сумніву, тобто, цілком очевидне. Це значить, що розумна інтуїція, яка базується на вроджених ідеях, абсолютно безпомилкова і не потребує навіть якоїсь особливої напруженості духу.

2. Ділити кожне досліджуване явище на стільки частин, на скільки це можливо і необхідно для подолання всіх труднощів. Йдеться, як бачимо, про аналіз.

3. Дотримуватися певного порядку мислення: “...Тільки із самих простих і найбільш доступних речей повинні виводитися найсокровенніші істини”⁴, — заявляє Декарт.

4. І останнє: складати перелік і огляди так повно, щоб була впевненість у тому, що нічого не пропущено.

Отже, “мислю — значить існую” — основа раціоналізму. Але Декарту цього замало: йому мало мати доказ існування свідомості, йому потрібно мати доказ і реальності світу. Для цього йому спочатку необхідно було довести існування Бога, тому що Бог — гарант існування світу: якщо Він існує, то Він не може ошукувати людину, нав’язуючи їй помилкове враження про сутність світу, якого немає, адже ясне світло нашого розуму вчить нас, що неправда і обман є необхідний наслідок якогось недоліку, якого у Бога не може бути.

Але апеляція до Бога поставила Декарта перед новою проблемою: звідки беруться помилки у пізнанні, якщо Бог “не може бути ошуканцем”? Декарт припускає, що Бог зробив людей такими, які можуть помилятися, а отже недосконалыми, в інтересах глибшої гармонії всесвіту. І помилки трап-

³ Це Декарт з успіхом і намагається робити, роблячи відкриття у фізиці, оптиці, механіці, анатомії, психології, особливо ж у математиці, створивши аналітичну геометрію.

⁴ Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1950. — С. 115.

ляються не від розуму, а від вільної волі. Це проти- ставлення пізнання і волі розростається в дуалізм Декарта, про який йтиметься далі.

§ 68. Томас Гоббс: “Війна всіх проти всіх”

Вернімося в Англію. У цей час там тривала грома- дянська війна, що, почавшись у 1640 р., продовжува- лася з перервами два десятиліття, до того ж під релі- гійними прапорами. Не дивно, що найпекучішими філософськими проблемами стають проблеми релігії, віротерпимості і державного права.

Найбільш яскраве й послідовне їх розв’язання за- пропонував *Томас Гоббс* (1588—1679). Він виходив з типових настанов Нового Часу:

- а) зробити політику науковою;
- б) спробувати пояснити за аналогією з механізмом не тільки людину і природу, а й громадське життя;
- в) показати, що суспільство і державна влада ма- ють не божественне походження, а виникають із зако- нів і властивостей людської природи.

Для того, щоб розібратися в гоббсівському вчен- ні про “*людину природну*” і “*людину цивільну*”, необ- хідно спочатку звернутися до його позицій у теорії пізнання: до кого зі своїх попередників приєднуєть- ся Гоббс? Чи обрав він емпіризм свого земляка Бе- кона (вченим секретарем якого він був тривалий час), чи раціоналізм Декарта (на батьківщині якого він довго вивчав математику — законодавицю наук, а потім викладав її англійському королю Карлу Другому)? Гоббса приваблює і те й інше. Саме син- тез раціоналізму й емпіризму став однією з найголо- вніших життєвих задач Гоббса. Ніхто окрім нього не зміг у XVII ст. так глибоко поставити проблему єд- ності цих двох методів.

Отже, за Гоббсом, спочатку в силу вступає чуттє- ве, емпіричне пізнання. Починається індуктивний рух — *шлях від знання дій до пізнання причин*. Далі слід іти протилежним шляхом дедукції: *знаючи причини,*

прогнозувати дії. Такий подвійний шлях перетворює науку в “природну магію”. Цей погляд на науку як на чарівну паличку — характерна риса Нового Часу, відлуння якого доходять до наших днів. Таким чином, Гоббс поставив проблему “обертання методу”: філософія є “дослідження методу руху від дій до причин, а потім від пізнання причин до ще більш різноманітних дій” ⁵.

Застосуємо тепер метод Гоббса до пізнання людини. Людина — це проміжна ланка між природою і суспільством. З одного боку, вона — складне тіло природи (і в цій якості розглядається Гоббсом у праці “Про людину”), а з іншого — конструктор штучного соціального тіла (що іпостась Гоббс описує в книзі “Про громадянина”). Природа людей — це сукупність потреб, пристрастей, здібностей і сил. За здібностями, потребами і пристрастями, вважає Гоббс, усі люди рівні, ніякої вродженої ознаки станів на людях немає. Але саме це рівне право усіх на все і робить “людину людині вовком”. “Полум’я пристрастей ніколи не просвітлює розум”. І справа доходить до того, що “людям неприємне чуже щастя і, навпаки, приємне нещастя своїх побратимів” ⁶.

Гоббс сперечається з Аристотелем, який вважав людину від природи суспільною істотою. За Гоббсом, у звичайному стані люди керуються тільки природним законом самозбереження. Тут право збігається із силою. Починається “війна всіх проти всіх”. Але ця війна суперечить прагненню до самозбереження. Тому доводиться шукати миру шляхом договору. Людина природна перетворюється на людину цивільну. “Суспільство слід розглядати як одну особу” ⁷. Тому Гоббс називає державу Левіафаном — ім’ям міфічного біблійного чудовиська, — натякаючи тим самим на те, що його можна розглядати як кульмінацію земної могутності, свого роду богом на землі. “Левіафану” як

⁵ Гоббс Т. Избранные произведения. — М., 1964. — Т. 1. — С. 52.

⁶ Там само. — Т. 2. — С. 212, 252.

⁷ Там само. — Т. 1. — С. 345.

ідеальному цивільному державному механізму проти-стоїть “Бегемот” — рецидив природного стану, держава, що розтерзана протиріччями, охоплена озвірінням (“Бегемот” в метафоріці Гоббса означає “Сатана”). Саме таку небезпеку бачив Гоббс у сучасних йому релігійній нетерпимості і революційних чварах, що перешкождали економічному розвитку Англії.

Власне кажучи, теорія добровільної суспільної домовленості, (домовленості, що виводить людину із тваринного стану до людського громадянського миру, де кожний відмовляється від права на все і тим самим передає частину свого права іншим), задає межі людині у філософії Гоббса: виходить, що людина сформувала себе сама своєю власною діяльністю.

§ 69. Джон Локк: Людина — “чиста дошка”?

Горезвісна суперечка емпіризму з раціоналізмом досягла свого апогею на початку XVIII ст. в полеміці між англійським емпіриком *Локком* (1632—1704 рр.) і німецьким ідеалістом *Лейбніцем*.

“Немає нічого в інтелекті такого, чого не було б раніш у чуттях”, — стверджував Локк. “Окрім самого інтелекту”, — відповідав Лейбніц. Пізніше Шопенгауер — прихильник емпіризму в теорії пізнання — висловив позицію емпіриків таким чином: розум з його поняттями — це асигнації, а чуття — золоті монети. Асигнація, природно, чогось варта, оскільки має золоте забезпечення. Так і поняття: для того, щоб вони мали раціональний смисл, вони повинні підтвердити свою “платоспроможність”, тобто, зв’язок із чуттєвою реальністю.

Сам Локк аргументує свою позицію так: “Істинне знання вперше виникло у світі завдяки досвіду і раціональним спостереженням, але гордовита людина, не задовольняючись тими знаннями, одержати які вона була здатна і які для неї корисні, хотіла б проникнути у приховані причини речей, висунути принципи і встановити максимуми щодо рушійних сил природи,

даремно очікуючи, що природа, або, по суті, Бог, чинитиме відповідно до тих законів, які людина для неї накреслила... Це марнославство поширилося на багато розділів натуральної філософії, і чим більше воно уявляється витонченим і вченим, тим більше воно виявляється шкідливим, перешкоджаючи зростанню практичного знання” (з незавершеної праці “Про медичне мистецтво”, 1668). Такою ж була позиція Ньютона, коли він відмовився висунути будь-які гіпотези щодо прихованих причин сил тяжіння, обмежившись просто встановленням факту і обмовившись при цьому відомими фразами: “Гіпотез не вигадую” і “Фізика, берись метафізики”.

Але які можуть бути наслідки для того, хто обере одну з цих парадигм — емпіризм або раціоналізм? Зрештою, ця дилема наштовхується на різні розв’язання проблеми про співвідношення науки і філософії. В емпіризмі втілилася ідея саму філософію перетворити за образом і подобою експериментальної науки. Саме тоді була закладена тенденція, інерцію якої ми відчуваємо і зараз: міряти філософію масштабом науки. Проте тут нас у першу чергу цікавить, як ці настанови відбилися на погляді про сутність людини?

Локк і його послідовники головне своє завдання вбачали у створенні “науки про людську природу” на зразок ньютонівської фізики. Обговорення гносеологічних питань не було для емпіриків самоціллю — воно було засобом для напрацювання вчення про людську поведінку. Саме про це писав Локк: “Доцільно зробити висновок, що найбільш прийнятним для нас заняттям буде знання в цій сфері, що найбільше відповідає нашим здібностям і є для нас найцікавішим, тобто знання умов нашого вічного добробуту. Звідси можна зробити висновок, що теорія людської діяльності чи моральність є внутрішньо властивий людині предмет вивчення і дії”⁸. Таким чином, стара метафізика по-

⁸ Цит. за: *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы. — М., 1974. — С. 13.

винна була поступитися місцем експериментальній філософії людської природи.

Лейбніц у суперечці науки і філософії про їхнє “первородство” рішуче зайняв сторону, як він говорив, “вічної філософії”, хоча його досягнення саме в науці і його слава вченого-експериментатора величезні. Монадологія Лейбніца — це грандіозна спроба об’єднати механічну ньютонівську картину світу з вічними релігійними істинами, примирити, як він сам говорив, Платона і Демокріта, поєднати експериментально-математичні дослідження природи і причинне пояснення світу з телеологічною космологією. Лейбніц писав: “Відкриття в науці потрібно робити без афективного прагнення до незвичайного або нового, що я вважаю небезпечним не тільки на практиці, а й в теорії, бо я встановив після тривалих досліджень, що зазвичай найбільш давні думки є найкращими, якщо їх витлумачити належним чином”⁹.

Отже, вододіл між раціоналізмом і емпіризмом був зумовлений різним розумінням сутності людини: емпірики висунули ідею “*tabula rasa*” (свідомість кожного новонародженого подібна чистій дошці, на якій досвід може записувати будь-який зміст). Раціоналісти ж висунули постулат “вроджених ідей”.

Що привело Декарта, а потім Лейбніца до переконання про існування вроджених ідей? Як раціоналісти, вони не сумнівалися, що вивести загальне знання, наприклад, знання про Бога, із чуттєвого досвіду неможливо. Деякі речі ми відчуємо інтуїтивно, і вони мають для нас не меншу, а більшу достовірність, ніж знання, отримані шляхом чуттів. Отже, інтуїція повинна мати у своєму розпорядженні той матеріал, що дає змогу їй робити свої змістовні прозріння. Лейбніц, правда, дорікав Декарту в спрощеному розумінні вродженості, але все-таки, коли Декарт твердив, що душа людини мислить безперервно, навіть в утробі матері, тому що дух завжди активний, він мав на увазі лише ембріони думок, нечіткі їхні зарод-

⁹ Там само. — С. 14.

ки, для прояснення яких необхідна діяльність природного “світла розуму”.

Проте сучасні дослідження експериментально підтвердили правомірність декартівського припущення: Станіслав Гроф довів існування у людини внутрішньоутробної пам’яті і можливість її активізації шляхом застосування особливого роду технік. Звернемо увагу, що ідея вродженості деяких знань, “закодованості” в свідомості людини якоїсь інформації, яку потрібно пригадати, весь час з’являється в історії філософії: Платон — Августин — Декарт... Здавалося б, ця лінія була розірвана емпіричною теорією пізнання, але в ХХ ст. вона одержує несподіване підтвердження з боку досліджень з глибокої психології. Ідея архетипів колективного несвідомого (К. Г. Юнг) — це теорія вроджених ідей, модернізована відповідно до вимог сучасної науки.

3. ТРИ ВЕРСІЇ ВЧЕННЯ ПРО СУБСТАНЦІЮ: МОНІЗМ, ДУАЛІЗМ, ПЛЮРАЛІЗМ

§ 70. Дуалізм Рене Декарта

Вирішення питання про субстанцію полягало в прозоринні якоїсь універсальної першосутності, властивій всім кінцевим речам, складової основи їхнього буття. Декарт побачив у світі дві таких принципових першооснови: матеріальну і духовну субстанції (протяжність і мислення). Таким чином, людина, за Декартом, є “подвійною істотою”, розшарованою на паралельно існуючі душу і тіло. Але, за визначенням самого Декарта, субстанція є те, що не потребує для свого існування нічого, у випадку з людиною дві взаємозалежні субстанції виявляли дивну залежність одна від іншої: дух, безсумнівно, впливає на тіло, але й тіло своїми хворобами, конституцією, тілесними потребами впливає на духовну субстанцію, більше того, припинення тілесних процесів після смерті унеможливає подальше перебування душі в людському тілі. Таким чином, субстанції є не “паралельними”, а досить переплетеними і взаємозалежними.

Сам Декарт змушений визнати, що іноді ці субстанції навіть воюють одна з одною. Щоб пояснити, як відбувається взаємодія двох незалежних субстанцій у людині, Декарт висуває гіпотезу про те, що пунктом зв'язку двох субстанцій і передавальною ланкою між ними виступає шишковидна гуля мозку. Водночас суперечності декартівського дуалізму інспірували появу нових версій вчення про субстанцію.

У Декарта над обома субстанціями підноситься Бог як вища і самостійна реальність, від якої вічні субстанції є похідними. Більш послідовним варіантом вирішення цієї суперечності є монізм, який розгорнув у своїй системі Спіноза. Він ототожнив субстанцію і Бога, і тому в його вченні філософська і релігійна картини світу збіглися.

§ 71. Бенедикт Спіноза: спасіння від афектів

Бенедикт Спіноза (1632—1677 рр.) — один з найбільших філософів Нового Часу — був двічі вигнанцем. Його сім'ю вигнали з Португалії католицькі інквізитори за вірність іудейській релігії. Потім старійшини синагоги вигнали його з єврейської громади за ересь і пантеїзм. В обох випадках вигнанню була піддана така світоглядна настанова, як монізм — спочатку релігійний монізм євреїв, які заперечували християнський догмат про троїстість Божества, а потім філософський монізм Спінози, який повстав проти антропоморфності образу старозавітного Яхве.

Вважається, що найсуттєвіший вплив на формування філософських поглядів Спінози зробив Декарт. Проте свою основну ціль — пошук універсального принципу єдності світу — Спіноза все ж таки запозичив не у великого француза, а з інших джерел: окрім Біблії і Талмуда, він вивчав роботи арабських і єврейських філософів, з яких його найбільше захоплював стародавній апологет всеєдності Маймонід. Звичайно, прихильника метафізичного монізму не міг задовольнити декартівський дуалізм: світ, розірваний на мис-

лення і протяжність, — це не той світ, про який мріяв Спіноза. І мислення, і протяжність є *атрибутами єдиної Субстанції*, абсолютно самодостатньої і такої, що є *причиною самої себе* (causa sui). Оскільки ця субстанція є вищою досконалістю, то вона є Бог.

Моністичний світогляд Спінози змусив Спінозу відмовитися від декартівського вчення про дві субстанції, цей же світогляд не дав йому змоги змиритися з іудейським догматом про Бога, який перебуває десь поза природою. Бог Спінози присутній у кожному куточку світобудови, розлитий по всій природі. Його всесиля — в його *всеприсутності*, в його всеповноті. Світ з усім його розмаїттям і безконечністю форм — це Бог, побачений під різними кутами зору, тобто, говорячи мовою Спінози, це сукупність незліченної кількості *модусів єдиного Бога*. Його Бог не мав якостей, які б відрізнялися від законів природи. Бог Спінози — це світ у його єдності. Це і є той самий пантеїзм, за який Спіноза був вигнаний з єврейської громади.

Головна праця Спінози — “Етика” — відрізняється чіткістю логічних побудов, послідовністю викладу ідей і їхньою аргументацією. Робота побудована у вигляді аксіом і теорем, що витікають одна з одної, на зразок геометричних. Але глибокий взаємозв’язок характерний не тільки для його манери викладу. Спіноза постулює загальний причинно-наслідковий взаємозв’язок, що пронизує універсум: будь-який акт визначається причиною, яка, в свою чергу, визначається іншою причиною, і так до безконечності; самодетермінуючою причиною є тільки Бог. Любов до нього, помножена на пізнання причинних зв’язків природи, — *єдиний спосіб досягнення свободи*.

Його “інтелектуальна любов до Бога” поєднує в собі якості і жагучої віри, і раціонального пізнання, що досить довго розділяли філософів на два ворожих табори. У Спінози вони досягли гармонії. Він упевнений, що людина, озброєна безкомпромісним розумом, здатна до суворого логічного мислення, здатна розшифрувати таємницю як фізичних, так і

духовних явищ. Тільки завдяки цьому вона може стати вільною від рабства своїх афектів і пристрастей, побороти таким чином страждання і досягти досконалості.

§ 72. Готфрід Лейбніц: людина як монада

Декарт зводив матеріальність до протяжності. Готфрід Лейбніц (1646—1716 рр.) справедливо заперечував, що з протяжності можуть бути виведені не фізичні властивості тіл — їхні рух, дія, опір, а тільки їхні геометричні властивості. Тому, вважає Лейбніц, необхідно виявити таку субстанцію, з якої можуть бути виведені основні фізичні властивості тіл. Лейбніца не задовольняв монізм однієї субстанції (якби існувала тільки одна субстанція, всі речі були б пасивні, а не активні), не задовольняла його: дискретна картина світу, в якій всі елементи-часточки абсолютно однорідні і позбавлені структури. Він був переконаний в якісному розмаїтті явищ, у неповторності й унікальності кожної речі і процесу. Тому й вважав, що кількість субстанцій безкінечна. У зв'язку з цим Лейбніц вводить поняття “монада”.

Монада — це свого роду атом-субстанція. Головний атрибут монади — її активність, здатність до дії, сила. “Постійно існує одна й та ж сила, одна й та ж енергія і вона переходить лише від однієї “частини” світу до іншої, дотримуючись законів природи”¹⁰, — пише Лейбніц. І уточнює: “Субстанція є істота, здатна діяти. Всяка справжня субстанція тільки і робить, що діє”¹¹. Кожна монада є “живе дзеркало Всесвіту”, “стиснутий Всесвіт”, тому в обмеженій індивідуальності закладена безкінечна всезагальність. Кожна з монад — замкнений космос, “вони не мають вікон, аби що-небудь могло в них входити або з них виходити”; вони взаємоді-

¹⁰ Лейбніц Г. В. Сочинения: В 4 т. — М., 1982. — Т. 1. — С. 430.

¹¹ Там само. — С. 44.

ють інакше. Монади безсмертні, тому що гинути можуть тільки складні тіла, розпадаючись на свої складові елементи, монади ж прості і неподільні. Монади абсолютно неповторні, і їхні розбіжності можна визначити за двома основними параметрами: 2) за “кутом зору” на світ, тобто за оригінальністю структури свідомості; 2) за ступенем розвитку, активності і досконалості. Лейбніц поділяє монади на три класи: “оголені”, “душі” і “духи”. Перші з них являють собою неорганічний рівень, вони “сплять без сновидінь”. Другому класу властиві відчуття і сприйняття. І тільки “духи” мають властивості особистості.

Лейбніц заперечував можливість перетворення одних монад на інші, але був упевнений, що прогрес кожної з них нічим, ніде і ніколи не може бути зупинений.

Монади, що стоять на нижчому щаблі, мають *темне уявлення*: вони не відрізняють сприйнятого ні від себе, ні від всього іншого. На щабель вище стоять монади, яким властиве *невизначне уявлення*: вони можуть відрізнити те, що вони уявляють, від всього іншого, але тільки не від самих себе. *Чітким уявленням* володіють лише ті монади, що стоять на вищому щаблі: вони відрізняють уявне і від себе, і від всього іншого. Інакше кажучи, на вищому щаблі монади мають само-свідомість.

Який же кінцевий пункт прогресу монад і як далеко він може перевершити сучасних людей? Або інакше: чи можна вийти за межі людського? Конкретна відповідь тут неможлива, оскільки діє принцип — “вищі монади незбагненні для нижчих”. Проте принципове рішення полягає в тому, що немає меж прагненню монад до досконалості. І, отже, Лейбніц не сумнівається, що, по-перше, у Всесвіті є монади, що і духовно, і тілесно перевершують людей, і, по-друге, людина може вийти за свої межі. Верхня ж межа досконалості монад є Бог. Таким чином, духовне зростання людини є безмежним.

4. ВИКЛИК ГНОСЕОЛОГІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКА ЕСЕЇСТИКА І ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО НОВОГО ЧАСУ

§ 73. Блез Паскаль: людина як мислячий очерет

Дух часу має деспотичну владу над роздумами людей — живучи в епоху Нового Часу, важко було не потрапити під вплив самовпевненої чарівності культу Розуму і гносеологічного оптимізму, тим більше підкріплених реальною стрімкою ходою відкриттів і досягнень.

І все ж кожний час має своїх незрозумілих і дивних пророків — дратівливо-дивних для своїх сучасників і дивно-проникливих для наступних поколінь. Тих пророків, що, за словами Фрідріха Ніцше, простромені отруєною стрілою гіркого знання — “які бачать усе” — обмеженість загальноприйнятого світогляду і небезпеку там, де інші бачать опору і надію. Таким був *Блез Паскаль* (1623—1662 рр.), однаково відштовхнутий і вченими, і Римською церквою.

Чудово, що в епоху Нового Часу і емпірики, і раціоналісти, незважаючи на свої філософські розбіжності в сфері експериментальної науки і наукової теорії, виявлялися видатними винахідниками. Більш чудово, що Паскаль, який повстав проти культу розуму і науки (“Розум даремно кричить, він не може оцінити речі”; “О, як мені приємно бачити цей гордовитий розум призначеним і благаючим!”¹²), був одним з найпрекрасніших вчених свого часу — творцем основ теорії можливостей і гідростатики, а також лічильної машини.

Філософія Паскаля досі залишається каменем спотикання для її тлумачів. Його “Думки” містять настільки глибоке і внутрішньо суперечливе послання людству, що воно й сьогодні залишається багато в чому загадковим для нас. Можливо, якби Паскалю вдалося довести свою працю до кінця і замість безладних заміток, що збереглися і друкуються під назвою

¹² Цит. за: *Паскаль Б. Мысли.* — К., 1994.

“Думки”, у нас була задумана ним книга “Апологія християнства”, ми ніколи б не дізналися про всю напругу його парадоксальних прозрінь. Адже в закінченій книзі Паскаль спробував би висловлювати те, що прийнятно для людей, щоб звернути їхні помисли до Бога. Не випадково Арно, Ніколь та інші товариші Паскаля з Монастиря Пор-Рояль, які редагували після його смерті книгу, багато чого з написаного Паскалем пропускали, змінювали й скорочували. Але історія зберегла для нас його таємні і нещадні істини, які він писав лише для себе, а виявилось — для майбутнього.

Творчість Паскаля дихає парадоксами. Його вважають найрелігійнішим з мислителів (тим більше, що він залишив світське життя), і водночас багато хто стверджує, що саме з Паскаля починається глибока криза християнської релігії.

Дійсно, розгубленість читача у розумінні текстів Паскаля не випадкова. Людина, яка замислила своєю “Апологією” повернути до віри атеїстів, пише так: “Якби потрібно було б працювати тільки для того, в чому ми впевнені, то нічого не потрібно було б робити для релігії, тому що вона не є впевненість”. Невже Паскаль — прихований скептик, який зсередини розхитував мури віри? Можливо, Паскаль прагнув не стільки залучити людей до релігії, скільки відштовхнути їх від неї. Важко оцінити усю глибину паскалівського розуміння конфлікту віри і розуму. Навіть геніальний Борхес у своєму есе¹³ незаслужено дорікає Паскалю. Паскаль же побачив, що для віри однаково згубно і підкоритися розуму, і розвиватися всупереч йому. Людина — безпомічний і тендітний очерет, білінка, охоплена нестерпною тривоною, “між двома безоднями”, єдина сила її полягає в тому, що вона може мислити і “думкою обіймати Всесвіт”, який “просторово поглинає її як точку”.

Окрилена даром мислення, людина не може встояти перед спокусою застосувати предмет своєї гордос-

¹³ Див.: Борхес Х. Л. Паскаль // Философская и социологическая мысль. — 1991. — № 3.

ті — розум — як ключ до всіх таємниць світобудови. Розум людини прагне проникнути в кожну з двох безконечностей, між якими людина загублена — космічну і мікроскопічну, — але жодну з них не в змозі осягнути до кінця. Ця обставина виявляється фатальною: вона підриває впевненість людини в собі і змушує її вагатися між істиною і неправдою, добром і злом, активністю і спокоєм, майбутнім і теперішнім. Соціальне життя не рятує від цієї нестійкості, а лише збільшує її.

“Розум наказує нам категорично, як не наказує будь-який володар”. Але Паскаль сам розум притягує на Божий суд — *саме на Божий суд*, а не на суд розуму, як це робив Декарт. Ця сміливість Паскаля обурює одних і розбурхує інших. Лев Шестов вигукує: “Але ж як зрозуміти суд Бога над розумом? У чому він полягає і що може він дати людям? Розум дає нам упевненість, безсумнівність, міцність, твердість і визначені судження. Чи можна чекати, що ми, відмовившись і скинувши його з престолу, здобудемо більшу міцність, ще більшу безсумнівність? Звичайно, якби було так, усі люди охоче пішли б за Паскалем, він був би доступний, близький, зрозумілий... Людям потрібно “позитивне”, заспокійливе. Чого можуть чекати вони від Паскаля, який у запалі похмурого натхнення проголосив: “Ісус буде в смертельній тузі до кінця світу: не можна спати в цей час” (“Таємниця Христа”)”¹⁴.

Ніхто не повинен спати, — це означає, що ніхто не повинен шукати в цьому світі міцності і впевненості. “Ми палаємо бажанням знайти твердий ґрунт і непорушне підґрунтя, щоб на них спорудити вежу, яка здійметься у безконечність, але основа наша руйнується, і земля розверзеться до самих надр своїх.

Перестанемо ж шукати впевненість і міцність”, — таке кредо Паскаля.

¹⁴ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Философская и социологическая мысль. — 1991. — № 1. — С. 89, 93.

Але “люди люблять спокій”, за це вони люблять *той* розум і *ту* віру, які цей спокій дають, — тобто, здоровий глузд і освячене авторитетом. Паскаль же писав: “Я схвалюю тільки тих, хто зі стогоном шукає істину”. Його істини не несуть полегшення і розради. Він говорить про одне — не можна зупинятися, не можна відпочивати, не можна спати. Апостол Петро, коли Христос благав його побути з ним і полегшити Його муки, не міг перебороти сон. Петро “спав у той час, коли Він благав — “душа моя сумує смертельно”. Людина так довірилася розуму, що може спати, коли готується до хресної смерті Бог, який зійшов до людей”¹⁵. Але муки Христа, за Паскалем, ще не скінчилися, вони продовжуються донині, вони продовжуватимуться до кінця світу. Тому людині не можна зупинятися у своїх пошуках Бога, відпочивати, потрібно весь час іти вперед. Сам Бог визначив людині цей безкінечний шлях до Себе.

§ 74. Філософське мистецтво Шекспіра і Сервантеса: трагічні філософи Гамлет і Дон Кіхот

Отже, філософи-теоретики Нового Часу зробили своїм головним питанням питання про умови пізнання. Проте для людини завжди важливішим є інше, більш глибоке питання. *Це питання про буття і про зміст буття.*

“Бути чи не бути?” — так із нещадною ясністю поставив це питання вустами Гамлета Уільям Шекспір. Питання “пізнавати чи не пізнавати?” меркне перед “бути чи не бути?” Тому останнє питання — це питання про смисл і буття, і пізнання.

Відхід від питання про сенс до питання про пізнання означає страх дивитися в Обличчя Буття. “Так боягузами нас робить вагання”, — говорить Гамлет. У цих словах — виклик пізнавальному оп-

¹⁵ Там само. — С. 90.

тимізму Нового Часу. В них — небезпека відчуження Слова і Вчинку, до якої західну людину призводить непомірна рефлексія, що стала хворобливою звичкою.

Захоплений раціональністю світ Нового Часу не помічає, що в ньому “щось не так”. Що поступово формується ставлення до людини, яке руйнує людину. Що на зміну людині-лицарю Середньовіччя і людині-титану Відродження приходить людина-гвинтик буржуазної епохи. Шекспір передчуває вузькість людини, яка проміняла *почуття* і *віру* на *відчуття* і *розум*.

Шекспір протиставляє розуму і його *зовнішньому пізнанню* любов, яка є для нього проявом найважливішого в людині.

Так само, як і шекспірівський Гамлет, проти світу безстрастності і буденності повстає Дон Кіхот Сервантеса. Це не тільки комічний, а й трагічний персонаж, глибокі почуття якого стають непотрібними і кумедними в епоху зародження вузькорационалістичного розуміння людини і її можливостей у світі.

Дон Кіхоту затісно у світі буденності. Але цей світ не випускає його за свої межі. Дон Кіхот повстає, але його протест — це повстання проти Часу. Новий Час насміхається над ним, розмахуючи безжалісними “руками” вітряків...

Шекспір і Сервантес — родоначальники роману в сучасному смислі слова, абсолютно відмінного і від лицарських середньовічних романів, і від античної трагедії. Раніше бажання героїв коренилися в традиції їхнього світу і їхнього часу. Гамлет і Дон Кіхот поза традицією. А тому Дон Кіхот прагне *повернути час назад*, а Гамлет — *сховатися від часу у Вічність*...

5. ЗАВЕРШЕННЯ НОВОГО ЧАСУ: ЕПОХА ПРОСВІТНИЦТВА

§ 75. Просвітницька парадигма про природу людини

Людина за своєю природою добра. Джерелом зла є неучтво, незнання добра, обплутаність темнотою забобонів і марновіств, — така висхідна позиція мислителів епохи Просвітництва. “Нехай помиляюся, але я радію, що подібна помилка могла зародитися в глибині мого серця”, — зауважував щодо значимості ідеї освіти Дені Дідро, один з найвідоміших і послідовних мислителів епохи Просвітництва, один з авторів знаменитої Енциклопедії, що стала найвизначнішою подією в інтелектуальному житті Європи. Звідси випливала глибока впевненість освітян у всемогутності освіти і виховання: всяке зло в людині неминуче розсіюється під променями сонця розуму. Термін “Просвітництво” уперше вжив у Франції Вольтер, а в Німеччині — Гердер. У 1784 р. Кант написав статтю під назвою “Відповідь на питання, що таке Просвітництво?” Він запропонував розглядати Просвітництво як необхідну історичну епоху в розвитку людства. Суть цієї епохи — в широкому використанні людського розуму для здійснення соціального прогресу. Але які умови необхідні для успішного розвитку і застосування розуму? Кант переконаний у тому, що головна умова — подолання всіх форм несвободи шляхом тривалого морального вдосконалення людського роду. І оскільки вдосконалення людини очікується від безмежного розширення обривів її знань, то першим і невід’ємним правом людства стає право на вільне використання досягнень культури.

Якщо спробувати виділити найбільш глибоке визначення Просвітництва, його ядро, то таким, крім культу розуму, віри в прогрес і якусь абстрактну сутність людини, є, на наш погляд, його принциповий *антитрадиціоналізм*. “Май мужність жити власним розумом”, — цей афоризм молодого Канта найвдаліше виражає позицію освітян. Чинити і жити потрібно не

так, як це “визначено” досвідом і традиціями, що йдуть від поколінь, а лише в згоді з вимогами розуму. Він — той об’єктивний і невідкупний Суддя, перед яким все звичне і перевірене віками повинне довести свою доцільність.

Мабуть, тут уперше пролягла та тріщина скепсису і підозрливості до минулого, що розростається в горезвісний конфлікт поколінь: “розпався зв’язок часів”, зауважив Шекспір. Відродження, полемізуючи із Середньовіччям, попри все встановлювало свій спадкоємний зв’язок з античністю. Епоха Просвітництва не визнавала себе нічиєю наступницею, вона починала відлік від себе. Люди XVIII ст. відчували себе обранцями світобудови: вони не шукали “золотий вік” ні в минулому, ні в майбутньому, вони жили в ньому.

§ 76. Історичні типи Просвітництва

Як тип світогляду Просвітництво зародилося в XVII ст. в Англії (Локк, Юм, Шефтсбері, Тіндаль). Ідеї англійців проникають у Францію: Вольтер популяризує фізику і механіку Ньютона, Монтескьє знайомить французів з англійськими правовими принципами, Кондільяк розвиває вчення Локка. Як ми пам’ятаємо, Локк учив, що душа новонародженої людини є чистою дошкою. Звідси витікає, що досконалість людської особистості обумовлюється двома речами: вихованням і політичним ладом суспільства. Саме ці ідеї були гаряче підтримані у Франції. На думку *Вольтера* (1694—1778 рр.), в нас немає ніякого знання про природу духовної субстанції, адже ми ніколи не сприймаємо душу як субстанцію, ми сприймаємо лише якісь психічні явища, властивості чи здібності. До якого часу ми маємо віднести виникнення душі: до моменту зачаття, до ембріональної стадії розвитку, до моменту народження, а може, вона належить вічності? На думку Вольтера, припускати існування душі — значить помістити всередині нас маленького бога, здатного порушувати чинний у світі порядок. Розумніше і скромніше визнати, що люди —

розумні автомати з кращим, ніж у тварин, інтелектом, але зі слабшим інстинктом. Проте всі просвітителі, попри своє вільнодумство, залишалися дієстами.

У тому ж напрямі просувається і думка *Кондильяка* (1715—1780 рр.). Цьому філософу належить знаменитий приклад: якщо ми уявимо собі статую, яка послідовно наділяється відчуттями — нюхом, слухом, смаком, зором, дотиком, то маємо визнати, що разом із відчуттями вона наділятиметься всіма інтелектуальними функціями і здатністю до сприйняття найрізноманітніших вражень. Як бачимо, просвітяни піднімають на щит емпіризм і сенсуалізм локківсько-юмовського типу, при цьому, водночас, відмежовуючись від агностицизму Юма. Ідею про людину-автомат остаточно оформляє *Ламетрі* (1709—1751 рр.) в знаменитій метафорі “людина-машина”, а найбільш систематичне вираження усі ці погляди одержують у Гольбаха, Гельвеція, Дідро.

Особливу позицію займав *Ж.-Ж. Руссо* (1717—1778 рр.) зі своїм знаменитим протиставленням природи і культури. Енциклопедисти ніколи не вважали його абсолютно своїм. Дійсно, замість первинності розуму Руссо висуває первинність чуття. Тільки чуття — природне, інстинктивне, гармонійне, воно і первинніше від розуму за походженням, і важливіше від нього. Надмірний розвиток форм інтелекту — фантазії і мислення — зруйнував у людині початкову гармонію, порушив правильне співвідношення між потребами і здібностями і ослабив природну силу людини. Саме через штучність і однобічність розуму стали процвітати спеціалізація і професіоналізація, які перетворюють людину на часточку великого цілого, породжують крайню однобічність. І в цьому полягає головна причина людських страждань. “Зробіть людину знову цілісною, і ви зробите її такою щасливою, якою вона тільки може бути”, — закликав Руссо. Вольтер, знущаючись із Руссо, говорив, що той запрошує людство знову стати на четвереньки і повзти у ліс. Насправді Руссо, звичайно, розумів незворотність уже пройденого шляху і те, що відмова від циві-

лізації зробила б людину дикою, але не зробила б її щасливою. Він розумів, що для сучасної людини немає іншого виходу, як знайти гармонійність і цілісність у суспільстві, а не в “природній” ізоляції.

Взагалі, мотив суспільності людини висувається на перший план. Як це не парадоксально, саме Новий Час і Просвітництво породжують *соціоцентризм* як світоглядну настанову. Здавалося б, просвітницький антитрадиціоналізм повинен був ще більше поглибити індивідуалізм Відродження. Проте цього не відбулося — стрижнем світогляду, центром усіх помислів стало суспільство: починаючи з XVII ст. воно для європейця є такою ж вирішальною силою, як космос для античної людини і Бог для середньовічної. (За великим рахунком, і наше сучасне мислення соціоцентричне. Сучасна культура, як доводять мислителі, є новий виток Нового Часу. Глибинні причини соціоцентризму і його впливи на сьгоднішні умонастрої ми спробуємо проаналізувати далі).

Але найбільш глибоко соціальну природу людини розкрили німецькі мислителі епохи Просвітництва. Ідеологія Просвітництва перекинулася у Німеччину в другій половині XVIII — на початку XIX ст. (Лессінг, Гердер, молодий Кант, Шиллер, Форстер). Паралельні спалахи охопили Північну Америку (Б. Франклін, Т. Купер) і Росію (А. Н. Радіщев та ін.).

Найбільш цікаві міркування про суспільний характер людини знаходимо у *Й. Г. Гердера* (1844—1903 рр.). Його улюблений афоризм: “Людина породжена для суспільства”. “Якби, — писав він, — говорячи про людину, я обмежився тільки індивідуумами... я пройшов би повз людину і повз історію людства, тому що жоден із нас не зробився людиною сам по собі, власними зусиллями”¹⁶.

¹⁶ Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества. — М., 1977. — С. 229.

§ 77. Висновки і перспективи. Гносеологізм Нового Часу і вихід за його межі

1. Філософія Нового Часу зводить сутність людини до пізнавальної діяльності. Так стверджується *гносеологізм* — світоглядний принцип, відповідно до якого теоретичне пізнання є вищим проявом людської духовності.

2. Межі людини для філософії Нового Часу — це межі її рацію і досвіду. Вихід за ці межі лежить поза сферою компетенції філософії. Дивний туман покриває всі інші можливості людини. Водночас, у філософії Нового Часу визріває відповідь гносеологізму — у філософській есеїстиці (Паскаль) і філософському мистецтві (Шекспір і Сервантес), що спонукають людину до моральної самозміни. Ця традиція згодом буде продовжена романтиками, Шеллінгом, Кьєркегором, а також мислителями слов'янського світу.

І все ж гносеологізм є домінуючим явищем філософії Нового Часу. Наступна епоха розвитку європейської філософської думки — німецька класична філософія — успадкує його і доведе до логічного завершення.

ЛІТЕРАТУРА ДО 6-І ЛЕКЦІЇ

- Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1972.
- Бэкон Ф. История правления короля Генриха VII. — М., 1990.
- Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). — М., 1987.
- Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. — М., 1964.
- Декарт Р. Сочинения. — М., 1989.
- Лейбниц Г. У. Сочинения: В 4 т. — М., 1982. — Т. 1.
- Паскаль Б. Мысли. — К., 1994.
- Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. — М., 1957.
- Борхес Х. Л. Паскаль // Философская и социологическая мысль. — 1991. — № 3.
- Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. — М., 1974.
- Ортега-и-Гассет Х. Размышления о "Дон Кихоте" // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М., 1990.
- Свасьян К. А. Судьбы математики в истории познания Нового Времени // Вопросы философии. — 1989. — № 12.
- Шестов Л. Гейфсиманская ночь (Философия Паскаля) // Философская и социологическая мысль. — 1991. — № 1.

Лекція 7

ПОГЛИБЛЕННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ: НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

1. Феномен німецької класичної філософії.
2. Іммануїл Кант: межі розуму.
3. Йоганн Готліб Фіхте: "Я" як діяльне начало.
4. Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг: філософія тотожності.
5. Абсолютний ідеалізм Геґеля.

§ 78. Попереднє зауваження

Отже, Новий Час породжує гносеологізацію людської сутності. Все різноманіття людських можливостей сходиться на пізнанні. Ця тенденція досягає свого найвищого розквіту в Німеччині — у так званій німецькій класичній філософії. Ми відводимо їй окрему лекцію, тому що німецька філософська класика надзвичайно вплинула на подальший розвиток європейської філософії.

Більше того, вся філософія XIX ст. була або продовженням, або подоланням німецької класичної філософії.

1. ФЕНОМЕН НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

§ 79. Німецька класична філософія як ціле

Під німецькою класичною філософією можна розуміти філософську культуру Німеччини кінця XVIII — початку XIX ст., що підняла на недосяжний рівень теоретичний спосіб філософування. Наявність розгалуже-

них теоретичних систем, що претендують на розуміння Абсолютної Істини і Абсолютної Ідеї, — характерна риса філософування таких представників німецької філософської класики, як Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель.

Більше того, німецьку класичну філософію можна розглядати як єдину філософську систему, хоча й суперечливу, але єдину, тому що кожний наступний філософ прагне розв'язати суперечності системи свого попередника і загальна логіка розвитку веде від однієї системи до іншої.

Трохи обабіч від філософів-теоретиків німецької класики знаходиться життя і творчість Гете, який оформив свою філософську систему не тільки в теоретичній, а й в *художній формі*. Саме тому Гете не є ланкою в ланцюгу німецьких класиків-теоретиків, а запліднює своїми ідеями *всю* німецьку класичну філософію. Більше того, його філософське мистецтво *виходить за межі гносеологізму* німецької філософської класики¹.

Які ж загальні риси німецької класичної філософії можна виокремити?

1. Вона вирішує одну загальну проблему — проблему *граничних пізнавальних можливостей людини*, що в процесі вирішення стає проблемою *тотожності мислення і буття*.

2. Був знайдений і проведений єдиний принцип рішення цієї проблеми — *принцип діяльності — активності суб'єкта пізнання, що створював у навколишній реальності свій об'єкт*.

3. Суб'єкт розглядається (за традицією, що походить ще від Декарта) як носій активності, об'єкт — як та частина реальності, на яку спрямовано увагу суб'єкта, промінь його активності.

4. Принцип активності і пізнавальної самостійності суб'єкта витікає з *ідеї саморозвитку* як результату такого розв'язання суперечностей *всередині* суб'єкта чи об'єкта, що приводить до нової якості.

¹ Підкреслюючи існування глибинного зв'язку творчості Гете з німецькою класичною філософією, слід зауважити, що Гете не є представником цієї філософії.

Суперечність розглядається не тільки як логічний, а й як *гносеологічний* і *онтологічний* феномени. Це означає, що суперечність є не помилкою в розмірковуванні, а загальним джерелом розвитку буття, а також умовою пізнання цього буття. Вищого розвитку таке розуміння досягає в системі Гегеля. Для нього суперечність — це збіг логічного, онтологічного і гносеологічного начал — збіг логіки, діалектики і теорії пізнання².

5. Абсолют у вченнях мислителів німецької класичної філософії розуміється як розгортання якогось логічного процесу у світі, що можна побачити за зовнішньою, емпіричною реальністю. Таким чином, у німецькій філософській класиці в цілому відбуваються деперсоналізація і пантеїзація Бога — тут знову можна побачити продовження традиції філософії Нового Часу.

§ 80. Німецька філософська класика і її епоха

Коли Гегель стверджував, що “філософія є епоха, схоплена думкою”, він мав на це серйозні підстави. В усякому разі німецька класична філософія наскрізь пронизана струмами часу, що її породив, і щоб проникнути в глибину її мислення про людину, необхідно упіймати й утримати думкою образ тієї епохи.

Що ж це була за епоха?

Епоха німецької класики — це епоха буржуазних революцій і контрреволюцій. Але де? Звичайно, у Франції, а не у феодальній Німеччині, що була охоплена чварами майже двохсот дрібних, розрізнених князівств. Проте філософське і соціально-політичне життя не синхронне. Переживаючи умоглядно, з боку, інтенсивне політичне життя і боротьбу французів, германські мислителі реалізували свій потенціал у створенні “німецької теорії французької революції”.

² Див.: Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика Канта. — К., 1974; Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1964.

Епоху німецької класичної філософії характеризує те, що в цей час темп зміни одних суспільних відносин іншими став стрімким, і сформувався *принципово новий тип мислення*. Для того, щоб ідея розвитку стала актуальною, необхідно, щоб кардинальні зміни в суспільному житті відбулися на очах одного покоління — тоді вони можуть стати об'єктом аналізу.

Важливо зазначити, що німецька класична філософія — пряма наступниця протестантської Реформації. Іншими словами, вона могла виникнути тільки на ґрунті протестантської культури. Але не варто забувати, що майже всі представники німецької філософської класики за освітою теологи. Гейне стверджував, що філософська революція в Німеччині — неминучий наслідок релігійної революції, здійсненої Лютером.

Які ж ідеї протестантизму ввійшли до німецької філософії? У першу чергу, це ідея раціонального трактування релігійних істин, необхідності їх *розуміння*. По-друге, — це ідея інтимного спілкування людини з Абсолютом, ідея свободи і суверенності людини. У людині стільки людини, скільки в ній свободи. Але як стати вільним? По суті, розв'язанням цієї проблеми і зайнята вся німецька класична філософія: вона сходиться на шеллінгівському афоризмі — “свобода — альфа і омега моєї філософії”. І німецька класична філософія відповідає: *звільнення приходить через пізнання*.

2. ІММАНУІЛ КАНТ: МЕЖІ РОЗУМУ

§ 81. “Що таке людина?”

Іммануїл Кант (1724—1804 рр.) вважається родоначальником німецької класичної філософії.

Гейне говорив: “Робесп'єру виявили занадто багато честі, порівнявши його з Кантом. У Робесп'єра були напади скаженої манії руйнації, але Кант, великий руйнівник у царині думки, набагато перевершив тероризм Робесп'єра”. “Великий руйнівник” Кант почи-

нає не тільки німецьку класику. Мало знайдеться філософів, у яких би була така незліченна кількість послідовників: багато впливових філософських течій сучасності ведуть свій початок від Канта.

Дві речі, на думку Канта, наповнюють душу людини неперевершеним захопленням — “зоряне небо над нами і моральний закон всередині нас”. Мабуть, у перший, так званий докритичний, період творчості Канта на першому місці було зоряне небо: основним його захопленням була астрономія. Канту належить ідея розширення Всесвіту. Його хвилювали питання, чи старіє Земля і чи змінюється швидкість її обертання навколо власної осі? На друге питання Кант відповідав позитивно: так, обертання Землі уповільнюється, тому що під впливом тяжіння Місяця морські припливи переміщуються із сходу на захід, тобто в напрямку, протилежному обертанню Землі, і гальмують це обертання.

І лише після того, як, за словами самого Канта, філософія Юма пробудила його від “догматичного сну”, Кант вирішив для себе, що найважливіше питання, на яке повинна відповісти філософія, це питання: “Що таке людина?” За Кантом, воно поділяється на три питання:

1. “Що я можу знати?”
2. “Що я повинен робити?”
3. “На що я можу сподіватися?”

Цим питанням і відповідають три основні кантівські праці — його три “Критики” — “Критика чистого розуму”, “Критика практичного розуму” і “Критика здатності судження”.

Відповісти на питання: “Що таке людина?” можна лише подивившись, що вона робить. Основними ж формами діяльності, за Кантом, є: а) пізнання; б) практика; в) пізнання + практика = творчість. Аналіз цих трьох форм і структурує філософію Канта; в результаті остаточною відповіддю на питання про людину буде: “Людина — це творець”. Бо якщо взяти теоретичну і практичну діяльність, то вони обмежені й односторонні, ними не вичерпується ество людини,

тому що в них не збігаються *ціль діяльності і сама діяльність*. (Ми пізнаємо заради практичної діяльності, ціль же практики не в ній самій, а в її результатах.) Необхідно знайти таку діяльність, мета якої — в ній самій. За Кантом — це *творчість*.

§ 82. Суперечність розуму із самим собою

Забігаючи наперед, ми назвали остаточну кантівську відповідь на головне питання про людину. Проте є сенс уважніше розглянути питання: “Що я можу знати?” Перш ніж розмірковувати про світ, спочатку потрібно вивчити сам інструмент пізнання, — ось вихідна позиція Канта. Де гарантія, що та картина світу, що знаходиться в нас у свідомості, адекватно відображає реальний стан справ? Кант ставить далеко не просте питання. Так, наприклад, нам здається зрозумілою тривимірність простору, проте це зовсім не так очевидно: тварини з фасеточним зором сприймають світ як двомірний.

Кант образно називає просторове сприйняття світу окулярами на очах людини, що впорядковують світ, як їй потрібно. Так само семиколірний спектр, що сприймається людським оком, є характеристикою саме людського сприйняття: сучасні біологи стверджують, що собаки сприймають світ чорно-білим, коні в червонуватих тонах.

Продовжуючи ідеї Канта, можна сказати, що наші органи чуттів є ніби фільтрами, що особливим чином заломлюють, сортують інформацію про світ, що з усіх боків насувається на людину. Тому картина світу, яку ми бачимо, задається не тільки самим світом, а й особливостями нашого сприйняття.

Таким чином, світ розпадається на “річ у собі” і явище (“річ для нас”). Розум повинен знати свої межі, які йому визначає “річ у собі”, *необхідно подолати упереджену думку про всемогутність наукового знання*. Кант створює, образно кажучи, карту країни пізнання, яка дає змогу оцінити ті можливості, якими володіє

людина-мандрівник у своїй пізнавальній діяльності. Магістральна дорога, що веде вглиб країни пізнання, — це *чуттєвість*. Простір і час є *апріорними*³ *формами чуттєвості*: вони впорядковують зовнішній (простір) і внутрішній (час) досвід людини.

Кант називав свою систему *трансценденталізмом* — тобто рішенням питання про *поза межові можливості людини і її знання*. В будь-якій проблемі питання про умови і можливості є ключовим. Наприклад, як можливе знання? Щоб відповісти на це питання, необхідно розібратися, якою є форма знання і яким є його зміст. Формою знання є поняття, категорії. За змістом воно образне, чуттєве. З боку форми — знання активне, з боку змісту — пасивне: форма створена нами, матеріал — подано. З боку форми — знання — це творчість, з боку змісту — відображення. Механізм пізнання діє таким чином: “речі в собі” впливають на нашу чуттєвість, породжуючи відчуття — сирій матеріал для знання. Хоча відчуття породжуються “речами в собі”, вони нічого про ці речі не говорять. (Так, наприклад, відчуття болу саме по собі не несе інформації про джерело цього болу, щоб одержати таку інформацію, в справу має втрутитись активність розуму.)

Активність розуму виявляється у творенні категорій пізнання. Але як з’єднуються між собою категорії й емпіричні відчуття, утворюючи знання? За допомогою *продуктивної уяви*, — відповідає Кант. Розуміння того, що в основі будь-якого пізнання лежить саме уява, — одна з головних заслуг Канта. Кульмінацією “Критики чистого розуму” є кантівське вчення про *антиномії розуму* — такі *суперечності мислення, що виникають за необхідністю*. Коли раціональне мислення намагається охопити світ у цілому, воно неминуче впадає в антиномії — опиняється “розтягнутим” між тезисом і антитезисом, які прямо протилежні один одному, але в однаковій мірі доказові.

³ Термін “апріорний” у Канта означає додосвідний, точніше, наддосвідний.

Наведемо приклад кантівських антиномій:

Тезис

1. Світ має початок (межу) в часі і просторі.
2. Все в світі складається з простого.
3. У світі існує не тільки природна причинність, а й свобода.
4. Причиною світу є якась Абсолютна Істота.

Антитезис

1. Світ в часі і просторі безмежний.
2. Немає нічого простого, все складне.
3. Ніякої свободи немає, все здійснюється за природними законами.
4. Немає Абсолютної Істоти ні в світі, ні поза світом як його причини.

“Людський розум, — пише Кант у передмові до “Критики чистого розуму”, — спіткала дивна доля: його обсїдають питання, яких він не може позбутися, тому що вони нав’язані йому його власною природою, але водночас він не може відповісти на них, тому що вони перевершують його сили”⁴. Якщо розум вичерпав сили в антиноміях, це не означає безсилля людини. Необхідно вийти за межі розуму в сферу віри.

Врешті-решт, помилковими є і тезис, і антитезис — вони мають відношення лише до світу явищ, у світі ж речей “самих по собі” можливе *щось третє*. Так, наприклад, найважливішу, на думку Канта, третю антиномію можна інтерпретувати таким чином: людина живе в двох світах, у світі явищ вона лише ланка причинного ланцюга і заручник обставин, оточення і виховання. Але людина причетна і до світу свободи, даного їй “зсередини” і який ріднить її з Богом. У творчості людини і реалізується зв’язок між двома світами. Але між ними знову і знову виникає суперечність. Як розв’язати цю суперечність особистості і оточуючого її суспільного й природного середовища, суперечність свободи і необхідності?

⁴ Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1993. — С. 11.

§ 83. Категоричний імператив

Знаменитий категоричний імператив Канта є тим загальним моральним законом, що дає змогу людині розв'язувати суперечності свободи і необхідності. Але це досить своєрідний закон. “Він, — пише Кант, — стосується не змісту вчинку і не того, що з нього витікає”⁵. Цей закон не вказує людині ні на які конкретні обов'язки і нічого не забороняє. Він вимагає одного: в усіх своїх вчинках людина повинна приймати рішення самостійно. “Принцип самостійності, автономії волі, — стверджує Кант, — є єдиний принцип моралі”⁶.

Чого ж, власне, вимагає від людини такий моральний закон? Оскільки основна проблема моралі — вирішення питання, що є добро, а що — зло, то кантівський принцип автономії волі означає, що немає і не може бути ніяких остаточних і готових відповідей на ці питання. У кожному конкретному випадку вони — продукт *творчого рішення особистості*. Людина повинна брати на себе ризик самостійного рішення і відповідальності за наслідки свого вчинку, тобто, чинити так, ніби від її діянь залежить доля всієї світобудови.

“Чини так, ніби максима твого вчинку за допомогою твоєї волі повинна стати загальним законом природи”, — така формула моралі за Кантом.

Проте, як бути, якщо людина не хоче ризикувати там, де йдеться про добро і зло, адже вона — не Бог і в неї є побоювання, що своїм втручанням вона може наробити багато лиха? Відповідь одна: людина не може не ризикувати. Кожний момент її життя — це момент вибору між добром і злом. Заслуга Канта полягає в тому, що своєю етикою він розвив найглибинніший пласт євангельської моралі — моралі вільного вибору. Адже всі заповіді Христа зводяться до того, що людина наділена часточкою божествен-

⁵ Кант И. Сочинения. — Т. 4, ч. 1. — М., 1965. — С. 254.

⁶ Там само. — С. 284.

ної сутності — творчістю, що вона повинна діяти, виходячи зі своєї свободи волі, і брати на себе всю відповідальність за наслідки своїх учинків.

Добро, що йде від Бога, знаходиться всередині людини. Реалізація його є подвигом особистості. Не можна не погодитися з Ю. Бородаєм, який пише: “Найпарадоксальніша риса кантівської етики полягає в тому, що вона категорично вимагає від нас усі сили свої покласти на боротьбу за добро і, водночас, запроваджує найсуворішу заборону на загальне визначення добра, відкидає всі змістовні “правила” добра, що нав’язуються людині ззовні”⁷. Отже, вміння робити добро, за Кантом, — це найвищий творчий акт, а всяка творчість — ризик, і саме готовність до ризику є міра творчого таланту.

Так “на що ж сподівався” все-таки цей дивний кенігсберзький мудрець, який стверджував, що розум є нашою єдиною опорою і водночас вказував на межі розуму?

У передмові до другого видання “Критики чистого розуму” Кант написав багатозначну фразу: “Мені довелося обмежити (aufheben) знання, щоб звільнити місце для віри”. Він ужив дієслово “aufheben”, яке поєднує в собі суперечливі смисли: *підняти й обмежити, усунути і зберегти*.

Отже, Кант приходив до віри, не принижуючи розум, а підносячи його. Віра є потойбічне буття розуму. З цього приводу А. Гулига сказав чудові слова: “Кант усунув знання зі сфер, що йому не належать, він високо *підняв* їх, посадив під арешт, за ґрати своєї критики, і таким чином *зберіг* їх у їх чистоті і силі”⁸.

⁷ Бородай Ю. Миф и культура // Опыты. — М., 1990. — С. 179.

⁸ Гулига А. Кант. — М., 1981. — С. 129.

3. ЙОГАНН ГОТЛІБ ФІХТЕ: “Я” ЯК ДІЯЛЬНЕ НАЧАЛО

§ 84. Від Канта до Фіхте

Вихід у світ у травні 1771 р. кантівської “Критики чистого розуму” довго залишався непоміченим — майже 17 років. За великим рахунком, Німеччина ще не була готова до її сприйняття. Коли ж книга була, нарешті, по-справжньому прочитана, філософія Канта одержала загальноєвропейське визнання. Бурхливі суперечки навколо книги, що почалися ще за життя Канта, не вщухали впродовж XIX ст. і перекинулися в XX.

Учень Канта Рейнгольд з метою популяризації і роз’яснення досить непростой кантівської праці вирішив викласти філософію вчителя якомога коротко, послідовно, без темних місць, на 25 сторінках. Не підозрюючи про приховані небезпеки такого заходу, він вніс сум’яття серед прихильників Канта, тому що приховані в кантівському тексті суперечності в стислому і популярному викладі Рейнгольда “вилізли” назовні. Головна суперечність крилася в понятті “річ у собі”. За Кантом: 1) “річ у собі” існує; 2) вона непізнана. Проте, якщо “річ у собі” принципово непізнана, то звідки нам відомо, що вона існує? Адже знання про *буття* речі — це досить визначене знання про неї.

Так Рейнгольд, бажаючи зробити краще, насправді завдав удару в найвразливіше місце кантівського вчення. Відмахнутися від поставленої проблеми було вже неможливо, — навколо неї розгорнулася запекла полеміка. Фрідріху Якобі належить знаменитий афоризм: “...без такої передумови [як прийняття “речі в собі”] я не можу ввійти в систему, а з такою передумовою не можу в ній залишатися”⁹.

Як можна було розв’язати цю суперечність? Перший варіант полягав у тому, щоб визнати “річ у собі” пізнаною. Це означало повернення до розбитого Кантом догматизму. Другим варіантом був відхід до агностицизму

⁹ Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии (сб. 12). — СПб., 1914. — С. 9.

(він заперечував можливість розуміння людиною світу і самої себе), від якого так прагнув відмежуватися Кант.

Третій і найрадикальніший шлях запропонував Йоганн Готліб Фіхте (1762—1814 рр.).

Він відкинув “річ у собі”. Послідовна філософія повинна стати суб’єктивним ідеалізмом: немає “речі в собі” — “Я” є усе, крім “Я”, нічого немає.

Але що таке це “Я”?

§ 85. “Яка людина, така і її філософія”

Це твердження Фіхте охоплює найбільш суттєву відмінність німецької класики від попередньої її філософії Нового часу: *зміщення інтересу від субстанції до суб’єкта*. Якщо раніше панувало переконання, що філософське пізнання об’єктивне і не залежне від особистості, то тепер істина все більше суб’єктивізується. Цей шлях, зрештою, приведе до Ніцше і його відомого афоризму: “Всі філософи — адвокати своїх забобонів”.

Дійсно, філософія Фіхте навряд чи відкриється нам, якщо ми залишимо без уваги його особистість. Я створюю не вчення, — стверджував Фіхте, — а інструмент для життя, не вчу “істини”, а живу нею. Для нього мислення і діяльність — одне й те ж саме.

Фіхте було 28 років, коли йому в руки потрапила “Критика чистого розуму”. Ця книга сильно вразила його. Через кілька місяців він уже стукав у двері будинку Канта в Кенігсберзі. З властивою йому рішучістю він звернувся до автора “Критики...” з двома проханнями: позичити йому в борг грошей і стати його вчителем. Стриманий Кант і перше, й друге сприйняв без ентузіазму. Тоді Фіхте знайшов абсолютно інший спосіб привернути до себе увагу — він замкнувся в готелі і не виходив з нього впродовж 35 днів, поки не написав об’ємну працю з філософії релігії в дусі кантівських принципів — “Досвід критики будь-якого одкровення”. Робота була надрукована і вийшла анонімно, і її авторство приписали Канту, якому довелося виступити в пресі із заявою і назвати нове ім’я у філософії. Фіхте став відомим.

Відтепер Фіхте створює власну систему. Він чітко визначив свою мету: по-перше, розв'язати суперечність людського пізнання і “речі в собі”, по-друге, все вивести з одного основоположного принципу. Фіхте проводить паралель між своїм задумом і Французькою революцією. “Моя система — це перша система свободи; як та нація звільнила людину від зовнішніх ланцюгів, так і моя система звільняє від речей самих по собі”¹⁰. Якщо це вдасться здійснити, всі науки і філософія, нарешті, матимуть міцний фундамент — тому Фіхте називає свою систему *науковченням*, тобто наукою всіх наук (*Wissenschaftslehre*).

§ 86. Науковчення Фіхте і його “ідеалізм свободи”

Найбільш відшліфовані формулювання вчення Фіхте відбиті в знаменитій праці з дуже виразною назвою: “Ясне як сонце повідомлення широкому загалу про сутність новітньої філософії. Спроба примусити читача до розуміння”. Система Фіхте ґрунтується на трьох принципах:

- 1) Я є Я ($Я = Я$);
- 2) Я є не-Я ($Я = \text{не-Я}$);
- 3) таким чином, Я це єдність того й іншого ($Я = Я + \text{не-Я}$).

Що це означає? По-перше, необхідно мати на увазі, що “Я” Фіхте — це аж ніяк не індивід, не конкретна особистість, “як придумали, — гіше Фіхте, — скривджені мною філософи, щоб подати моє вчення як практичний егоїзм”¹¹. “Я” Фіхте — це *абсолютне діяльне начало*. Чому це так і який смисл у це вкладається, стане зрозумілим далі.

Мета Фіхте — створити вчення про принципи побудови будь-якої науки. Але головна риса справжнього знання — його систематична форма. Вона досягається тим, що всі положення науки виводяться з

¹⁰ *Fichte J. G. Briefe.* — Leipzig (O. J.). — S. 52.

¹¹ *Ibid.* — S. 143.

одного принципу, зв'язуючись і поєднуючись таким чином в єдине ціле. Отже, все повинно бути виведене з одного принципу. Але це перше основоположення науки повинно бути абсолютно достовірним: всі окремі положення науки набувають достовірності в системі і через систему, все, окрім першого, — інакше будівля науки буде зведена на піску.

З чого ж потрібно почати — яке основоположення було б абсолютно очевидним і безпосередньо достовірним? Таким, на переконання Фіхте, є *самосвідомість*: Я є Я. Як ми пам'ятаємо, ще Декарт заявляв, що сумніватися можна в усьому, окрім самого акту сумніву. Але Фіхте йде далі Декарта: декартівське “мислю, значить існую” — акт теоретичний, пізнавальний, у Фіхте ж йдеться про практичний, вольовий і творчий акт, в якому Я саме себе породжує. Не випадково акт самопізнання Фіхте називає *Tathandlung* — “діяння, що відбувається”, — у цьому понятті зафіксований і результат (“справа”) і сам процес (“дія”).

Тепер стає зрозуміло, яким чином Фіхте вдалося позбутися “речі в собі”: якщо все є “Я” — безперервна діяльність, “справа-дія”, — то будь-яка річ є застигла, кристалізована діяльність, її відлита форма, *продукт втілення і продовження “Я”*. Це і дає Фіхте підставу твердити, що Я = не-Я.

Отже, Фіхте підійшов до *нового розуміння людини*. За всіх часів робилися спроби звести сутність людини до природи. Просту констатацію створення людини за образом і подобою до Бога Фіхте вважає іншою крайністю. Істина ж полягає в тому, що людина — творення самої себе, продукт творчого самотворення.

Очевидно, не буде перебільшенням сказати, що в особі Фіхте західне начало, *західний Шлях Буття* досяг апогею: це апофеоз активності, діяльності, неспокійності духу, навіть своєрідна агресія духу в його наступальному прагненні до втілення. Якщо визнати, що на другому полюсі — східна самозаглибленість, інтуїтивна споглядальність, то можна сказати, що саме Фіхте є втіленням західного типу мислителя в чистому вигляді.

Його ідеал невтомного діяльного творчого духу має величезну притягальну силу, не випадково Гельдерлін назвав Фіхте “титаном, який б’ється за людство”. Водночас цей ідеал приховував у собі дуже суперечливі і небезпечні тенденції...

§ 87. Парадокси свободи у вченні Фіхте

Фіхте не переставав повторювати, що його “система від початку і до кінця є лише аналіз поняття свободи”. Сучасний історик філософії П. П. Гайденко дуже вдало назвала вчення Фіхте “пантеїзмом свободи”: якщо Спіноза створив пантеїзм природи, ототожнивши Бога і природу, то Фіхте ототожнив свій першопринцип із свободою і за допомогою її намагався пояснити все існуюче.

Цей культ *самостійності людини*, покладений в основу системи, — наслідок впливу протестантизму та ідей Реформації на філософську думку. Як ми пам’ятаємо, Реформація піднімала “авторитет віри”, розбиваючи “віру в авторитети”: вона поверталася до початкового християнства, підносячи Писання і звільняючи людину від панування над нею авторитету церкви і церковної догми. Продовжуючи цю тенденцію, Фіхте зосереджується на “принципі Я” як началі, що заперечує і відкидає будь-які зовнішні авторитети та історичну традицію.

Протестантизм надає максимальні можливості для розвитку раціонального начала, недаремно німецька класика вважається вершиною філософської строгості та вивірності, але він же, всупереч своїй волі, визначає і *межі рацію*: вони там, де людина починає задихатися від нестачі життєвого, онтологічного об’єкту в абсолютно гносеологізованому світі.

Зростаючи на ґрунті протестантизму, пафос вільної діяльності людини у Фіхте все-таки замкнутий у пізнавальному відношенні. Його Я творить не стосунки з іншим Я — Ти, а лише Не-Я — об’єкт. Тому творення у Фіхте — всього лиш передумова пізнання. Фіхте не знає діалогових стосунків між людьми, які вищі

і за пізнання, і за самопізнання. У своїх вищих формах ці стосунки є любов'ю.

Саме тому в пізній період творчості Фіхте апологія свободи уживається в нього з теорією “замкнутої торгової держави”, що так нагадує тоталітарну систему казарменого комунізму. Проглядається певний зв'язок творчості Фіхте і з іншим тоталітарним режимом: Фіхте був одним із тих, чії книжки не спалювали фашисти. У Фіхте досить сильний дух німецького патріотизму: у 1812 р., будучи ректором Берлінського університету, він пішов у відставку через свою ненависть до Наполеона і вступив до лав народного ополчення для боротьби з французами. У 1808 р. ним були написані знамениті “Промови до німецької нації”. М. Мамардашвілі зробив цікаве зауваження, що саме з Фіхте починається феномен національної філософії, зокрема німецької філософії, — до нього філософія (у тому числі і кантівська) мала всесвітнє громадянство.

Отже, Фіхте звів “Я-принцип” на престол, але він же став одним із перших, хто скинув його. Це обумовило його різку критику індивідуалізму в пізній період творчості. “Афект самостійності” став для нього вираженням корінного зла в людині — самоутвердження егоїстичного індивідуалізму. Свободу він став розуміти як звільнення від усього індивідуального, як відмову від “самості”¹².

Фіхте відкидає індивідуалізм, але не приходять до персоналістичного трактування людини. Не бачачи сенсу в спілкуванні Я—Ти, Фіхте співвідносить людське Я лише з абсолютним загальним принципом, в якому Я повинне розчинитися, втрачаючи особистісні риси:

“Доти, поки людина прагне бути чимось сама по собі, Бог не приходять до неї, тому що ніхто з людей не може стати Богом. А як тільки вона усуне себе повністю, до самих коренів, залишиться Бог і буде все в усьому... Це самознищення являє собою перехід до вищого життя”¹³.

¹² Гайдєнко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. — М., 1990. — С. 128.

¹³ Фихте И. Г. Избр. соч. — М., 1916. — Т. 1. — С. 189—190.

4. ФРІДРІХ ВІЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛІНГ: ФІЛОСОФІЯ ТОТОЖНОСТІ

§ 88. Від буття до мислення: натурфілософія

Фіхте зосередив свою енергію на пошуку першопринципів будь-якої науки. Але його гносеологізм був обмеженим щодо розуміння сутності людини. І це показав Шеллінг (1775—1854 рр.). Наука — ще не вся людина. На думку Шеллінга, Фіхте залишив поза увагою природу і мистецтво. Пізніше Шеллінг скаже: “В науці стільки науки, скільки в ній мистецтва”. Почне ж він із необхідності доповнити “науковчення” Фіхте філософією природи.

Шеллінг познайомився з Фіхте, коли йому було сімнадцять років, і він був так само вражений величиною його особистості, як свого часу Фіхте був вражений ідеями Канта. Шеллінг до моменту зустрічі з Фіхте вивчив “Критику чистого розуму” і уже набув філософської популярності.

Шеллінг, мабуть, єдиний “вундеркінд” серед філософів, оскільки юність і мудрість — речі малосумісні. Проте дисертація шістнадцятирічного Шеллінга була помічена багатьма. У двадцять три роки він був вже професором. Його лекції мали феноменальний успіх — студенти сотнями супроводжували його з міста в місто і влаштовували йому факельну ходу. Поетична натура, він був певною мірою причетний не тільки до філософії, а й до мистецтва. Дивним чином йому повезло в коханні. І це почуття розширило і поглибило його бачення майбутнього людини.

Водночас сказане не повинно створювати ілюзію про легкість і безпроблемність його шляху: знайомлячись із Фіхте, сімнадцятирічний Шеллінг не знав, що вони пройдуть шлях від друзів до ворогів, що в його довгому житті його чекають величезні злети і великі втрати. Йому призначено було стати не тільки одним із найяскравіших представників німецької класичної філософії, а й одним із родоначальників тієї гілки

древа європейської філософії, яку можна позначити новокласичною філософією.

Як і всі німецькі класики, Шеллінг ставив перед собою завдання з'ясувати, як співвідносяться Мислення і Буття. Відповіддю була його філософія тотожності. Буття і Мислення тотожні — у цьому гарантія адекватності нашого сприйняття світу і можливості продуктивно діяти в ньому. В людині і через людину світ приходить до самоосмислення. “У карлика на ім'я людина прокидається дух велетня і не впізнає самого себе”, — писав Шеллінг.

Але як довести, що Мислення не спотворює реальність, що Мислення і Буття дійсно тотожні? Шеллінг пропонує доведення, що відповідає математичним канонам. Що значить довести тотожність? Це значить із лівої частини рівняння вивести праву, а потім — навпаки. Отже, потрібно спочатку, відштовхуючись від Буття, прийти до Мислення, а потім, виходячи з Мислення, прийти до Буття:

Буття ↔ Мислення

Відповідно, філософія тотожності розпадається на дві частини, а всю творчість Шеллінга прийнято ділити на два періоди: рух від Буття до Мислення змальовує його *натурфілософія* (ранній період), а виведенню Буття з Духу присвячена його *система трансцендентального ідеалізму*.

Почнемо з натурфілософії. Розчинивши весь світ у діяльності, Фіхте стер межу між природою взагалі й олюдненою природою, тобто, змішав природу і культуру. Фіхте випустив з поля зору ту природу, що не може бути продуктом людської діяльності, оскільки вона вже існує до неї. Цю прогалину і хоче заповнити Шеллінг. Природа повинна бути зрозуміла як зримий дух, а дух — як невидима природа. Мислення і Буття, суб'єктивне й об'єктивне — протилежності, а тотожність протилежностей полягає не в їх однаковості, а в їхньому взаємопереході. Суб'єкт і Об'єкт як діалектичні протилежності не існують один без одного.

Лише з виникненням Суб'єкта дійсність починає протистояти йому як Об'єкт. Значить, тільки на пев-

ному щаблі свого розвитку природа роздвоюється на Суб'єкт і Об'єкт, на Мислення і Буття. Яким же чином природа, що не мислить, приходить до того, що починає мислити? З нічого нічого не виникає: якби в природі від початку не було потенційних паростків духу, можливості його зародження, йому нізвідкіля було б з'явитися. Отже, в природі, “хоча й в неусвідомленому вигляді, є пробіски того, що властиво інтелігенції”¹⁴.

Але для того, щоб переконливо показати становлення суб'єкта з об'єкта, пробудження духу з природного заціпеніння, природа повинна бути взята:

1) як система (тому що “інтелігенція”, дух — продукт усієї природи в цілому, а не тільки якоїсь її частини);

2) як система, що розвивається (оскільки “інтелігенція”, свідомість якраз і є продукт розвитку природи).

Так виникає знаменита шеллінгівська задача “систематизувати всі уламки цілого природи”¹⁵. Саме принцип системності дав змогу Шеллінгу, узагальнюючи дані сучасного йому природознавства, з упевненістю передбачити ще не доведені експериментально закономірності — зокрема, що між електрикою і магнетизмом існує взаємозв'язок. (Ця ідея глибоко вразила Ерстеда, який з часом зумів експериментально довести цей здогад.)

§ 89. Тотожність свободи і необхідності: філософія мистецтва

Окрім філософії природи, на думку Шеллінга, філософія Фіхте мала ще одну істотну прогалину — вона залишила поза увагою мистецтво. А таке упущення неприпустиме: тільки мистецтво є загальнодоступним і загальнозначимим; філософія служить цілям “особ-

¹⁴ Шеллінг Ф. В. Й. Система трансцендентального ідеалізма. — Л., 1936. — С. 13. Поняттям “інтелігенція” Шеллінг означав мислячий суб'єкт.

¹⁵ Шеллінг Ф. В. Й. Введение в умозрительную физику. — Одесса, 1833. — С. 12.

ливого напрямку духу” і залишається “поза колом звичайної свідомості”, сприйнятливість же до мистецтва “виявляється в будь-якій свідомості”. “Хоча філософія досягає найбільших висот, але до цих висот вона залучає лише часточку людини. Мистецтво ж дає змогу дотягти цих висот цілісній людині”, — проголошує Шеллінг у “Системі трансцендентального ідеалізму”. Тому нагальним завданням є створення *філософії мистецтва*, і в цій сфері Шеллінг виявляється першовідкривачем.

Те, що Фіхте залишився байдужим саме до природи і мистецтва, — не випадково: Шеллінг знаходить глибокий паралелізм між цими двома стихіями. “Те, що ми називаємо природою — лише поема, що прихована в чудовому тайнописі”, — говорить Шеллінг.

“У художній творчості знаходить своє продуктивне завершення природа. “Одіссея духу” закінчена. Це кінець шляху, що водночас є його початком: у мистецтві самопізнання знову приходить до природи”¹⁶, — так тлумачить позицію Шеллінга А. Гуліга.

Проте є дві важливі розбіжності між мистецтвом і природою: 1) організм народжується цілісним — художник *бачить ціле*, але *творити його може лише частинами*; 2) природа починає з *несвідомості і лише наприкінці шляху приходить до свідомості* — мистецтво йде протилежним шляхом: *свідоме начало і несвідоме завершення початого твору*. За Шеллінгом, головною рисою мистецтва і діяльності генія є збіг свідомої і несвідомої діяльності: “Несвідоме безкінечне, і художник, окрім того, що входило до його задуму, інстинктивно вкладає у свій твір якусь безкінечність. У результаті справжній твір мистецтва містить невичерпність тлумачень, ніби автору була властива безкінечна кількість задумів”¹⁷.

І, як пише Шеллінг, “якщо філософія колись народилася з поезії, на зразок того, як відбулося це з усіма іншими науками, що саме так наближалися до своєї досконалості, то можна сподіватися, що й нині

¹⁶ Гуліга А. Шеллінг. — М., 1982. — С. 92.

¹⁷ Там само. — С. 93.

всі науки разом із філософією після свого завершення окремими струмками увіллються назад у той всеохоплюючий океан поезії, звідки вони вийшли”¹⁸.

Проте, прецедент єдності науки і поезії мав місце в історії людства — у вигляді міфології. І Шеллінг пророкує виникнення “нової міфології”, створення теорії якої він бере на себе. Але здійснить цей задум Шеллінг тільки на схилі років, коли його світогляд зазнає глибокої метаморфози. Про філософію пізнього Шеллінга, що дала імпульс тій лінії розвитку філософської думки, яку ми називаємо новокласичною, йтиметься далі.

5. АБСОЛЮТНИЙ ІДЕАЛІЗМ ГЕОРГА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРІДРІХА ГЕГЕЛЯ

§ 90. Абсолютна Ідея, Абсолютний Дух і людина

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831 рр.) був мислителем, в особі якого німецька класична філософія досягла свого вищого буття. У центрі світорозуміння Гегеля — вчення про Абсолютну Ідею — споконвічну логіку світу. Абсолютна Ідея існує до матерії і людини. Лише на певному етапі свого розвитку вона відчужує себе в матерію, породжуючи природу. Так виникає еволюція природного світу, що, зрештою, приводить до появи мислячого духу*. В особі своїх кращих представників мислячий дух людини є Абсолютний Дух, головним завданням якого є розуміння Абсолютної Ідеї.

Абсолютний Дух досягає свого тріумфального буття у сфері філософії. Саме тут він може найповніше реалізувати своє надзавдання. Розвиваючись від однієї системи до іншої і, нарешті, дійшовши до системи самого Гегеля, Абсолютний Дух осягає найголовніше й абсолютне в Абсолютній Ідеї — її категоріально-логічну структуру. В результаті Гегель переповнюється

¹⁸ Там само.

* Вчення Гегеля одне з перших еволюційних вчень, де кожна наступна форма включає в себе принцип попередньої.

пафосом завершення історії філософії. Вся його діалектична логіка як логіка саморозвитку Абсолютного Духу спрямована в минуле.

Людина в її неповторно-особистісному бутті означає для Гегеля мало. Кожна особистість — навіть особистість видатного філософа — є лише *фрагмент* розуміння Абсолютним Духом Абсолютної Ідеї. Усвідомлюючи самого себе, Гегель переживає *глибинне розчинення* своєї особистості у потоці Абсолютного Духу.

Проте, в чому сенс розуміння Абсолютним Духом Абсолютної Ідеї? Гегель не дає остаточної відповіді на це питання. Для нього зрозумілим є те, що Абсолютний Дух *зобов'язаний* пізнавати Абсолютну Ідею.

Але чи змінюється Абсолютна Ідея в процесі усвідомлення її Абсолютним Духом? Глибинна логіка гегелівської філософії дає змогу нам позитивно — відповідати на це запитання — Абсолютний Дух, зливаючись із Абсолютною Ідеєю, — *наче чоловіче начало з жіночим* — повинні породити щось *третє*. Саме тоді Абсолютна Ідея одержує в Абсолютному Дусі відсутню повноту буття, і її відчуженість у природу наповнюється фундаментальним сенсом.

Третім, синтетичним началом, що однаково підноситься над Абсолютною Ідеєю й Абсолютним Духом, може бути *тільки особистість*, як начало, що поєднує в собі чоловіче і жіноче, духовне і душевно-ідеальне, начало, що має свободу і здатність до творчості за межами пізнання необхідності. Але визнання значення особистості виходить за межі гегелівської системи, вносячи за дужки саме питання про смисл Абсолютного Духу і кожної окремої людини.

Яка ж гегелівська система в її межах, що здаються Гегелю безмежними?

§ 91. “Найсуттєвіше — шлях”

Не маючи можливості приділити тут гегелівській системі тієї уваги, на яку вона заслуговує насправді, ми спробуємо показати деякі найголовніші “крокви”,

на яких тримається ця грандіозна філософська споруда. Стрижнями гегелівської філософії є:

- 1) *принцип розвитку*;
- 2) *принцип конкретного*.

Спробуємо розкрити внутрішній потенціал цих принципів. Гегель виходив із загального для всіх німецьких класиків посилення: для того, щоб стати дійсно філософським, Мислення повинно стати тотожним Буттю, тобто відобразити його в усій повноті думки.

Але людина, яка намагається осмислити світ, постійно забуває головну трудність: думка за своєю природою фіксована, а життя плинне. Свідомість, прагнучи утримати й осмислити дійсність, змушена працювати в режимі “стоп-кадру”, тобто зупиняти і виражати в словах послідовні стани того нестримного потоку, що є реальністю.

Спробою наздогнати цю плинність світу і є діалектика. Вона являє собою таке надзусилля думки, що з'єднує, переплавляє суперечності, розділені і розведені розумом на різні полюси, показуючи, як у реальності вони безперервно взаємопереходять одна в одну й існують одна в одній. Прийоми, канони і закони такого розумового мистецтва і задає Гегель.

Головне полягає в тому, що треба раз і назавжди покінчити з догматично наївним уявленням про істину як про якусь остаточну відповідь, яку ми можемо одержати в процесі дослідження. “Істина не є викарбувана і покладена до кишені монета. Вона — процес...” — пише Гегель.

Істина — не кінцевий пункт шляху, а сам шлях, узятий в цілому. В знаменитій “Феноменології духу” Гегель наводить образну аналогію: снігова куля є не що інше як спресований шлях, який ця куля намотує на себе. Так і людина. Ї не тільки щодо її біографічного життєвого шляху — вона несе в собі і шлях *усього людства* і всю еволюцію, пройдену Абсолютним Духом.

Людина потрібна Богові для самосвідомості, людська свідомість — це дзеркало, в якому Божественний Дух бачить свій власний зміст, що був у ньому у згорнутому вигляді і *до початку світу*, але тільки тепер

повністю себе розгорнув. Ми можемо уявити собі Абсолютну Ідею до початку творення (або, висловлюючись гегелівською мовою, до свого відчуження в природу), ніби якийсь фільм, що записаний на плівку, яка згорнута на катушку. Тоді історія світу буде подібна перегляду цього фільму (перемотуванню плівки), хоча весь зміст стрічки “невидимо” вже містився в ній. Завдяки цьому прикладу стає зрозумілим, чому смисл світового процесу — в самому пройденому шляху, а не в тому чи іншому кінцевому пункті призначення, так само, як і смисл фільму — не в останньому кадрі, а у всій кінострічці.

Так ідея тотального розвитку стає наскрізним принципом гегелівської діалектики. З цих міркувань витікає знаменитий *ноогенетичний закон* Гегеля: *людина у своєму індивідуальному духовному розвитку відтворює в стиснутому вигляді загальний духовний розвиток людства*. “...Окремий індивід є недосконалий дух... Індивід, субстанція якого — дух вищий, пробігає це минуле... як форми, вже залишені духом, як етапи шляху, вже розробленого і вирівняного; таким чином, щодо пізнання ми бачимо, як те, що в ранні епохи обіймало зрілий дух мужів, зведено до пізнань, вправ і навіть ігор хлоп'ячого віку...”¹⁹.

Саме так Гегель обґрунтовує свою роль останнього провісника Абсолютного Духу. І тут його система дивним і фатальним чином суперечить методу. Вона претендує вмістити в себе істину. Але це можна зробити лише “*заарештувавши істину*”, що все менше стає схожою на процес і шлях.

§ 92. Висновки і перспективи. Всесвітнє значення німецької класичної філософії

1. Німецька класична філософія поглибила гносеологізм до його логічного завершення. Поглибила настільки, що подальший розвиток філософії став можливим тільки як *подолання гносеологізму*.

¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Соч. — М., 1959. — Т. 4. — С. 14—15.

2. Проте у своєму поглибленні й абсолютизації теоретико-пізнавальної діяльності німецька класична філософія подарувала людству не тільки негативний досвід. Вона дала йому і плоди зі свого древа пізнання і свободи — принцип історизму, вчення про безмежні можливості суб'єкта, діалектичну логіку — логіку розв'язання суперечності, *логіку виходу за свої межі*.

Заковані в броню своїх систем, на межі часу і вічності нашої пам'яті стоять чотири лицарі німецької класичної філософії — Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель. Над ними проносяться сторіччя, але ці лицарі духу залишаються значимими для нас — як ті, що пройшли шлях теоретичного філософування до його меж.

Саме після них і *завдяки їм* людина зніме маску суб'єкта і *знову стане людиною*.

Але це буде вже зовсім інша людина.

ЛІТЕРАТУРА ДО 7-ї ЛЕКЦІЇ

- Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1993.
- Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
- Гете И. В. Избранные философские произведения. — М., 1964.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. — М., 1966.
- Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — М., 1987—1989.
- Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1971.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб., 1992.
- Бородай Ю. Благая весть и категорический императив // Опыты. — М., 1990.
- Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. — М., 1979.
- Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. — М., 1990.
- Гулыга А. Гегель. — М., 1970.
- Гулыга А. Кант. — М., 1981.
- Гулыга А. Шеллинг. — М., 1982.
- Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 1986.
- Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха. — К., 1981.
- Мотрошилова Н. Социально-исторические корни немецкой классической философии. — М., 1990.

- *Ортега-и-Гассет Х.* В поисках Гете // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М., 1990.
- *Свасьян К. А.* Гете. — М., 1989.
- *Фегелин Э.* О Гегеле (исследование чародейства) // Логос. — Л., 1991.
- *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1964.
- *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика Канта. — К., 1974.
- *Шинкарук В. И.* Единство диалектики, логики и теории познания: Введение в диалектическую логику. — К., 1977.

Лекція 8

РЕЛІГІЙНЕ ПОДОЛАННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ: НОВОКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТ.

1. Йоганн Вольфганг Гете: людина як Все-світ.
2. Романтизм: свобода і любов всупереч усьому.
3. Пізній Шеллінг: умоглядна містика.
4. Серен К'єркегор: віра над безоднями страху і відчаю.

§ 93. Попереднє зауваження

Подолання гносеологізму відбувається не тільки в рамках атеїстичного світорозуміння, але також і в релігійному світорозумінні. Деякі мислителі ХІХ ст. ідею онтологічності трансцендентного поєднують з ідеєю неповторності й унікальності кожної людської особистості на її шляху до трансцендентного. Таке світорозуміння ми можемо назвати *новокласичним*.

Риси цього світорозуміння ми зустрічаємо насамперед у датського філософа і теолога Серена К'єркегора. Але його корені заглиблюються у філософію Гете, романтиків і пізнього Шеллінга.

1. ЙОГАНН ВОЛЬФГАНГ ГЕТЕ: ЛЮДИНА ЯК ВСЕСВІТ

§ 94. "Всю долю людства хочу я випробувати в собі"

У ХХ ст. Поль Валері написав про Гете: "Він являє нам, добродії люди, одну з кращих наших спроб уподібнитися богам".

Дійсно, коли нам потрібно навести приклад людської універсальності і всебічності, що межує з фантастичністю, ми називаємо ім'я Гете. Його багатогранність дивує і навіть викликає недовіру: поет, філософ, учений, політик, адміністратор, перекладач, окультист, живописець — і це далеко не повний перелік. Якщо ж ми спробуємо сховатися за самозаспокійливим запереченням, що Гете був у першу чергу поетом, а все інше додавалося, то факти нам нагадають: Гете — творець порівняльної анатомії, сучасної морфології рослин, фізіологічної оптики, ідеї льодовикового періоду, поняття про гомологію, про морфологічний тип і багато іншого. Для хобі забагато...

Гете було двадцять шість, коли 18-річний герцог Карл Август запросив його у Веймар і наділив усіма повноваженнями влади. У його віданні були: зовнішня політика, фінанси, військова справа, народна освіта, будівництво доріг і каналів, система зрошення і копальні, богодільні й театр. На невдоволення веймарської знаті щодо цього герцог відповів одним запереченням: "Використовувати геніальну людину там, де вона не може застосувати свої надзвичайні обдарування, значить використовувати ці обдарування на зло"¹.

Як же йому вдалося поєднувати таку обтяжливу адміністративну діяльність зі своїм покликанням? "Найбільший дар, за який я вдячний богам, полягає в тому, що швидкістю і розмаїттям думок я можу розколоти один-єдиний ясний день на мільйони частин і створити з нього маленьку вічність", — так відповів Гете.

Ким же насправді був цей незбагненний пан Таємний Радник? Найбільш точну відповідь дав, можливо, Христіан Моргенштерн: єдиним фахом Гете було *з'ясувати, на що здатна людина і що в людських силах*. Це була тема не філософського трактату і не роману, а життя. Він творив себе, а не літературу, і казав, що вся його поезія (3150 віршів) — "дитяче белькотіння і брязкітки у порівнянні з внутрішнім свідченням моєї

¹ *Chamberrlian H., St. — München, 1912. — S. 39 (цит. за: Свасьян К. А. Гете. — М., 1989).*

душі”². Запам’ятаємо — це визнання людини, яка, за словами Г. Грімма, “створила німецьку мову і літературу. До нього вони не мали ніякої значущості на світовому ринку європейських народів... Лише після того, як “Вертер” Гете був зачитаний до дірок англійцями і французами, і навіть потрапив в Італію, ззовні була допущена можливість німецької літератури вищого рангу...”³.

Проте Гете категорично відмовився вважати себе тільки поетом: адже це означало потрапити в прокрустове ложе спеціалізації, це загрожувало одностороннім перерозвитком у собі якоїсь однієї сторони, тоді як завдання полягало в тому, щоб стати *Всім — Людиною*. “У арабів, — сказав він якось, — впродовж п’яти віків було лише сім поетів, яким вони надавали значущість, а водночас серед знедолених було багато пройдисвітів кращих за мене”, — і додавав: “...писати — значить зловживати мовою... Весь вплив, який людина може чинити на людину, здійснюється через її особистість”. Звідси випливає головне гетівське кредо: “Будемо чекати і сподіватися, що років так через сто ми... зможемо нарешті стати не абстрактними вченими і філософами, а людьми”⁴.

Щоб стати Людиною, тобто “всім”, йому в першу чергу потрібно було уникати того, щоб бути “чимось”. “У людському дусі, — стверджував Гете, — як і у Всесвіті, немає нічого ні вгорі, ні внизу; все вимагає рівних прав відносно до загального центру, приховане існування якого виявляється саме в гармонійній співвідносності з ним усіх частин”⁵. Відомий сучасний філософ К. А. Свасьян запропонував чудову аналогію, що здатна прояснити нам Гете: якщо порівняти духовні здібності людини з оркестрантами, то стає зрозумілим, що тут немає ніяких привілеїв — жодна геніальна перша скрипка не врятує ситуацію, якщо, на-

² Зиммель Г. Гете. — М., 1928. — С. 13.

³ Grimm H. Goethe. — Berlin, 1882. — S. 2 (цит. за: Свасьян К. А. Гете).

⁴ Эккерман И. П. Разговоры с Гете. — М., 1981. — С. 575.

⁵ Цит. за: Свасьян К. А. Гете. — С. 60.

приклад, литаврист почне невчасно чи флейтист зіграє фальшиво свої кілька нот, бо в музиці (а всяка справжня особистість — це музика) усі рівні, і її краса визначається співзвучністю оркестру, а не одноманітністю одного, хай навіть віртуозного, інструмента.

Але чи можливо на цій землі стати Всім? Яким чином це може бути нам під силу?

§ 95. “Людина — це той, хто здатний на неможливе”

Ще в юнацькі роки Гете виробив правила свого шляху:

1) *справжній індивідуалізм можливий тільки через універсалізм;*

2) *бачити — значить завжди бачити ціле;*

3) *істина — це плодотворність.*

Щоб здійснити, говорячи його словами, “кар’єру в неможливому” — а лише це, за Гете, і може бути справді людською метою — треба бути повністю відкритим світу, увібрати весь світ у себе: Гете зобов’язав себе використовувати все, “навіть ворожі речі”. Недаремно, слідом за Клопштоком, його всі називали “страшним загарбником”: геній, у першу чергу, повинен мати величезну щиросердну місткість — немає жодної людської властивості чи стану, подвигу чи злочину, що не були б йому відомими *зсередини*. “Я не знаю жодної вади, на яку б не спромігся”, — жартував він. Отже, принцип універсальності мав для Гете таку формулу: “Будучи вільним від усіх, я всім поневолив себе, щоб більше придбати”⁶.

Але відкритість світу повинна дорівнювати за силою протистоянню світу: таке надсприйняття зобов’язане врівноважуватися прихованою внутрішньою міцністю. Головну таємницю Гете можна сформулювати трьома словами: “Те, чому я вчу, здається досить легким, але здійснити його майже неможливо: це —

⁶ Там само. — С. 64.

піддатливість при великій волі”⁷. За п’ять днів до смерті, ніби підбиваючи підсумки свого життя, він написав у листі до В. фон Гумбольдта: “Вищий геній — це той, хто все вбирає, все здатний засвоїти, не завдаючи водночас ніякої шкоди своєму справжньому основному призначенню, тому, що називають характером”⁸.

Другим принципом Гете був принцип “бачити”, і тому найдорогоціннішою здатністю і навіть обов’язком людини Гете вважав здивування. Він знав, що здивування — це бумеранг: той, хто вміє дивуватися таємницям світу, сам викличе всесвітнє здивування.

У наступному правилі Гете говорить, що “істинним є лише те, що плідне”. Масштабність експерименту, який він здійснював над собою, змушувала його відтинати все, що може виявитися безплідним поглиначем енергії і часу. Триматися подалі від усіляких суперечок, викриттів і критики. “Хто кидається на негативне, — попереджає Гете, — той руйнує сам себе і розпорошується в чаді. Таким чином борючись із нерозумністю — в неї впадають”⁹.

Але уникати полеміки — не означає бути безхребетним чи примиренцем. Гете чітко визначив свою позицію: “...ні полемічно, ні примиренськи, але позитивно й індивідуально”¹⁰.

І все-таки свою головну відповідь на поставлену життям загадку, як стати всім і залишитися при цьому собою, Гете зашифрував у “Фаусті”. Що робить Фауста здобиччю Мефистофеля? Те, що він не стримався перед спокусою зупинити найчудовішу мить і замерти в існуючому своєму образі. Все життя Гете немилосердно боровся з цією спокусою: *бути собою — значить бажати і бути здатним змінювати свій вчорашній образ*. “Вони смикають зміїну шкіру, яку я саме скинув. І як тільки досить дозріє нова, я одразу скину і її, щоб знову ожити і молодим мандрувати в чистому царстві богів”¹¹.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

⁹ Еккерман И. П. Цит. соч. — С. 444.

¹⁰ Цит. за: Свастьян К. А. Гете. — М., 1989. — С. 57.

¹¹ Там само.

Встояти перед життям можна, тільки починаючи кожний божий день так, ніби це найперший день. Збереглося 167 портретних зображень Гете: створюється враження, що вони відображають різних людей, навіть якщо портрети датовані одним роком. Його друг Лафатер у своїй знаменитій “Фізіогноміці” глузував над тим, хто забув, “скільки натур змішала в ньому матір-природа”.

Але всі духовні образи людини повинні бути з’єднані в ціле. Вони зливаються в єдине завдяки творчій діяльності, що виходить за межі будь-якої тілесності і залишається собою навіть після смерті. “Для мене, — підводить ризику Гете, — переконаність у вічному житті випливає з поняття діяльності. Оскільки я дію невпинно до самого свого кінця, природа зобов’язана надати мені іншу форму існування, якщо нинішній довше не утримати мого духу”¹².

2. РОМАНТИЗМ: СВОБОДА І ЛЮБОВ ВСУПЕРЕЧ УСЬОМУ

§ 96. Феномен романтизму

Під романтизмом можна розуміти філософську і художню течію західної духовної культури кінця XVIII — початку XIX ст. Романтизм повстав проти гносеологізації людини в сучасній йому класичній філософії, протиставивши культу пізнання *культ творчості*, а теорії — *міф*. Романтичний світогляд тому — фундаментальна протилежність світогляду епохи Просвіти.

Міф стає для романтиків підґрунтям людської світобудови. Романтиків притягує цілісність міфічного життя, тому, за влучним висловом відомого німецького філософа XX ст. Ганса Георга Гадамера, вони змогли розпізнати в міфі не “брехню священників чи всякі оповідки, а почути в ньому голос далекого і мудрішого минулого”¹³. Більше того, *міф стає для ро-*

¹² Эккерман И. П. Цит. соч. — С. 281.

¹³ Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасно-го. — М., 1991. — С. 94.

мантиків тим явищем, в якому минуле поєднується з майбутнім і вічним.

У своїй творчості романтики входять у смислообразні глибини і багатогранність міфу. Тому їхня відмінна риса — *есеїстична філософія і філософське мистецтво.*

Суттєвим для романтиків є звернення до проблеми *генія, який трактується як міфотворець і уособлення духу народу.* Водночас *особистість генія самоцінна і її не можна звести до життя чогось всезагального* — народу, нації і навіть Божества. Вища цінність романтиків — творча свобода особистості, що вивисується над теоретичним пізнанням і повсякденно-практичною діяльністю.

Романтизм розвивався майже в усіх країнах Європи й Америки. В Англії він пов'язаний із такими всесвітньо відомими іменами, як *Вальтер Скотт, Джон Байрон, Персі Біші Шеллі.* У Франції — це *Віктор Гюго,* в Росії — *Михайло Лермонтов і Федір Тютчев,* в Америці — *Герман Мелвілл і Едгар По.*

Проте філософія романтизму в найбільш завершеній формі з'явилася в Німеччині. Серед німецьких романтиків найбільшу популярність як теоретики й ідеологи романтизму мали *Фрідріх Шлегель і Новалис,* а всесвітньо відомим "практиком" німецького романтизму став *Ернст Теодор Амадей Гофман.*

Світ уявляється романтикам як арена боротьби Добра і Зла, Бога і диявола. Проте вони йдуть далі цього середньовічного мотиву, *зображуючи найскладніші переходи Добра і Зла в душі людини.*

Будь-яке Добро в людині, наповнюючись насиллям, може стати Злом. Так, наприклад, у романі Германа Мелвілла "Мобі Дік" показано протиставлення капітана Ахава і білого кашалота, якого він шукає по всіх морях земної кулі, вважаючи його уособленням Зла. Під час цієї погоні переслідувач сам переповняється Злом і, зрештою, гине.

У романі Гофмана "Еліксир Сатани" відбувається роздвоєння особистості головного героя, з глибин його підсвідомості спливає його похмуре Я, що постійно під-

птовхує до боротьби із самим собою. Закінченням такої боротьби може бути лише одне — взаємозагибель обох сторін особистості, які борються. Людина повинна воювати з жахливим тіньовим Я, — думає Гофман, — але остаточною зброєю може бути тільки любов.

Гофман вкладає в мову однієї з героїнь роману такі слова:

“...Загальна мета з'єднала нас любов'ю, що панує над зірками і не має нічого спільного з земним щастям. Лукавому ворогу людському вдалося приховати від нас глибоке значення нашої любові і спокусити нас найжорстокішими своїми спокусами так, що ми лише шляхом земного усвідомили собі небесне”¹⁴.

Саме любов стає для романтиків тією цінністю, яку вони, не вагаючись, ставлять поруч із свободою. Свобода і любов вступають у трагічне протиріччя один з одним і водночас — з оточуючою буденністю. Пережити це подвійне протиріччя можна *тільки іронізуючи*. Так народжується знаменита романтична іронія — гірка усмішка над повсякденним життям і стражданнями людини любові і свободи в буденності, усмішка, що межує зі *співчуттям*. Таку позицію романтизму вдало виражає його дослідниця С. Шлапобергська: “На противагу злиденного і відсталого життя вони створюють у своїх творах особливий поетичний світ, що має для них істинну “внутрішню” реальність, тим часом як реальність зовнішня уявляється їм темним хаосом, свавіллям незбагнених фатальних сил. Зникнути між двома світами — ідеальним і реальним — для романтика неможливо, тільки іронія — вільна гра розуму, призма, крізь яку все існуюче бачиться художнику в будь-якому бажаному йому переломленні, здатна перекинути міст з одного боку на інший”¹⁵.

Проте романтизм є не тільки іронія над буденністю і самим собою, а й прагнення утвердити щось нове, що вивиснується над буденністю. Не можна не погодитися з А. Гулігою, який пише:

¹⁴ Гофман Э.-Т.-А. Эликсир сатаны. — К., 1991. — С. 276.

¹⁵ Шлапобергская С. Сказка и жизнь у Э.-Т.-А. Гофмана // Гофман. Новеллы. — М., 1983. — С. 4.

“Романтизм це завжди не тільки *повалення ідола, а й утвердження ідеалу*, до того ж пряме і безпосереднє, без вивертів... Про свої ідеали романтики вміли говорити не тільки іронічно двозначно, а й піднесено-патетично, з відвертим захопленням”¹⁶.

Звернемося тепер до німецьких теоретиків романтизму.

§ 97. Фрідріх Шлегель: свобода як іронія і любов

Фрідріх Шлегель (1772—1829 рр.) протиставив романтичне християнське мистецтво мистецтву класичному — античному. Найбільш визначними представниками романтичного мистецтва і світорозуміння Ф. Шлегель вважає Данте, Шекспіра, Сервантеса, Гете. В романтичному мистецтві відбувається загострене переживання свободи особистості і її *трагічне торжество над обставинами життя і долею*.

Шлегель відстоює об'єднання мистецтва, філософії і науки в якусь нову синтетичну форму, яка одна може висловити прагнення людини до цілісності і з'єднати в собі розірвані у світі культури *розум* із його логікою, *волю* з її цілеспрямованістю до практичних змін, *інтуїцію* з її баченням цілого й *уяву* з її здатністю породжувати нове.

Синтезування різних духовних форм можливе, за Шлегелем, за допомогою іронії. *Іронія звільняє людину від прив'язаності до власної обмеженості і спеціалізованості, вона руйнує самовдоволену серйозність пересічності*. Саме в іронії свобода досягає свого вищого прояву, і людина виходить за межі, що були закладені вихованням, освітою і професією.

“В іронії, — говорить Ф. Шлегель, — усе повинно бути жартом і водночас всерйоз, усе простодушновідвертим і глибоко удаваним. Вона виникає, коли поєднуються чуття до мистецтва життя і науковий дух, коли збігаються один з одним і закінчена філософія

¹⁶ Гульга А. Шеллинг. — М., 1982. — С. 69.

природи, і філософія мистецтва... Вона є сама вільна з усіх вольностей, тому що завдяки їй людина може піднятися над собою..."¹⁷.

Людина і її свобода як специфічний спосіб буття є, на думку Ф. Шлегеля, результат тривалої еволюції світу. "Людина земної історії є останнім щаблем довгого ряду створінь, мета яких — організація досконалого тіла. Тільки на цій вершині органічного розвитку пробивається душа землі, і в людині виникає духовна свідомість"¹⁸.

Свобода людини, за Шлегелем, витікає з самої сутності еволюції світу, заданої Богом, що має Абсолютну свободу. Свобода є процес становлення світу, вічного вдосконалення, і в цьому розумінні Шлегель отожднює її з необхідністю.

"Основний пункт стосовно природи й людської істоти... — це *свобода*... Загальні закони розвитку світу — це закони свободи. *Начало* — це сама свобода, і закони формування — основна її форма..."¹⁹.

"Свобода людини — це її спроможність стосовно світу, і основне питання в... дослідженні: чи є в людині здатність впливати на світ чи ні?..

Тут ми насамперед повинні взяти до уваги ідеалістичний погляд на світ як на безкінечне *Я в становленні*, щоб, виходячи з цієї точки зору, досягти позитивного результату. Тільки якщо світ мислиться, як такий, що формується, як такий, що наближається до свого завершення у висхідному розвитку, *можлива свобода*. Якби світ був завершений, то в ньому нічого більше не можна було б змінити і створити, і свобода була б неможливою..."²⁰.

Ф. Шлегель переконаний у тому, що земне в людині це лише щабель, який можна і потрібно подолати. Спрямованість за свої межі надає людській свободі сенсу і творить дійсно людське в людині.

¹⁷ Цит. за: Гульга А. Шеллинг. — М., 1982. — С. 68—69.

¹⁸ Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983. — Т. 2. — С. 186.

¹⁹ Там само. — С. 187.

²⁰ Там само. — С. 118.

“Земна людина — це певний, необхідний шабель у низці форм організацій, що має певну мету. Ця мета земного елемента на вищому щаблі організації — *розчинитися, перейти у вищу форму, повернеться у свободу вищого елемента*. Отже, це прагнення передбачає людину”²¹.

Людина, спрямована до свободи, розвиває свою індивідуальність і неминуче відокремлюється від світу, повертаючись у самотність. Але саме це — передумова любові. Свобода це фундамент любові, любов є кінцевим сенсом свободи. “Людина тим досконаліша, чим самостійнішою і індивідуальнішою вона є. Проте прагнення до індивідуальності і самості... у висхідному розвитку повинно поступово розчинятися в любові...”

Тому *позитивна свобода* людини має місце лише стосовно цілого, лише в любові і спільності... *Негативна свобода* гарантована тим, що ніякі межі не є абсолютними, людина завжди може прийняти рішення, вона завжди залишається господарем, який би потужний вплив не чинився на неї з усіх боків”²².

§ 98. Новаліс: магічний ідеалізм

Ще одним основоположником філософії романтизму був *Новаліс*²³ (1772—1801 рр.). Як і Ф. Шлегель, Новаліс зазнав впливу філософії Фіхте з її акцентом на активність суб'єкта.

Але Новаліс іде далі — від *суб'єкта до людини, від пізнання — до магічної зміни світу за допомогою мистецтва*.

Новаліс називає свою філософію “*магічним ідеалізмом*”. Людина є мікрокосм, у своїх глибинах вона містить увесь Всесвіт. На поверхню ж виходять окремі моменти *глибинного Я* — розум, уява. Так само як і Шлегель, Новаліс говорить про необхідність з'єднання

²¹ Там само.

²² Там само.

²³ Справжнє ім'я — Фрідріх фон Харденберг.

їх в єдиній універсальній діяльності. Такою діяльністю для Новаліса є поезія, яка, увінчуючи мистецтво, повинна прийти до подолання обмеженості науки, філософії і релігії.

В екстазі художньої творчості відбувається з'єднання глибинного і зовнішнього в людині, а також злиття Я і світу. У цьому злитті людина, іменуєючи реальність, одержує можливість справді магічного впливу на неї. У цих поглядах Новаліса відчувається вплив Якоба Беме і середньовічного реалізму.

Новаліс тяжіє до Середніх віків, де, на його думку, існували та цілісність духовної культури й осмисленість буття, яких так бракує сучасній людині. Середньовіччя було наповнене духовним заспокоєнням і містичною єдністю з Абсолютом, які знищив Новий Час, створивши культ раціонального пізнання і спеціалізованої людини.

3. ПІЗНІЙ ШЕЛЛІНГ: УМОГЛЯДНА МІСТИКА

§ 99. Шеллінг і його Муза: феномен Кароліни

Для того, щоб глибше зрозуміти філософію пізнього Шеллінга, яка завершує всі тенденції романтиків і виводить європейську філософію до нових обріїв, варто звернутися до образу його дружини і Музи. Її ім'я — Кароліна. Бути романтиком означало бути відданим п'яти культурам:

- 1) культу мистецтва;
- 2) культу природи;
- 3) культу іронії;
- 4) культу творчої індивідуальності і геніальності;
- 5) культу любові.

Останній із них являв собою трансформацію середньовічного культу служіння Прекрасній Дамі в романтичний культ поклоніння Музі — Натхненниці і Соратниці. Уособленням цього ідеалу і була Кароліна Шеллінг. Кароліна виявляла тонке розуміння і ширю солідарність з усіма настановами та інтуїціями романтиків, але, крім цього, вона гаряче поділяла шеллінгів-

ське переконання у всемогутності ідеї системності. Проте для Кароліни були значимими не тільки суворота теоретична системність, а й вільна системність есе. Найвища системність — це *системність мистецтва*.

Саме така системність здатна переплавити фрагментарні побудови романтиків у потужну органічну цілісність. Ставлення до мистецтва як до вищої духовної потенції людини, що об'єднувало і Шеллінга, і романтиків, особливо проникливо вдалося висловити саме Кароліні: “Немає нічого більш істинного, ніж художній твір: критика проходить, тіла зотлівають, системи змінюються, але якщо світ коли-небудь спалахне, як клаптик паперу, то останніми іскрами, що підуть у Божу світобудову, будуть твори мистецтва — лише після них настане темрява”²⁴.

Своїм недовгим життям ця надзвичайна жінка зуміла дати світу натяк на те, чим може бути справжній союз двох творчих особистостей і як він може розширити звичні межі людини.

Ось словесний портрет Кароліни, зроблений Фрідріхом Шлегелем у його знаменитій “Люцинді”: “В її натурі було все те високе і граціозне, що тільки може бути властиве жінці: все божественне і все неслухняне, відзначене печаткою витонченості, культури, жіночності. Вільно і потужно розвивалася і виявляла себе кожна особлива риса, ніби вона єдина, і водночас це багате і зухвале поєднання настільки різних якостей не було простим сум'яттям, тому що його надихало натхнення, живий подих гармонії і любові. Незначний епізод, завдяки її манері розповідати, ставав чарівним, наче гарна казка. Вона сприймала кожний натяк і відповідала навіть на питання, що не були поставлені”²⁵.

Після її смерті Шеллінг не завершив жодного з уже розпочатих творів. Але ця втрата стала для нього не тільки глибоким людським горем, а й великим, трагічним творчим стимулом — вона змусила його по-новому поглянути на речі і побачити світ у світлі нової глибини.

²⁴ Из письма Каролины к Ф. Шлегелю // Гулыга А. Шеллинг. — С. 106.

²⁵ Цит. за: Гулыга А. Шеллинг. — С. 75—76.

Шеллінг переборов силу тяжіння ідей, що були розвинуті у рамках класичної парадигми, і вийшов на нову орбіту.

§ 100. Таємниця Абсолюту

“Сторінка заповнена, аркуш потрібно перегорнути”, — так почав Шеллінг свою першу берлінську лекцію 1841 р. Цю “нову сторінку” багато хто розцінив як розрив з раціоналізмом, зречення від старої філософської системи і відхід у містику. Що ж насправді відбулося з Шеллінгом? Чи дійсно він зрікся своєї системи і класичних принципів філософування? Які рушійні мотиви цієї творчої метаморфози?

Світогляд його глибоко змінювався, і він болісно, через непевність і сумніви, просувався до своєї “другої філософії”. Але водночас він не збирався поставити свою нову філософію на місце старої, а лише прагнув приєднати до старої якісь нові знання, які вважалися досі неможливими.

Перехід до “другої філософії” — не розрив з минулим, а його необхідний наслідок, основи його нової системи були закорінені у “першій філософії”. Та філософія, яку Гегель, Фіхте та інші вважали повною і вичерпною, насправді, за Шеллінгом, — лише “негативна” філософія. Вона необхідна, але не достатня. Її завдання — пізнати світ за допомогою розуму. Але переходячи до релігійної проблематики, Шеллінг схилився до того, що не Розум, а Воля є *початком буття* (Ursein).

Шеллінг вважав, що Абсолютне можна осягнути. За великим рахунком, тільки Воно і є єдино гідним предметом істинного пізнання. Але він змушений був також визнати (як і всі мислителі, які займалися цим питанням до нього), що в Абсолюті є вічна незбагненна глибина. Як же рухалась думка Шеллінга, намагаючись вирватись із цього глухого кута?

Усе почалося з того, що Шеллінг приступив до здійснення свого таємного задуму: до створення популярної філософії, яку він назвав “Світові епохи”. Він

збирався розгорнути смисл “еонів божественного життя” — минулого, сучасного і майбутнього (які й є світовими епохами). Йшлося не про людську історію, а про божественне вічне буття, але *за аналогією до розвитку людського буття*. Шеллінг по-новому розкриває смисл поняття *минулого*; його не завжди розуміють належним чином, і далеко не всі мають минуле. Людина, яка жодного разу не подолала себе, не *має позаду* ніякого минулого — вона ніколи не виходила за його межі і продовжує жити в ньому. *Тільки відірвавшись від свого минулого, ми можемо його вперше мати*, і тільки той, хто має сили відірватись від себе самого, може створити собі майбутнє.

Але що може означати Минуле, Сучасне і Майбутнє стосовно Бога? Минуле — це період дозрівання в Божественному Розумі рішення творити. Сучасне — це світовий процес, що почався з Божественного Рішення творити. Майбутнє, на думку Шеллінга, може означати завершення історії світу і повне примирення Бога з творінням.

Найважливіша тепер для Шеллінга проблема — як знайти логічне пояснення Божественному Рішенню творити світ? За молодості Шеллінг розділяв із Фіхте його тверде переконання, що Абсолют повинен бути неодмінно перетворений на земне існування. Гегель бачив необхідність природного самовідчуження Абсолютної Ідеї в тому, що згодом вона повертається до себе, збагачена самопізнанням. Спіноза, кумир молодого Шеллінга, взагалі поєднував творіння і Бога. Тепер усі ці позиції здаються Шеллінгу непереконливими і довільними.

Чи необхідним є акт творення світу, чи це справа абсолютної свободи Божества, непередбачена і таємнича? Відсутність задовільної відповіді на це питання і спонукала Шеллінга до створення нового типу філософії. Адже якщо нам відкриється *смисл творіння*, ми тим самим осягнемо смисл, призначення і межі створеної людини.

Але чи розвивається Абсолют у часі, чи Бог є вічно незмінним, а розвивається лише світ, творіння?

Наполягаючи на розвитку, становленні Бога, Шеллінг перш за все сперечається з *Фрідріхом Якобі* (1743—1819 рр.), який заперечував і розвиток Абсолюту, і можливість його пізнання.

За Якобі, Бог відкривається нам не через позитивне пізнання, яке можливе лише стосовно світу, що розвивається, а за допомогою містичного досвіду спілкування з Абсолютом, досвіду, істинність якого доводиться актом віри.

Суб'єктивна очевидність містичного досвіду, заперечує Шеллінг, може мати лише індивідуальне значення, вона психологічно випадкова, людина продовжує шукати об'єктивні і загальнозначущі основи віри. Але, всупереч Гегелю, пізнання Бога не може бути подане і завершене раціональною, “негативною” філософією — воно тільки спирається на неї.

“Позитивна” філософія пізнього Шеллінга відрізняється і від простої віри, що зупиняється перед незбагненим і не проникає в нього, і від раціонального пізнання, що не розкриває незбагненне, а підміняє його собою. Це — “*умоглядна містика*”, яка вперше поєднує *містичне переживання* трансцендентних основ світу, тобто Творіння, і *раціональне мислення* як логічне розуміння сутності світу.

Наповнена “умоглядною містикою”, людина знаходить безмежну свободу. Це *свобода бачення* Бога і *свобода розвитку*, що підноситься до стихії Божественного Розвитку.

4. СЕРЕН К'ЄРКЕГОР: ВІРА НАД БЕЗОДНЯМИ СТРАХУ І ВІДЧАЮ

§ 101. Смысл страха

Звернення романтиків і Шеллінга до вільної особистості за межами повсякденно-раціонального мислення і дії було трагічно загострене датським філософом і теологом *Сереном К'єркегором* (1813—1855 рр.). Його не влаштовує безособовий гегелівський пантеїзм, йому хочеться створити таку систему світорозуміння, яка б могла прояснити шляхи людини до Бога як до

Абсолютної Особистості. Тому в доповнення *онтологічній діалектиці* Гегеля, діалектиці пізнання загального, К'єркегор висуває *екзистенціальну діалектику* — діалектику людського існування, *діалектику свободи*. *Смисл цієї діалектики — у розв'язанні сумнівів людини і породженні Віри.*

К'єркегор одним із перших вводить у європейську філософію *категорії людського існування*. Однією з таких категорій стає категорія *страху*. Страх, за К'єркегором, — це стан людини, що підійшла до своїх меж і готується вийти за ці межі. Страх є передчуттям зміни в душевному і тілесному бутті. Душевність і тілесність самі по собі дуже нестійкі, їх мучить занепокоєння, яке погрожує знищити їх і водночас обіцяє незвідану повноту буття.

Саме тому в страху прихована і насолода, і щось жахливе. Найяскравіше це проявляється в дитинстві, тоді страх ще не є усвідомленням гріха, а є передчуттям нової повноти і нового змісту.

“Спостереження за дітьми дає змогу визначити цей страх як жадібне прагнення до пригод, до жахливого, до загадкового, — пише К'єркегор. — Те, що бувають діти, в яких цей страх не виявлено, ще нічого не доводить: адже у тварини його теж немає, і чим менше духу, тим менше страху. Такий страх настільки властивий дитині, що та зовсім не хоче його позбутися; навіть якщо він і лякає її, то тут же і охоплює її своїм солодким залякуванням. У всіх народів, де дитячість збереглася як мрії духу, цей страх є... Тільки прозаїчна непристойність може думати, ніби тут є якесь перекручення. Страх має тут те саме значення, що і туга в якійсь більш пізній точці, де свобода, *пройшовши* через усі недосконалі форми своєї історії, ...повинна нарешті повернутися сама до себе”²⁶.

Смисл страху полягає в тому, що він є *передчуттям духу* і всього того, що приносить із собою дух, — пошуків, які руйнують буденність, і блаженства, що є

²⁶ К'єркегор С. Понятіе страху // Страх и трепет. — М., 1993. — С. 144.

за межами буденності. Душа й тіло не можуть відкинути глибинний страх-передчуття, він пронизує їх, але людина може осягнути значення цього страху. Тоді замість страху прийде дух, і духовне життя наповнить душевні і тілесні прояви людини, збираючи їх в одне. К'еркегор так проясняє це:

“Людина це синтез душевного і тілесного. Проте такий синтез неможливий, якщо ці два начала не з'єднуються в чомусь третьому. Це третє — є дух. У своїй цнотливості людина не лише тварина, оскільки, якби вона хоча б одну мить свого життя була тільки твариною, вона взагалі ніколи б не стала людиною. Отже, дух присутній у буденному, але як щось безпосереднє, як таке, що марить. Проте в тій мірі, в якій він присутній..., він є сторонньою силою; тому що ... постійно порушує зв'язок між душею і тілом, який хоча й існує, однак існує завдяки духові... З іншого боку, це дружня сила, що прагне заснувати такий зв'язок. Але яке ж тоді ставлення людини до такої двозначної сили, як ставиться дух сам до себе і до своєї умови? Ставлення людини до духу — це страх. Стати вільним від самого себе дух не може; осягнути себе самого він також не може. Людина не може і зануритися в рослинний стан, тому що її визначено як дух; вона не може і вислизнути від страху, бо вона його любить; але вона і не може любити його, тому що він від неї вислизає”²⁷.

Отже, страх приводить із собою дух — *самосвідомість і саморозвиток на шляху до Бога*. Але дух на цьому шляху підстерігає *відчай*.

§ 102. Два види відчаю

Шлях до Бога, за К'еркегором, завжди пролягає через відчай, без якого неможлива істинна віра. К'еркегор виділяє два види відчаю: *небажання бути собою і прагнення знайти себе*.

“...Існують два види справжнього відчаю, — пише він. — Якби наше Я залежало від себе самого, то існу-

²⁷ Там само. — С. 145.

вав би тільки один вид: небажання бути самим собою, бажання позбутися свого Я, і не йшлося б про інший вид — про ... прагнення бути самим собою... Цей другий вид відчаю... настільки мало являє собою якийсь особливий вид, що, навпаки, всякий відчай, зрештою, з'ясовується в ньому і до нього приводить”²⁸.

Вже сам факт існування відчаю і прагнення піднятися над ним є для К'єркегора доказом буття Бога. К'єркегор переконаний, що існує лише одна “формула, що описує стан мого Я, коли відчай з нього повністю викорчований: звертаючись до себе самого, прагнучи бути самим собою, моє Я занурюється — через свою власну прозорість — у ту силу, що його визначає”.

Отже, відчай можна зняти тільки *звертаючись до божественного в людині як до реальності, яка водночас перебуває і поза людиною*. Це прояснює вчення К'єркегора про *естетичний, етичний і релігійний* шаблі людського життя.

Естетичний шабель — це шабель задоволення собою і відмови від розуміння Істини. Така відмова призводить до початкового відчаю, що проглядає крізь успіхи буденного життя.

Проте, занурившись у пошуки Істини і відокремлюючи Добро і Зло, *виходячи на етичний шабель життя*, ми можемо прийти до ще більшого відчаю. Цей відчай — переживання нашого відчуження від Бога і зануреності у світ.

Подібний відчай може бути знятий лише на *релігійному шаблі*, де людина наповнюється цілісністю і знаходить справжню свободу як *Віру*. Релігійний шабель життя — це шабель особистісного прориву, що вкрай занурився у відчай, *безмірно очищений відчаєм*, і злився з Богом.

На думку К'єркегора, самотність є умова виходу до Бога і людей. “Закритість — це невимушене роз-

²⁸ К'єркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. — М., 1993. — С. 255—256.

криття”²⁹, — говорить він. Тільки в самотності досягається та гострота страху і відчаю, що може звільнити від них і вивести людину за межі буденності.

§ 103. Висновки і перспективи. Новокласична філософія XIX ст. як переддень релігійного екзистенціалізму і персоналізму

1. Новокласична філософія виходить з ідеї єдності людини і Божества, єдності, в якій людина відіграє активно-особистісну роль. Межі людини задані її раціонально-повсякденним буттям, і вона повинна вийти за них у стан мета-раціональної просвітленості і відкритості. В результаті людина перестає лише пізнавати світ. Вона змінює світ через *самозміну*.

2. Ідеї новокласичної філософії як релігійного подолання гносеологізму стають основою таких філософських течій Заходу XX ст., як *релігійний екзистенціалізм і персоналізм*. Але найближчий — майже їм сучасний — відгук вони дістають у слов'янському світі і його філософії.

ЛІТЕРАТУРА ДО 9-ї ЛЕКЦІЇ

- Габитова Р. М. Філософія німецького романтизму. — М., 1989.
- Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного. — М., 1991.
- Гете И. В. Фауст. — М., 1962.
- Гофман Э.-Т.-А. Эликсир сатаны. — К., 1991.
- Гулыга А. Шеллинг. — М., 1982.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993.
- Мелвилл Г. Моби Дик. — М., 1979.
- Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати томах // Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983.

²⁹ Там само. — С. 219.

Лекція 9

АТЕЇСТИЧНЕ ПОДОЛАННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ; НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.

1. *Поняття класичної і некласичної філософії.*
2. *Людвіг Фейєрбах як родоначальник некласичної філософії.*
3. *Соціоцентрична парадигма людини: марксизм.*
4. *Волюнтаризм: повстання проти раціо.*
5. *Психоаналітична парадигма людського Я.*

§ 104. Попереднє зауваження

Гносеологізм досяг свого вищого прояву в системі Гегеля. Всі тенденції теоретико-пізнавальної філософії, що йдуть від Аристотеля, у гегелівській системі досягли своєї кульмінації. Подальший розвиток філософської думки був можливий тільки як подолання гносеологізації людської сутності і перехід до проблем існування людини.

Першим у західноєвропейській філософії цей поворот здійснив Людвіг Фейєрбах. Від безособової Абсолютної Ідеї Гегеля і холодного розуму суб'єкта, що пізнає, він перейшов до людини з плоті і крові, наповненої почуттєвими потягами і пристрастями, потребою любити і бути любимою.

Фейєрбах відкриває некласичну філософію Західної Європи. Саме під його впливом сформувалися основні парадигми некласичної філософії XIX — початку XX ст. — *соціоцентризм, волюнтаризм і психоаналіз*. Але перш ніж розглянути їх, обґрунтуємо поняття некласичної філософії.

1. ПОНЯТТЯ КЛАСИЧНОЇ І НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

§ 105. Класична і некласична філософія: від загального до особливого?

Останнім часом стало усталеною традицією відокремлювати некласичну філософію від класичної шляхом переходу від загального до індивідуального, від пізнання універсальних законів буття до розуміння людини в усій повноті її неповторного існування. Дійсно, саме це відрізняє позиції Канта і Гегеля від таких мислителів, як Фейєрбах і Ніцше. Людина у вченні останніх кидає виклик загальному і сама стає загальним.

При цьому термін “класична філософія” береться у вузькому розумінні і переважно ототожнюється з філософією Нового Часу і ще — з німецькою класичною філософією.

Отже, некласичну філософію можна було б визначити як підхід до людини, що орієнтований на домінують особливого над загальним, а проблем людського існування — над теоретико-пізнавальними проблемами. Але таке визначення некласичної філософії породжує два принципових питання, відповіді на які в його межах неможливі:

1. Як пояснити існування філософських поглядів, подібних марксизму, які, почавши з людини й особливого, дійшли до позаособистісного і до первинності загального?

2. Як пояснити факт існування в класичній філософії Нового Часу містицизму (Якоб Беме) і висунення на перший план проблем людського існування (Блез Паскаль)?

Безумовно, ці випадки можна назвати винятками, елементами некласичного в класичному і навпаки. Проте, чи не приховується за ними більш суттєва розбіжність класичної і некласичної філософії — та розбіжність, що прояснить причину повороту філософії від буття світу взагалі до буття людини?

§ 106. Онтологічність трансцендентного в класичній філософії і символічність трансцендентного в некласичній

Фундаментальною відмінністю класичної і не-класичної філософії є ставлення до трансцендентного. *Трансцендентне* — все те, що виходить за межі нашого повсякденного досвіду і, в християнській культурі, у вищому своєму прояві є триєдиний Бог і безсмертна душа, спрямована до Бога. Для класичної філософії трансцендентне є *особливим буттям*, яке або породжує емпіричну реальність, залишаючись відчуженим від неї, або перебуває в тотожності з нею. Навіть пантеїстична точка зору припускає реальність трансцендентного, хоча б як спрямованість світу до якогось кінця. Таким чином, *під класичною філософією можна розуміти філософію, що виходить з онтологічності (реальності) трансцендентного.*

На відміну від класичної філософії, некласична заперечує трансцендентне як особливе буття і розглядає його як *символ*, що виражає реалії нашої психіки і матеріального життя. Трансцендентне береться як фантазія людини і її ілюзія. Саме з символізацією трансцендентного — запереченням реальності, що стоїть за ідеєю Бога і безсмертням душі, — пов'язана орієнтація некласичної філософії на людське існування *в емпіричному світі*. Це існування стає єдиною значимою реальністю.

Все це дає змогу більш повно визначити некласичну філософію. *Некласична філософія це підхід до людини, який орієнтується на домінанту особливого над загальним, проблем людського існування над теоретико-пізнавальними проблемами і заснований на ідеї символічності трансцендентного.*

Звернемося тепер до Фейєрбаха, який послідовно утверджував некласичний підхід до людини, що базується на символічності та ілюзорності ідеї Бога і безсмертя душі.

2. ЛЮДВІГ ФЕЙЕРБАХ ЯК РОДОНАЧАЛЬНИК НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

§ 107. Антропологія замість теології: людська сутність на землі й у небесах

Головну задачу філософії Людвіг Фейербах (1804—1872 рр.) вбачає в утвердженні антропології — вчення про людину — замість теології. Більше того, він визначає цю задачу не тільки як свою особисту, а як задачу всього Нового часу.

“Задача Нового часу полягала у розкритті й олюдненні Бога, у перетворенні і розчиненні теології в антропології”¹, — пише він. Фейербах виводить ідею антропології із світогляду протестантизму як релігійної антропології: “Протестантизм на противагу католицизму вже не цікавиться більше тим, що таке Бог сам по собі. Цікавиться він тільки тим, який Бог для людини; у зв’язку з цим у протестантизмі більше нема умоглядної або споглядальної тенденції католицизму; протестантизм не є теологія, — він, по суті, тільки христологія, тобто релігійна антропологія”².

На відміну від філософів-гуманістів романського і германського Відродження, висунення людини в центр філософування для Фейербаха означає руйнацію ідеї Бога. Бог — є людська сутність, перенесена на небеса, — вважає Фейербах. І цій сутності, відчуженій від людини, віддається все найкраще, що існує в духовному світі людей. У результаті людина здається сама собі все більш жалюгідною — її найкращі якості відриваються від неї і підносяться на небеса. Необхідно переосмислити ідею Бога, вважає Фейербах, і тоді до людини повернеться її втрачена велич. Потрібна нова релігія — така релігія, в якій об’єктом поклоніння стане людина, а любов людини до людини буде головною моральною заповіддю.

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. — М., 1995. — С. 136.

² Там само.

Філософська проповідь Фейєрбаха зробила колосальний вплив на сучасників. “Душевний підйом був загальним: всі ми стали одразу фейєрбахівцями”³, — писав Енгельс. Твори Фейєрбаха формують покоління атеїстичних мислителів, які задали тон філософському життю сучасного Заходу.

Чи можна беззастережно погодитися з логікою Фейєрбаха? Чи можливо опустити на землю все те, що людство віддало Богові? Чи володіє “реальна” людина всім тим духовним багатством, яке релігії усіх країн і народів піднесли на Небеса? Відповідь очевидна — ні, не володіє. Це довела вся історія ХХ ст. — історія утвердження абсурдності людського життя. Людина, в якій поєднані несумісні устремління і яка втратила Бога, є відкритою і невизначеною щодо напрямку еволюції системою. Тому ми повинні поставити ще два фундаментальних питання: Наскільки було б можливим і яким би було, у разі можливості, становлення людини без ідеї Бога? та Чи можливий подальший духовний розвиток людини без цієї ідеї?

Водночас не можна не погодитися, що фейєрбахівська критика релігії взагалі і християнства, зокрема, відобразила реальну кризу християнського розуміння людини, що була пов’язана із забуттям творчого призначення людини і людської любові. Фейєрбаху хочеться побачити божественність кожної людини, побачити її тут і зараз. “Один смисл у того Христа, який виражає божественність винятково і єдино Цієї визначеної людини, інший же смисл у того Христа, який виражає божественність людини взагалі, кожної людини”⁴, — пише він.

І Фейєрбах підносить *кожну* людину в усій повноті її тілесності, але робить це за рахунок приниження людини, яка прагне вийти за межі тілесності.

³ Маркс К., Енгельс Ф. Соч. — Т. 21. — С. 281.

⁴ Фейєрбах Л. Фрагменти к характеристике моей философской биографии // Избр. соч. — Т. 1. — С. 260.

§ 108. Вчення Фейербаха про смерть і безсмертя людини

Руйнація ідеї Бога змушує Фейербаха просуватися далі — переосмислювати фундаментальні категорії релігії. Він заявляє про принципову скінченність людського існування і намагається довести це логічно й історично. Цьому присвячена фундаментальна праця “Питання про безсмертя душі з погляду антропології”.

Аналізуючи різні прояви ідеї безсмертя, Фейербах заявляє про те, що ця ідея в її реалістичній повноті притаманна лише примітивним народам. Сучасна людина повинна сприймати її лише символічно. “Віра в безсмертя, — пише Фейербах, — виражає не що інше, як істину і факт... що полягають в тому, що людина, втрачаючи своє тілесне існування, не втрачає свого існування в душі, у спогадах, у серцях живих людей”⁵.

Як послідовний матеріаліст Фейербах у всьому хоче спиратися на показники органів чуттів, заперечуючи можливість надчуттєвого і містичного розуміння дійсності. Тому безсмертя для нього можливе тільки в колективній свідомості роду — як *пам'ять про особистість*, але воно нездійсненне як вічне буття *самосвідомості особистості*. “Що можуть зробити всі докази безсмертя проти чуттєвого факту смерті!”⁶, — проголошує він.

Отже, Фейербах вважає, що його матеріалістичні постулати і побудована на них логіка спростовують безсмертя особистості як безсмертя самосвідомості. На цій підставі “освіченій” людині віддається наказ відкинути віру в безсмертя. Але чи всі можуть прийняти це розпорядження?.. Тільки ті, хто, як і Фейербах, починає міркування з певних матеріалістичних очевидностей, прийнятих на віру. Однак можливі й інші самоочевидності. Самоочевидності, породжувані вірою в безсмертя самосвідомості.

⁵ Фейербах Л. Вопрос о бессмертии души с ,очки зрения антропологии // Там же. — С. 276.

⁶ Там само. — С. 431.

Але Фейєрбах не хоче бачити цього. А тому з усією своєю логікою, історичною ерудицією і дотепністю він не може відповісти на питання: Чому ж сучасна освічена людина вірить у безсмертя самосвідомості, якщо це притаманне тільки примітивним народам? Фейєрбаху залишається лише думати, що в такої людини відсутні тверезість мислення і ясність бачення проблеми, у чому він дорікав, наприклад, Шеллінга. Проте він може почути від свого опонента те саме...

3. СОЦІОЦЕНТРИЧНА ПАРАДИГМА ЛЮДИНИ: МАРКСИЗМ

§ 109. Марксистська філософія як подолання гносеологізму через категорію практики

Марксизм є однією з найвпливовіших філософських течій ХІХ—ХХ сторіч. Через захоплення марксизмом пройшли такі всесвітньо відомі філософи сучасності як *Микола Бердяєв* і *Еріх Фромм*, *Герберт Маркузе* і *Теодор Адорно*, *Франсуа Жан Ліотар* і *Юрген Хабермас*.

У сучасному суспільстві поняття марксизму вживається в різних контекстах. Це пов'язано насамперед із тим, що в процесі свого розвитку марксизм пройшов кілька етапів.

1. Насамперед, *марксизм* — це вчення *Маркса* і *Енгельса*, що сформувалося за їхнього життя. Цей марксизм можна назвати *одвічним марксизмом* (класичним — у найширшому смислі цього слова).

2. На початку ХХ ст. марксизм перетворився на *марксизм-ленінізм* — ідеологію побудови комуністичного суспільства в ряді країн світу.

3. Нарешті, протягом ХХ ст. марксизм трансформувався в різноманітні *неомарксистські течії* — як на територіях країн з панівною марксистсько-ленінською ідеологією, так і за їхніми межами.

Звернемося до першоджерел цього складного і суперечливого явища.

Філософське вчення Карла Маркса (1818—1883 рр.) і Фрідріха Енгельса (1820—1895 рр.), які написали ряд фундаментальних праць спільно, безпосередньо межує з філософією Гегеля і Фейєрбаха. Однак і вчення Гегеля, незважаючи на його діяльно-історичний характер, і вчення Фейєрбаха, звернене до конкретної людини, звинувачуються в *споглядальності*.

“Філософи лише по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його”, — пише Маркс у знаменитих “Тезах про Фейєрбаха”. При цьому йдеться саме про матеріальне перетворення світу — *практику* або *предметно-практичну діяльність*.

Маркс і Енгельс висувають категорію практики як основну категорію своєї філософії. Тут проявляється принципівий матеріалізм Маркса і Енгельса в розумінні людини і суспільства — бо практика є “матеріальна діяльність, від якої залежить будь-яка інша діяльність: розумова, політична, релігійна і т.д.”⁷.

Практика в марксизмі виступає тим *суспільним буттям*, від якого залежить і яке відображає *суспільна свідомість* — у вигляді різних форм духовної і духовно-практичної діяльності. При цьому марксизм, долаючи споглядальний характер попередньої філософії, сам, як *філософія*, приходять до неменшої споглядальності — духовна, в тому числі й філософська діяльність (що розуміється як якась “надбудова” над практичною діяльністю, що виступає “базисом”) є лише відносно активною; вона покликана лише *пізнавати* зміни у матеріальному житті, підкоряючись їхньому тиску. Перетворення практики філософією у марксизмі є, врешті-решт, лише перетворення філософії практикою.

У цьому глибинна суперечність марксистської *філософії*: внутрішньому активізму цієї філософії, що прагне стати ідеологією, протистоїть вчення про суспільну свідомість як відображення матеріальної практики. Суспільній свідомості і філософії як її елементу

⁷ Маркс К., Енгельс Ф. Избр. соч. — Т. 2. — С. 65.

надається лише *відносна свобода* — це *свобода пізнання й інтерпретації*.

На практиці ж філософія марксизму *неминуче трансформується* в політичну ідеологію (і перестає бути філософією), яка за допомогою державної машини намагається вольовим поривом переробити недосконали людину і її світ.

§ 110. Матеріалістичне розуміння історії

Матеріалізм марксизму в розумінні суспільних явищ дає змогу прийти до досить стрункої періодизації історії. У марксизмі виділяють п'ять суспільно-економічних формацій:

1. Первіснообщинну.
2. Рабовласницьку.
3. Феодальну.
4. Капіталістичну.
5. Комуністичну.

Всі ці формації виділяють стосовно певних *способів виробництва матеріальних благ* — *єдності продуктивних сил і виробничих відносин*. Продуктивні сили, що складають спосіб виробництва, і виробничі відносини можуть перебувати у відносній гармонії, але рано чи пізно продуктивні сили змінюються, і між ними і старими виробничими відносинами з'являється невідповідність, яка наростає і перетворюється у суперечність. Розв'язанням такої суперечності стає *соціальна революція*.

Соціальна революція є способом переходу від однієї суспільно-економічної формації до іншої. Щоразу в результаті цього з'являлося нове експлуататорське суспільство, в якому меншість користується результатами діяльності більшості. Однак та соціальна революція, що визріває в надрах капіталістичного суспільства, повинна, на думку Маркса, привести до *подолання експлуататорського суспільства взагалі*. Відповідно до марксизму, це буде перехід від передісторії людства до дійсної історії, що називатиметься комуністичною формацією або комунізмом. Цей перехід є вищим проявом соціальної практики, тотожністю суспільної свідомості і суспільного буття.

Але як Маркс прийшов до ідеї комунізму? Для того щоб зрозуміти це, необхідно осягнути первісну категорію марксизму — *відчуження людини*.

§ 111. Категорія відчуження людини як начало і таємниця філософії марксизму

Можна з повною впевненістю сказати — *Маркс прийшов до категорії практики й ідеї комунізму через категорію відчуження людини*. По суті, саме з цієї категорії виростає вся філософія марксизму. У праці “Економічно-філософські рукописи 1844 року” (глава “Відчужена праця”) Маркс виділяє такі аспекти відчуження людини: відчуження людини від продукту праці; відчуження людини від процесу праці; відчуження людини від її сутності як духовної життєдіяльності; відчуження людини від природи; відчуження людини від роду; відчуження людини від людини.

Розглянемо детальніше позицію Маркса.

1. Відчуження людини від продукту своєї праці. Маркс пише: “Предмет, вироблений працею, її продукт, протистоїть праці як якась *стороння істота*... Продукт праці є праця, закріплена в якомусь предметі... *опредмечування праці*... Опредмечування виступає як *втрата предмета і закабалення предметом*, освоєння предмета — як *відчуження, як самовідчуження*”⁸.

2. Відчуження людини від процесу праці. За Марксом, праця робітника не є вільна діяльність, це діяльність, породжена примусом і самопримусом. Праця робітника — це лише “*засіб для задоволення інших потреб*... Відчуження від праці ясно позначається в тому, що як тільки припиняється фізичний або інший примус до праці, від праці тікають, як від чуми”⁹.

Процес праці, за Марксом, стає джерелом глибоких страждань: “Зовнішня праця, в процесі якої лю-

⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 560—561.

⁹ Там само. — С. 563.

дина себе відчужує, є принесення себе у жертву, самокатування”¹⁰.

Все це призводить до надзвичайного перекинування людської сутності. “Людина почуває себе вільно діючою тільки при виконанні своїх тваринних функцій — під час їжі, коли п’є, під час статевих відносин, у кращому випадку, перебуваючи в себе дома, прикрашаючи себе і т.д., — а в своїх людських функціях вона почуває себе лише твариною. Те, що властиве тварині, стає властивим людині, а людське перетворюється на те, що властиве тварині”¹¹.

3. Відчуження людини від її сутності як духовної життєдіяльності. Перебуваючи у безперервному відчуженні від процесу праці і перетворюючи його на засіб для реалізації виключно тваринних потреб, людина відчужується від своєї сутності як вільної творчої діяльності, істинно людської життєдіяльності. Людина “перетворює... свою сутність лише як засіб для підтримки свого існування”¹².

4. Відчуження людини від природи. У процесі відчуженої праці людина все більше перетворює природу на засіб досягнення своїх бездушних цілей. У результаті природа втрачає для людини свою цілісність, виступаючи сукупністю речей, які потрібно обробити. Це теж призводить до деградації людини, тому що “фізичне і духовне життя людини нерозривно пов’язані з природою”¹³.

5. Відчуження людини від роду. Для Маркса це відчуження має подвійний характер. У ньому виражається, по-перше, відчуження людини від суспільства, що стає для неї нерідною масою людей і пригнічуючою системою соціальних інститутів. По-друге, відчуження від роду трактується як відчуження від *родової сутності*, яка є, на думку Маркса, єдністю природного і духовно-діяльного начал у людині. “Родова сутність людини — як природа, так і

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само. — С. 564.

¹² Там само. — С. 566.

¹³ Там само. — С. 565.

її духовний родовий набуток — перетворюється на чужу для нього сутність”¹⁴, — пише Маркс.

6. Відчуження людини від людини. Цей аспект відчуження завершує, за Марксом, попередні і є їхнім закономірним результатом: “Безпосереднім наслідком того, що людина відчужена від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової сутності, є відчуження людини від людини”¹⁵.

Озирнувшись на життя оточуючого суспільства, навряд чи можна заперечувати існування всіх цих аспектів відчуження людини. Ніхто, мабуть, не буде сперечатися і з тим, що відчуження є зло і його треба подолати. *Комунізм для Маркса і є тим суспільством, у якому долається відчуження людини.*

Але з чого починати це подолання? Яка з форм відчуження є причиною й основою інших?

Для Маркса такою основою є передусім відчуження людини від продукту праці, зумовлене *приватною власністю на засоби виробництва*. Звідси витікає закономірний висновок: ліквідація приватної власності на засоби виробництва повинна відкрити шлях до подолання всіх аспектів відчуження людини.

Ця ідея надихала не одне покоління мислителів і політиків. Проте практика побудови суспільства з ліквідованою приватною власністю показала неправомірність такого припущення. Відчуження людини не тільки не зникло, а й зросло. І справа, напевно, не лише в помилках і деформаціях, що сталися в ході впровадження марксистських ідей у соціальну реальність.

Проблема набагато глибша. І вона приводить нас до питання: Чи не є відчуження людини від духовної життєдіяльності центральною ланкою в ланцюзі відчуження? Ми залишимо це питання відкритим. Зараз же спробуємо розібратися з подальшими трансформаціями марксистських ідей.

¹⁴ Там само. — С. 567.

¹⁵ Там само.

§ 112. Метаморфози марксизму: філософія, ідеологія, практика

Мислителями, які ввели марксизм у духовний та ідеологічний обіг ХХ ст., були, насамперед, *Г. В. Плеханов* (1856—1918 рр.) і *В. І. Ленін* (1870—1924 рр.).

Плеханов був популяризатором ідей Маркса і Енгельса, переважно розробляв часткові проблеми матеріалістичного розуміння становлення людини і культури (“До питання про розвиток моністичного погляду на історію”, “Листи без адреси”, “До питань про роль особистості в історії”). Для позиції Плеханова характерне з’єднання ідеї активної ролі духовної “надбудови” (“Економіка... майже завжди... тріумфує через посередництво відомих політичних установ”) із соціоцентризмом і деперсоналізмом марксизму. В результаті роль особистісного начала в історії практично зводиться нанівець, розчиняючись у безособовій активності народу і нації.

Ленін у роботах “Філософські зошити” та “Матеріалізм і емпіріокритицизм” робить свій внесок у трансформацію марксистської філософії стосовно до реалій початку ХХ ст. Однак його особистість дістала всесвітню відомість завдяки іншому — послідовному перетворенню марксизму з філософії в *ідеологію побудови комуністичного суспільства*, яку Ленін доповнив ідеєю про першу фазу комунізму — соціалізм — і вченням про можливість побудови комунізму в окремо взятій країні.

З іменем Леніна пов’язаний *марксизм-ленінізм* — “єдино правильний” світогляд і “державна філософія” цілого ряду соціалістичних країн, в яких Ленін сприймався не як філософ, а як вождь і майже релігійний лідер. Ленін наповнив марксистську ідеологію жвавістю і своєрідною творчою енергією, що дало їй змогу впливати на свідомість і серця кількох поколінь людей. Проте згодом ця ідеологія все більше вироджується, стаючи знаряддям боротьби правлячих кланів проти інакомислячих і способом утвердження своєї влади.

Ленін, без сумніву, є винятковою людиною. Геніальний ідеолог і політик, він був піднесений російською історією в її критичний момент і спрямував цю історію в досить трагічному напрямі. Образ і міф Леніна, його життя і його боротьба — наочне спростування ортодоксального марксистського розуміння ролі особистості в історії. Залишається лише додати, що поява Леніна була багато в чому запрограмована всією логікою розвитку марксизму в ХХ ст., який, прагнучи вийти за межі філософії у практику, уособив у Леніні образ Вождя і Рятівника. Того Вождя і Рятівника, який взяв на себе і дивним чином спотворив риси Христа...

Марксизм у цілому близький до християнства. Це своєрідне атеїстичне християнство, в якому ідея Царства Божого на землі замінена ідеєю комунізму — тим же царством, але без Бога і безсмертя душі.

Особливо яскраво зв'язок комунізму з християнством проявився в Росії, де соціалістична революція 1917 р., знищуючи православ'я, вбирала і перекручувала його моральні ідеали.

Не можна не погодитися з Бердяєвим, який пише: "Ненависть російських комуністів до християнства містить в собі суперечність, якої не можуть помітити ті, чия свідомість пригнічена комуністичною доктриною. Кращий тип комуніста, тобто людини, цілком захопленої служінням ідеї, здатної на величезні жертви і на безкорисливий ентузіазм, можливий тільки внаслідок християнського виховання людських душ, внаслідок *переробки натуральної людини християнським духом*. Результати цього християнського і надземного залишаються і тоді, коли у своїй свідомості люди відмовилися від християнства і навіть стали його ворогами" ¹⁶.

І багато в чому провина за руйнування християнства, що привело згодом і до саморуйнування російського комунізму, на думку Бердяєва, лежить на особистості Леніна, тому що "Ленін дуже огрубив ідею Маркса

¹⁶ Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 138—139.

про релігію, як потім ленінці огрубili ідеї самого Леніна. Ленін був майже генієм грубості — такий його стиль. Для Маркса проблема релігії була на-самперед проблемою зміни свідомості... Для Леніна проблема релігії є майже виключно проблема революційної боротьби... Ленін закликав до “штурму неба”. Але в богоборстві Леніна немає глибини, немає глибинних мотивів Фейербаха або Ніцше, немає того, що розкривалося в Достоєвського, немає внутрішньої драми”¹⁷.

Говорячи про феномен неомарксизму, варто сказати, що він проявився майже в усіх країнах Заходу. Під неомарксизмом можна розуміти спробу застосування методу Маркса для трансформації положень його системи.

Найбільш відомим і впливовим явищем неомарксизму стала так звана франкфуртська школа. Серед її провідних представників можна назвати *М. Хоркхаймера* (1895—1973 рр.), *Г. Маркузе* (1898—1979 рр.), *Е. Фромма* (1900—1980 рр.), *Г. Адорно* (1903—1969 рр.), *Ю. Хабермаса* (1929 р.). Представники франкфуртської школи звернулися до ідей раннього Маркса з його концепцією відчуження людини і, поєднавши цю концепцію з елементами вчення Фрейда, піддали критиці як сучасне буржуазне суспільство, так і країни, що “будували комунізм”.

4. ВОЛЮНТАРИЗМ: ПОВСТАННЯ ПРОТИ РАЦІО

§ 113. Загальне поняття волюнтаризму

Під волюнтаризмом у широкому смислі можна розуміти світоглядну установку, відповідно до якої воля як прагнення до досягнення певної мети є вищим началом буття людини і світу.

Волюнтаризм у строгому смислі — це філософська течія XIX ст., що зробила поняття волі своїм головним принципом філософування і протиставила стихію волі раціональному освоєнню світу.

¹⁷ Там само. — С. 131.

Якщо в системах німецької класичної філософії воля визначалася через розум, а свобода волі означала *свободу усвідомленого вибору*, то такі мислителі, як Шопенгауер, а за ним Гартман і Ніцше, утверджують первинність волі стосовно всіх інших проявів духовного життя, в тому числі й стосовно розуму.

Звільнившись від розуму і піднявшись над ним, воля перетворюється в дивну похмуру стихію, що пронизує світ подібно пантеїстичному Богу.

§ 114. Філософія Артура Шопенгауера: воля, страждання, уявлення

Артур Шопенгауер (1788—1860 рр.) у своїй основній праці “Світ як воля й уявлення” говорить про “*волю до життя*” як універсальний принцип існування світу. За Шопенгауером, світ на всіх етапах розвитку є не що інше, як *матеріалізація й об’єктивізація волі до життя*. Кожна з форм волі, в якій втілюється універсальна воля до життя, прагне повного панування над іншими формами волі, тому що кожна форма волі може утвердитися лише *всупереч іншим*, які стихійно і наосліп діють поряд з нею.

Людина — це вищий прояв волі до життя, тому що усвідомлює її. Сліпа воля в людському існуванні відкриває очі і дивиться на себе. Цей погляд приводить до *розуміння егоїзму*, який, на думку Шопенгауера, виступає фундаментальною властивістю людини.

На цій підставі проростає *песимізм* Шопенгауера. Тому що будь-яка перемога ілюзорна, її пронизує страждання як нудьга пересичення. *Страждання* — ось універсальний результат волі до життя. Воно її вічний супутник, який робить похмурим будь-яке щастя. Щастя “не може бути тривалим задоволенням і насолодою, — пише Шопенгауер, — а завжди тільки звільняє від якого-небудь страждання і потерпання, за якими повинне прийти або нове страждання, або... безпредметна туга і нудьга... Всякий епічний або драматичний твір може зображувати

тільки боротьбу, прагнення, битву за щастя, але ніколи саме щастя, постійне й остаточне”¹⁸.

Як позбутися страждання? Для цього, вважає Шопенгауер, необхідно відкинути волю. Це означає кінець світу як об’єктивації волі. Це означає ніщо.

Але тільки таким шляхом можливе щире й абсолютне подолання страждання. Цей шлях починається зі *співчуття* — переповненості всім стражданням існуючого, для того, щоб, переживши його, відмовитися від світу, породжуваного волею. “Воля відвертається від життя; вона здригається тепер перед його радощами... Людина доходить до стану добровільного зречення..., щирої безтурботності і абсолютної відсутності бажань”.

Це шлях людей, “в яких воля, досягнувши повної самосвідомості, знову знайшла себе в усьому і потім вільно сама себе відсунула і які чекають тільки моменту, коли вони побачать, як зникне її остання іскра і з нею тіло, яке вона животворить... Замість невпинної боротьби і метушні, замість вічного переходу від бажання до страху і від радості до страждання, замість ніколи невдоволеної і ніколи незавмираючої надії, у чому й мінає сон життя людини, що воліє, — замість усього цього перед нами постане світ, що вищий за будь-який розум, повна тиша духу, глибокий спочинок, непохитне сподівання на ясність”¹⁹.

Отже, ми бачимо, що вчення Шопенгауера дивовижно нагадує буддійську філософію. Проте тут є і глибока відмінність. Шопенгауер відмовляється від волі, щоб уникнути страждання. Але якщо цього досить, щоб піднятися над світом страждання на Сході, то на Заході цей шлях приводить до *нового страждання*; саме тому Шопенгауер впадає в песимізм як *нову форму страждання*. На протигагу Будді, який відмовившись від бажань і волі, приходив до радості та заспокоєності в нирвані, Шопенгауер одержує “чисте пізнання”, отруєне песимізмом.

¹⁸ Шопенгауер А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1971. — Т. 3. — С. 698.

¹⁹ Там само. — С. 701, 703.

Справа в тому, що у Будди є *вище бажання* — входження в нірвану, яка є *потойбічним* буттям. Шопенгауер же має єдину реальність, яка *розчинена у світі* — *світову волю*, начало, що породжує еволюцію матерії. Світова воля трансцендентна світу лише через свій *всезагальний характер*; і сама вона є страждання страждань, позбавленням від якого може бути тільки смерть... У Шопенгауера немає тієї *потойбічної* реальності, з якою він *хотів би з'єднатися*. Це породжує *непозбутний песимізм*, *світову тугу* у Всесвіті, де на місце Бога поставлена Воля...

§ 115. Фрідріх Ніцше: людина як канат між звіром і Надлюдиною

Фрідріх Ніцше (1844—1900 рр.) прийняв шопенгауєрівський песимізм як вищу істину, проте запропонував шукати подолання страждального характеру людського існування не у відмові від волі до життя — не в смерті, а в *переплавленні* волі до життя на *волю до влади*. Воля до влади, на думку Ніцше, є *найглибшим принципом* розвитку людського роду. Вона утверджує людське в людині, проте може породити і *наступний еволюційний щабель* — *Надлюдину*. Становище *Надлюдини* відносно людини таке саме, як становище людини відносно її тваринних пращурів.

Людина, вважає Ніцше, є *проміжною стадією* еволюції, що веде до *Надлюдини*. Вона *не має самостійної цінності*, а тому повинна прагнути подолати свій людський стан і *вийти за його межі*.

Але якою повинна бути *Надлюдина*? Які її конкретні риси? Ніцше не дає відповіді на ці питання. У своїй найвідомішій праці "Так говорив Заратустра" він більше критикує *недоліки* сучасної йому людини і людства, ніж описує *позитивні якості* *Надлюдини*. Ніцше заявляє лише про одне — *Надлюдина* це воля до влади, що обернулася на себе і перемагає жалюгідні чесноти людського пізнання і практики.

Ідея про *волю до влади над собою* — центральна у творчості Ніцше. Він, безумовно, говорить і про владу

над іншими, про вічність рабства, проте мотив *очищення волі до влади від зовнішніх цілей* потужно і глибоко звучить у його творчості.

Людина повинна прагнути до загибелі людського. Саме тоді з'явиться Надлюдина. Ніцше пише:

"Я люблю того, хто кидає золоті слова попереду своїх справ і виконує завжди ще більше, ніж обіцяє: тому що він хоче своєї загибелі..."

Я люблю того, чия душа переповнена так, що він забуває самого себе...

Я люблю того, хто вільний духом і вільний серцем...

Я люблю всіх тих, хто є важкими краплями, що падають одна за одною з темної хмари, навислої над людством: блискавка наближається, провіщають вони, і гинуть як провісники.

Дивіться, я провісник блискавки і важка крапля з хмари: ця блискавка називається Надлюдина"²⁰.

Ніцше приходять до ідеї волі до влади над собою через вчення про *аполлонівське* і *діонісійське* начала буття — від імен Аполлона і Діоніса. Аполлонівське — ясне, тверезе, розумне; діонісійське — похмуре, ірраціональне, інтуїтивне. Ніцше говорить про забуття діонісійського начала в європейській культурі та про необхідність його відродження. Воля і екстаз повинні потіснити розум і вийти із сутінок на світло, породжуючи нову повноту життя.

Ідеї Ніцше зробили величезний вплив на сучасників і ще більший — на нащадків. Більше того, вважається, що Ніцше був попередником фашизму. Проте це не зовсім так. Ніцше ніколи не висловлювався про панування *однієї раси над іншою*, його Надлюдина стоїть *над расами і національностями*.

Вчення Ніцше вплинуло не тільки на фашизм, а й на комунізм, а також практично на всі філософські і художні течії ХХ ст. Крізь кригу і полум'я ідей Ніцше пройшли Максим Горький і Джек Лондон, Йосиф Сталін і Адольф Гітлер, Сальвадор Далі й Андрій Білий, Микола Бердяєв і Лев Шестов, Мартін Хайдеггер і Томас Манн...

²⁰ Ніцше Ф. Так говорив Заратустра. — М., 1990. — С. 14—15.

5. ПСИХОАНАЛІТИЧНА ПАРАДИГМА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

§ 116. Що таке психоаналіз?

Під психоаналізом можна розуміти течію у філософії і психології, що виникла на межі ХІХ і ХХ сторіч, але належить ХХ ст., і пов'язана насамперед з ім'ям Зигмунда Фрейда.

У широкому розумінні психоаналіз — це вчення про позасвідоме і його роль у житті людини.

У вузькому розумінні психоаналіз є метод лікування низки психічних захворювань, коли шляхом послідовних питань аналітика і відповідей пацієнта (а також за допомогою аналізу сновидінь) відбувається усвідомлення травми, прихованої у несвідомому, і звільнення від неї, а також від комплексів та внутрішніх конфліктів, які вона породжує.

Несвідоме або підсвідомість трактується психоаналітиками як усе те, що лежить за межами нашої свідомості, але водночас належить до сфери психіки. Сам інтерес до несвідомого і висунення цього терміну на перший план багато в чому завдячує творчості Шопенгауера і Ніцше з їхніми вченнями про волю як реальність, що протистоїть і передре розуму.

117. Вчення Зигмунда Фрейда: травма існування і дитяча сексуальність

Зигмунд Фрейд (1856—1939 рр.) — всесвітньо відомий австрійський психіатр і філософ. Після Маркса і Ніцше це третя особистість, яка надзвичайно вплинула на розвиток філософії Заходу у ХХ ст. Вчення Фрейда ґрунтується на *теорії дитячої сексуальності*. Відповідно до цієї теорії, сексуальне життя людини починається з народження, і перший сексуальний акт дитини — це смоктання материнських грудей. Надалі, вважає Фрейд, у дитини розвивається потяг до батьків протилежної статі. Фрейд називає цей потяг у хлопчиків "*Едіповим комплексом*", у дівчаток "*комплексом Електри*". Відповідно до Фрейда, в дитячому віці у дітей в процесі їх соціалізації — входження в соціальне життя — відбувається таке сильне витіснення їх

природних сексуальних бажань, що це може призвести до травми психіки на все життя.

Поняття *витіснення* разом із поняттями *сублімація* і *лібідо* складають стрижень вчення Фрейда.

Лібідо — це універсальна енергія сексуального бажання, що є загальним джерелом почуттів, бажань, глибинною причиною поведінки людини в суспільстві. (Поняття “лібідо” почасти відповідає категорії “ц” в даосизмі.)

Витіснення — це процес заглушення асоціальних форм сексуальних бажань і виштовхування їх енергії за межі свідомості в сферу підсвідомості. Витіснені бажання скупчуються в підсвідомості, провокуючи неврози, і рано чи пізно прориваються в свідомість.

Сублімація — це процес протилежний витісненню, що виражається у переключенні лібідо (енергії асоціальних форм сексуальних бажань) в соціально значиму діяльність. Найбільш ефективно сублімація відбувається у творчості. Таким чином, Фрейд розглядає сублімацію як “енергетичне” джерело людської культури.

Все це робить зрозумілою запропоновану Фрейдом структуру психіки:

1. Я (свідомість).
2. Воно (підсвідомість).
3. Над-Я (цензор).

Свідомість (Я) подібна вершнику, а підсвідомість (Воно) — коню. Проте свідомість-вершник не завжди керує конем. Той часто несе його туди, куди вершник і не підозрює. Виникає конфлікт свідомості і підсвідомості, що часто приводить до конфлікту людини і суспільства.

Над-Я — це сукупність суспільно значимих установок і заборон, яку Фрейд називає ще цензором і співставляє з образом суворого батька. Над-Я не розв’язує конфліктів свідомості і підсвідомості, воно, скоріше, не дозволяє підсвідомості впливати на свідомість або, точніше, забороняє свідомості прислухатися до голосу підсвідомості і віддаватися йому.

Вчення Фрейда можна назвати класичним психоаналізом. Послідовники Фрейда значною мірою трансформували це вчення. Розглянемо концепції двох учнів Фрейда, які стали його опонентами, — К. Г. Юнга і Е. Фромма.

118. Карл Густав Юнг: архетипи колективного позасвідомого

Якщо Фрейд говорить про індивідуальне позасвідоме, то його послідовник *Карл Густав Юнг* (1875—1961 рр.) водночас відстоює ідею *колективного позасвідомого*. Для Юнга колективне несвідоме є тим загальним океаном, на якому гойдаються маленькі човники наших індивідуальних свідомостей.

“Поверхневий шар позасвідомого, — пише Юнг, — є певною мірою особистісним. Ми називаємо його *особистісним несвідомим*. Проте цей шар знаходиться на іншому, глибшому, що походить вже не з особистого досвіду. Цей вроджений глибший шар і є так званим *колективним несвідомим*. Я вибрав термін “колективне”, оскільки йдеться про несвідоме, що має не індивідуальну, а загальну природу. Це означає, що воно містить у собі, на противагу особистісній душі, змісти і образи поведінки, які... є скрізь й у всіх індивідів одними й тими ж. Іншими словами, колективне позасвідоме ідентичне у всіх людей і утворює таким чином загальну підставу душевного життя кожного, будучи за своєю природою надособистісним”²¹.

Який зміст колективного позасвідомого? Юнг вважає, що таким змістом є так звані *архетипи колективного несвідомого* — глобальні структури психіки, що визначають поведінку всього людського роду. Юнг так характеризує їх: “Говорячи про зміст колективного несвідомого, ми маємо справу з найдавнішими, краще сказати, споконвічними типами, тобто споконвіку наявними загальними образами”²².

Архетипи колективного позасвідомого проявляються в міфах і сновидіннях, проте вони лише пізнаються в них, виступаючи первинними стосовно будь-яких форм культури й індивідуальної свідомості. “Поняття “архетип”, — зазначає Юнг, — ...означає тільки ту частину психічного змісту, яка ще не пройшла якоїсь сві-

²¹ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательно-го // Архетип и символ. — М., 1991. — С. 97—98.

²² Там само. — С. 98.

домої обробки і являє собою ще *тільки безпосередню психічну даність*. Архетип, як такий, істотно відрізняється від історично набутих чи перероблених форм. На вищих рівнях потаємних вчень архетипи представлені таким чином, що, як правило, це безпомилково вказує на свідому переробку їх в судженнях і оцінках.

Безпосередні прояви архетипів, з якими ми зустрічаємося в сновидіннях і баченнях, навпаки, значно індивідуальніші, незрозуміліші чи наївніші, ніж міфи. По суті, архетип є тим неусвідомленим змістом, що змінюється, стаючи усвідомленим і сприйнятним: цей зміст зазнає змін під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої він виникає”²³.

Які ж архетипи виділяє Юнг? Це передусім архетип *Тіні*, що безпосередньо пов'язаний із індивідуальним несвідомим і разом з тим є “входом”, *психічним силуетом*, крізь який можна потрапити в безодню колективного несвідомого. Відома американська письменниця Урсула Ле Гуїн у першій книзі своєї трилогії “*Маг Земномор'я*” у фантастичній формі підходить до цієї ж проблеми — зображує Тінь людини як щось таке, що вийшло з безодні в граничній ситуації і переслідує людину. При цьому звільнитися від Тіні-переслідувача герой може лише усвідомивши, що це обернена сторона його Я...

Тінь для Юнга є уособленням витіснених бажань, що підстерігають нас на межі Світла і Птьми. Вона водночас і жахлива, і близька нам, тому що виражає сумні таємниці нашого Я.

Образ Тіні явився Юнгу ві сні. Ось як він описує це:

“Вночі я опинився в незнайомому місці і повільно йшов уперед у густому тумані, назустріч сильному, майже шквальному вітру. Я ніс у руках маленький вогник, який будь-якої хвилини міг погаснути. І усе залежало від того, чи утримаю я його життя. Раптом я відчув, що хтось іде за мною. Я озирнувся і побачив величезну чорну фігуру, вона йшла за мною назирці. В ту ж мить, незважаючи на сильний переляк, я ясно

²³ Там само. — С. 99.

усвідомив, що веупереч усім небезпекам, крізь ніч і бурю, я повинен пронести і врятувати мій маленький вогник. Прокинувшись, я одразу зрозумів, що цей “брокенський привид” — моя власна тінь на хмарі від світла того вогника. Ще я зрозумів, що цей вогник, це єдине світло, яким я володів, і був моєю свідомістю”²⁴.

Наступним архетипом Юнг називає архетип *Аніми* — Душі або Вічної Жіночості. Для Юнга його нагадують образи Єви, Венери, Єлени Троянської. Це — *архетип життя*, що виражає зв'язок духовного з тілесністю і складає саму суть жіночого начала. Душа-Аніма закликає людину до нових втілень і гріхопадінь. “Щоб народжене життя не зникло, — пише Юнг, — душа переконує його в найнеймовірніших речах. Вона розставляє пастки і капкани, щоб людина пала ниць, спустилася на землю, жила на ній і звикла до неї; навіть в раю Єва не могла не вмовити Адама відкусити від забороненого плоду”²⁵.

Душі протистоїть *Анімус*, Дух, “*архетип сенсу, подібно до того, як Аніма є архетип життя*”²⁶. Архетип сенсу Юнг називає ще архетипом “*старого мудреця*” й ілюструє його такими образами з історії культури і міфології, як Орфей, Гермес Трисмегіст, Заратустра.

Цікаво зазначити, що образ Аніми Юнг відносить передусім до чоловічої самосвідомості, а Анімуса — до жіночої. Це ідеальні образи жінки або чоловіка, з якими співвідносяться всі емпіричні чоловіки й жінки.

Отже, у вченні про архетипи Юнг намагається з'ясувати загальні принципи психології будь-якого народу, нації, раси. У цьому напрямі він пішов далі Фрейда. Архетипи — це те, що з'єднує людський рід у єдине ціле і робить можливим спілкування між різними людьми.

²⁴ Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. — К., 1994. — С. 94—95.

²⁵ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательно-го // Архетип и символ. — М., 1991. — С. 116.

²⁶ Там само. — С. 121.

Але в чистому вигляді архетипи можуть явитися як щось жахливе, те, чого не може пережити індивідуальна свідомість. Тому архетипи, на думку Юнга, потребують *символічної обробки*. Цю символічну обробку можуть здійснити тільки міфологія та релігія. Лише сховані у піхви міфологічних та релігійних символів архетипи колективного позасвідомого втрачають лякаючу гостроту і можуть увійти в життя людини як щось безпечне та конструктивне. Релігійно-міфологічні символи й образи оберігають людину і, на глибоке переконання Юнга, є “магічною захисною стіною проти моторошної життєвості, прихованої в глибинах душі” ²⁷.

§ 119. Еріх Фромм: відчуження і любов

Своєрідного розвитку вчення Фрейда набуло у творчості *Еріха Фромма* (1900—1980 рр.), який намагався поєднати його з персоналістично орієнтованим марксизмом. На відміну від Фрейда, Фромм не вважає, що сутність людини можна “вивести” з метаморфоз її сексуальної енергії. Фромм відмежовується від фрейдівської біологізації людини: “Хоча і є деякі потреби, загальні для всіх людей, такі як голод, спрага, секс, але ті потреби, що створюють розбіжності в характері людини — любов, прагнення влади і прагнення підпорядковуватися, насолода чуттєвим задоволенням і страх перед ним, — це продукти соціального процесу. Найпрекрасніші і найпотворніші схильності людини являють собою не компоненти фіксованої і біологічно запрограмованої людської природи, а результати соціального процесу, що творить людей” ²⁸.

Однією з центральних категорій світорозуміння Фромма є категорія *відчуження*, що походить від вчення про відчуження людини у молодого Маркса.

²⁷ Там само.

²⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. — М., 1994. — С. 98.

Однак Фромм говорить про відчуження передусім в психологічному смислі — це явище, що пронизує всі епохи і проявляється в усіх народів. Джерело відчуження — не лише в соціальних умовах, а й у самій особистості.

Фромм виводить відчуження людини з її розуму, що виділяє людину з природи. Людина приречена бути і частиною природи, і чимось більшим. Людина “вийшла з тваринного світу, зі світу інстинктивної адаптації, перейшла межу природи — хоча вона при цьому ніколи її не залишає: вона — частина природи, але все ж таки, колись відірвавшись від неї, людина вже не може до неї повернутися; якби вона, вигнана колись із раю — стану початкової єдності з природою, — спробувала туди повернутися, їй би стали на перешкоді херувими з вогненними мечами”²⁹.

Людину приводить до відчуження “усвідомлення себе як окремої сутності, усвідомлення обмеженості свого життєвого шляху, усвідомлення того, що вона не від своєї волі народилася і проти своєї волі помре, що або вона помре раніш за тих, кого любить, або вони помруть раніше за неї... — все це перетворює її самотнє, осібне існування на каторгу. І коли людина не може звільнитися від цієї каторги, вийти на волю, не може об'єднатися якимось чином з людьми і зовнішнім світом, вона втрачає розум”³⁰.

Негативні межі людини для Фромма — це межі її самотності, породжені відчуженням. “Людина будь-якої епохи і будь-якої культури стикається з одним і тим же питанням: як подолати самотність, як досягти єднання...”³¹.

Але як досягти єднання? Як звільнитися від відчуження і самотності? Це можливо тільки в любові, вва-

²⁹ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М., 1992. — С. 114.

³⁰ Там само.

³¹ Там само. — С. 115.

жає, Фромм. “Любов це зв’язок, що передбачає збереження цілісності особистості... любов допомагає людині подолати почуття самотності і відчуження і водночас дає змогу їй залишатися самою собою, зберегти свою цілісність. Парадокс любові в тому, що дві істоти складають одне ціле і все ж залишаються двома істами”³².

В розумінні любові Фромм, звичайно, не обмежується лише еротичною любов’ю, він говорить про любов у широкому сенсі, підкреслюючи, що любов — це “установка, орієнтація характеру особистості, що визначає ставлення особистості до світу в цілому...”³³. Любов до *когось* завжди повинна переростати в любов *до усього*, інакше це не любов. “Якщо я кажу комусь: “Я тебе люблю” , то це справді так, якщо я можу цим сказати: “В тобі я люблю всіх; люблячи тебе, я люблю весь світ, в тобі я люблю і самого себе”³⁴.

Звідси зрозуміло, чому Фромм поряд з еротичною любов’ю розглядає такі види любові, як братерська любов, материнська любов, любов до себе і любов до Бога. Любов руйнує стіни навколо відчуженої людини; в багатогранному почутті любові вивищується все інстинктивне і біологічне в людині — все, що породжує егоїзм сліпої волі до життя і волі до влади.

Через розуміння сенсу Любові, непомітно для себе Е. Фромм виходить за межі символічного бачення Бога і просувається від атеїзму фрейдівського психоаналізу і марксистського соціоцентризму до іншого світорозуміння, в якому Любов не менш реальна (важлива для життя, онтологічна), ніж біологічне бажання і матеріальна потреба.

³² Там само.

³³ Там само. — С. 134.

³⁴ Там само.

§ 120. Висновки і перспективи. Зміст і тенденції некласичної філософії XIX — початку XX ст.

1. *Некласична філософія XIX — початку XX ст. виступила проти гносеологізації людської сутності, намагаючись у матеріальній практиці, волі до життя і волі до влади, а також у несвідомому розшукати те підґрунтя, де знаходяться корені людини і її страждань.* Це відбулося через оголошення трансцендентного, потойбічного спочатку безособовим, а потім і ілюзорним, символічним началом. Згодом саме ця тенденція призведе до реального утвердження абсурдності людського буття.

2. *Однак розвиток некласичної філософії приводить і до інших наслідків.* Так, неомарксизм і неофрейдизм у тій чи іншій мірі відходять від символічного трактування трансцендентного і схилиються до його онтологічного бачення. Найбільшою мірою це характеризує вчення К. Юнга і Е. Фромма. Подібна тенденція по-своєму розвивається в таких новітніх течіях психоаналізу, як, наприклад, *інтегральний психоаналіз*, аналітична трилогія Норберто Кеппе.

ЛІТЕРАТУРА ДО 9-Ї ЛЕКЦІЇ

- *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. — М., 1991.
- *Левчук Л. Т.* Психоанализ: от бессознательного к "усталости сознания". — К., 1989.
- *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. Гл. Отчужденный труд // Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 559—572.
- *Маркс К., Энгельс Ф.* Коммунистический манифест // Соч. — Т. 4.
- *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Гл. Фейербах // Избр. соч.: В 9 т. — М., 1985. — Т. 2.
- *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Античная культура и современная наука. — М., 1985.
- *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. — М., 1990.
- *Сартр Ж. П.* Фрейд. — М., 1994.
- *Фейербах Л.* Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии // Избр. соч. — Т. 1. — М., 1995.

- Фрейд З. Я и оно // Избранное. — М., 1989.
- Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989.
- Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Психология бессознательного. — М., 1992.
- Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу // Душа человека. — М., 1992.
- Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М., 1992.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.
- Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Подход к бессознательному // Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Проблема души современного человека // Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Психология и религия // Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Тэвистокские лекции. — К., 1995.

ЗУСТРІЧ СХОДУ ТА ЗАХОДУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТА РОСІЙСЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

1. *Українська класична філософія: першість серця.*
2. *Російська класична філософія: людське і боголюдське.*

§ 121. Попереднє зауваження

Схід і Захід зустрілися в слов'янській метакультурі¹. Слов'янська метакультура у своїх духовних основах є християнський феномен, в якому католицьке і православне начала християнства з'єдналися з міфологічними мотивами слов'янських народів. Слов'янська метакультура — це і католицька Польща, і православна Росія, і православно-католицька Україна.

У слов'янстві Захід і Схід зустрілися як римське і візантійське начала, західне і східне християнство і, водночас, як Європа та Азія.

Для Заходу на сьогоднішній день усе слов'янське асоціюється насамперед із Росією. Такий погляд має під собою підставу — Росія є єдиною державою у світі, що географічно і геополітично з'єднала Європу і Азію, породжуючи своєрідний тип ментальності. Проте суть слов'янства не зводиться лише до цього з'єднання.

Визнання наявності слов'янської метакультури — це визнання того факту, що слов'янські народи Центральної Європи не були асимільовані Європою Західною, а східне слов'янство не зводиться до російської культури, а є *щось ширше*.

¹ Під метакультурою тут розуміється сукупність споріднених культур.

З усього різноманітного слов'янського регіону Захід і Схід найбільш з'єдналися в українській і російській культурах. Україна є трагічне і драматичне злиття західного і східного християнства, Росія — не менш драматична і не менш трагічна єдність європейського і азіатського начал.

Можливо, саме тому ми зустрічаємо в українській і російській культурах надзвичайно цікаві концепції людини. Розглянемо ті з них, що можуть бути названі класичними.

1. УКРАЇНЬСКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ПЕРШІСТЬ СЕРЦЯ

§ 122. Витоки і риси української класичної філософії

Українська класична філософія починається з Григорія Сковороди, який є настільки ж значимим для української філософії і культури, як Іммануїл Кант — для німецької. У творчості Сковороди містяться всі основні тенденції української класичної філософії.

Разом із Сковородою до найбільш значимих представників української класичної філософії можна віднести Памфіла Юркевича, а також Тараса Шевченка — всесвітньо відомого українського поета, мислителя і художника.

Які основні риси української класичної філософії?

Це насамперед:

1. Світоглядна толерантність і синтетичність. У вченнях українських філософів класичного періоду, як і у всій українській культурі, можна спостерігати прагнення не відкинути протилежну точку зору, а приєднати її до своєї як момент істини.

2. Екзистенційний характер філософування, що означає висунення на перший план проблем людини, проблем її існування і сенсу життя.

3. Індивідуалізм і персоналізм, тобто орієнтація на окрему особистість, а не на колектив.

4. Кордоцентризм (від лат. *cordos* — серце). Ця риса означає домінанту серця, переважання почуття над логічним міркуванням, а образу — над поняттям.

§ 123. Григорій Сковорода: вчення про три світи

Головна ідея основоположника української класичної філософії *Григорія Сковороди* (1722—1794 рр.) водночас складна і проста — це ідея трьох світів, що утворюють реальність. Ось ці три світи:

1. Людина або Мікрокосм.
2. Всесвіт або Макрокосм.
3. Символічний світ або Біблія.

У свою чергу, кожний із трьох світів поділяється на *внутрішній* і *зовнішній*. Внутрішнім світом у людини є душа, зовнішнім — тіло. Внутрішнє начало Всесвіту — це Бог, зовнішнє — видимий світ. І, нарешті, внутрішнє в Біблії — її символічний зміст, зовнішнє ж — зміст буквальний.

Зі сказаного очевидно, що Сковорода є християнським мислителем. Але він також не відкидає язичницьку мудрість, виражену для нього насамперед в античній міфології. Тому Сковорода трактує символічний світ скоріше як *гармонійну єдність біблійної й античної міфології*.

Людина в розумінні Григорія Сковороди безсмертна. Безсмертя у філософії Сковороди виражається в термінах “дійсне”, “істинне”. Безсмертя — це атрибут “дійсної Людини”, життя якої наповнює сенсом тілесну оболонку-тінь.

Філософ пише, що наше тіло є лише примара “дійсної Людини”. Ця людина має багато відбитків у житті, що виходять назовні і так само легко ховаються в оригіналі, “наче гілки в зерні своєму”. “Дійсна Людина” є *присутністю Бога в людському бутті*, саме ця присутність, на думку філософа, являє собою її глибинну сутність. Тому пізнання свого безсмертя є пізнання самого Бога.

Далі, безсмертя і Вічність характеризуються Сковородою як “внутрішнє” і навіть “безодня”. У своїй концепції трьох світів, що складають реальність, Сковорода називає зовнішнє в них “тлінним”, “видимим”, а внутрішнє — “невидимим”, “нетлінним”, “світлим”. Пізнання внутрішньої реальності речей і явищ є духо-

вним проривом до Вічності. Внутрішнє людини перебуває в зовнішньому, але не зводиться до нього, воно здатне пережити його; знайти нову “зовнішність”. Більш того, зовнішнє виступає тінню внутрішнього, вона може і зникнути.

Таким чином, філософ проголошує, що душа є вільною від тіла людини, а це з необхідністю приводить до розуміння її як безсмертного, вічного утворення, особливої частини Абсолютного у світі.

Найповніше ідея безсмертя виражається у *вченні про серце* як місце зустрічі зовнішнього і внутрішнього, мікрокосму і макрокосму, символічного і реального. Серце для Сковороди є “чисте зерно, що проростало і небеса, і землю”, “корінь життя й оселя вогню і любові”, “сама дійсна у людині Людина”. Це — вічна цілісність персони, що розриває покрови смертності і вводить людину в безодню Божественного Буття. Серце — двері у трансцендентний світ, де панує вічне життя і вічна любов.

Серце — це пульсуючий центр, що з’єднає душевність і тілесність людини. Серце є безодня, через яку людина зливається з Богом. Лише самозаглиблення у власне серце, розвиток сердечності як душевності дає змогу людині пізнати Бога. Це пізнання Бога в собі і себе як Бога. І одночасно, це пізнання Бога як Абсолютного Начала. Таке пізнання припускає і потребує індивідуального спілкування людини з Богом, прорив *людської свободи і сердечності до Божественної Свободи і Сердечності*. Шлях до Бога для Сковороди — це шлях сердечного самопізнання і самотворення.

§ 124. Памфіл Юркевич: серце і межі розуму

Одним з найяскравіших послідовників ідей Сковороди був *Памфіл Юркевич* (1827—1874 рр.). Він доповнив і глибше розвинув лінію “філософії серця” свого великого попередника.

Памфіл Юркевич прожив недовге, але насичене життя. Воно було наповнене творчими знахідками і

напруженою полемікою. Незабаром після смерті Юркевича Володимир Соловійов зауважив, що в розумовому характері цього філософа самостійність і широта поглядів з'єдналися з тонкою проникливістю критичної думки.

Чим заслужив Юркевич таку оцінку? Справа в тому, що він був відомий сучасникам насамперед як критик матеріалізму.

Юркевич показує вузькість матеріалістичного світогляду, що прагне вивести все піднесене в людині з матеріального і назвати це матеріальне єдино реальним.

Буде справедливим зазначити, що Юркевич так само критикує й ідеалізм. Він критикує ідеалізм у його найбільш розвинутій в той час формі — німецьку класичну філософію.

І ідеалізм, і матеріалізм, на думку Юркевича, стоять на ґрунті помилкової установки — про те, що в людині все доступне теоретичному і емпіричному пізнанню. Ідеалізм виходить із *чистого мислення*, матеріалізм — із *чистої наочності*. Але ні те, ні інше не вичерпує людської сутності. Ця сутність укорінена значно глибше.

Як і Сковорода, Юркевич переконаний, що таємниця людини знаходиться в її серці. “Серце є осередком душевного і духовного життя людини. Так, у серці зачинається і народжується рішучість людини до тих або інших вчинків; у ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є седалище волі і її хотінь”² Серце і *сердечність як душевна діяльність* — це внутрішня причина людського життя. Вона не виключає зовнішніх причин цього життя, але є головною. Серце і душевність Юркевич протиставляє теоретичній і емпіричній достовірності.

Розум, на думку Юркевича, має зміст лише тоді, коли укорінений у серці. Він розсуває свої межі і стає безмежним. І водночас він наповнюється теплотою.

² Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Философские произведения. — М., 1990. — С. 69.

Розум без серця породжує холодну і неживу моральність, що не може замінити справжньої моральності, заснованої на сердечності й любові. Дійсно моральні стосунки між людьми — це стосунки, що опосередковані не думками і розумінням, а переживаннями.

Юркевич переконаний, що у вченнях філософів тільки сердечні переживання породжують істинно великі ідеї і системи; як зерна висіваються вони у ґрунт розуму — мислення лише доглядає за ними.

Сердечність, на думку Юркевича, закладена в самій основі християнства. Християнська любов — це ставлення до ближнього через серце як співчуття і співстраждання, що піднімають людину над будь-яким раціональним інтересом і необхідністю.

Стосунки людей через серце — сердечні стосунки — це взаємодія у свободі, а не в необхідності. Всі високі істини, що об'єднують людей, стають дійсними, коли входять у їхні серця, перемагаючи безкінечні сумніви розумування і розуму.

Вчення Юркевича про серце — це вчення про неповторність кожної людини. Сердечність є прояв не абстрактної духовної істоти, а “окремої живої дійсної людини”. Юркевич критикує матеріалізм та ідеалізм не тільки за домінанту пізнання над іншими проявами щиросердечного життя людини, а і за те, що в цих вченнях *загальне придушує особливе і поглинає його*. Кожна людина — мікрокосм, що носить у собі тільки їй властиву безодню душевно-сердечних переживань.

Таким чином, Юркевич виявляє у своїй філософії паростки того вчення, що у ХХ ст. буде названо персоналістичним. Його критика матеріалізму й ідеалізму є їх критикою з *позицій персоналізму*.

§ 125. Тарас Шевченко: міфотворець, християнин, язичник

Персоналістична спрямованість української філософської думки яскраво виражена у творчості великого українського поета, художника і мислителя *Тара-*

са Шевченка (1814—1861 рр.), що так само значимий для українців, як Гете для німців і Пушкін для росіян. Водночас у творчості Шевченка персоналізм вступає в трагічну суперечність з індивідуалізмом³. Це суперечність християнина і язичника, вона пронизує весь життєвий світ Шевченка і визначає його розуміння людини.

У чому ж причина цієї суперечності?

На відміну від багатьох співвітчизників, Шевченко чітко й однозначно усвідомив себе українським поетом і мислителем як за формою, так і за змістом своєї творчості. Якщо Гоголь дивиться на український народ збоку, то Шевченко переживає його буття зсередини, глибинно-сердечно. Це наповнює його життя непозбутнім трагізмом, тому що Україна за його часів була відчужена від свободи в сферах і культури, і політики, і економіки.

Теми самотності, незрозумілості, покинутості — основні у творчості Шевченка. Він переживає ті екзистенційні стани, що у ХХ ст. стають ключовими для філософії людини. Західна Європа почала глибинно переживати стан самотності як покинутості лише після Першої світової війни, коли всі проблеми людського існування вкрай загострилися. Шевченко переживав цей стан через граничність тогочасного існування української нації і її культури.

У певному розумінні особистість Шевченка близька до особистості К'єркегора, проте його буття у світі є незрівнянно більш трагічним. На відміну від К'єркегора, який переживає переважно особисті потрясіння, Шевченко несе в собі тягар духовно і політично поневоленої України. Саме тому К'єркегор виступає християнським мислителем, тоді як Шевченко блукає між християнством і язичництвом. Приниження його самого і його Батьківщини часто змушує його болісно сумніватися в істинності моральних ідеалів християнства і часом штовхає до язичницьких моральних імперативів

³ Персоналізм тут розуміється як індивідуалізм, що переборює свою замкнутість і тягнеться до соборності й всеєдності. Індивідуалізм, таким чином, є передумовою персоналізму.

помсти, насильницького викоринення зла тощо. Персоналізм християнства сперечається в особистості Шевченка з індивідуалізмом язичництва. І в цій глибинно-екзистенціальній суперечці перемагає то віра в можливості людини, то песимізм. Це наповнює міфотворчість Шевченка непозбутно-трагічними тонами.

Так само, як і в особистості самого Шевченка, персоналіст і індивідуаліст, християнин і язичник сперечаються в багатьох героях Шевченка. Суперечність персоналізму й індивідуалізму розв'язується для Шевченка в націоналізмі. *Перемогу національного начала над індивідуалістичним і персоналістичним* — от що знаменує герой Шевченка. Але саме в цьому хворобливому загостренні почуття національного, що кричить на весь Всесвіт і звертається до Бога, народжується людська гідність, що виходить за межі буденності. В граничному загостренні почуття національного для Шевченка виявляється дійсна сердечність особистості в епоху несвободи нації.

2. РОСІЙСЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЛЮДСЬКЕ І БОГОЛЮДСЬКЕ

§ 126. Феномен російської класичної філософії

Російська класична філософія — це філософська культура Росії середини ХІХ — початку ХХ ст., що перебуває в глибинній взаємодії з філософською думкою інших слов'янських народів і насамперед — філософською думкою України.

Основними рисами російської класичної філософії є:

1. Світоглядна синтетичність, що спрямована до філософії всеєдності. Для російської класичної філософії характерне прагнення з'єднати різноманітні, часом суперечливі підходи географічно і ментально розділених культур у цілісність.

2. Персоналізм і соборність. На відміну від української класичної філософії в російській філософській класиці індивідуалістичне й персоналістичне начала не є абсолютно домінуючими, в ній персоналізм з'єдну-

ється із соборністю. Ідея особистісного розвитку у вчєннях російської філософської класики врівноважується (а часто і заперечується) ідеєю об'єднання окремих особистостей у спільність і колектив (ідея соборності).

3. Первинність проблем людського існування над проблемами теорії пізнання і логіки. Тут дуже показові слова О. Лосєва про те, що російська філософія "...являє собою виключно внутрішнє, інтуїтивне, виключно містичне пізнання існуючого, його прихованих глибин, що можуть бути осягнуті не за допомогою зведення до логічних понять, а тільки в символі, образі за допомогою сили уяви і внутрішньої життєвої рухливості" ⁴.

4. Ідея духовно-морального розвитку людського в боголюдське.

5. Домінанта філософського мистецтва і філософської есеїстики над теоретичними побудовами. Найбільш вагомю формою російської класичної філософії є *роман*. Дослідник початку ХХ сторіччя А. Волжський так характеризує це: "Російська художня література — це справжня російська філософія, самотутня, блискуча філософія у різнобарв'ї слів, сяюча веселкою думок, вбрана у плоть і кров живих образів художньої творчості. Завжди чуїна до сучасного, минучого, часового, російська художня література водночас завжди була потужною думкою про вічне; майже завжди в глибині її йшла невпинна робота над найважливішими, невмирущими і значимими проблемами людського духу; з проклятими питаннями вона майже ніколи не розлучалася" ⁵.

Питання про приналежність до російської класичної філософії тих або інших авторів досить суперечливе. Не вдаючись у дискусії, ми розглянемо вчення чотирьох мислителів: Федора Достоєвського, Льва Толстого, Володимира Соловйова, а також Олени Блаватської.

⁴ Лосєв А. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 213.

⁵ Волжский А. С. Из мира литературных исканий. — СПб., 1912. — С. 300—301.

Ці філософи виокремлюються нами з двох причин: по-перше, вони найповніше увійшли в контекст світової культури, а по-друге, в їхніх вченнях найочевидніше звучить тема людини та її меж.

Вчення цих мислителів належать “золотому вікові” російської класичної філософії. Ми розкриємо також позиції представників другого періоду російської філософської класики — її “срібного віку”.

§ 127. Федір Достоевський: краса врятує світ

“Людина є таємниця. Її треба розгадати, і коли будеш її розгадувати все життя, то не говори, що втратив час, я займаюся цією таємницею, тому що хочу бути людиною”, — цими словами ще в юнацькі роки Федір Достоевський (1821—1881 рр.) сформулював кредо свого життя. І він дійсно все життя намагався розгадати таємницю людини, її можливості і межі.

По суті, Достоевський разом із Толстим започатковують російську класичну філософію, як Пушкін і Гоголь започаткували російську класичну літературу. У творчості Достоевського немає випадкових героїв. Всі вони виражають ідеї автора і є їхніми символами.

Водночас, Достоевський живе поруч із своїми героями.

Більше того, він живе *в них*, проживає і переживає їхню долю як свою.

Це прирікає його на муки. Адже усі його герої — граничні особистості, тобто люди, які дійшли до своєї межі і знаходяться в граничному бутті. Достоевський не з чужих слів знав про це буття. Він сам пройшов крізь “досвід кінця” — спочатку під час інсценування страти, як члена революційного гуртка петрашевців, а потім — на каторзі.

Достоевський занурюється в безодню граничних переживань своїх героїв, витягає ці переживання на світло, аналізує і знову занурюється в їхню безодню. Головна тема мислителя — це *зневірена людина*, людина, яка готова на все і яка відчужена від усього.

“Чи розумієте ви, що виходить, коли вже нікуди більше йти? Тому що треба, щоб будь-якій людині можна було хоч куди-небудь піти...” — це слова Мармеладова з роману “Злочин і покарання” сповнюють нас глибинною тривогою. В цій тривозі — не тільки жалість і співчуття до Мармеладова; в ній — жалість і співчуття до самого себе, передчуття *власного граничного буття*. Все більш наповнюючись цією тривогою, ми запитуємо: “А мені є куди йти?..” Такі всі герої Достоевського — вони змушують читача звернутися до самого себе. Разом із ними ми чинимо злочин і разом із ними ми несемо покарання. Тому що злочини і покарання героїв Достоевського — це злочини і покарання, що живуть у душі кожного.

Одна з центральних проблем Достоевського — це проблема свободи. Що вище: свобода чи щастя? Що є первинним? У романі “Брати Карамазови” мислитель наводить легенду про Великого Інквізитора, який хоче позбавити людство тягара свободи і таким чином дати йому щастя. Він готовий прийняти тягар свободи усіх на себе і боротися навіть із Богом, якщо Бог пропонує людині все ж таки свободу...

З усією силою свого художньо-філософського генія Достоевський відкидає цей шлях щастя без свободи і за її рахунок. Свобода первинна відносно щастя — ця думка Достоевського згодом надихатиме Бердяєва і Камю, Шестова і Фромма...

Якщо свобода первинна щодо щастя, то добробут усіх не може бути побудований на несвободі будь-кого. Суспільство не може бути щасливим, якщо в основу його будови впала “сльоза хоча б однієї дитини”.

Ставлення Достоевського до світу персоналістичне. З цим пов’язане знамените протиставлення Істини і Христа. Кожна епоха має загальнозначимий образ Істини. Але Особистість вища за цей образ. Саме тому Достоевський вибирає Христа. Істина завжди носить особистісний характер. Безособові істини втрачають людське... Де ж шукати Христа та Істину? Чи є Христос і Істина в цьому світі? Так, вони у Красі. Але це не стільки зовнішня Краса, скільки етична Краса, *Краса вчинку*.

Така краса очищає і виводить за межі і повсякденного, і граничного буття. Саме про неї Достоевський сказав надзвичайні за силою і водночас прості слова: “Краса врятує світ”.

§ 128. Лев Толстой: війна і мир як чоловіче і жіноче

Якщо німецьку класичну філософію заснували *філософи-теоретики*, то російську класичну філософію — *філософи-романісти*.

Лев Толстой (1828—1910 рр.) вважається разом із Достоевським фундатором російської філософської класики. В його романах теж діє бунтівна людина, яка шукає свої межі, і так само, як у Достоевського, цей бунт і пошук меж відбувається насамперед всередині людини.

Але Толстой відрізняється від Достоевського. Насамперед тим, що в його романах герої менш символічні, а більш тілесно-життєві, вітальні. Їх оточує денне світло, а не сутінки, як у Достоевського. Різнобарвність світу Толстого протистоїть чорно-білим і сірим тонам сутінок Достоевського.

Толстой, на відміну від Достоевського, настроений повчально стосовно своїх героїв. Він по-батьківськи суворий до них, тоді як Достоевський, швидше, є другом для своїх героїв, їхнім іншим Я.

Однією з основних проблем Толстого є проблема Добра і зла. Толстой визначає Добро як духовну діяльність, в якій людина стає значимою для себе та інших людей. Зло ж виникає від бажання опанувати речовинний світ, підпорядкувати його собі, а це неможливо. У своєму щоденнику від 10 вересня 1909 року Толстой записав такі слова:

“Злість походить від безсилля, сказав Руссо. Як це правильно!

Сердиться той, хто хоче зробити те, що поза його владою, зустрічає перешкоду і сердиться. А все речовинне поза владою людини. Не знає перешкод людина тільки в діяльності духовній. Що хочу, те роб-

лю. А якщо не подужаю, то злося на себе (а до себе завжди більш поблажливий, ніж до інших), та й сердитися не так боляче, а головне, не марно. Є тільки один вихід — в діяльності, що не зустрічає перешкод, це діяльність духовна — любов; це подібно до того, як тварина билася б у замкненому помешканні, тоді як є двері, але двері, що відчиняються на себе...”⁶.

Дуже важливою є для Толстого проблема взаємодії чоловічого і жіночого начал. Толстой незрівнянно більш еротичний у своїй творчості, ніж Достоевський. Його герої не просто носії ідеї та символу, стать для яких *теж є символічною. Вони мають реальність статі.*

Толстой хоче усвідомити сенс чоловічого і жіночого. Чоловіче — це війна, експансія; жіноче — мир, спокій, життєве задоволення. Кожна людина повинна об'єднати війну і мир у своїй душі. Ідеалом для Толстого є П'єр Безухов, який входить у стихію війни, щоб знайти свої межі і, переживши їх, повернутися до миру у своїй душі, до любовного з'єднання з *жіночістю своєї душі і зовнішньою жіночістю* Наташі Ростової.

Жіночість-мир без чоловічості-війни *може заснути, втрачаючи людські риси*, чоловіча войовничість без доповнення жіночою умиротвореністю *може стати абсолютно руйнівною, бездушною і бездуховною*. Ідея рівноправності і глибокого взаємозв'язку чоловічого і жіночого пронизує весь роман “Війна і мир”.

Але Толстой все ж залишається патріархальним мислителем. У своєму романі “Анна Кареніна” він не може допустити для жінки тієї свободи, що дана чоловіку. І Анна Кареніна нищить свою свободу і свій бунт під колесами потягу...

§ 129. Володимир Соловйов: ідея Боголюдства

Ідеї Достоевського і Толстого продовжив і розвив *Володимир Соловйов* (1853—1900 рр.). Водночас на Соловйова вплинула “філософія серця” Памфіла Юрке-

⁶ Толстой Л. Дневники // Собр. соч. В 22 т. — Т. 22. — С. 337.

вича, лекції якого він слухав у Московському університеті. Цікавим є той факт, що по материнській лінії Соловйов є нащадком Григорія Сковороди, думки якого знаходять відгук у його творчості.

На Соловйова сильно вплинула німецька класична філософія Канта, Гегеля і особливо Шеллінга. З цим пов'язана виражена системність філософської творчості Соловйова.

Соловйов вважається християнським релігійним мислителем. Більш того — містиком. Релігійний світогляд Соловйова пройшов тернистий шлях і був сформований у муках. У підлітковому віці — так само, як і Ніцше — він втрачає віру в Бога. Але, на відміну від Ніцше, вже в дев'ятнадцять років Соловйов відновив свою віру на новій основі. У одному з листів 1872 року він так розмірковує про руйнацію “дитячої, невідомої, сліпої” віри:

“Звичайно, небагато треба розуму, щоб відкинути цю віру — я її заперечив у 13 років, звичайно людина, яка може про щось розмірковувати, вже не може вірити так, як вона вірила, коли була дитиною; і якщо це людина з розумом поверховим або обмеженим, то вона так і зупиняється на цьому легкому запереченні своєї дитячої віри, переконана, що казки її няньок або шкільні фрази катехізису складають дійсну релігію, дійсне християнство...”⁷, але деякі люди йдуть далі — вони породжують віру, сполучену з розумом дорослого. Соловйов переконаний, що “людина, яка релігійно розвивається правильно, проходить три стадії: спочатку стадія дитячої або сліпої віри, потім друга стадія — розвиток розуму і заперечення сліпої віри, нарешті, остання стадія віри свідомої, що ґрунтується на подальшому розвитку розуму... Відомі слова Бекона, фундатора позитивної науки: “трохи розуму і трохи філософії віддаляють від Бога, більше розуму і більше філософії знову приводять до Нього”⁸.

⁷ Цит. за: Лосев А. Вл. Соловьев. Жизнь и творчество // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 477.

⁸ Там само. — С. 479.

Проте, на яких конкретних основах ґрунтується “свідома” віра? Бог у ній не є авторитарним началом, що чекає лише поклоніння і підпорядкування. Це Абсолютна Особистість, яка припускає вільний розвиток людини і людства, розвиток, що наближує людське начало до божественного. Так народжується ідея Боголюдства.

Але що таке Боголюдство? Чим відрізняється воно від людства? Для Соловйова — це людство, що зуміло здійснити *релігійний синтез Сходу і Заходу і насамперед — синтез православного і католицького християнства, християнства грецького і римського*. Такий синтез стає для Соловйова глибоким переконанням і справою всього його життя.

Далі, Соловйов вважає за необхідне докорінне духовне перетворення державності Сходу і Заходу. “Мирська політика повинна бути підпорядкована церковній, — пише він, — але ніяк не через уподібнення Церкви державі, а навпаки — через поступове уподібнення держави Церкві. Мирська дійсність повинна змінюватися по образу церкви, а не образ церкви повинен зводитися до рівня мирської дійсності... Церква повинна *залучати, притягувати до себе всі мирські сили, а не втягуватися, залучатися в їхню сліпу й аморальну боротьбу*”⁹.

Звичайно, Соловйов говорить про Ідеальну Церкву, зважаючи на те, що історична церква сама потребує морального відродження і розвитку. Адже поки що Церква — як на Заході, так і на Сході — домагається покірності від людини за допомогою зовнішніх засобів — насамперед страху фізичного страждання. Але “*домагаючись покірності зовнішніми засобами, церковна влада хоче відібрати в людини силу морального самовизначення*”¹⁰. Саме “*звертаючись не до моральних сил людини, а до її фізичної слабкості, Церква тим самим втрачала свою моральну перевагу над особистістю і, водночас, справедливо налаштувала її проти себе*”¹¹.

⁹ Соловьев Вл. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. — Т. 1. — С. 149.

¹⁰ Там само. — С. 151.

¹¹ Там само.

Отже, Боголюдство означає для Соловйова фундаментальне перетворення і релігійно-церковного, і соціально-державного життя людини. Але таке перетворення можливе лише на шляху свободи морального розвитку особистості, без чого всі проекти зміни суспільства є недосяжними утопіями.

Що ж означає вільний моральний розвиток особистості? Передусім любов, що розв'язує суперечності чоловічого і жіночого, а також життя і смерті.

А тепер звернемося до вчення про межі людського і боголюдського начал у творчості Олени Блаватської.

§ 130. Олена Блаватська: містична еволюція людини і людства

Олена Блаватська (1831—1891 рр.), яка розгорнула таке своєрідне вчення, як теософія, стоїть осторонь від описаної вище традиції російської філософської класики. З усіх вчень слов'янських мислителів ХІХ ст. теософія Блаватської найбільшою мірою укорінена в релігійних і філософських культурах Сходу. Але водночас у її вченні проявилися практично всі риси російської класичної філософії. Більш того, саме приналежність до російської і слов'янської філософської культури дала змогу Блаватській так глибоко проникнути на Схід, як не проникав до цього жоден західний мислитель.

Тому вчення Блаватської, незважаючи на його нетрадиційність, можна віднести до російської класичної філософії. Варто додати, що теософія Блаватської мала настільки сильний вплив на "срібний вік" російської класичної філософії, що, не врахувавши цього впливу, багато тенденцій цієї філософії не можуть бути усвідомлені.

Можна виділити дві фундаментальні ідеї розуміння людини і людства у Блаватської.

1. *Людина — не перша мисляча істота на нашій планеті.* Блаватська збільшує історію Розуму на нашій планеті до десятків мільйонів років. До людини було ще чотири Раси розумних істот, які мали іншу тілесну природу.

Перша і Друга Раси, на думку Блаватської, майже неможливо описати, тому що вони дуже сильно відрізняються від людини сучасного типу.

Третя Раса — так звані *лемурійці* — жителі Лемурії. Четверта Раса — *атланти*, що населяють Атлантиду. Рештки знань лемурійців і атлантів дійшли до сучасного людства — П'ятої Раси — у формі так званих *таємних езотеричних знань*.

Отже, людство для Блаватської — лише етап на шляху еволюції Розуму на нашій планеті. Його смисл полягає у виході за межі духовної і тілесної обмеженості і породженні нової, Шостої Раси, що володіє надлюдською могутністю і досконалістю.

2. *Еволюція людства для Блаватської є вторинною щодо еволюції кожної окремої людини.* Блаватська говорить про розвиток безсмертної індивідуальності, яка проходить цілий ряд перевтілень на Землі, які перериваються періодами існування свідомості в потойбічному світі. Під час цього розвитку людська індивідуальність переборює свою обмеженість і зливається з Єдиним Божественним Началом.

Смисл кожної людини — це життя в Дусі. У своїй повісті “Зачароване життя” Блаватська описує цікавий діалог:

— Що ви розумієте під життям у Дусі?..

— Життя в духовному світі, яке буддисти називають Девалока (рай). Людина може підготувати собі блаженне існування в проміжках між двома народженнями, переносячи поступово на цей вищий щабель буття всі здібності, що під час її земного існування виявляються через її тілесні органи, і, як ви його називаєте, через фізичний мозок...

— Яка дурниця! І як же людина може зробити це?

— Споглядання і сильне бажання уподібнитися благословенним богам дадуть їй можливість досягти мети.

— А якщо людина відмовиться від цього цікавого заняття, під яким ви, мабуть, розумієте устремління очей на кінчик свого носа, що стане з нею після смерті її тіла?..

— Це залежатиме від стану її свідомості, в якому помітні кілька ступенів; найкраще — негайне нове народження; у гіршому випадку — ... щиросердне або суб'єктивне пекло. Але зовсім не потрібно бути аскетом, щоб мати духовність, що тривала б і в посмертному стані. Потрібне лише бажання наблизитися до області Духу...”¹².

У вченні Блаватської можна побачити сильний вплив індуїзму і буддизму, але воно виходить за їхні межі. Теософія Блаватської — це не просто осучаснені істини древніх релігій Сходу. Це спроба синтезу західного і східного способів буття. Не дивно, що цілий ряд філософських і релігійно-езотеричних вчень ХХ ст. відчули на собі її вплив.

§ 131. “Срібний вік” російської класичної філософії

“Срібний вік” російської класичної філософії — це період розвитку філософської культури Росії перших двох десятиліть ХХ ст. Він приніс нові вчення про людину. Які істотні риси цього періоду?

Насамперед його характеризує поворот до релігії і містики широких прошарків інтелігенції Росії, що визначило глибинний настрій філософії “срібного віку”. Цікаве зауваження робить М. Лосський про те, що в другій половині ХІХ ст. у Росії “інтелігенція мало цікавилася питаннями релігії. Одна її частина болісно займалася проблемою усунення від влади самодержавства, а інша так само односторонньо була поглинена... проблемою запровадження соціалізму. Наприкінці ХІХ і початку ХХ ст. значна частина російської інтелігенції звільнилася з полону цього хворобливого моноідеїзму”¹³.

У період “срібного віку” відбувається діалог церковних (насамперед православних) і світських мислителів, вони разом обговорюють проблеми людини, її

¹² Блаватская Е. Заколдованная жизнь. — Днепропетровск, 1991. — С. 9—10.

¹³ Лосский Н. История русской философии. — М., 1991. — С. 196—197.

місця у світі, її можливостей і меж. Так, наприклад, у 1901 р. у Петербурзі було засноване “Релігійно-філософське товариство”, в якому брали участь як церковники, так і миряни.

Можна з усією впевненістю сказати, що російська філософська думка “срібного віку” — це релігійно-філософська думка. Спектр її надзвичайно широкий. З одного боку — це такі православні мислителі-теологи, як отець Павло Флоренський і отець Сергій Булгаков, з іншого боку — вільний релігійний філософ Микола Бердяєв, і, нарешті, ще одну грань російської філософії “срібного віку” виявляє трагічно-скандальний релігійний вільнодумець Василь Розанов.

Говорячи про релігійний характер філософської думки “срібного віку”, не варто забувати про те, що на неї величезний вплив мали не тільки Достоевський, Толстой, Соловйов, Блаватська, а й Ніцше та Маркс. “Срібний вік” народжував свої вчення про людину в діалозі і полеміці з усіма цими мислителями.

Точно так само, як і в “золотому віці” свого існування, російська філософія тяжіє до філософського мистецтва. Особливо цікавими тут є ідеї поетів-символістів — Андрія Белого і В'ячеслава Іванова. Досить цікава поезія і проза Валерія Брюсова.

Ми коротко зупинимося на позиціях *Василя Розанова, Андрія Белого і Сергія Булгакова*, які досить точно визначають проблему меж людини.

У різноманітній і суперечливій творчості *Василя Розанова* (1856—1919 рр.) проблема меж людини ставиться насамперед як проблема *меж статі*.

Стать трактується Розановим дуже неоднозначно. З одного боку — стать це благо, поєднання статей породжує родове життя, що є для Розанова вищим проявом людського життя. З іншого боку — стать спричинює самотність людини, яка може зруйнувати родове життя.

Розанова болісно переслідує проблема “*третьої статі*”, якій присвячена його найоригінальніша книга “Люди місячного світла”. Розанов із жадібною цікавістю аналізує життя чоловіків і жінок, які психологічно поєднують у собі риси чоловіка і жінки. Його ставлення до цих людей суперечливе — від потаємного

презирства до такого ж таємного замилювання. Саме вони, на думку Розанова, залишають межі роду, створюючи релігійні рухи і філософські системи. Розанов і у своїй психіці знаходить багато жіночого.

Надто сильна цікавість до плоті, тілесності парадоксально поєднується в Розанова з його концепцією *свободи духу від плоті*. Межі духу — це межі втілення. Сам же дух безмежний. Після смерті тіла дух є “форма чистого існування, не обмежена нічим”.

Для Розанова, який розривається між голосом Плоті і голосом Духу, напрочуд характерне персоналістичне бачення Бога. Саме Бог є вищою межею і безмежністю для Розанова. Він пише: “Я люблю Того, Хто змушує мене сумувати і радіти, Хто зі мною говорить, мені дорікає, мене розраджує.

Цей Хтось. Це — Особа. Бог для мене завжди “він”. Або “ти” — завжди близький.

Мій Бог — особливий. Це тільки *мій* Бог; і більше нічий. Якщо ще “чийсь” — то цього я не знаю і не цікавивсь.

“Мій Бог” — безкінечна моя інтимність, безкінечна моя індивідуальність. Інтимність схожа на лійку або навіть на дві лійки. Від мого “суспільного я” йде лійка, що звужується до точки. Через цю точку-щілину проходить тільки один промінь: від Бога. За цією точкою — інша лійка, але вона не звужується, а розширюється в безмежність: це Бог... Так що Бог

1) і моя інтимність,

2) і безмежність, в якій світ є частиною”¹⁴.

Андрій Бєлий (1880—1934 рр.) — фундатор символізму — системи розуміння світу як цілого в процесі художнього символотворення. Межі людини для Белого — це межі раціональності, яка не дає істинного пізнання світу, а лише “систематизує відсутність пізнання”.

Безмежність і всемогутність людського Я можливі в мистецтві — насамперед у поезії — в символічних осяяннях, що осягають істинну суть життя і творять її. Входячи в життя *через переживання*, символи поезії стають реальністю більш високого порядку, ніж реальність матеріальних відношень.

¹⁴ Розанов В. Уединенное. — М., 1990. — Т. 2. — С. 230.

Проблема меж і безмежності людини для *Сергія Булгакова* (1871—1944 рр.) — це проблема *межі і безмежності віри*. Так само, як і Володимир Соловйов, він втратив дитячу віру в Бога і так само згодом знайшов її. Повернення до віри в Бога для Булгакова — це вихід у безмежне Буття з маленької кімнати буденної свідомості і розуму. Це повернення до віри в безсмертя своєї душі.

§ 132. Висновки і перспективи. Слов'янський тип філософування як проблема

1. Українська і російська класична філософія у контексті розвитку філософської думки Західної Європи — і насамперед стосовно німецької класичної філософії — можуть бути охарактеризовані як такі, що належать до *новокласичної філософської традиції* — бо в них *досить послідовно з'єднуються ідея онтологічності трансцендентного і трактування особистості як унікального мікрокосму*.

2. Сутнісні риси української і російської класичної філософії досить подібні, що дає змогу об'єднати їх у *слов'янський тип філософування*. І водночас між ними є ряд фундаментальних розбіжностей. Так, наприклад, загальний для української і російської філософської класики *персоналізм* поєднується в українській філософській культурі з *індивідуалізмом*, у російській — з *соборністю*. Проте не можна не бачити глибокий генетичний зв'язок української і російської філософії — пригадаємо вплив Григорія Сковороди і Памфіла Юркевича на Володимира Соловйова та на киянина за походженням Миколу Бердяєва і т. д.

3. *Вихід людини за межі в українській класичній філософії — це вихід за межі виключно діяльно-духовного ставлення до світу*. Українська філософія трактує людину через *сердечність-душевність*. Звернення до стигії душевності — відмінна риса українського філософування про людину.

4. *У російській філософській класиці розуміння меж і безмежності людини розвивається через категорію духовності*. Проте, на відміну від західноєвропейської фі-

лософії, російська філософська класика зовсім інакше трактує духовність і зовсім інакше перебуває в духовності. Духовність російської філософської культури — це не духовність раціональності й теоретичного пізнання. Більше того, це не духовність образно-символічного пізнання і навіть не духовність творення культури. Духовність російської класичної філософії — це моральна зміна самого життя — самотворення людини, вихід її в боголюдське буття.

5. *Українська класична філософія як філософія душевно-сердечного самозаглиблення і російська класична філософія як філософія духовно-морального перетворення людини і світу з необхідністю доповнюють одна одну.* Вільний і рівноправний діалог української і російської філософських традицій, взятих як ментально автентичні традиції, знімає обмеженість і однозначність кожного з цих шляхів філософування, а тому є дуже плідним на межі ХХ—ХХІ сторіч.

З багатьох соціальних, політичних і ментальних причин такий діалог носив трагічний характер і у своїй вільній формі був неможливим до кінця ХХ ст. Проте сьогодні ситуація змінюється. Можна припустити, що саме в результаті цього діалогу, в якому напружено і яскраво пульсує сутність слов'янства — відмінна від Сходу й Заходу і з'єднуюча Схід і Захід — слов'янський тип філософування актуалізується з потенційного буття в дійсне і, взаємодіючи з іншими традиціями філософської культури слов'янських народів, а також усієї планети, ввійде в III тисячоліття як вагомий для людства і Заходу, і Сходу.

ЛІТЕРАТУРА ДО 10-ї ЛЕКЦІЇ

- *Блаватская Е.* Заколдованная жизнь. — Днепропетровск, 1991.
- *Горський В. С.* Історія української філософії. — К., 1996.
- *Кривова С.* Становлення гуманітарної еліти України та ідея безсмертя особи в українській класичній філософії // Розбудова держави. — 1997. — № 4.
- *Лосев А.* Русская философия // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.
- *Лосев А.* Вл. Соловьев. Жизнь и творчество // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.

- *Лосев А.* Философия имени // Бытие. Имя. Космос. — М., 1993.
- *Лосский Н.* История русской философии. — М., 1991.
- *Попович М.* Мироззрение древних славян. — К., 1985.
- *Розанов В.* Люди лунного света // Уединенное. — М., 1990.
- *Сковорода Г.* Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. — К., 1983.
- *Соловьев В.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 1.
- *Толстой Л.* Война и мир.
- *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.
- *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Фридриха Ницше // Избр. соч. — М., 1993.
- *Шестов Л.* Достоевский и Ницше // Избр. соч. — М., 1993.
- *Юркевич П.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. — М., 1990.

Лекція 11

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ І ЇЇ МЕЖ У КУЛЬТУРІ ЗАХОДУ ХХ ст.

1. *Філософська антропологія.*
2. *Екзистенціалізм.*
3. *Персоналізм.*

§ 133. Попереднє зауваження

Філософія людини на Заході в ХХ ст. продовжує традиції як атеїстичного, так і релігійного подолання гносеологізації людської сутності — некласичну і ново-класичну традиції ХІХ ст. Проте ХХ ст. вносить багато нового в розуміння людини і її меж. Це й ідея цілісного знання про людину, що поєднує конкретно-наукове і філософське начала і що породила філософську антропологію, й ідея споконвічного існування сутності людини, що стала однією з основ філософії екзистенціалізму, й ідеї рівної цінності особистості та суспільства, а також співтворчої єдності людини і Бога, на основі яких розвивається персоналізм.

Розглянемо ці парадигми філософії людини ХХ ст., зіставляючи їх із філософією буденного, граничного і позамежового буття людини. Спробуємо реалізувати цей досить неоднозначний задум, розглянувши вчення найяскравіших представників філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму.

1. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

§ 134. Філософська антропологія ХХ ст.

Філософська антропологія ХХ ст. почала свій розвиток у Німеччині, виростаючи з антропологічного вчення Фейєрбаха і з'єднуючись із новітніми досяг-

неннями антропології як природничо-наукової дисципліни. Тут необхідно додати, що на філософську антропологію ХХ ст. вплинули психоаналіз Фрейда і Юнга, феноменологія Гуссерля, а також фундаментальна онтологія Гайдеггера.

По суті, у філософській антропології ХХ ст. відтворюється антропоцентризм романського Відродження, тобто:

все буття світу визначається через людське буття;
людина трактується майже телеологічно як *завершення еволюції світу*.

Вихід за межі людини тут означає соціалізацію і гуманізацію — постійне відтворення *людяності* — торжество людського начала в стихії біологічного.

§ 135. Макс Шелер: у пошуках цілісного вчення про людину

Макс Шелер (1874—1928 рр.) вважається одним із фундаторів філософської антропології ХХ ст., а також аксеології — вчення про цінності. І це дійсно так. Хоча — як і кожний великий мислитель — Макс Шелер виходить за межі і філософської антропології, і аксеології¹.

Головне своє завдання Шелер бачить у створенні цілісного вчення про людину, яке змогло б об'єднати найрізноманітніші антропологічні концепції, що існують у європейській культурі.

“Якщо спитати освіченого європейця, про що він думає при слові “людина”, — пише Шелер, — то майже завжди в його свідомості проявляться три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це уявлення іудейсько-християнської традиції про Адама і Єву, про творення, рай і гріхопадіння. По-друге, це греко-античні уявлення, в яких самосвідомість вперше у світі піднялася до розуміння особливого становища людини... З ними тісно пов'язане вчення про те, що в основі всього універсума знаходиться надлюдський

¹ Можна констатувати, наприклад, зв'язки філософії Шелера з персоналізмом.

розум, до якого причетна і людина і тільки вона одна з усіх істот. Трете коло уявлень — також сьогодні досить традиційне — це коло ідей сучасного природознавства про те, що людина є результатом розвитку землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передували їй у тваринному світі тільки за ступенем складності з'єднання енергій і здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій, у порівнянні з людською, природі. Між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності”², — підсумовує Шелер.

Мислитель називає зазначені кола ідей *теологічною, філософською і природничо-науковою антропологією*. Шелер шукає таку *ідею людини*, яка змогла б синтезувати підходи трьох різних антропологій. Він хоче знайти *“сутнісне поняття людини”*.

Пошук сутнісного визначення людини приводить Шелера до питання: що робить людину людиною? Лише вихід за межі природи і біологічного життя, — так відповідає він. “Те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний всьому життю в цілому, він як такий взагалі незвідний до “природної еволюції життя” і якщо його до чогось і можна звести, то *тільки* до вищої основи речей — до тієї основи, особливою маніфестацією якої є і “життя”. Вже греки знали такий принцип і називали його “розумом”. Ми хотіли б вжити... більш широке за смыслом слово, яке вкпочає в себе поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, наприклад, доброту, любов, каяття, шанування тощо, — слово *дух*”³.

Отже, сутнісне поняття людини — це дух. Саме дух визначає специфічне становище людини в космосі.

Духовне начало в людині — це *ціннісно-моральне начало*. У ряді своїх праць Шелер говорить про існування *абсолютних цінностей* в житті духу, які уможлиблюють людське спілкування в просторі і часі культури.

² Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31.

³ Там само. — С. 53.

Абсолютна цінність — це атом духу. Вона відкривається людині тільки в любові. Любов — вищий прояв людяності і духовності — завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності — на *особистість*. У акті любові, за Шелером, для нас прояснюється глибинно-особистісний характер абсолютної цінності.

§ 136. Гельмут Плеснер: людина як ексцентрична істота

Одним з найвідоміших послідовників Шелера в Німеччині був *Гельмут Плеснер* (1892—1985 рр.), який зазнав також впливу ідей Дільтея, Гуссерля, Дріша. У своїй основній праці “Шаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології” Плеснер, описуючи людину, виходить із того, що людина є завершенням еволюції органічного світу. Тому, осмисливши її взаємодію із зовнішнім середовищем, — можна за аналогією з будь-яким живим організмом — усвідомити сутність людського.

Тварина живе “із центру”, тобто постійно перебуває сама в собі, обмежена інстинктивними формами поведінки свого виду. Людина здатна “виходити із себе”, залишати центр типових реакцій поведінки, тому вона ексцентрична.

Ексцентричність людського буття для Плеснера — сутнісна характеристика людини. У кожний момент свого життя людина “інша щодо себе”. Її буття лежить за межами інстинктивно-раціональної поведінки тварин.

Межа тваринної організації, — пише Плеснер, — пролягає там, де “від індивіда залишається прихованим буття його самого, ... в той час як середовище і плоть тіла дані йому... Тварина живе зі своєї середини, вона живе як середина. Вона переживає те, що є в навколишньому світі, ... але вона не переживає себе”⁴.

⁴ Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 122—123.

Людина, навпаки, здатна до самопереживання. Тому, хоча людина і тварина є, за Плеснером, “живі речі”, що перебувають у “середині свого існування”, людина, на відміну від тварини, “знає цю середину, переживає її і тому переступає її... Людина переживає безпосередній початок своїх дій, ... радикальне авторство свого живого існування, ... вибір, ... вона знає себе вільною...”⁵

§ 137. Ернст Кассіер: людина як символічна тварина

Ернст Кассіер (1874—1945 рр.) у своїх пошуках сутнісного визначення людини звертається до *символу*. “Символ — ключ до природи людини”, — заявляє він.

Еволюція виштовхує людину зі світу природи, світу фізичних тіл і зв'язків, якому тваринні предки людини належали цілковито. Людина оточує себе світом культури — “символічним універсумом”.

“Людина живе... не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі, — говорить Кассіер. — Мова, міф, мистецтво, релігія — частини цього універсума, ті різні нитки, з яких сплітається символічна сітка, складна тканина людського досвіду. Весь людський прогрес у мисленні і досвіді робить тоншою і водночас зміцнює цю сітку. Людина вже не протистоїть реальності безпосередньо, вона не зіштовхується з нею віч-на-віч. Фізична реальність ніби віддаляється від неї в міру того, як зростає її символічна активність. Замість того, щоб звернутися до самих речей, людина постійно звернена на саму себе. Вона настільки заглиблена в лінгвістичні форми, художні образи, міфічні символи чи релігійні ритуали, що не може нічого бачити і знати без втручання цього штучного посередника. Так складаються справи не тільки в теоретичній, а й у практичній сфері. Навіть тут людина не може жити у світі суворих фактів або відповідно до своїх безпосередніх бажань і потреб. Вона живе, швидше, серед уявле-

⁵ Там само. — С. 126.

них емоцій, у надіях і страхах, серед ілюзій і їх втрат, серед власних фантазій і мрій”⁶.

Напрошуються аналогії з російським символізмом і насамперед із поглядами Андрія Белого. Проте, на відміну від Белого, Кассіерер — послідовний раціоналіст. Його трактування символу виходить із *розумної природи символічного*.

І все ж Кассіерер бачить неминучі межі розуму. Міф, символ, мова — все це не вміщується в будинку розуму. “Розум — дуже неадекватний термін для всеохоплюючого позначення форм людського культурного життя в усьому його багатстві й розмаїтті”⁷. Саме тому Кассіерер залишає спосіб мислення раціоналістів минулого і більше не називає людину “раціональною твариною”. Для Кассіерера людина — “*символічна тварина*” у буквальному смислі.

§ 138. Хосе Ортега-і-Гассет: спорт як вираження людської сутності?

Якщо Кассіерер намагається визначити людину через приналежність до культури і її символічних форм, то *Хосе Ортега-і-Гассет* (1883—1955 рр.) у своїх пошуках розуміння людини приходить до протилежної ідеї — *людину можна визначити, вважає він, лише осмисливши специфічну життєвість людини, людську вітальність, що лежить за межами культури*.

Поставивши цю проблему, Ортега висловлює думку, що зближує його з багатьма мислителями ХХ ст. — насамперед із Хейзінгою і Фінном: вищим проявом людини є *вільно-ігрова діяльність*. Ортега пов’язує її передусім із спортом у найширшому сенсі цього слова. Саме спорт з його корпоративністю, духом змагань, з його непередбачуваними результатами, викликаючи глибинне хвилювання та азарт, стає основою дер-

⁶ Кассіерер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 28—29.

⁷ Там само. — С. 30.

жави, культури, моралі — всього різноманітного буття людини.

Ортега так визначає глибинну відмінність трудової і спортивної діяльності людини: “Праці протистоїть інший тип зусилля, який народжується не з примусу, а як вільний і щедрий порив життєвої потенції — спорт.

Якщо трудове зусилля отримує смисл і цінність від цінності продукту, то в спорті, навпаки, спонтанність зусилля надає більшій гідності результату. Щедра сила обдаровує повними пригорщами, не розраховуючи на винагороду. Тому якість спортивного зусилля завжди вивищена, шляхетна, її не можна обчислити одиницями міри і ваги, як звичайну винагороду за працю. До творів справжньої цінності можна прийти тільки шляхом такого неекономного зусилля: наукова і художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість — високі плоди спортивної захопленості”⁸.

Колись, — зазначає Ортега, — *людство надто зросло з культурою*. Але в ХХ ст. відбувається звільнення людини від цієї зайвої культурності. Людина усвідомлює цінність самого життя, життя за межами книг і симфоній.

Зовнішньо це виражається в деякій “несерйозності мистецтва” — того мистецтва, що протистоїть класичній спадщині ХІХ ст. Проте це “несерйозне мистецтво” повинно бути оцінене не тільки в порівнянні з минулим, а й у порівнянні з майбутнім. У новому мистецтві *несерйозна естетичність*; навпаки, досить “серйозна та сфера, через яку проходить вісь нашого існування”⁹. Несерйозна, розімкнута і виклична форма потрібна мистецтву ХХ ст. *для виходу за межі мистецтва і культури взагалі — у життя*. І якщо “для людей похилого віку хиба серйозності в новому мистецтві — вада, що сама по собі може все знищити”, то “для молодих така хиба серйозності — вища цінність,

⁸ Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 205.

⁹ Там само. — С. 204.

і вони мають намір віддаватися цій ваді абсолютно свідомо і з повною рішучістю”¹⁰.

Нове світовідчужання, породжене Заходом ХХ ст., є передднем перемоги життя і життєвості над культурою і культурністю. Це перемога легкості й артистизму над копіткою майстерністю і книжковою вченістю. В результаті “життя, що бачить більше інтересу і цінності у своїй власній грі, ніж у колись досить престижних цілях культури, надасть усім своїм зусиллям радісний, невимушений і, почасти, визивний вигляд, що властивий спорту”¹¹.

2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

§ 139. Феномен екзистенціалізму. Екзистенціалізм і екзистенціальний спосіб філософування

Філософська антропологія в цілому намагається визначити людину через її *відмінність від тварини*. Вона називає її розумною, ексцентричною, символічною, що грає, і т. д. Але наприкінці ХІХ — початку ХХ ст. з'явилася інша парадигма, що трактує людину через *відмінність від самої себе*. Ця парадигма дістала назву екзистенціалізм — *філософія існування людини*, її буття на межі, буття в граничних станах — тузі, жаху, відчаю.

Паростки екзистенціалізму ХХ ст. з'явилися у ХІХ ст. Біля його витоків стоять Серен К'єркегор і Фрідріх Ніцше. Багато екзистенціалістів визнають серед своїх попередників і Федора Достоєвського. В ХХ ст. екзистенціалізм відкривається такими іменами, як Карл Ясперс і Мартін Гайдеггер. Величезний вплив на формування філософії екзистенціалізму зробили мислителі, творчість яких виходить за межі цієї парадигми в персоналізм, — Микола Бердяєв і Лев Шестов.

Фундаментальною рисою екзистенціалізму, яка визначає його вклад в розвиток філософії, є усвідомлення людини як *унікальної, неповторної істоти*. Буття кожної

¹⁰ Там само. — С. 204—205.

¹¹ Там само.

людини, розглядається як абсолютне. Звідси одна з основних ідей філософії екзистенціалізму — ідея *тотожності сутності й існування*, що замінила ідею тотожності мислення і буття, характерну для німецької класичної філософії і всієї філософської культури Нового Часу з її гносеологізмом. Іншими словами, магістральна ідея екзистенціалізму — це ідея знаходження сутності лише через існування. У французькому варіанті екзистенціалізму (Сартр) вона звучить ще більш категорично: *існування людини передує його сутності і фактично замінює її*.

Цей погляд багато в чому пов'язаний з феноменологією *Едмунда Гуссерля*, який рішуче повстав проти гносеологічної антитези “мислення — буття” і оголосив саме мислення специфічним буттям. Але, на відміну від Гуссерля, екзистенціалістів цікавить не мислення взагалі, а *мислення кожної людини*, її переживання, самопереживання і світо-переживання. З іншого боку, для філософії екзистенціалізму важливо побачити вихід із повсякденного буття і переживання в *граничні стани*, в яких людині відкривається її справжнє буття і сенс.

Саме тому *сутнісною рисою екзистенціалізму є осмислення людини за межами її раціоналізму в самопереживанні і співпереживанні*, які відкривають двері до істинних таємниць людського Я.

Кайдани раціо спадають. Вітер власного існування вривається в келії філософів, які розмірковують про загальні сутності. Самий потік філософування наповнюється свободою і життєвістю; він олюднюється. “Екзистенціалізм — це гуманізм”, — говорить Жан Поль Сартр.

Подолання раціоналістичного ставлення до людини — це подолання об'єктивації людини. Це усвідомлення того, що ніякі дефініції не можуть адекватно виразити існування. “Стосовно екзистенціальних понять бажання уникнути дефініцій свідчить про такт”, — ці слова К'єркегора стали девізом екзистенціалізму ХХ ст.

Екзистенціалізм ХХ ст. тяжіє до есе, роману, новели. Серед видатних письменників, близьких до філософії екзистенціалізму як філософії граничного бут-

тя, ми можемо назвати, окрім знайомих імен Альбера Камю і Жана Поля Сартра — Франса Кафку, Томаса Манна, братів Аркадія і Бориса Стругацьких, Стівена Кінга... Їхні герої трагічно викинуті за межі свого повсякденного буття і саме в цьому відчуженні від повсякденності знаходять самих себе.

Дуже важливо усвідомити відмінність екзистенціалізму й *екзистенціальної філософії* — *екзистенціального способу філософування*. Остання виникає не в ХХ, і навіть не в ХІХ ст. Для підтвердження цієї істини досить пригадати Конфуція і Сократа, Сенеку й Августина Блаженного, Паскаля і Ларошфуко.

Екзистенціалізм — це *екзистенціальна філософія кінця ХІХ—ХХ сторіч* — епохи втрати традиційних релігійних цінностей, моральних орієнтирів, епохи самотності і пригніченості людини в потоці Буття.

Зазвичай екзистенціалізм ділять на атеїстичний і релігійний, що зовсім по-різному трактують межі людського існування і можливості їх подолання. Ми розглянемо кожну з цих форм екзистенціалізму. Але почнемо з мислителя, який не входить в рамки жодної з цих течій — Мартіна Гайдеггера.

§ 140. Мартін Гайдеггер: людина як запитує буття

Мартін Гайдеггер (1889—1976 рр.) — один з найвпливовіших і суперечливих мислителів ХХ ст. Він здійснив надзвичайний вплив на багато філософських течій нашого сторіччя. Серед попередників Гайдеггера, які найбільше вплинули на нього самого, можна назвати Новаліса, Гельдерліна, Ніцше, К'єркегора і Гуссерля. Вплив двох останніх був настільки великим, що Лев Шестов дозволив собі стосовно Гайдеггера досить різку і не зовсім справедливую фразу: "Написане ним відображало думки і вплив К'єркегора..., особистий внесок Гайдеггера полягав лише в прагненні укласти ці думки в рамки гуссерліанства..."¹²

¹² Цит. за: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. — М., 1992.

Позиція Гайдеггера може бути прояснена за допомогою такого фундаментального постулату: *не людина визначає Буття, а Буття — людину*. Або інакше: людина виводиться з Буття, а не Буття з людини.

Цей постулат прямо протистоїть позиції філософської антропології, що ставить людину в центр світобудови. На перший погляд здається, що Гайдеггер *відвертається від людини і звертається до Буття* взагалі. Те, що це не зовсім так, ми зрозуміємо трохи пізніше. Зараз же спробуємо прояснити, що ж Гайдеггер вкладає в слово “Буття”?

Мислитель так роз'яснює нам це питання: те, “що споконвіку незмінне і всюди стосується нас, людей, але чого ми, власне, навіть не помічаємо. Ми називаємо це словом “Буття”. Цим іменем називається те, що ми розуміємо, коли говоримо: “є”, і: “було”, і: “буде”. Все, що досягає нас і чого ми хочемо досягти, проходить через висловлене чи невисловлене “є”. Від цього нам нікуди і ніколи не подітися...”¹³.

Отже, незважаючи на нашу неувагу до Буття, воно постійно присутнє в нас, маючи невидиму, але незламну владу. А значить, лише через співвіднесеність із Буттям ми можемо з'ясувати, що в людині найголовніше і найважливіше. Спираючись на це міркування, Гайдеггер визначає людину як специфічне *Ось-Буття* (Dasein)¹⁴.

Які фундаментальні характеристики *Ось-Буття* (Dasein) виділяє Гайдеггер?

По-перше, це *кінечне, тимчасове Буття*. По-друге, людське *Ось-Буття* — це буття, *яке принципово інше, ніж суще*. Категорія сущого в розумінні Гайдеггера характеризує роздрібленість Буття як *Єдиного* на окремі речі. *Ось-Буття* несе в собі присутність суцільного Буття. Воно стоїть в “просвітку Буття”. Звідси головна турбота і привілей *Ось-Буття* — *перебуваючи у світі сущого* (роздрібленого Буття), *воно повинно перебувати “в істині Буття”* (суцільності Буття).

¹³ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и бытие. — М., 1993. — С. 361.

¹⁴ Німецьке слово “Dasein” перекладається також як “існування”, “присутність”.

Гайдеггер характеризує Ось-Буття як “представника Ніщо”. Ніщо глибинно присутнє в Ось-Бутті, визначаючи його межі і специфіку в цих межах. Проте наша свідомість і воля протестують і тікають від Ніщо. “Ми настільки кінечні, що ... ніяк не можемо власним рішенням і власною волею поставити себе перед Ніщо”¹⁵, — говорить Гайдеггер.

Що ж надає Ось-Буттю таку особливість? Те, що Ось-Буття — це запитує Буття, — заявляє Гайдеггер. Але про що запитує людина насамперед?

Для відповіді на це питання Гайдеггер прагне прояснити підґрунтя, із якого з’являється запитування.

Запитування є результат подиву. Справжній подив охоплює того, хто має мужність відкритися безодні Ніщо. У цій безжалісній відкритості — і тільки в ній — людина може дійсно міркувати. “Тільки в стані подиву — тобто відкритості Ніщо — виникає питання “чому?”. Тільки завдяки можливості цього “чому” ... ми можемо запитувати цілеспрямованим чином про обґрунтування і обґрунтовувати”¹⁶.

Саме в результаті запитування людиною про Ніщо як межю власного буття з’являється метафізика — певне знання, що виходить за межі одиничних речей і речовинності взагалі. “Метафізика — це запитування за межі сущого..., — говорить Гайдеггер, — ми одержуємо після цього суще для розуміння як таке й у цілому”¹⁷.

У своїх ранніх працях Гайдеггер протиставляє Ось-Буття (Dasein) — як індивідуальне і особистісно забарвлене Буття — безособовому буттю (Man) повсякденної людини. Безособове буття закрите для запитування і подиву, воно прагне уникнути питання про власну кінечність і Ніщо. Саме тому воно закрите для розуміння Буття. У “пізнього” Гайдеггера різниця між Dasein і Man уже не настільки гостра, більш того, він прагне побачити Ось-Буття в будь-якому повсякденному перебуванні людини.

¹⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. — С. 24.

¹⁶ Там само. — С. 26.

¹⁷ Там само. — С. 24.

Чому це так? Гайдеггер спробував вийти за межі того вузького антропоцентричного розуміння світу і людської особистості, що йде від Фейєрбаха. Він спробував поглянути на людину з позицій більш фундаментальної і позачасової підстави. Але, віддавши стихію Ось-Буття як *олюдненого Буття* лише кінчності й часу, зробивши Ось-Буття агентом Ніщо в Бутті і не допустивши можливості *вічного буття людської особистості*, Гайдеггер, врешті-решт, розчиняє Ось-Буття в повсякденності.

Але для того, щоб людині, яка побувала в граничному бутті й знає Ніщо, жити далі і *вижити*, потрібно, на наш погляд, або прийняти ідею безкінчності, вічності свого Я, або вернутися в повсякденність...

Філософія Гайдеггера містить у собі нерозв'язну суперечність: *Якщо людське Ось-Буття наповнене присутністю Вічного і Єдиного Буття, то чому воно відчужене від Вічності?*

Гайдеггера інколи називають родоначальником атеїстичного екзистенціалізму ХХ ст. Але це не зовсім правильно. Буття у фундаментальній онтології Гайдеггера перетворюється на майже пантеїстичний принцип. Тому екзистенціалізм Гайдеггера не атеїстичний, а швидше, пантеїстичний. Або, якщо говорити ще більш коректно, це *пан-онтологічний екзистенціалізм*.

§ 141. Феномен атеїстичного екзистенціалізму

Не належачи до атеїстичного екзистенціалізму, Гайдеггер все ж таки зробив величезний вплив на його становлення.

Але в чому смисл атеїстичного екзистенціалізму? Атеїстичний екзистенціалізм ґрунтується на твердженні, що *людська сутність є розгортання людського існування в цьому світі*. Трансцендентна природа людської сутності заперечується. Атеїстичний екзистенціалізм залишає людину наодинці з собою, без ідеї Бога й ідеї безсмертя особистісного начала.

Людина повинна жити, знаючи про свою конечність і самотність, у світі без Бога. Від цієї самотності не рятують ніякі форми соціальної реалізації. Вона

очікує скрізь. Філософія атеїстичного екзистенціалізму — це філософія абсолютно самотньої людини. Це філософія людини, що звалила на себе знання про ілюзорність всіх обіцянок релігії і несе його, подібно Сізіфу, на вершину свого життя. Образ Сізіфа глибинно-архетиповий для атеїстичного екзистенціалізму. Адже знання про ілюзорність потойбічного призначення людини робить життя людини, яка прийняла таке знання, абсурдним.

Ці настанови близькі до філософії Ніцше, який ще більшою мірою, ніж Гайдеггер, заглиднів глибинні настрої атеїстичного екзистенціалізму, що розвився насамперед у Франції за часів II світової війни і наступних двох десятиліть.

Ми розглянемо позиції двох найбільш відомих представників атеїстичного екзистенціалізму — Жана Поля Сартра й Альбера Камю.

§ 142. Жан Поль Сартр: Я та Інший

Філософія *Жана Поля Сартра* (1905—1980 рр.), ім'я якого найбільш часто пов'язують з екзистенціалізмом, коріниться в ідеях Ніцше, Гайдеггера, Гуссерля і Гегеля.

Сутність людського буття, вважає Сартр, — в співіснуванні Я та Іншого.

Сартр використовує гегелівські поняття “буття-в-собі”, “буття-для-себе” і “буття-для-іншого”. Проте, на відміну від Гегеля, він описує за допомогою цих понять не *буття взагалі, а індивідуальне неповторне існування*. Це стає можливим через подолання настанови, що філософське пізнання є цінним саме по собі, і звернення до людини як до реальності, яка має значення не тільки в акті пізнання, а й за його межами. “Відмовившись від примату пізнання, ми відкрили буття пізнаючого”, — говорить Сартр.

“Буття-в-собі” трактується Сартром як початковий, перед-особистісний стан людини. Вихід за його межі в самосвідомість визначається як “буття-для-себе”. Але вищий свій прояв людське існування дістає

в “бутті-для-іншого” — як у відношенні до іншої людини, так і до себе ¹⁸.

У “бутті-для-іншого” відбувається не лише самопізнавальна (як у “бутті-для-себе”), а й буттєвісна зміна людиною самої себе. Це вихід у новий проект свого існування. Тут людину очікують конфлікти, і вона повинна бути готова до них, — вважає Сартр. Але лише через конфлікт із самою собою як Іншим і конфлікт з Іншим із зовнішнього світу людина може знайти істинність свого існування, з’ясувати його справжній сенс. Значення Іншого фундаментальне: “Інший володіє таємницею: таємницею того, чим я є. Він дає мені буття і тим самим володіє мною, я одержимий ним...” Але спілкування з Іншим як з Товаришем, можливе тільки після появи Іншого всередині власного Я. “Бути в самому собі іншим — ідеал, — говорить Сартр, — це первинний зміст ставлення до іншого ...” ¹⁹

§ 143. Альбер Камю: самогубство філософське і життєве

“Чи варте життя того, щоб його прожити?” — на це питання Альбер Камю (1913—1960 рр.) відповідав усе своє життя і всім своїм життям. Його, як і Сартра, пригнічують межі умоглядної філософії; Камю прагне до оголено-життєвих форм філософування — есе, театральної постановки, роману.

Камю особливо підкреслює філософські можливості роману. “На протигагу пересічним романістам великі письменники — це романісти-філософи, — говорить він. — До них належать Бальзак, Сад, Мелвілл, Стендаль, Достоевський, Пруст, Мальро, Кафка, якщо згадати лише деяких із них” ²⁰.

¹⁸ Сартр Ж. П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 207.

¹⁹ Там само. — С. 209.

²⁰ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 292.

У своєму знаменитому “Міфі про Сізіфа” Камю, нещадно аналізуючи людське життя, заперечує можливість його сенсу. Отже, життя не варте того, щоб бути прожитим? Наближення відповіді викликає безкінечну тривогу — адже Камю оголосив питання про сенс життя питанням про *самогубство*.

Але Камю не поспішає говорити про самогубство як про вихід.

Спробуємо усвідомити його позицію. Людське життя для Камю абсурдне. Кожному, хто розмірковує до кінця і хто чесний перед собою, ця істина відкривається в усій її безмежній повноті. Камю — як колись Шопенгауера — наповнює трагічний песимізм. Але, на відміну від Шопенгауера, він шукає порятунку не в заспокоєнні-спогляданні, а в мужності продовження абсурдного життя.

Сама мужність продовження абсурду для Камю є бунтом проти нього. З трепетною повагою він описує долю Сізіфа, який раз за разом вічно викочує камінь на безжалісно-слизьку вершину: “В результаті довгих і розмірених зусиль у просторі без неба, у часі без початку і кінця, мета досягнута. Сізіф дивиться, як за лічену мить камінь скочується до підніжжя гори, звідки його знову доведеться піднімати на вершину. Він спускається вниз.

Сізіф цікавить мене, — пише Камю, — під час цієї паузи. Його виснажене обличчя майже не відрізняється від каменя! Я бачу цю людину, яка важким, але розміреним кроком прямує до страждань, яким немає кінця. У цей час разом із диханням до нього повертається свідомість, невідворотна, як його бідкування. І кожної миті, спускаючись із вершини, він вищий за свою долю”²¹.

Отже, відповівши на питання про сенс життя *визнанням загальності абсурду*, Камю вибирає не самогубство, а життя в абсурдному світі. Тому що “самогубство — це погодженість із власними межами”²². Камю не бажає бути обмеженим межами; по-

²¹ Там само. — С. 306.

²² Там само. — С. 260.

годитися з цими межами — значить, підкоритися долі, а це для нього нестерпно.

Але є ще одна причина, яка руйнує волю до самогубства — інстинкт самозбереження. Камю змушений визнати його силу: “У прихильності людини до світу є щось сильніше, ніж усі біди світу. Тіло бере участь у рішенні не менше за розум, і воно відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити”²³.

Продумавши все до кінця, Камю сахається безодні, що відкривається в акті самогубства і очікує за його межами. Але й жити в абсурдному світі так, як живе Сізіф, він не бажає. Він хоче стати вище спокійної гідності Сізіфа. Камю вирішує вдатися до *філософського самогубства*.

“Я зважуся назвати екзистенціальний підхід філософським самогубством, — заявляє він. — Це не остаточний вирок, а просто зручний спосіб для означення того напряду думки, яким вона заперечує саму себе і прагне перебороти себе за допомогою того, що її заперечує”²⁴.

Філософське самогубство — філософія абсурдності людського буття — є для Камю виходом із проблеми — *можливістю поєднати повстання проти абсурдного життя і примирення з життям*. Але філософське самогубство виводить людину за межі філософії. Зміна свідомості приводить до зміни буття. Більш того, зміна буття відбувається одночасно зі зміною свідомості.

Той, хто говорить про філософське самогубство, вже дивиться в безодню самогубства життєвого. І ця безодня тягне і кличе в себе.

Всупереч своїм намірам Камю може лише “пом’якшити” (полегшити?) падіння в безодню самогубства.

Потрібно спровокувати соціум убити себе. Саме в цьому — кінцевий сенс (або кінцевий абсурд) абсурдного бунту проти абсурду життя.

²³ Там само. — С. 226.

²⁴ Там само. — С. 250.

“Засуджений до страти — пряма протилежність самогубцю”, — говорить Камю. Проте стосовно абсурдної людини — це лише слова. Сторонній з однойменної повісті Камю здійснює *абсурдне вбивство*, що призводить його до такого ж *абсурдного самогубства* — руками правосуддя.

Занадто багато абсурду витісняє людину з життя — остання крапля переповнює чашу, і абсурдна людина стає гостем Безодні.

Безодня не терпить загравання з нею філософським самогубством. Кінець повинен настати.

Чи не на це натякає власна загибель Камю в автокатастрофі?..

§ 144. Феномен релігійного екзистенціалізму

На відміну від атеїстичного екзистенціалізму, *релігійний екзистенціалізм виходить із того, що існування, яке визначає сутність людини, приводить людину до Бога*. Для релігійного екзистенціалізму характерне також прийняття безмежності людського існування і його вічності²⁵.

Релігійний екзистенціалізм є результатом розвитку християнської культури. Тому він цілком може бути названий християнським екзистенціалізмом. Це добре розумів Сартр, розділяючи екзистенціалістів на дві принципово різні течії²⁶. “Існують два різновиди екзистенціалістів, — пише він, — по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Ясперса і сповідуючого католицизм Габріеля Марселя; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, серед яких Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі й я сам. Тих і інших об’єднує лише переконання в тому, що існування передує сутності...”²⁷

²⁵ Там само. — С. 260.

²⁶ Про суперечливість цієї точки зору вже йшлося. Проти зарахування себе до атеїстичних екзистенціалістів виступав і сам Гайдеггер — у відомому “Листі про гуманізм”.

²⁷ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 321.

Релігійний екзистенціалізм виходить з ідеї творення людини Богом. Проте Бог створює людину не завершеною, а відкритою до діалогу і розвитку. Бог не обмежує людину рамками якоїсь готової сутності, вона повинна стати собою через своє існування. На відміну від атеїстичного екзистенціаліста, релігійний екзистенціаліст переконаний, що *сутність людини виходить за межі земного існування* — вона знаходиться і у Бозі, і у вічному існуванні людського Я. Таким чином, загальна для екзистенціалізму ідея розвитку сутності людини через її існування для релігійного екзистенціалізму означає вихід існування людини за межі доступної нам емпіричної данності.

Екзистенція людини спрямована до осягнення трансценденції (Бога і власної Вічності) через індивідуально-інтимний прорив до неї. Саме це дає підставу релігійним екзистенціалістам твердити про вічність людського існування, що підносить людину над *абсурдністю окремих ситуацій життя*.

До числа найбільш відомих релігійних екзистенціалістів відносять — про це вже йшлося — Карла Ясперса і Габріеля Марселя. Розглянемо філософські вчення кожного з них.

§ 145. Карл Ясперс: гранична ситуація і вихід за межі повсякденності

Карл Ясперс (1883—1969 рр.) продовжив традиції філософування Серена К'еркегора. Починав він як психіатр і психолог, а потім звернувся до філософії. При цьому його цікавила не теоретична філософія, а філософія як досвід унікального переживання людини, як шлях особистості, реальність, вільна за змістом і за формою. Ясперс прагне відійти від гносеологічного поділу світу на суб'єкт і об'єкт, він хоче описати *безпосередній досвід людського існування*, не зводячи його ні до об'єкта, ні до суб'єкта. З цих позицій Ясперс рішуче критикує вузькорационалістичну й умоглядну філософію минулого і сучасності.

За впливом на філософську думку ХХ ст. Ясперса можна порівняти хіба що з Гайдеггером. Але, на від-

міну від Гайдеггера, Ясперс послідовно відстоює християнські позиції і вважається основоположником *самого релігійного екзистенціалізму ХХ ст.*

За Ясперсом, людина буденності існує в передособистісному бутті, вона цікавиться лише предметами і сама переповнена “предметним буттям”. Ясперс називає це буття існуванням (Dasein) і протиставляє екзистенції. (Як бачимо, він тлумачить поняття “Dasein” зовсім інакше, ніж Гайдеггер.)²⁸

Екзистенція для Ясперса — як і для К’єркегора — це глибинно-особистісне буття. В екзистенцію виводить так звана “гранична ситуація” (Grenzsituation) — ситуація відчаю, провини, жаху, що народжується в момент зустрічі зі смертю, коли людині загрожує моральна або фізична загибель. “Те, що перед смертю залишається істотним, те екзистенціально, те, що втрачає свою цінність... є оголене буття”, — пише Ясперс. Для Ясперса безодня смерті “просвітлює” людину саме тому, що за нею прихована вічність екзистенції, її причетність до трансцендентного світу. “Те, що знищується смертю, є явищем, а не самим буттям”²⁹.

Пройшовши потрясіння граничної ситуації, людина знаходить свободу і виходить за межі повсякденності “предметного буття”. Це положення Ясперса стає згодом базовим для всіх течій екзистенціалізму ХХ ст.

У граничній ситуації людина самотня. У цій самотності їй відкривається істина власного існування. Але Ясперс переконаний, що потрібно йти далі — до *екзистенціального спілкування*, в якому люди проникають у потаємні глибини один одного. Екзистенція проявляється лише тоді, коли “співвідносить себе з іншою екзистенцією і трансценденцією”, — вважає Ясперс.

Відносини екзистенції з іншою екзистенцією — як *комунікація* — і з трансценденцією — як *віра* — у вищих своїх проявах стають любов’ю. Любов до людини і Бога — це глибинне розв’язання всіх граничних ситуацій.

²⁸ Jaspers K. Philosophie. — Berlin, 1973. — Bd. 2. — S. 222.

²⁹ Ibid.

§ 146. Габріель Марсель: за межі трагічної мудрості

Якщо філософія Карла Ясперса є результат переважно протестантської культури, то творчість *Габріеля Марселя* (1889—1973 рр.) укорінена в культурі католицькій. Марселя можна назвати представником *католицького екзистенціалізму*, який бере початок ще від Августина Блаженного.

У центрі вчення Марселя — людина, що спрямувала своє існування в напрямі до Бога. Чи може мудрість філософів допомогти на цьому шляху? Для Марселя принципово важливо зрозуміти, “за яких умов мудрість як така може існувати поряд із екзистенцією, зосередженою на достовірностях Одкровення, або всередині цієї екзистенції”³⁰.

Марсель чудово розуміє, що філософське усвідомлення людини в ХХ ст. являє собою “трагічну мудрість”. “Для сучасної людини мудрість може бути тільки трагічною”³¹, — говорить він.

Трагізм сучасної мудрості багато в чому визначив Ніцше. І це відкрило перед нею досить широкі обрії. Але в тому трагізмі, який приніс Ніцше, приховується смертельна небезпека для самої мудрості. “Якщо в якийсь момент — чого, мабуть, не можна заперечувати — існувала ніцшевська мудрість, то сьогодні необхідно запитати, чи так випадково вона, врешті-решт, переросла в безумство?”³².

Вихід за межі деструктивності трагічної мудрості для Марселя означає вихід за межі протиставлення *буття і суцього*, що характерне, передусім, для філософії Гайдеггера. “Абсолютно сумнівну, як мені здається, відмінність між буттям і суцим я пропоную замінити відмінністю між Світлом і тим, що воно освітлює, — говорить Марсель. — Само собою зрозуміло,

³⁰ *Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 411.*

³¹ Там само. — С. 407.

³² Там само.

Світлом тут позначається не фізичне явище”³³. Марсель розуміє під Світлом Божественне Світло, що наповнює існування людини в цьому світі. Відкритість цьому Світлу і складає для нього сенс екзистенції.

Саме така відкритість часто недоступна трагічній мудрості, яка “завжди ризикує випустити з поля зору те, що суть всякого життя, його кульмінація — в чомусь такому, що в певному смислі за межами життя...”³⁴. Але в будь-якій трагічній мудрості, яка *страждає і сумнівається*, мудрості, усунутої від Бога і його Світла, завжди є передчуття Бога і Світла — якщо, звичайно, ця мудрість не відчужена від Життя і Особистості. Бо “життя — в тому сенсі, в якому кожний говорить *про своє* життя, — ніяк не можна вважати абсолютно і беззастережно далеким Світлу, який розуміється як гранична онтологічна данність... Тут нас підводить мова, тому що Життя і Світло взагалі не можна розглядати як різні данності...”³⁵.

Поєднання мудрості як знання і просвітленості як *одкровення* долає реальні трагізми людського існування. В результаті людина переповнюється буттям-проти-смерті, вона прагне перебороти могутність смерті в цьому світі — не тільки як фізичне згасання, а й як забуття, відчуження людей; людина прагне здолати смерть і перетворити життя на Вічність — для тих, кого любить і може любити.

А значить, “істинна мудрість нашого сторіччя, сторіччя абсолютної неубезпеченості, полягає в тому, щоб з необхідною розсудливістю, але й не без трепетного захоплення шукачів, піти стежками, що ведуть, не скажу за межі часу, але за межі *нашого* часу, — туди, де технократи і статистики, з одного боку, інквізитори і кати, з іншого — не тільки втрачають землю під ногами, але зникають, як туман на світанку чудового дня”³⁶.

³³ Там само. — С. 414.

³⁴ Там само. — С. 416.

³⁵ Там само. — С. 416—417.

³⁶ Там само. — С. 419.

3. ПЕРСОНАЛІЗМ

§ 147. Персоналізм як спосіб буття і філософська течія

Персоналізм є спосіб людського буття у світі, що утверджує головною цінністю буття — вільну особистість, яка творить. Саме в акті творення відбувається глибинне спілкування Особистості людини і Божественної Особистості. Результатом такого *співтворчого спілкування* стає навколишній світ. Внаслідок своєї творчої природи Особистісне Начало в людині єдине з Божественним Особистісним Началом, а тому укорінене у Вічності.

Персоналізм як спосіб буття передбачає діяльно-творче ставлення до світу і *повагу до будь-якого особистісно-творчого начала.* Персоналістичний спосіб буття породжує персоналістичний спосіб розуміння і філософування, що є вираженням і розвитком екзистенціального способу філософування.

Елементи персоналізму можна знайти у цілому ряду мислителів минулого і на Заході, і на Сході. Проте як *розвинута філософська течія* персоналізм з'являється в ХХ ст. і стає однією з парадигм філософії людини.

Персоналізм досить важко відокремити від релігійного екзистенціалізму. Дійсно, обидві ці течії виникають на християнській основі і походять з ідеї унікальності особистісного існування і його спрямованості до Бога як трансценденції. Однак дві суттєві відмінності все-таки проглядають.

1. Персоналізм не прив'язаний ні до якої релігійної конфесії, для нього вихідним є особистісне начало в єдності з Абсолютною Особистістю, а вже потім — *соборне співтовариство особистостей.*

2. Персоналізм говорить про творчу діяльність як начало, в якому людина не тільки *осягає* Бога і відкривається Йому, а й *перетворює своє буття* за подобою і образом Божим. Творчість доводиться до творення себе, в ході чого людина набуває риси Боголюдини.

Досить показовим є прагнення деяких мислителів побачити укоріненість персоналізму в слов'янському

світі. Так, наприклад, О. Кульчицький говорить про “український персоналізм”, а М. Лосський називає “російськими персоналістами” мислителів ХХ ст. (А. Козлова, Л. Лопатіна, Н. Бугаєва та ін.). Не можна не погодитися, що такий підхід виражає глибинну рису слов’янського менталітету. Водночас необхідно зазначити, що:

по-перше, завжди слід досить чітко розділяти персоналізм і індивідуалізм — близькі, але не тотожні поняття;

по-друге, персоналізм не може належати лише одній національній ментальності — цілком доречно говорити “французький персоналізм”, “американський персоналізм” тощо.

Інша справа, що в філософську культуру ХХ ст. персоналізм був введений двома слов’янськими мислителями — Миколою Бердяєвим і Левом Шестовим. Знайомство з вченнями сучасного персоналізму ми почнемо саме з них.

§ 148. Микола Бердяєв: Боголюдина над безоднею нествореної свободи

Доля всесвітньо відомого філософа *Миколи Бердяєва* (1874—1948 рр.) на перший погляд здається трагічною: кадетський корпус, виключення з університету, вислання з Росії в 1922 році, нерозуміння сучасниками... Так, він страждав далеко від батьківщини, йому тяжко було зносити нерозуміння його глибоких ідей, але найголовніша причина, що завдавала йому болю — це “чужинність світу, далекість усього, ... незлиття ні з чим... Все моє існування, — пише Бердяєв, — перебувало під знаком туги за трансцендентним”³⁷.

Наблизитися до трансцендентного, божественного можна тільки у творчому зусиллі і натхненні. Вже з ранніх років Бердяєв пережив владу творчості. “Мої здібності виявлялися лише тоді, коли розумовий процес йшов

³⁷ *Бердяєв Н.* Самопознание. — М.: Книга, 1991. — С. 9.

від мене, — говорить Бердяєв, — коли я перебував у активному і творчому стані; і я не міг виявити здібностей, коли потрібне було пасивне засвоєння і запам'ятовування, коли процес йшов ззовні до мене”³⁸.

Бердяєв прагне ототожнити свою філософію зі своїм життям. І якщо він пише про творчість, то живе і дихає творчістю, прагнучи подолати все монотонне і рутинне в своєму бутті. Без творчості його життя позбавлене всякого сенсу. Саме у творчому акті — глибинне призначення людини, яке вивищує її природу.

“У творчому досвіді, — пише Бердяєв, — розкривається, що “я”, суб'єкт, первинніше і вище, ніж “не-я”, об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене”³⁹.

Але творчість трагічно замикає дух людини в об'єктах культури. Бердяєву хочеться вирватися за межі об'єктивованої творчості у самотворення. “Творчість для мене не стільки оформлення в кінцевому, в творчому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ в безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування... Тому для мене виникала трагедія творчості в продуктах культури і суспільства...”⁴⁰

Справжня творчість виходить за межі культури, стає вогнем, що змінює людське в людині. Вона є “потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття”⁴¹.

Так у Бердяєва народжується ідея Боголюдини, що є надзвичайним результатом творчої еволюції людської особистості. Боголюдина Бердяєва відрізняється від ніцшеанської Надлюдини тим, що вона не замкнута в колі Вічного Повернення часу і не перебуває в абсолютній самотності в безбожному світі; Боголюдина є *результат творчого діалогу Бога і людини і їй дана Вічність як безмежне відновлення.*

Проте чи не є гординею прагнення людини до творчості як самозміни? Бердяєв переконаний, що

³⁸ Там само. — С. 24.

³⁹ Там само. — С. 211.

⁴⁰ Там само. — С. 210.

⁴¹ Там само. — С. 211.

людину закликав до творчості сам Бог. Бог-Творець чекає від людини, яку створив за Своїм образом і подобою, не поклоніння, а творчої відповіді. Творча самозміна є не тільки право, а й *сакральний обов'язок людини перед Богом*. Людина зобов'язана створити із себе Боголюдину, інакше вона не виконає свого призначення.

“Богом дано людині творчий дар, талант, геній і дано світ, в якому і через який повинен здійснитися творчий акт. Бог закликає, щоб людина вчинила творчий акт, здійснила своє покликання, і Бог чекає відповіді на свій заклик”⁴².

Людина, творчо спрямована до Боголюдського буття, піднімається над буденністю і долає її. Бердяєв відчуває почуття гострого неприйняття буденності з її безглуздою круговертю: “Коли прокинулася моя свідомість, я відчув глибоке відштовхування від буденності. Але життя світу, життя людини значною мірою це буденність...”⁴³

Бердяєв іде від буденності в пошуках таємниці людини і смислу, що прихований у цій таємниці. Тому що смисл людини закритий для повсякденного буття і трансцендентний йому. Смисл людини відкривається мислителю, що зробив крок на шляху самовизначення. “Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, що виходить за грані і межі, і що містить в собі таємницю”⁴⁴, — пише Бердяєв.

Вихід за межі буденності означає для Бердяєва народження особистісного буття. Тільки в ньому можна знайти власну неповторність. Таке народження завжди трагічне, пов'язане з бунтом, повстанням, самотністю. Особистість у цьому світі глибинно протистоїть масі, роду, завжди тужить. “Я — виразник повстання особистості проти роду”, — говорить Бердяєв.

Особистість породжується творчістю. Проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є ре-

⁴² Бердяєв Н. О назначении человека. — М., 1993. — С. 118.

⁴³ Бердяєв Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 46.

⁴⁴ Там само. — С. 47.

зультат *морально перетворюючої творчості*. Досить цікава в цьому плані характеристика Бердяєвим Андрія Белого: “Андрій Бєлий, індивідуальність надзвичайно яскрава, оригінальна і творча, сам казав про себе, що в нього немає особистості, немає “я”. Іноді здавалося, що він цим пишався. Це тільки підтверджувало для мене розходження між індивідуальністю й особистістю... У особистості є моральний, аксиологічний момент, вона не може визначатися лише естетично”⁴⁵.

Отже, Бердяєв рішуче розділяє індивідуальність і особистість. Особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді і лише *духовно-моральна діяльність* як *творення самого себе* може розгорнути й актуалізувати її.

Основним атрибутом особистості є свобода. Свобода для Бердяєва розгортається в творчості як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину і силу.

Бердяєв обожає свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи *споконвічною безоднею*, що передає особистості і людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню “*нествореної свободи*”, з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість.

Дивовижний гімн свободі звучить у словах: “Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу”⁴⁶.

§ 149. Лев Шестов: віра вища за розум?

Філософська позиція *Льва Шестова* (1886—1938 рр.) послідовно персоналістична. Але його персоналізм трохи інший, ніж у Бердяєва. Шестов згоден із думкою Бердяєва про те, що людина повинна пройти через глибинно-особистісні перетворювання, щоб від-

⁴⁵ Там само. — С. 44.

⁴⁶ Бердяєв Н. Філософія вільного духа. — М., 1994. — С. 93.

критися Богу. Проте він настроєний досить скептично стосовно ідеї творчості себе, сумнівається в можливості людини усвідомлено рухатися назустріч Божественному Началу.

У ряді своїх праць Шестов намагається показати, що особистість вища за будь-яку умоглядну ідею. Всякий вибір повинен відбуватися на користь особистості. І в першу чергу це стосується Особистості Бога. Бог піднімається над будь-яким нашим абстрактним поняттям і будь-якою безособовою ідеєю. Навіть такі поняття, як “Добро” й “Істина”, роздрібнені множиною суб’єктивних трактувань, тьмяніють поруч із Божественною Особистістю.

Але невже не може бути різних трактувань самого Бога? Так, вони можуть бути, — відповідає Шестов. — Але вся справа в тому, що потрібно уникнути трактувань взагалі і, залишивши розум, піти у віру. Шестов порушує питання радикально: або розум, або віра. До того ж під вірою мається на увазі не просто переконаність у якомусь знанні, це щось *співіснуюче поруч із знанням і незалежне від нього*. І найголовніше — *віра веде зовсім в іншому напрямі, ніж знання*.

“Віра не є... довіра до того, що нам говорили, що ми чули, чому нас учили, — пише Шестов. — Віра є невідомий і далекий умоглядній філософії новий вимір мислення, який відкриває шлях до Творця всього, що є в світі, до джерела всіх можливостей, до Того, для Кого немає меж між можливим і неможливим”⁴⁷.

Така віра може бути тільки особистісною. Шестов надзвичайно високо цінує К’еркегора, тому що цей мислитель прийшов до неминучості подібної віри — віри кожного, віри, що вирвалася з темниці розуму на волю. К’еркегор подолав мислителів розуму і необхідності, — вважає Шестов. А тому він залишив їх, бо “вони вимагали від нього любові до розуму, а він ненавидів розум більше за все на світі”⁴⁸.

⁴⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. — М., 1992. — С. 25.

⁴⁸ Там само. — С. 31.

Для Шестова розум існує в досить вузьких межах і лише затемнює вищі реальності буття. Над усім особистісним розум ставить безлику необхідність і заради неї готовий пожертвувати свободою. Розум і пізнання необхідності, яке витікає з нього, руйнує глибину людського бачення світу. Шестов сприймає прагнення до необмеженого раціонального пізнання як гріх, що виганяє людину з *цілісності її буття*. “Перша людина злякалася нічим не обмеженої волі Творця, побачила в ній жахливе для нас свавілля і стала шукати захисту від Бога у пізнанні, яке, як її переконав спокусник, зрівнювало її з Богом, тобто ставило її і Бога в однакову залежність від вічних нестворених істин... І це “знання” розплющило, роздавило її свідомість, втиснувши її в площину обмежених можливостей...”⁴⁹.

Отже, Шестов, як і Кант, критикує розум і хоче знайти його межі. Проте якщо Кант критикує розум з *точки зору розуму і силами розуму*, то Шестов критикує розум з *погляду і силою віри*. Кант ставить під сумнів не цінність розуму і раціонального пізнання, а їхні *можливості*. Шестов сумнівається саме в *цінності* розуму і раціонального пізнання.

Позиція Шестова має сенс і виникає не на порожньому місці. Цінність розуму, що принижує людину до ролі слуги необхідності, дійсно може бути заперечена. Такий розум виключає свободу. Проте віра у своєму самовдоволеному й агресивному бутті сліпне і так само руйнує свободу.

Є начало, що вище за віру і за розум. І водночас у ньому збігаються і віра, і розум. Це начало — особистість. Про її багатогранність іноді забуває Шестов, *ототожнюючи свободу з вірою*.

Чи не коректніше буде сказати, що свобода допускає *єдність віри і розуму*, єдність, реалізовану в *творенні*, в якому віра і розум взаємно обмежують свої амбіції і так само взаємно посилюють один одного?..

⁴⁹ Там само. — С. 24—25.

§ 150. Емманюель Мунье: трагічний оптимізм

“Особистість — це не об’єкт, нехай навіть найдосконаліший, який, як і всякі інші, ми пізнавали б ззовні. Особистість — єдина реальність, яку ми пізнаємо й водночас створюємо зсередини. З’являючись скрізь, вона ніде не дана заздалегідь”⁵⁰. Так визначає особистість один із фундаторів французького персоналізму *Емманюель Мунье* (1905—1950 рр.).

Особистість для Мунье є вищою цінністю людського існування. Так само, як і Бердяєв, Мунье розділяє індивіда і особистість. Індивід — це *егоцентрично-замкнене Я*. Особистість — це *Я, що перебуває в творчому саморусі*, який з’єднує зі світом. Особистість — це прорив до істинного спілкування зі світом.

Персоналізм для Мунье виникає, насамперед, на християнській основі. І персоналізм християнства піднімається над усією давньогрецькою філософією, як щось принципово інше.

“Християнство з перших своїх кроків рішуче висуває на перший план поняття особистості, — пише Мунье. — Сьогодні нам важко уявити, який переворот це зробило в думках і почуттях греків...

... Вища істота, яка спирається у своїх діяннях на любов, уже не тотожна світовій єдності, породжуваний якоюсь абстрактною ідеєю; єдність світу створюється його безмежною спроможністю безкінечно множити ці окремі акти божественної любові. Множинність не є свідченням недосконалості; навпаки, вона породжена надмірністю й любов’ю та несе їх у собі...

Людський індивід не є лише зосередженням низки реальностей загального характеру (матерія, ідея і т. д.), він являє собою неподільне ціле, єдність якого важливіша множинності, бо має корені в абсолютному.

Над особистостями панує вже не абстрактна влада Долі, Царства ідей або Безособова ідея, байдужі до

⁵⁰ Мунье Э. Персонализм. — М., 1992. — С. 10.

індивідуальних доль, а Бог, який і сам, хоча й у ви-
шому смислі, є особистістю...”⁵¹.

Саме від християнства пішла ідея глибинного осо-
бистісного перетворення, невідома для античної куль-
тури. В ній — витоки людської свободи, її меж і без-
межності. “Глибинний сенс людського існування по-
лягає не в тому, щоб злитися з абстрактною загальніс-
тю Природи чи Царства ідей, а в тому, щоб розкрити
“таємницю своєї душі...”. До такого вчинку людина
покликана у свободі”⁵².

Свобода особистості в християнстві не завершує-
ться самотністю й відстороненістю. Навпаки, вона є
умовою дійсної єдності особистостей, яка реалізується
через любов. “Сама концепція Трійці..., — пише Му-
ньє, — приводить до ідеї про Вищу Істоту, всередині
якої здійснюється діалог особистостей, який вже сам
по собі є запереченням самотності”⁵³.

У свободі людина покликана змінювати саму себе
і навколишній світ, долати будь-які межі. Проте
“матерія чинить нам опір, вона зовсім не пасивна, не
інертна, вона — агресивна... Скрізь, де особистість
поширює свій вплив, природа, тіло чи матерія заяв-
ляють про свої права... Скрізь, де верх бере свобода,
вона обтяжується тисячами залежностей”⁵⁴. Тому лю-
дина повинна боротися. Людське буття є безперервна і
піднесена боротьба з усім безособовим у собі і світі.
Людина для Муньє — це “удосконалення свободи, що
бореться”.

У боротьбі за особистісне буття людина усвідом-
лює трагічність свого земного існування і, водночас, у
цій боротьбі — “надія зневірених”. А значить,
“людська доля — це позначений величчю і боротьбою
трагічний оптимізм...”⁵⁵.

⁵¹ Там само. — С. 13.

⁵² Там само. — С. 14.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само. — С. 34.

⁵⁵ Там само. — С. 35.

§ 151. Інші мислителі персоналістичної парадигми про межі людини

У ХХ ст. до персоналістичної парадигми прийшли й інші мислителі, які розмірковували над межами людини і їх подоланням. Обсяг нашого курсу не дає змоги докладно зупинитися на їхніх позиціях, але згадати про них варто.

Мартін Бубер (1878—1965 рр.) говорить про необхідність звернення до людини і Бога як до “Ти”, а не як до “Воно”. Особистісне відношення “Я — Ти” він протиставляє безособово-егоїстичному “Я — Воно”. Вихід людини за свої межі — це вихід із замкненого в собі буття людини в безмежну відкритість особистісного спілкування.

П'єр Тейяр де Шарден (1881—1955 рр.) проголошує неминучість еволюціонування людини і людства в напрямі до Бога, в результаті чого відбувається персоналістичне перетворювання *всього буття світу*. “Треба дивитися за межі наших душ, а не в зворотному напрямі, — пише він. — У перспективах ноогенезу час і простір дійсно олюднюються або, швидше, надолюднюються”⁵⁶.

Так само, як Бердяєв і Муньє, Шарден показує глибинну відмінність індивідуальності й особистості. Бути особистістю — означає бути здатним не до відстороненості й агресії, а до спілкування і взаємодії. Вихід за межі індивідуальності в особистість — завдання кожної людини. “Егоїзм, індивідуальний чи расовий, — говорить Тейяр де Шарден, — надихається образом індивіда, який піднімається вгору відповідно до принципів життя, розвиваючи власний, унікальний і неперевершений зміст... Єдина помилка, що від початку веде його неправильним шляхом, полягає в змішуванні індивідуальності й особистості. Прагнучи якнайбільше відокремитись від інших елементів, він індивідуалізується, але, індивідуалізуючись, він падає і

⁵⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М., 1987. — С. 205.

хоче затягти світ назад, до множинності, до матерії. Насправді, він зменшується і губиться. Щоб бути повністю самими собою, нам потрібно йти у зворотному напрямі — в напрямі конвергенції з усім іншим, до іншого. Вершина нас самих, вінець нашої оригінальності — не наша індивідуальність, а наша особистість...”⁵⁷.

Віктор Франкл (н. 1905) так само, як і Ясперс, починає з психології і психіатрії, але потім переходить до філософської творчості. Франкл говорить про “екзистенціальний вакуум” сучасної людини, який можна здолати лише на шляху віднайдення сенсу існування. Саме тому Франкл ставить проблему логотерапії — лікування сенсом.

Набуваючи сенсу існування, людина виходить за свої межі і особистісно розкривається світу. Вона стає зовсім іншою. Не випадково Франкл для позначення особистісного перевороту в людині використовує таке поняття, як *самотрансценденція*.

§ 152. Висновки і перспективи.

Проблема протистояння і комунікації різних парадигм філософії людини в ХХ ст. Феномен постмодернізму

1. У ХХ ст. співіснують три фундаментальні парадигми філософії людини і її меж: філософська антропологія, екзистенціалізм і персоналізм. Їхня специфіка — в розумінні відношення людського буття до трансценденції.

2. Характерною рисою філософської антропології є визначення людського буття через його протиставлення тваринному буттю.

Людина є трансценденція навіть у своєму повсякденному бутті — вже хоча б тому, що вона вийшла за межі світу тварин.

3. Екзистенціалізм є *атеїстичний і релігійний*. Їх об'єднує один лейтмотив — опис граничного буття

⁵⁷ Там само. — С. 207.

людини як реальності, що піднімається над повсякденним буттям. Розділяє — розуміння відношення екзистенції і трансценденції. Для атеїстичного екзистенціалізму екзистенція і трансценденція — синоніми. Релігійний екзистенціалізм розділяє їх як *людське і божественне буття*.

4. У персоналізмі відбувається спроба розв'язати суперечності атеїстичного і релігійного екзистенціалізму. Трансценденція трактується і як Божественне буття, і як буття людини — *само-трансценденція* (антропо-трансценденція). На відміну від релігійного екзистенціалізму, в персоналізмі немає онтологічної прірви між людиною і Богом; на відміну від атеїстичного екзистенціалізму, персоналізм не стверджує, що трансценденція дана людині самим фактом виходу з повсякденності в граничне буття. Трансценденція є результат особистісного розвитку, що виходить із граничного буття в буття мета-граничне. Базуючись на традиціях персоналізму, варто розрізнити поняття екзистенціювання і трансцендування як такі, що означають різні процеси людського буття — ті, що виводять у граничне буття, і ті, що виводять у метаграничне буття.

5. Цілісна філософія людини не може бути зведена до якоїсь однієї парадигми. Тому неминуче виникає проблема комунікації різних парадигм філософії людини, в діалозі між якими і відкривається більш повна істина, ніж та, що належить кожній із них окремо.

Наприкінці ХХ ст. у філософії і культурі Заходу розвивається парадигма, що вважає комунікацію різних точок зору своїм головним принципом. В одному із варіантів свого розвитку ця парадигма дістала назву постмодернізму. Вона пов'язана з іменами таких мислителів, як Жан-Франсуа Ліотар, Жак Дерріда, Поль Фейєрабенд, Жак Бодрийар, Ричард Рорті, Рудольф Гахе та ін. "Постмодерністське мислення — це мислення, ініціаторам якого занадто тісно в рамках великої філософської традиції Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса, яка позначається сьогодні фразеологізмом "філософський модерн". Епітет "постмодер-

ністський” підкреслює прагнення вийти за межі цієї грандіозної традиції, здолати, викоринити,... трансцендувати її...”⁵⁸

Для постмодерністів філософія “модерну” є монологічна філософія. В ній кожне вчення вважає себе єдино правильним і принципово завершеним. Постмодерністи протиставляють їй діа-логічну і полі-діа-логічну філософію і культуру. Проголошується абсолютна цінність комунікації і плюралізму, значимість локального на противагу тотальному, абсолютному, непорушно-авторитетному. Ці положення постмодернізму є дуже цінними на порозі III тисячоліття, враховуючи розмаїття концепцій людини в XX ст.

Для постмодернізму характерна всеосяжна іронія до культурної спадщини минулого — особливо до претензій філософів модерну створити універсальні й абсолютні системи світу і людини. Культ іронії в постмодернізмі викликає аналогії з іронією романтиків, що виникла в європейському світі 200 років тому. Але в постмодернізмі, на відміну від романтизму, іронія не має меж, за нею не стоїть утвердження чогось *надіронічного* — абсолютного і сакрального. Тому постмодерністська іронія часто призводить до філософії абсурду.

Фундаментальним настроєм постмодернізму є *іронія локального над універсальним*. При цьому в постмодерністській іронії над усім, що претендує на універсальність і абсолютність, часом народжується *агресія локального до універсального*, що суперечить висхідній настанові постмодернізму на діалог *будь-яких* світоглядних течій...

У світлі всього сказаного в цій лекції можна припустити, що розв’язання суперечності локального й універсального можливе в руслі розвитку традиції персоналізму, де *особистість розглядається і як локальне, і як універсальне начало*. (В даному річчизі розвивається сучасна українська філософія людини, особливо ті її

⁵⁸ Лукьянец В. Постмодернистское мышление — мышление XXI века? // Totallogy. Постнеклассические исследования. — К., 1995. — С. 239.

напрями, що дістали назву “екзистенційна антропологія” та “метаантропологія”)*. Але персоналізм все-таки не має виключного права на абсолютну істину філософії людини і повинен прийняти плідну ідею постмодернізму про необхідність всеосяжного діалогу різноманітних світорозумінь⁵⁹.

З позицій персоналізму можна лише додати, що висхідною і завершальною цінністю цього діалогу має бути особистість. Особистість, що перемагає тероризм, як крайній прояв індивідуалізму і тоталітаризм, як сумний кінець універсалізму.

ЛІТЕРАТУРА ДО 11-І ЛЕКЦІЇ

- Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993.
- Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991.
- Бердяев Н. Философия свободного духа. — М., 1994.
- Бичко І. В. Пізнання і свобода: спроба екзистенційного аналізу // Творче, практичне і критичне мислення. — Житомир, 1997.
- Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991.
- Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. — М., 1995.
- Бубер М. Проблема человека // Там же. — М., 1995.
- Головки Б. А. Філософська антропологія. — К., 1997.
- Горак Г. І. Смысл життя, безсмертя буття і доля людини // Філософсько-антропологічні читання'96. — 1996. — Вип. 2.
- Долгов К. М. От Кьеркегора до Камю. — М., 1991.
- Загороднюк В. П. Целеполагание и идеалы. — К., 1991.
- Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989.
- Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
- Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? — К., 1999.

* Див. словник у кінці книги.

⁵⁹ У цьому полягає глибинний сенс і межі філософії постмодернізму. Вона не створює окремого вчення про людину, яке можна порівняти з філософською антропологією, екзистенціалізмом, персоналізмом. Постмодернізм пропонує філософії людини не новий зміст, а нову форму взаємодії: вільну комунікацію її парадигм, у процесі якої вони мають збагатитися і взаємно актуалізуватися.

- *Лиотар Ж.-Ф.* Ситуация постмодерна // Филос. и социол. мысль. 1995. — № 5—6.
- *Лукьянец В.* Постмодернистское мышление — мышление XXI века? // Totallogy. Постнеклассические исследования. — К., 1995.
- *Лях В. Е.* Екзистенційна совобода: вибір та відповідальність (філософська концепція Ж.-П. Сартра) // Філософська та соціологічна думка. 1995. — № 5—6.
- *Малахов В. А.* Культура и человеческая целостность. — К., 1984.
- *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
- *Мунье Э.* Персонализм. — М., 1992.
- *Плеснер Г.* Ступени органического и человек // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988.
- *Попович М. В.* Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.
- *Сартр Ж. П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
- *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989.
- *Ортега-и-Гассет Х.* Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
- *Табачковский В. Г.* Людина — Екзистенція — Історія. — К., 1996.
- *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987.
- *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М., 1990.
- *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993.
- *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Там же.
- *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997.
- *Хамитов Н.* Пределы мужского и женского. Введение в метаантропологию. — К., 1997.
- *Хамитов Н.* Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. — К., 2000.
- *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
- *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. — Л., 1991.
- *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. — М., 1992.
- *Шинкарук В. І.* Віра, надія, любов // Віче. — 1994. — № 4.
- *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. — М., 1991.

3. Персоналізм

СЛОВНИК КЛЮЧОВИХ ТЕРМІНІВ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ (екзистенційні та метаантропологічні аспекти)

АКТУАЛІЗАЦІЯ — термін сучасної філософської антропології, особливо *метаантропології*, та психології особистості. Означає спрямованість особистості на творчий розвиток і взаємодію з іншими особистостями за моделлю “Я—Ти”. Поняття “А.” сформувалося в процесі розвитку “гуманістичної психології” під впливом ідей М. Бубера, М. Бердяєва, К. Ясперса і набуло поширення передусім у творчості Е. Шострома, А. Маслоу, К. Роджерса. Шостром протиставляє людині-маніпуляторів, яка використовує інших як об’єкти, людину-актуалізатора, яка ставиться до Іншого як до неповторної особистості. Маслоу робить акцент на тому, що А. є передусім само-актуалізація — процес вільного розгортання людиною глибинних сенсів та можливостей власного буття. Роджерс висуває вимогу сприймати будь-яку особистість як суб’єкта, а не об’єкта інструментального впливу, в усій повноті та неповторності її екзистенційного світу, що означає вихід за межі маніпуляції до актуалізаційно-діалогових стосунків.

Поняття А. набуває в сучасній філософській антропології та філософії культури значення, яке робить його протилежним до поняття “об’єктивація”. А. як спрямованість на діалогові стосунки зі світом є кінцевим сенсом будь-якої об’єктивації — монологічно-уречевлюючої дії, її інобуттям. Таким чином, процес культуротворення можна розуміти як органічну взаємодію А. та об’єктивації. А. — центральне поняття *актуалізуючого психоаналізу*, яке трактується як гармонія *духовності та душевності* у комунікації і внутрішньому світі особистості.

Н. Хамітов

АКТУАЛІЗУЮЧИЙ ПСИХОАНАЛІЗ — напрям психоаналізу, що був створений у Києві в останнє десятиліття ХХ ст. на основі *екзистенційної антропології* та *метаантропології*. А. п. — це стратегія спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу, що приводить до розв’язання внутрішніх конфліктів, звільнення від психічних травм і комплексів; результатом цього є актуалізація особистості — розкриття глибинних можливостей людини у творенні свого життя. Принципи А. п. були вперше розкриті Н. Хамітовим у книзі “Самотність жіноча та чоловіча” (К., 1995). А. п. використовує та розвиває класичні положення З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні, Н. Келпе, маючи при цьому низку принципових особливостей, що відрізняють його від інших напрямів психоаналізу. По-перше, це аналіз проблеми внутрішньої самотності особистості, що стала вельми типовим феноменом для сучасної людини — особливо у пострадянському регіоні. По-друге, це аналіз і гармонізація внутрішньої чоловічості й жіночості, які у своїх найвищих проявах виявляються як *духовність та душевність*. По-третє, це прояснення впливу на особистість архетипів національної культури. У 1998 р. створена Міжнародна Асоціація А. п.

С. Крилова

БУДЕННЕ БУТТЯ (БУДЕННІСТЬ) — вимір людського буття, у межах якого відтворюється родове та цивілізаційне буття людини. Сприйняття буденного буття як самоцінності гальмує *актуалізацію* неповторно-особистісного начала. Буденне буття людини є результатом реалізації волі до самозбереження і волі до продовження роду. Поняття буденності широко використовує М. О. Бердяєв. Буденність він розуміє як охолодження пристрасно-людяного в людині. У З. Фрейда зустрічаємо поняття “буденне життя”. М. Гайдеггер у “Бутті та часі” та у низці пізніших творів користується поняттями “буденна присутність”, “присутність в її повсякденності”, “повсякденна присутність”, “буденність”, характеризуючи їх через принципову безособовість (*das Man*). К. Ясперс для означення буденності використовує поняття “наявне буття” — *Dasein* — цей термін у нього, на відміну від М. Гайдеггера, означає саме буденність.

Буденне буття можна охарактеризувати як підкореність Іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що зводить людину до рівня об'єкта. В буденному бутті людина може виявляти величезну активність, однак ця активність завжди задана їй ззовні, а не з боку її внутрішнього, глибинного життя. Це добре сформулював М. Гайдеггер, який називав буденність “заспокоєністю у невласному бутті”.

Н. Хамітов

ВІДЧАЙ — екзистенційна ситуація *граничного буття*, в якій людина переживає абсолютну неможливість подальшого існування у звичному буттєвому просторі. С. К'єркегор виділяє два види В.: пристрасне бажання не бути собою та пристрасне бажання бути собою. Сучасні дослідження показують, що ця контраверза породжує суперечність, яка, в свою чергу, може породжувати ще один фундаментальний вид В. — непозбутне прагнення вийти за свої межі, стати Іншим. Якщо перший вид В. може призвести людину до самогубства, а другий, витіснений у підсвідоме, — повернути *буденному буттю*, то третій — виводить її у принципово новий буттєвий простір за межами буденності та граничного напруження — у *метаграничне буття*. Останній вияв В. означає, що людина не може більше існувати в буденності та у *граничному бутті* як бутті-на-межі. Такий В. є проникненням у трагічні колізії людського буття і бажанням вирішити їх. В. є граничним поглибленням жаху і, одночасно, виходом за його межі; це така трансформація жаху, коли останній втрачає свою гостроту, зберігаючи глибину й напруженість, більше того, посилюючи їх. Не можна сказати: “гострий В.”, стихія мови завжди породжує словосполучення: “глибокий В.”. У В., з іншого боку, ми можемо побачити тугу, яка набула такої глибини, що вже не зникає при появі жаху. Людина, яка потрапила у екзистенційний простір В., стає майже нечутливою до жаху: В. є метаморфозою і туги, і жаху. Але якщо і туга, і жах замикають людину в собі, то В. розгортає перед людиною світ.

В. — це стан граничної самотності та безвихідності. Самотність, народжена В., концентрує в собі безутішність та безвихід-

ність, і, переполюювшись ними, стає безкінечно тяжкою, вона заповнює все існування. Однак граничний тягар самотності-відчаю є шлях до звільнення від тягара і самотності-нудьги, і самотності-туги, і самотності-жаху. Самотність В. парадоксальним чином розкривається світові. І в цій дивній розкритості самотності людина може побачити вихід з абсолютної безвихідності.

Н. Хамітов

ГЕНІАЛЬНІСТЬ — вищий прояв творчих здібностей, коли саморозвиток особистості стає розвитком людського роду. Г. має етно-культурні вияви, проте твори генія завжди виходять на світовий рівень. Тому у Г. відбувається парадоксальне єднання локального та універсального, розгортання локального в універсальне. При цьому, однак, локальне не втрачає своїх ознак; Г. є розв'язанням суперечності локального та універсального у персональному.

У своїй діяльності геній прагне вийти за межі культуротворчості як об'єктивації у творення нового буття. Це відрізняє геніальну людину від талановитої, яка цілком реалізує себе у об'єктивуючій творчості. Діяльність генія тяжіє до міфотворення — він продукує такі артефакти культури, які викликають катарсичні переживання, а тому мають суттєвий вплив на смисложиттєві цінності. Г. можна вважати феноменом *граничного буття людини*. При цьому вона відрізняється від таких феноменів граничного буття, як святість та героїзм, в яких ставлення до стихій життя не опосередковане наявністю артефакту.

Н. Хамітов

ГРАНИЧНА СИТУАЦІЯ — поняття екзистенційно орієнтованої філософії та психології, яка означає кризові стани людини, що приводять до актуалізації особистісного начала. Така актуалізація виявляється передусім у загостренні самосвідомості й переосмисленні сенсу життя. Це може приводити, у свою чергу, до зміни переживання самоідентичності. У екзистенційну традицію ХХ ст. термін "Г. с." (Grenzsituation) був введений Ясперсом, який зазначає, що подібні ситуації виникають при зустрічі зі смертю, переживанні провини, важливих подій, результати яких не можуть бути передбачені. Усвідомлена Г. с. має конструктивні наслідки — спрямовує до особистісного розгортання; неусвідомлена Г. с. може призвести до невротичних реакцій. Г. с. протистоїть буденному буттю людини. Вона спрямовує її до вчинку як морального самовизначення, що виходить за межі буденного буття як підкореності традиційним способам світоставлення. Слід розрізняти Г. с. та *граничне буття* людини. Якщо Г. с. здебільшого постає результатом зовнішніх відносно людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого виходу у поза-буденні стани. В цих станах граничність втрачає свій випадково-ситуативний характер й сама набуває ознаки специфічного буття. У граничне буття людину виводить не поодинокий вчинок, а "ансамбль" вчинків, що є наслідком бажання реалізуватися за межами буденної присутності у світі.

Н. Хамітов

ГРАНИЧНЕ БУТТЯ — вимір людського буття, в якому відбувається свідомий вихід за межі буденності з її безособовою гармонією у екзистенційний простір, де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно і відкритою світові, і самотньою стосовно нього. Г. б. є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі. Це означає включеність у процеси творення та сприйняття культури. У Г. б. людина виходить завдяки реалізації волі до влади і волі до пізнання та творчості. Це закладає екзистенційну основу суперечливості Г. б. Г. б. є негачія буденності, трансцендування за її межі. Це є напруження, в якому відбувається звільнення від буденності з її затишком та спокоєм. Чи не означає це, що у буденності в принципі не може бути граничності? Ні. Буденність має свої граничні ситуації, в яких відбувається концентрація трагічності. Проте це є тимчасові граничні вияви, що значною мірою задані ззовні — випадки тяжкої хвороби, смерті близьких тощо.

Г. б., на відміну від *граничної ситуації*, є результат усвідомленого вибору людини. “Це... стрибок, коли я свідомо протиставляю себе світові та іншим людям”, — влучно зазначає К. Ясперс. У граничному бутті зникає тимчасовість, ситуативність граничності. Саме тому у такому бутті людини зникає і буденність — як вимір, хоча в ньому з необхідністю відтворюються буденні ситуації. Таким чином, вихід у Г. б. є вихід у інше, порівняно з буденністю, тотальність буття, в інший буттєвий простір.

Н. Хамітов

ДУХОВНІСТЬ ТА ДУШЕВНІСТЬ — глибинні стратегії людського буття, що зумовлюють його трансцендуючий та комунікативний характер і в своїй єдності складають основу особистості. Прояснення природи людського буття через категорії “дух” та “духовність” означає, що людина може не тільки пізнавати та відображувати навколишній світ, а й творити його. Творчі ж можливості людини як духовної істоти говорять про те, що окрім мислення вона має ще й вольове ставлення до реальності. Дух як взаємодія мислительно-споглядальних та вольових процесів постійно об'єктивується у артефактах, створюючи світ культури. Духовність постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини. У християнській антропології духовність є виразом вищого морального спрямування людського буття до Бога. Для М. О. Бердяєва головним арибутом духовності є свобода, що споріднює людське та божественне і виявляється в творенні не лише об'єктів культури, а й власного життя. Креативно-трансцендуючий характер духовності дає підставу О. Ф. Лосеву трактувати її як міфотворення. В сучасній українській філософії обрії духовності окреслюються через екзистенціали “віра, надія, любов” (В. І. Шинкарук, С. Б. Кримський), що вияскравлює духовність як онтологічне осереддя людини.

Категорії “духовність” у людському бутті певною мірою протистоїть категорія “душевність”, яка виражає спрямованість

людини передусім не до трансцендентного, а до ближнього, здатність до конкретно вираженої любові та співчуття. Цю різницю Д. та д. українська мова окреслює у контраверзі “духовна людина” — “душевна людина”. Певною мірою можна стверджувати, що душевність виражає метафізичну жіночість, тоді як духовність — метафізичну чоловічість. З іншого боку, жіночість та чоловічість є зовнішніми проявами душевності та духовності. Душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі — здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Духовність є ознакою чоловічого начала з його попитом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування.

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ — напрям сучасної української філософії, який розглядає світоглядну активність особистості у контексті її неповторного існування. Е. а. може бути означена як одна з тенденцій філософської антропології. Термін Е. а. був використаний Б. А. Головка для характеристики позиції О. Ф. Больнова; стосовно тенденції розвитку вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень він дістав поширення у роботах В. Г. Табачковського. Е. а. є такою онтологією людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття і можливості його осягнення та досягнення. Е. а. сформувалася у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, фундаментальним спрямуванням якої стало дослідження екзистенційних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. Е. а. вкладає в поняття світогляду екзистенційну напруженість та трансцендуючу активність людського буття. Світогляд розглядається не тільки у його зв'язках з теоретичною свідомістю, а й у взаємодії з людським відношенням до світу, світовідношенням. Е. а. займається аналізом екзистенційного змісту феноменів світогляду та світовідношення, що складає одну з найсуттєвіших тенденцій Київської світоглядно-антропологічної школи. Фундатор цієї школи В. І. Шинкарук досліджує екзистенціальні людського буття “віра”, “надія”, “любов”, які знаменують вихід особистості до автентичної та людської комунікації. В. Г. Табачковський осмислює проблеми Е. а. через розгляд колізійності людського світоставлення та феномену самотворення людини. І. В. Бичко детально досліджує такий екзистенціал як “свобода”. На відміну від есенційного підходу, екзистенційно-антропологічний підхід до людини стверджує відкритість людського буття, неможливість визначити наперед задані межі людської природи. Ця ідея філософії екзистенціалізму набуває у Е. а. нове звучання: екзистенційний підхід не повинен знищити есенційний, вступивши з ним у антагонізм; суперечність між ними повинна бути подолана синтетично. Принципи Е. а. розвиваються в *метаантропології*.

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ДІАЛЕКТИКА — вчення про розвиток особистості через розв'язання глибинних суперечностей існування. Автором Е. д. можна вважати С. К'еркегора, який протиставив Е. д. об'єктивній та універсальній діалектиці Г. В. Ф. Гегеля. Ця традиція була продовжена в таких течіях філософії ХХ ст., як філософська антропологія, екзистенціалізм та персоналізм. У філософії М. О. Бердяєва ставиться проблема "Е. д. божественного та людського". В сучасній українській філософії Е. д. представлена в *екзистенційній антропології та метаантропології*, а також використовується в *актуалізуючому психоаналізі*.

Н. Хамітов

ЖАХ — екзистенційна ситуація *граничного буття*, яка окреслює страх, що вийшов за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, яка лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. У стані Ж. матеріальна, фізична небезпека є лише символом, який виражає небезпеку метафізичну. Розкриваючи цю особливість Ж., що відрізняє його від страху, М. Гайдеггер зазначає, що у Ж. людина не прагне рятуватися активністю, а навпаки, поринає у спокій. Ж. — це граничний страх, котрий перестає бути страхом й стає чимось іншим, це — метафізична тінь страху, трансцендентний, потойбічний страх. В Ж., на відміну від страху, завжди просвічується глибинний подив. У ньому є натяк на чудове-як-дивне-хімерне. Це схоплено українською мовою у слові "чудовисько", де жахливе з'єднується з чудовим. Ж. як переживання та буття найчастіше народжується при зустрічі з безоднею Ніщо. Примара Ніщо присутня у будь-якому жахові. Ж. перед Ніщо — це Ж. перед власними межами, перед незбагненністю власного Я, перед можливістю онтологічної деформації своєї особистості, можливістю її спотворення. У Ж. перед людиною спалахує руйнівна могутність Ніщо, і разом із тим у настрої Ж. Ніщо відкривається як двері, що ведуть у зовсім інший стан Я.

Н. Хамітов

КОМУНІКАЦІЯ — максимально широкий термін, що окреслює людську взаємодію у світі. У сучасній філософії використовується передусім як ознака конструктивної взаємодії особистостей, соціальних страт, націй та етносів, яка розгортається на основі взаємної толерантності й порозуміння. Поняття К. широко використовується у філософії К. Ясперса, а також у сучасній німецькій практичній філософії (К. О. Апель, Ф. О. Больнов, Ю. Хабермас), яка отримала назву "комунікативної".

К., яка є лише зовнішньою, маніпулятивною, кінець кінцем приводить до переживання внутрішньої, екзистенційної *самотності*. Вихід за межі такої внутрішньої самотності можливий лише у внутрішній К. Під внутрішньою К. можна розуміти таку К., що торкається глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер. Це передусім комунікація-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. Але внутрішня К. є й комуні-

кацією-з-Іншим, в якій Інший постає не як об'єкт, "Воно", а як суб'єкт, "Ти". Внутрішня К. розгортається як єдність духовної та душевної К. і може бути названа особистісною К.

Н. Хамітов

ЛЮБОВ — екзистенціаль людського буття, який окреслює найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності у з'єднанні з іншою особистістю та світом. Саме в Л. найбільшою мірою проявляється принципова відкритість буття людини, що знаменує вихід за межі буденних та граничних ситуацій у *метагранічне буття*. В українській мові є декілька слів, які означають Л. Це — кохання, любові, милість, любов. Цікавим є той факт, що при їх вживанні виникає певна ієрархія. Наприклад, часовий прояв Л. називають закоханістю, коханням, милістю, а Л. як вічне почуття-цілісність, виражається саме словом "Л". В багатьох культурах Л. пов'язується з безсмертям. Так, наприклад, романськими мовами у слові "Л". (французьке *amur*, іспанське *amar*, італійське *amor*) безпосередньо проголошується безсмертя.

Виходячи з того, що еротична Л. найчастіше пов'язується у більшості мов та культур з Л. як такою, прояви Л. можна класифікувати, виходячи саме з її еротичної іпостасі. Це: 1) Л. до себе; 2) еротична Л.; 3) надеротична Л. Л. до себе дає можливість кожній людині пережити, що окрім тілесності вона має ще духовне та душевне начала, які у поєднанні складають особистість. Справжня Л. до себе — це зростання та накопичення знань і почуттів, самозмінна, яка дає змогу не тільки брати, а й віддавати. Зустріч двох розвинутих особистостей, що вже вийшли за межі лише Л. до себе та прагнуть більшого, означає еротичну Л. Головним в еротичній Л. є те, що дві особистості з'єднуються в нову цілісність, яка не заперечує, а підсилює неповторність та унікальність кожного з них. Еротична Л. є щось більш відкрите та універсальне, ніж Л. до себе, однак вона може виникнути лише на основі Л. до себе. Людина, що не полюбила себе, не здатна до такого особистісного напруження, як Л. до Іншого. У вищих своїх проявах еротична Л. виступає як любов-цілісність. Така цілісність стає дійсністю не просто як статеве тілесне поєднання, а як співтворчість чоловіка та жінки. Третім — і найбільш універсальним — проявом Л. є надеротична Л. Ця Л. виходить за межі егоїзму люблячої пари, відкриває цілісність двох безодню навколишнього світу. Така Л. вбирає у себе всі попередні вияви Л. і може трансцендувати людину та людство у нову якість.

С. Крилова

МЕТААНТРОПОЛОГІЯ (від *мета* — понад та *антропологія* — наука про людину) — вчення про виміри людського буття та умов плідної комунікації у цих вимірах, а також про фундаментальні тенденції розвитку людського роду і пов'язані з ними колізії. М. є однією з тенденцій розвитку сучасної філософської антропології, передусім екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи. Враховуючи те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації була притаман-

ною для філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму в усіх їх національних різновидах, закономірним є висновок, що М. інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму. М. може бути поділена на персоналістичну та комунікативну. Персоналістична М. досліджує людське буття у екзистенційно-особистісних вимірах — буденному, граничному, метаграничному; комунікативна М. вивчає умови й логіку комунікації між різними людськими спільнотами — в тому числі етноантропологічними. Тому комунікативна М. з необхідністю стає етноантропологією. Етноантропологія як М. є вченням про екзистенційно-світоглядну неповторність етносів і можливості комунікації між ними, враховуючи цю неповторність. Крім того, етноантропологія як М. є наукою про умови комунікації етносу і особистості в усій їх екзистенційній повноті, виходячи тим самим на актуальну проблему сьогодення — проблему прав людини. Розуміння етноантропології як М. не дає їй замкнутися у суто емпіричних формах, стати ідеологічно заангажованим вченням про біо-антропологічні відмінності етносів та рас. Персоналістична та комунікативна тенденції М. з'єднуються у М. статі, яка вивчає чоловіче та жіноче як духовне і душевне начала. М. як філософія статі досліджує причини внутрішньої самотності чоловіка та жінки і можливість гармонії між ними на рівні духовно-душевної взаємодії. При цьому філософські підходи поєднуються в М. з психоаналітичними.

Н. Хамітов

МЕТАГРАНИЧНЕ БУТТЯ — вимір людського буття, в якому відбувається вихід за межі *буденного буття* з його безособовою завершеністю і *граничного буття* з його незавершеністю і усвідомленою екзистенційною відокремленістю. М. б. є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та *об'єктивації* як творення продуктів культури. Творчість як об'єктивація у М. б. переходить у творчість як *актуалізацію* — само-творення і творення простору продуктивної комунікації. Розгортання М. б. можливе через феномени *толерантності* та *любви*, що означає глибинне очищення й олоднення буття людини через його роз-речевлення, де-об'єктивацію. Це — екзистенційна катарсизація людського буття.

У М. б. процес трансцендування, який визначає людське буття взагалі, зазнає фундаментальної метаморфози. Людське буття стає не просто трансцендуванням і не просто само-трансцендуванням; воно стає антропо-трансценденцією — особистісним трансцендуванням, що входить у потаємні глибини особистості, а тому долає межі і буденного, і граничного буття людини, набуваючи при цьому гармонії, на яку є лише натяк у буденності і передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів людини.

Н. Хамітов

САМОТНІСТЬ — екзистенційна ситуація людського буття, у межах якої відбувається зовнішнє чи внутрішнє відокремлення людей. Самотність є результатом колізій *комунікації*, що породжуються виявом людини у світі як неповторної особистості. Тому проблема С. є однією з вічних проблем людського існування. Вона стає надзвичайно актуальною саме в наш час — час деконструкції світоглядних орієнтирів і спроб знайти нові умови комунікації.

Проблема С. у розгорнутому вигляді в європейській філософії вперше була поставлена Б. Паскалем, який розглядає С. передусім як факт страждання. На відміну від нього, у творчості Г. Сковороди ми зустрічаємо розуміння позитивного сенсу С., яка реалізується у свідомому усамотненні і може привести до нової комунікації та взаємодії зі світом — “сродної праці”. У ХІХ ст. ідеї Б. Паскаля продовжуються у творчості А. Шопенгауера, який вбачає у С. фатальний результат “волі до життя”. Глибокі роздуми про С. людини ми зустрічаємо у І. В. Гете, який називає її причиною відокремленості людської особистості від трансцендентного світу. На відміну від нього, Ф. Ніцше вважає причиною С. людини її відчуження від власних надлюдських перспектив; з іншого боку, С., на думку мислителя, стає відчуженням людини, що освоює ці перспективи, від інших людей. У ХХ ст. тема самотності порушується у екзистенціалізмі, персоналізмі та “комунікативній філософії”.

Необхідно розрізнати зовнішню С. і С. внутрішню або екзистенційну. Перший різновид С. є результатом обставин, що приходять в життя людини ззовні; він є предметом соціально-психологічного дослідження. Внутрішня С., яка є наслідком особистісного розвитку людини, може бути осягнута як психологічними, так і філософськими дослідженнями. Проте якщо психологія досліджує внутрішню С. переважно у буденному вимірі людського буття і прагне знайти можливості її подолання у буденній комунікації, то філософія тяжіє до розуміння сенсу С. також за межами буденності — у граничному та метаграничному бутті людини. Таким чином, філософське осягнення феномену С. спонукає розглядати його у різних вимірах людського буття. Внутрішня С. породжується відкритим, трансцендуючим характером людського буття — є результатом постійного виходу екзистенції за свої межі. Це приводить до того, що людина постійно стає внутрішньо С. відносно попереднього стану свого Я, а також свого оточення. Другою фундаментальною причиною внутрішньої С. є розділеність людського роду на дві статі — чоловічу та жіночу. Вихід за межі внутрішньої С. можливий лише у внутрішній комунікації, яка вільно розгортається на основі глибинних смисложиттєвих орієнтацій.

Внутрішня С. людини виявляється й долається у трьох фундаментальних екзистенційно-особистісних вимірах: *буденному, граничному та метаграничному* бутті. Внутрішня С. у буденному бутті людини, фундаментальною ознакою якого є безособовість, переживається у такому стані як нудьга, яка частково знімається й відроджується знову у феноменах турботи та святковості. У граничному бутті людини, яке є запереченням буденності через наростання вольового

начала на шляху його заглиблення у творчість та владу, буденна С. стає граничною С. і виявляється у таких екзистенційних ситуаціях, як *туга*, *закоханість*, *жах*, *відчай*. У метаграничному бутті, що є виходом за межі маніпуляції та об'єктивації буденного і граничного буття у простір актуалізації особистості, С. втрачає свій фатальний характер і стає новою реальністю — усамотненням як вільно обраною С. Вихід за межі С. у метаграничному бутті людини можливий через феномени *толерантності й любові*, що знаменують собою вищі прояви внутрішньої комунікації.

Н. Хамітов

ТОЛЕРАНТНІСТЬ — здатність людини порозумітися з іншою людиною на основі поваги до її свободи та вступити з нею у плідну *комунікацію*. Ідея Т. ґрунтується на тому, що будь-яка людина заслуговує на комунікативну повагу вже тому, що здатна мислити, висловлюватися та діяти. Практика ж Т. вимагає не тільки абстрактної поваги до Іншого, а й відповідальності за нього і за долю комунікації. Саме на цьому шляху людське самотворення розгортається до співтворення, а само-бутність прямує до спів-буттєвості. Лише відповідальна людина може дочекатися відповіді від іншої людини, яка звільняє від страждання самотності, адже народжує спів-буття як внутрішньо спільне буття — результат екзистенційно-внутрішньої, особистісної комунікації.

Проблема Т. є надзвичайно актуальною у сучасному світі з його етно-національним, політичним та релігійним розмаїттям. Тому не випадково, що вона стала однією з головних у межах сучасної західної комунікативної філософії (К.-О. Апель, П. Рікер, Ю. Хабермас) та сучасних вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень.

Н. Хамітов

ТУГА — екзистенційна ситуація *граничного буття*, в якій людина переживає неадекватність власної життєвої стратегії виклику Буття і втрату автентичності. Т. є симптомом самотрансцендування — передусім у формі культуротворчості. За висловом М. Гайдеггера, "Т. відкриває суще в цілому". Однак у просторі Т. межі уявляються тупиком і тоді людину охоплює байдужість і відчуття абсурдності буття. В екзистенційній ситуації Т. та у байдужості, що вона породжує, западаються опори буденного буття. Коли людина вступає в Т., вона вже не може бути в буденності. Вона біжить з буденності, ви-буває з неї в інший вимір буття. Це прорив до власного існування, екзистенції — того, що протистоїть безособовому пере-буванню та є буттям людини на межі, граничним буттям.

В екзистенційній ситуації Т. вияскравлюється родова бівалентність людського буття. Чоловіча Т. — це переживання нереалізованості в бутті за межами роду, тоді як Т. жінки є переживанням нереалізованості та самотності у родових межах. І разом із тим Т. дивним чином зближує чоловіче та жіноче начала, адже в її просторі деконструюється смисл як родинного, так і цивілізаційно-технічного виявів людського і відбувається вживання у світ культу-

ри. Т. є переживання онтологічної оголеності своїх коренів, які більше не знаходяться у ґрунті буденності; більше того, це переживання неукоріненості самої буденності і усвідомлення приреченості на вихід у простір духовно-культурного буття.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФІЯ СТАТІ — галузь філософського знання, що досліджує статі як психологічний, соціально-культурний та екзистенційний феномени. Принципова відмінність Ф. с. від психології або соціології статі полягає у комплексному підході до проблеми статі та розумінні її як феномену, що відображає духовні та душевні виміри людського буття. Ідеї Ф. с. досить повно представлені в історії європейської філософської думки, в якій феномен статі, як правило, пов'язується з феноменом *любові*. Платон розглядає статі як результат втрати андрогінної цілісності. В епоху Відродження феномени статі та любові досліджують М. Фічіно, Л. Ебрео, Л. Пізано. Проблема статі посідає важливе місце у творчості А. Шопенгауера, який аналізує різницю між чоловіком та жінкою як самодостатньою та несамодостатньою особистостями. Ф. Ніцше у своїй Ф. с. розглядає статі у контексті трансформації людини у Надлюдину. Проблемі з'ясування чоловічості та жіночості як метафізичних та психологічних принципів присвячена творчість О. Вейнінгера. В. Соловйов всебічно розглядає ідею Вічної Жіночості. В. Розанов висуває ідею третьої статі. Головною категорією Ф. с. М. Бердяєва є андрогінізм як духовно-творче єднання чоловічого та жіночого. З. Фрейд розглядає статі як основу формування фундаментальних комплексів людської психіки — Едіпа та Електри. К. Юнг досліджує чоловічість та жіночість як архетипи колективного позасвідомого.

Формування Ф. с. як окремої галузі філософського знання відбувається на межі ХХ—ХХІ ст. У сучасній українській філософії вона може бути означена як одна з фундаментальних тенденцій *метаантропології*. Сучасна українська Ф. с. передусім досліджує взаємодію чоловічого та жіночого як *духовності та душевності* у різних екзистенційно-особистісних вимірах буття людини: *буденному, граничному, метаграничному* (Н. Хамітов, С. Крилова). Чоловічість-духовність та жіночість-душевність розглядаються як принципи, що є в кожній людині незалежно від її біологічної статі. Їх гармонійна чи дисгармонійна взаємодія спричиняє або актуалізацію особистості, або її пригнічення, яке призводить до переживання внутрішньої *самотності*. Ці ідеї стали філософським підґрунтям *актуалізуючого психоаналізу*.

Сучасні українські автори займаються також гендерними дослідженнями — вивчають соціально-психологічні проблеми статі (Н. Зборовська, С. Павличко, Н. Чухим).

Н. Хамітов

ЗМІСТ

Вступне слово	3
Лекція 1	
ПРОЯСНЕННЯ СПЕЦИФІКИ СХІДНОГО І ЗАХІДНОГО ШЛЯХІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ (Н. Хамітов)	
§ 1. <i>Попереднє зауваження</i>	5
1. ЧИ ІСНУЄ ПРОБЛЕМА “СХІД – ЗАХІД”?	
§ 2. Початкове визначення східного і західного шляхів буття	5
§ 3. Можливість ментального взаємовпливу Сходу і Заходу	7
2. ЗАХІД ЯК ШЛЯХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ	
§ 4. Античне і християнське в західному бутті	9
§ 5. Західне буття як католицька, православна, протестантська культури і способи життя	9
§ 6. Проблема північноамериканської, австралійської, латиноамериканської й африканської культур	10
§ 7. Ідеї особистості, перетворення природи й істо- рії як основоположні цінності західного шляху буття	11
3. СХІДНИЙ ШЛЯХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ	
§ 8. Буддійське світовідношення як актуальний мак- симум східного шляху буття	12
§ 9. Основоположні начала східного шляху буття: при- родність, фаталізм, віддяка	12
§ 10. Ідея карми та ідея прощення	15
§ 11. <i>Висновки і перспективи</i> . Способи буття і філософу- вання Заходу і Сходу	16
ЛІТЕРАТУРА ДО 1-ї ЛЕКЦІЇ	17

Лекція 2

МЕЖІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ДАВНЬОЇ ІНДІЇ І КИТАЮ (Н. Хамітов)

§ 12. Попереднє зауваження	18
1. ДАВНЬОІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: МОРАЛЬНА ВІДДЯКА ТА ЇЇ ПОДОЛАННЯ	
§ 13. Корені індійської філософії: Веди й Упанішади	19
§ 14. Індуїзм і його головні ідеї: карма і сансара	21
§ 15. Чому йога поширилася на Заході?	22
§ 16. Буддизм: шлях звільнення від карми	23
2. ДАВНЬОКИТАЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ДРУГЕ НАРОДЖЕННЯ БУДДИЗМУ	
§ 17. Даосизм: шлях знаходження безсмертя	27
§ 18. Конфуціанство: ідея суспільної ієрархії	29
§ 19. Буддизм у Китаї	30
§ 20. Феномен чань-буддизму: активний вплив на ре- альність	31
§ 21. Доля чань-буддизму в Японії: “мистецтво дзен” ...	32
§ 22. Висновки і перспективи. Філософія давньої Індії і Китаю як підґрунтя східних вчень про людину	32
ЛІТЕРАТУРА ДО 2-ї ЛЕКЦІЇ	33

Лекція 3

ЛЮДИНА І ЇЇ МЕЖІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ (Н. Хамітов)

§ 23. Попереднє зауваження	35
1. ФЕНОМЕН РАННЬОЇ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (РАННЯ КЛАСИКА)	
§ 24. Антична міфологія та її вираження в ранній античній філософії	35
§ 25. Геракліт і Парменід: релятивістська й абсолюти- стська концепції людини і світу	38
2. КЛАСИЧНА АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ЗРІЛА КЛАСИКА)	
§ 26. Сократ: “пізнай самого себе”	40
§ 27. Платон: людина як в'язень у Печері	42
§ 28. Аристотель: повернення в'язня в Печеру	45

3. ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ЕЛЛІНІЗМУ

§ 29. Феномен еллінізму	47
§ 30. Основні риси філософії епохи еллінізму та її школи	48
§ 31. Скептицизм: чи розумний світ?	48
§ 32. Стоїцизм як мужність жити	48
§ 33. Епікуреїзм: етика насолоди	49
§ 34. Неоплатонізм: світ як сходження Єдиного	50
§ 35. <i>Висновки і перспективи. Антична філософія як основа європейської філософії</i>	52
ЛІТЕРАТУРА ДО 3-І ЛЕКЦІЇ	52

Л е к ц і я 4

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ МЕЖ У ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

§ 36. <i>Попереднє зауваження (Н. Хамітов)</i>	53
--	----

1. ФЕНОМЕН СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

§ 37. Християнство як світоглядне підґрунтя філософії Середньовіччя (Н. Хамітов)	53
§ 38. Основні риси філософії Середньовіччя (Н. Хамітов) ..	55
§ 39. Проблема періодизації і середньовічний спосіб філософування (Л. Гармаш).....	56

2. У ДЖЕРЕЛА ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ (Л. Гармаш)

§ 40. Атмосфера пізньої античності і дух християнства, що зароджується: гностицизм	58
§ 41. Законодавець методу екзегези: Філон Александрійський	61

3. ПОЧАТОК СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПАТРИСТИКА

§ 42. Загальна характеристика патристики (Н. Хамітов) ..	63
§ 43. Визрівання основної проблематики філософії Середньовіччя: “група” Тертуліана і “група” Августина (Л. Гармаш)	64
§ 44. Тертуліан: “Вірую, тому що абсурдно” (Л. Гармаш)....	66
§ 45. Августин Блаженний: самопізнання як умова пізнання Бога (Н. Хамітов)	67

4. ЗАВЕРШЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: СХОЛАСТИКА

§ 46. Що таке схоластика? (Н. Хамітов)	68
--	----

§ 47. Чи існує людина взагалі? (Н. Хамітов)	68
§ 48. Фома Аквінський і його раціональна містика (Н. Хамітов).....	69
§ 49. Абельяр і Елоїза: від любові людської до любові божественної (Л. Гармаш)	70
§ 50. Данте: "Що рухає сонце і світила?" (Л. Гармаш)	73
§ 51. <i>Висновки і перспективи</i> . Значення середньовічної філософії для європейської культури (Н. Хамітов) ...	74
ЛІТЕРАТУРА ДО 4-ї ЛЕКЦІЇ	75

Л е к ц і я 5

ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ: ЛЮДИНА-ТИТАН (Н. Хамітов)

§ 52. <i>Попереднє зауваження</i>	76
---	----

1. ФІЛОСОФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ У КОНТЕКСТІ СВОЄЇ ЕПОХИ

§ 53. Що таке епоха Відродження?	76
§ 54. Основні риси філософії епохи Відродження	77

2. РОМАНСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ: ВОСКРЕСІННЯ АНТИЧНОСТІ

§ 55. Загальна характеристика романського Відродження .	78
§ 56. Марсіліо Фічіно: творче злиття з Богом	79
§ 57. Джордано Бруно і Галілео Галілей: два шляхи свободи	79

3. ГЕРМАНСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ: ВОСКРЕСІННЯ ПЕРШОХРИСТИЯНСТВА

§ 58. Загальна характеристика германського Відродження	81
§ 59. Микола Кузанський і його діалектика Єдиного і безкінечного	83
§ 60. Еразм Роттердамський: "Похвала глупству"	83
§ 61. Мартін Лютер: повстання германського духу	84
§ 62. <i>Висновки і перспективи</i> . Підсумки філософії Відродження: Людина, що творить, і Людина, що вірує	86

ЛІТЕРАТУРА ДО 5-ї ЛЕКЦІЇ	87
---------------------------------------	----

Л е к ц і я 6

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ: ГНОСЕОЛОГІЗАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ СУТНОСТІ

§ 63. <i>Попереднє зауваження</i> (Н. Хамітов)	88
--	----

1. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ: ЯВИЩЕ ГНОСЕОЛОГІЗМУ

- § 64. Філософська проблематика Нового Часу
(*Л. Гармаш*)..... 89
- § 65. Основні риси філософії Нового Часу (*Н. Хамітов,
Л. Гармаш*) 90

2. ПРОТИСТОЯННЯ РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ЕМПІРИЗМУ (*Л. Гармаш*)

- § 66. Френсіс Бекон: “Знання — сила!” 92
- § 67. Рене Декарт: “Мислю — отже існую” 94
- § 68. Томас Гоббс: “Війна всіх проти всіх” 97
- § 69. Джон Локк: Людина — “чиста дошка” 99

3. ТРИ ВЕРСІЇ ВЧЕННЯ ПРО СУБСТАНЦІЮ: МОНІЗМ, ДУАЛІЗМ, ПЛЮРАЛІЗМ (*Л. Гармаш*)

- § 70. Дуалізм Рене Декарта 102
- § 71. Бенедикт Спіноза: спасіння від афектів 103
- § 72. Готфрід Лейбніц: людина як монада 105

4. ВИКЛИК ГНОСЕОЛОГІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКА ЕСЕЇСТИКА І ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО НОВОГО ЧАСУ

- § 73. Блез Паскаль: людина як мислячий очерет
(*Л. Гармаш*)..... 107
- § 74. Філософське мистецтво Шекспіра і Сервантеса:
трагічні філософи Гамлет і Дон Кіхот
(*Н. Хамітов, Л. Гармаш*) 110

5. ЗАВЕРШЕННЯ НОВОГО ЧАСУ: ЕПОХА ПРОСВІТНИЦТВА

- § 75. Просвітницька парадигма про природу людини
(*Л. Гармаш*)..... 112
- § 76. Історичні типи Просвітництва (*Л. Гармаш*)..... 113
- § 77. *Висновки і перспективи*. Гносеологізм Нового Часу
і вихід за його межі (*Н. Хамітов*)..... 116

ЛІТЕРАТУРА ДО 6-ї ЛЕКЦІЇ 116

Л е к ц і я 7

ПОГЛИБЛЕННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ: НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

- § 78. *Попередні зауваження* (*Н. Хамітов*)..... 117

1. ФЕНОМЕН НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

- § 79. Німецька класична філософія як ціле (*Л. Гармаш*) 117

§ 80. Німецька філософська класика і її епоха (<i>Н. Хамітов</i>).....	119
2. ІММАНУІЛ КАНТ: МЕЖІ РОЗУМУ (Л. Гармаш)	
§ 81. “Що таке людина?”	120
§ 82. Суперечність розуму із самим собою	122
§ 83. Категоричний імператив	125
3. ЙОГАНН ГОТЛІБ ФІХТЕ: “Я” ЯК ДІЯЛЬНЕ НАЧАЛО (Л. Гармаш)	
§ 84. Від Канта до Фіхте	127
§ 85. “Яка людина, така і її філософія”	128
§ 86. Наукоучення Фіхте і його “ідеалізм свободи”	129
§ 87. Парадокси свободи у ученні Фіхте	131
4. ФРІДРІХ ВІЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛІНГ: ФІЛОСОФІЯ ТОТОЖНОСТІ (Л. Гармаш)	
§ 88. Від буття до мислення: натурфілософія	133
§ 89. Тотожність свободи і необхідності: філософія мистецтва	135
5. АБСОЛЮТНИЙ ІДЕАЛІЗМ ГЕОРГА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРІДРІХА ГЕГЕЛЯ	
§ 90. Абсолютна Ідея, Абсолютний Дух і людина (<i>Н. Хамітов</i>).....	137
§ 91. “Найсуттєвіше — шлях” (<i>Л. Гармаш</i>).....	138
§ 92. <i>Висновки і перспективи. Всесвітнє значення пі- мецької класичної філософії (Н. Хамітов)</i>	140
ЛІТЕРАТУРА ДО 7-ї ЛЕКЦІЇ	141

Л е к ц і я 8

РЕЛІГІЙНЕ ПОДОЛАННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ: НОВОКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТ.

§ 93. <i>Попереднє зауваження (Н. Хамітов)</i>	143
--	-----

1. ЙОГАНН ВОЛЬФГАНГ ГЕТЕ: ЛЮДИНА ЯК ВСЕСВІТ (*Л. Гармаш*)

§ 94. “Всю долю людства хочу я випробувати в собі” ...	143
§ 95. “Людина — це той, хто здатний на неможливе” ...	146

2. РОМАНТИЗМ: СВОБОДА І ЛЮБОВ ВСУПЕРЕЧ УСЬОМУ (*Н. Хамітов*)

§ 96. Феномен романтизму	148
§ 97. Фрідріх Шлегель: свобода як іронія і любов	151
§ 98. Новаліс: магічний ідеалізм	153

3. ПІЗНІЙ ШЕЛЛІНГ: УМОГЛЯДНА МІСТИКА

(Л. Гармаш)

- § 99. Шеллінг і його Муза: феномен Кароліни 154
§ 100. Таємниця Абсолюту 156

4. СЕРЕН К'ЄРКЕГОР: ВІРА НАД БЕЗОДНЯМИ СТРАХУ І ВІДЧАЮ (Н. Хамітов)

- § 101. Смысл страху 158
§ 102. Два види відчаю 160
§ 103. *Висновки і перспективи. Новокласична філософія
XIX ст. як переддень релігійного екзистенціалізму
і персоналізму (Н. Хамітов)* 162

ЛІТЕРАТУРА ДО 8-ї ЛЕКЦІЇ 162

Л е к ц і я 9

АТЕЇСТИЧНЕ ПОДОЛАННЯ ГНОСЕОЛОГІЗМУ: НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТ. (Н. Хамітов)

§ 104. *Попереднє зауваження* 163

1. ПОНЯТТЯ КЛАСИЧНОЇ І НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

- § 105. Класична і некласична філософія: від загального до особливого 164
§ 106. Онтологічність трансцендентного в класичній філософії і символічність трансцендентного в некласичній 165

2. ЛЮДВІГ ФЕЙЕРБАХ ЯК РОДОНАЧАЛЬНИК НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

- § 107. Антропологія замість теології: людська сутність на землі й у небесах 166
§ 108. Вчення Фейербаха про смерть і безсмертя людини 168

3. СОЦІОЦЕНТРИЧНА ПАРАДИГМА ЛЮДИНИ: МАРКСИЗМ

- § 109. Марксистська філософія як подолання гносеологізму через категорію практики 169
§ 110. Матеріалістичне розуміння історії 171
§ 111. Категорія відчуження людини як начало і таємниця філософії марксизму 172
§ 112. Метаморфози марксизму: філософія, ідеологія, практика 175

4. ВОЛОНТАРИЗМ: ПОВСТАННЯ ПРОТИ РАЦІО

- § 113. Загальне поняття волонтаризму 177
- § 114. Філософія Артура Шопенгауера: воля, страждання, уявлення 178
- § 115. Фрідріх Ніцше: людина як канат між звіром і Надлюдиною 180

5. ПСИХОАНАЛІТИЧНА ПАРАДИГМА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- § 116. Що таке психоаналіз? 182
- § 117. Вчення Зигмунда Фрейда: травма існування і дитяча сексуальність 182
- § 118. Карл Густав Юнг: архетипи колективного несвідомого 184
- § 119. Еріх Фромм: відчуження і любов 187
- § 120. *Висновки і перспективи*. Зміст і тенденції неklasичної філософії ХІХ — початку ХХ ст. 189
- ЛІТЕРАТУРА ДО 9-ї ЛЕКЦІЇ 190

Лекція 10

ЗУСТРІЧ СХОДУ ТА ЗАХОДУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТА РОСІЙСЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

- § 121. *Попереднє зауваження (Н. Хамітов)* 192

1. УКРАЇНСЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ПЕРШІСТЬ СЕРЦЯ

- § 122. Витоки і риси української класичної філософії (Н. Хамітов, С. Крилова) 193
- § 123. Григорій Сковорода: вчення про три світи (С. Крилова) 194
- § 124. Памфіл Юркевич: серце і межі розуму (Н. Хамітов, С. Крилова) 195
- § 125. Тарас Шевченко: міфотворець, християнин, язичник (Н. Хамітов, С. Крилова) 197

2. РОСІЙСЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЛЮДСЬКЕ І БОГОЛЮДСЬКЕ

- § 126. Феномен російської класичної філософії (Н. Хамітов, С. Крилова) 199
- § 127. Федір Достоєвський: Краса врятує світ (С. Крилова) 201
- § 128. Лев Толстой: війна і мир як чоловіче і жіноче (Н. Хамітов, С. Крилова) 203
- § 129. Володимир Соловйов: ідея Боголюдства (Н. Хамітов, С. Крилова) 204

§ 130. Олена Блаватська: містична еволюція людини і людства (Н. Хамітов)	207
§ 131. “Срібний вік” російської класичної філософії (С. Крилова).....	209
§ 132. Висновки і перспективи. Слов'янський тип філософування як проблема (Н. Хамітов)	212
ЛІТЕРАТУРА ДО 10-І ЛЕКЦІЇ	213

Лекція 11

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ І ЇЇ МЕЖ У КУЛЬТУРІ ЗАХОДУ ХХ ст.

§ 133. <i>Попереднє зауваження</i> (Н. Хамітов)	215
---	-----

1. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ (Н. Хамітов)

§ 134. Філософська антропологія ХХ ст.	215
§ 135. Макс Шелер: у пошуках цілісного вчення про людину	216
§ 136. Гельмут Плеснер: людина як ексцентрична істота ..	218
§ 137. Ернст Кассіер: людина як символічна тварина .	219
§ 138. Хосе Ортега-і-Гассет: спорт як вираження людської сутності?	220

2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

§ 139. Феномен екзистенціалізму. Екзистенціалізм і екзистенціальний спосіб філософування (Н. Хамітов, С. Крилова).....	222
§ 140. Мартін Гайдеггер: людина як запитуюче буття (Н. Хамітов).....	224
§ 141. Феномен атеїстичного екзистенціалізму (Н. Хамітов).....	227
§ 142. Жан Поль Сартр: Я та Інший (Н. Хамітов).....	228
§ 143. Альбер Камю: самогубство філософське і життєве (Н. Хамітов).....	229
§ 144. Феномен релігійного екзистенціалізму (С. Крилова).....	232
§ 145. Карл Ясперс: гранична ситуація і вихід за межі повсякденності (Н. Хамітов, С. Крилова)	233
§ 146. Габріель Марсель: за межі трагічної мудрості (Н. Хамітов).....	235

3. ПЕРСОНАЛІЗМ

§ 147. Персоналізм як спосіб буття і філософська течія (Н. Хамітов).....	237
§ 148. Микола Бердяєв: Боголюдина над безоднею нествореної свободи (С. Крилова)	238

§ 149. Лев Шестов: віра вища за розум? (Н. Хамітов)	241
§ 150. Емманюель Муньє: трагічний оптимізм (С. Крилова)	244
§ 151. Інші мислителі персоналістичної парадигми про межі людини (Н. Хамітов, С. Крилова)	246
§ 152. <i>Висновки і перспективи</i> . Проблема протистояння і комунікації різних парадигм філософії людини в XX ст. Феномен постмодернізму (Н. Хамітов).....	247
ЛІТЕРАТУРА ДО 11-ї ЛЕКЦІ	250

СЛОВНИК КЛЮЧОВИХ ТЕРМІНІВ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ (Н. Хамітов, С. Крилова)	252
---	-----

Навчальне видання

**ХАМІТОВ Назіп Віленович,
ГАРМАШ Лариса Наумівна, КРИЛОВА Світлана
Анатоліївна**

**ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ.
ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ
ТА ЇЇ МЕЖ**

Київ, видавництво “Наукова думка”

Редактор *Д. Грузін*
Оформлення художника *Н. Абрамової*
Художній редактор *І. Галушка*
Технічний редактор *С. Максимова*
Коректор *Л. Козленко*
Комп'ютерна верстка *Л. Прокопчук*

Підп. до друку 15.09.2000. Формат 84×108/32. Папір газет-
ний. Вис. друк. Гарн. Тип Таймс. Ум. друк. арк. 14,28. Ум.
фарбо-відб. 14,71. Обл.-вид. арк. 13,60. Тираж 5000 прим.
Зам. 0—330.

Оригінал-макет виготовлено у видавництві “Наукова думка”.

Р. с. № 05417561 від 16.03.95.

01601 Київ-1, вул. Терещенківська, 3.

АТ “Київська книжкова фабрика”
01054 Київ-54, вул. Воровського, 24.