

Зміст

1. Вступ до філософії

1.1. Сутність філософії та її роль у суспільстві

Світогляд, його структура і функції

Типи світоглядів

Поняття «філософія»

Предмет філософії

Соціальні умови формування філософії

Духовні джерела філософії

Філософські проблеми і дисципліни

Специфіка філософського знання

Філософські методи

Функції філософії

2. Історичні типи філософії

2.1. Методологічні проблеми історії філософії

Предмет історії філософії

Історія філософії та філософія історії

Методи історико-філософського аналізу

Західна та східна моделі (парадигми) філософії

2.2. Філософія в Давніх Індії, Китаї та Греції

Давньоіндійська філософія

Давня китайська філософія

Філософія Давньої Греції

2.3. Філософія середньовіччя та епохи Відродження

Філософія середньовіччя

Патристика

Схоластика

Філософія епохи Відродження

2.4. Західноєвропейська філософія Нового часу (XVII—XVIII ст.)

Наукова революція XVI—XVII ст. та її вплив на розвиток філософії

Основні протилежні напрями у філософії Нового часу

Емпіризм. Англійська філософія XVII—XVIII ст.

Раціоналізм

Філософія Просвітництва

2.5. Німецька класична філософія

Критична філософія І. Канта

Суб'єктивний ідеалізм І. Фіхте

Об'єктивний ідеалізм Ф.-В.-Й. Шеллінга

Система ідеалістичної діалектики Г.-В.-Ф. Гегеля

Філософія Л. Фейєрбаха
Філософія марксизму

2.6. Сучасна світова філософія

Позитивізм
Прагматизм
Ірраціоналізм у сучасній філософії
«Філософія життя»
Феноменологія
Екзистенційна філософія

2.7. Українська філософія

Дохристиянські витоки української філософії
Філософська думка часів Київської Русі
Філософія українського Відродження та бароко
Філософія Г. Сковороди
Філософія Просвітництва й романтизму в Україні
Філософія української національної ідеї

3. Філософське розуміння світу

3.1. Філософське вчення про буття (онтологія)

Проблема буття у філософії
Вчення про світ
Підстави існування світу
Сфери буття світу
Категорії як структури буття

3.2. Свідомість

Поняття «свідомість»
Проблема свідомості в історії філософії
Свідомість в контексті відношень людини до світу і до власного тіла
Виникнення свідомості
Ознаки (властивості) свідомості та її структура

3.3. Філософія пізнання (гносеологія)

Пізнання як предмет філософського аналізу
Сутність пізнання у філософській традиції
Чуттєве та раціональне в пізнанні
Методологія наукового пізнання
Проблема істини в пізнанні

3.4. Теорія цінностей (аксіологія)

Визначення цінностей. Об'єктивістська та суб'єктивістська концепції цінностей
Класифікація цінностей
Функції цінностей

4. Філософія людини

4.1. Філософська антропологія

Релігійно-міфологічна антропософія
Натуралістична (наукова) антропософія
Філософські проблеми антропогенезу
Біологічне і соціальне в людині
Біологія і культура в генезисі людини
Сфери буття людини

4.2. Філософія культури

Поняття культури та її сутнісні начала
Атрибутивні ознаки і властивості культури
Генезис теорії культури
Проблема кризи сучасної культури

4.3. Філософія релігії

Поняття і проблемна сфера філософії релігії
Поняття феномену релігії
Філософські концепції природи релігії
Основні елементи та структура релігії
Буття Бога у філософській інтерпретації

5. Філософія і суспільство

5.1. Основні засади філософського розуміння суспільства (філософія суспільства)

Природа суспільства у філософській традиції
Онтологія соціального
Форми організації суспільного буття
Малі та середні соціальні групи
Великі соціальні групи як основні суб'єкти суспільного розвитку (класи, нації)

5.2. Філософія історії

Філософія історії: поняття і предмет
Лінійна філософія історії
Нелінійна філософія історії

5.3. Філософія права

Філософія права: поняття і предмет
Сутність права
Право і закон
Людина і право
Правова держава
Громадянське суспільство

5.4. Філософія економіки

Сутність і проблемна сфера філософії економіки
Зміст та еволюція поняття «економіка»
Сутність та особливості суспільного виробництва
Філософія грошей

5.5. Філософія техніки

Техніка та історія людства
Філософія техніки: історія становлення та предмет вивчення
Техніка як філософське поняття
Головні проблеми досліджень у філософії техніки
Проблема оцінки техніки

Анотація

Затверджено Міністерством освіти і науки України як підручник для студентів вищих навчальних закладів.

У другому виданні підручника на рівні сучасного філософського мислення, з урахуванням засад світоглядного плюралізму та ідеологічної толерантності інтерпретовано такі усталені теми, як сутність і предмет філософії, онтологія, гносеологія, аксіологія, філософська антропологія, історія філософії, у тому числі її розвиток на вітчизняних теренах. У руслі європейської традиції викладено нові для вітчизняних навчальних видань проблеми: філософію суспільства, філософію історії, філософію культури, філософію релігії, філософію права, філософію економіки, філософію техніки, філософську антропологію.

Подано біографічні довідки найвидатніших вітчизняних і зарубіжних філософів, короткий словник філософських термінів.

Для студентів, викладачів вищих навчальних закладів.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор А. М. Лой;
доктор філософських наук, професор Б. В. Новіков

Світогляд, його структура і функції

Людина є соціоприродною істотою, єдністю біологічного (природного) та духовного начал. Духовне та природне, як її суттєві якості, існують і виявляють себе у тісному взаємозв'язку. Людина укорінена в житті не тільки інстинктом, а й духом, поєднує в собі природу і культуру, тіло і дух.

Людина живе свідомо, мотивує свої вчинки (не лише пропускає через свідомість, але й певним чином виправдовує). Завдяки свідомості вона організовує своє життя в часі (співвідносить сучасне з минулим і майбутнім), в просторі (бере до уваги співвідношення «ближче — далі»), враховує в своїй діяльності причинні зв'язки тощо. Свідомість потрібна їй не тільки для організації та підтримання природного існування. Вона духовно укорінює людину в житті. Через релігію, мистецтво, філософію людина духовно входить у життя, живе зі смыслом, вносить у життя певний сенс, формує та сповідує певну духовну настанову щодо життя.

Втрата сенсу життя, духовних орієнтирів є глибокою трагедією людського буття. Опитування людей, врятованих від самогубства, свідчать, що більшість з них ішла на це, вважаючи, що життя втратило сенс, зневірившись в ідеалах, інших людях, в собі. Однак відомо, що в найнестерпніших умовах виживали, сягали висот у мистецтві, науці, спорті духовно не зломлені люди. Тому духовний вимір людини є таким само суттєвим, як і біологічний, природний.

Суспільство витворило певні форми, в яких культивується (твориться, зберігається і передається) духовність. Це — мистецтво, мораль, релігія, філософія. Їх гармонійне поєднання в певній особі, в суспільстві формує світогляд. Він постає як духовна цілісність, у якій із найзагальніших позицій осмислюються світ, суспільство і людина. Світогляд — система найзагальніших знань, цінностей, переконань, практичних настанов, які регулюють ставлення людини до світу.

Суттєвою рисою світогляду є насамперед певна цілісність поглядів, які стосуються важливих життєвих проблем: що таке світ, чи існує Бог, куди прямує людство, в чому полягає покликання людини тощо. Ці проблеми розглядаються з певної духовної висоти, на основі узагальнення життєвого досвіду народу, особистості. Центральна проблема світогляду — відношення людини до світу. Людина, на відміну від тварин, тільки частково включена в світ. Вона виокремлює себе з нього, протистоїть йому, вступає з ним у певне відношення, але так, наче перебуває поряд або зовні світу. Між людиною та світом існує дистанція: вона усвідомлює світ як щось зовнішнє.

Виокремлюють три основні типи виявів відношення людини до світу: пізнавальний, оцінювальний і практичний. Пізнавальне відношення людини до світу виявляється в тому, що світогляд охоплює насамперед найбільш загальне знання про світ, історію людства й окрему людину. Це знання має відповідати дійсності, бути істинним, щоб гарантувати успішну практичну діяльність. Водночас світогляд включає цінності, ідеали, які регулюють соціальні стосунки в суспільстві і на основі яких відбувається оцінювання соціальних явищ (добро — зло, прекрасне — потворне, справедливе — несправдливе, корисне — некорисне тощо). У цьому полягає оцінювальне відношення людини до світу. Практичне відношення людини до світу передбачає наявність у світогляді певних практичних настанов: чинити або не чинити так чи інакше.

У філософії постійно дискутується проблема, яке з цих відношень людини до світу є вихідним. Німецькі мислителі Георг-Вільгельм-Фрідріх Гегель (1770—1831) та Едмунд

Гуссерль (1859—1938) вихідним вважали пізнавальне відношення. Їх співвітчизник Макс Шелер (1874— 1928) стверджував, що замилювання світом (оцінювальне відношення) породжує практичне і пізнавальне відношення. Марксизм виходив з того, що практичне відношення є специфічно людським відношенням до світу і воно породжує інші типи відношення. Однак жодна з позицій не є бездоганною, незалежно від кількості аргументів вони вразливі для критики. Очевидно, що ці відношення виникли одночасно, органічно пов'язані між собою, взаємозалежні. Надання переваги будь-якій із позицій має своєю передумовою переконання, віру в те, що важливіше, суттєвіше для людини — пізнання, практична діяльність чи вміння оцінювати.

Структура світогляду органічно зумовлює його функції.

Функція тлумачення, розуміння світу. Вона є однією з найважливіших, оскільки покликана розтлумачити людині світ, описати його доступною, зрозумілою мовою. Адже світогляд — це світорозуміння. Людина може безпечно жити тільки в тому середовищі, світі, який розуміє. У світі, що не узгоджується з її уявленнями, недоступному для розуміння, несприятливому для тлумачення, жити важко, а для багатьох людей неможливо. Навіть анімізм, найпримітивніший світогляд наших далеких предків, одухотворяючи навколишню природу, був спрямований на те, щоб зробити її зрозумілою та близькою, спорідненою людині. Психологи довели, що людина нерідко може задовольнитися навіть надуманими, неточними поясненнями, але втрачає впевненість, рівновагу, дезорієнтовується, стикаючись з незрозумілими явищами. Розум конфліктує з тим, що недоступне можливостям його сприйняття. З цієї причини піфагорейці тривалий час приховували відкриті ними ірраціональні величини в математиці.

Однак буває, що світогляд ґрунтується на тому, що розуму не все підвладне, що існують глибинні таємниці буття, які неможливо збагнути розумом. Психологи, наприклад, стверджують про притаманне людині прагнення до дива, чогось незвичайного; що багатьом людям нецікаво жити в достеменно зрозумілому світі. Цим породжена віра в НЛЮ, екстрасенсоріку тощо.

Світогляд як світорозуміння може бути раціоналістичним — таким, що визнає всевладдя розуму (Гегель визнавав, що світ — це об'єктивний розум, який за логікою подібний до суб'єктивного розуму людини), та ірраціоналістичним — таким, що вважає основою світу недоступне, несприятливе розуму (воля у Ніцше).

Оцінювальна (аксіологічна) функція. Щоб орієнтуватись у світі, недостатньо тільки здатності пояснити його. Потрібно ще й оцінити світ: відповісти на запитання, яким він є для людини — добрим чи злим, прекрасним чи потворним, вартим того, щоб у ньому жити, чи таким, що змушує покинути його? У пошуках і знаходженні відповідей на такі запитання виявляється оцінювальна або аксіологічна функція світогляду. Опозиційність світоглядних цінностей (добро — зло, праведне — грішне тощо) цілком зрозуміла, адже людина постійно перебуває в полі напруги між протилежними полюсами, і світогляд покликаний утримувати людське в людині через заперечення тваринного. З аксіологічної точки зору світогляди поділяють на оптимістичні й песимістичні, гуманні та антигуманні.

Праксеологічна функція. Вона виявляється у відповідях на питання як жити людині в світі, а отже, містить певні практичні настанови щодо світу і буття людини в ньому. З цього погляду виділяють практичноактивні та споглядальні світогляди. Релігійні вчення Індії, як правило, є споглядальними, а протестантизм як ідеологія європейської буржуазії Нового часу проникнутий активізмом.

Виокремлені три пласти (знання, цінності, практичні настанови) і функції світогляду дають змогу краще зрозуміти будь-який тип світогляду. Так, марксизм як світогляд є раціоналістичним, оптимістичним, практичноактивним; фашизм — ірраціоналістичним, оптимістичним, активним; буддизм — ірраціоналістичним, песимістичним, пасивним. Крім вищезазначених, світогляд виконує функції об'єднання нації, релігійної общини, соціальної групи. Взаєморозуміння й узгодженість суб'єктів цих соціальних утворень можливі лише за умови, що вони поділяють певний світогляд.

Типи світоглядів

Залежно від специфіки формування та функціонування розрізняють буденний та інституалізований світогляди. Буденний — сукупність поглядів на світ і покликання людини, які сформувались у певного народу, спільноти під впливом практичного життя і функціонують стихійно, без видимих зусиль з боку тих, хто їх дотримується. Інституалізований світогляд підтримується певними соціальними інституціями.

Буденний світогляд є своєрідною «життєвою філософією» спільноти, яка має власне світобачення, своєрідне розуміння покликання людини тощо. Такі погляди правильніше було б назвати не світоглядом (у сенсі світорозуміння), а світосприйманням, оскільки вони виражаються в чуттєвих образах. Світосприймання народу фіксується в його фольклорі — піснях, казках, приказках, збагачується історичним досвідом. Так, світосприймання українського народу ввібрало в себе досвід землероба і козака-лицаря, захисника своєї землі. Цей світогляд відтворений у народних думках, історичних піснях, у творах Т. Шевченка, у «Вечорах на хуторі поблизу Диканьки» М. Гоголя.

Світосприймання є стихійним, несистематизованим. А світогляд постає цілісною системою поглядів, яка свідомо формується і підтримується. Він є світорозумінням, інституалізованим формоутворенням, передбачає наявність певних соціальних груп, які свідомо поширюють його в суспільстві. У своєму формуванні та розвитку світогляд пройшов певні історичні етапи, що дало підстави виділити три історичні його типи: міфологічний, релігійний, філософський. А для повноцінного уявлення про філософію як тип світогляду необхідно з'ясувати її суттєву відмінність від міфології та релігії.

Міфологічний світогляд. Історично міфологія передує релігії та філософії. Вона є лоном, у якому вони формувалися. Міфологія є світоглядом родового і нерозвинutoго класового суспільства. Суб'єктом-носієм міфу є рід або інша спільнота, з якої ще не виокремилась особа. Міфологія є синкретичною (нерозчленованою), цілісною формою свідомості. В ній органічно поєднані зародки релігії, філософії, моралі, права, естетичних канонів і навіть науки. Міфологія не знала трансцендентного (що існує поза реальним світом, тобто поза простором і часом) Бога. Її боги хоча й відрізняються від людей, але тільки за ступенем могутності, розуму, а не за суттю, своєю природою.

Сила й істинність міфу для кожної приналежної до Роду особи зумовлені цілісністю роду як соціальної спільноти. Якщо хтось із членів роду порушував норму поведінки (табу), то покарання, за тогочасним переконанням, випадало не обов'язково йому, а будь-кому з роду. Проте це було рівноцінним покаранню справжнього винуватця, адже рід був єдиним цілим. Природно, що в таких умовах порушення норм одним членом роду пов'язувалось з нещасним випадком («покаранням») будь-кого з роду. Це зумовлювало взаємоконтроль членів роду. При цьому зв'язок між «злочином» і «карою» функціонував без звертання до потойбічного світу. Примітивні міфології не знають ідеї потойбічного світу як пекла і раю. Навіть у Старому Завіті Бог, укладаючи договір з Авраамом, апелює не до

потойбічного світу, а до роду в особі Авраама: якщо ти будеш слідувати Завіту, примножу твій рід, як пісок на березі моря, коли ж порушуватимеш Завіт, помщусь і далекому поколінню. Це засвідчує силу міфу — силу родової тотальної спільноти над індивідом. Міф — це насамперед зовнішній контроль над індивідом.

Релігійний світогляд. Релігія виникла як засіб соціального контролю за поведінкою особи після того, як вона виокремилась з роду, усвідомила свою окремішність. Як наслідок родові зв'язки слабнуть; особа перестає вважати справедливим покарання одних за гріхи інших — кожен має сам нести свій хрест, і соціальний механізм покарання, який становить основу міфу, вже не спрацьовує. Релігія постулює потойбічне життя як відплату за земне життя. У «цьому світі» можна грішити і прекрасно жити, але на «тому світі» за все доведеться відповісти. У такий спосіб релігія здійснює соціальний контроль за поведінкою особи. Релігія виникає в такому суспільстві, де зовнішній контроль (звичаї, табу) виявляється недостатнім, тому для зміни чи посилення його виникає внутрішній контроль — мораль. Всевидячий і всемогутній трансцендентний Бог, з одного боку, і совість як соціальний контролер — з іншого створюють силове поле, яке утримує особу в межах норм, вироблених культурою суспільства.

Виникнення релігії — величезний поступ в історії людства. Вона морально зрівняла всіх людей: нікому не дозволено порушувати заповіді Бога — ні царю, ні рабу, ні чоловікові, ні жінці, ні здоровому, ні каліці. Як особи, як носії моральної свідомості — всі люди рівноцінні та рівноправні. Принципова відмінність релігії від міфології полягає в тому, що носієм міфологічного світогляду є рід чи інша тотальна спільнота, а релігія спрямована на особу. У зв'язку з цим змінилися способи контролю та впливу на особистість. Серцевиною міфу є страх і зовнішній контроль, релігії — віра і мораль. Релігія поясненню світу приділяє значно менше уваги, ніж міфологія. Головне для неї — моральне регулювання соціального життя.

Філософський світогляд. Філософія виникла водночас із релігією. Носієм філософського світогляду також є особа. Принципова відмінність філософського світогляду від попередніх типів полягає в тому, що він заснований на розумі, тоді як релігія — на вірі, міфологія — на страхові. По-друге, релігія та міфологія оперують чуттєвими обаразами, філософія — абстрактними поняттями. І нарешті, філософія цілком позбавлена функції та засобів соціального контролю. Міфологію та релігію індивід приймає в готовому вигляді, часто несвідомо і примусово, особиста творчість при цьому відсутня. Філософія ж є справою особи, вона ґрунтується на засадах свободи. Щоправда, марксистсько-ленінська філософія, будучи в СРСР офіційною ідеологією, виконувала функцію соціального контролю і примусово нав'язувалась, по суті була ерзацрелігією.

Поняття «філософія»

Термін «філософія» має давньогрецьке коріння. Він походить від двох грецьких слів: «філео» — любов (у деяких філософіях від: «філос» — приятний, друг) і «софія» — мудрість і означає любов до глибоких теоретичних міркувань, а в дослівному перекладі — «любов до мудрості». Українські філософи XVIII—XIX ст., і передусім Г. Сковорода, позначали філософію словом «любомудріє». Вперше термін «філософія» з'явився у вжитку відомого давньогрецького мислителя Піфагора (прибл. 570—497 р. до н. е.), який вважав, що «мудрість» — це якість, притаманна лише богам, а люди здатні тільки до неї прагнути, поважати, любити її. А як назву специфічної галузі знань його вперше вжив славетний давньогрецький філософ Платон (429—347 р. до н. е.). Спочатку філософія охоплювала увесь комплекс людських знань про світ, оскільки ці знання на той час не

мали дисциплінарної диференціації. Знання були синкретичними, тобто єдиними, такими, що концентрували в собі всю інформацію про світ, його будову і сутність, про людину та її місце в світі, про щастя, сенс людського буття тощо.

Філософія (грец. *philosophia* — любов до мудрості) — теоретичний світогляд, вчення, яке прагне осягнути всезагальне у світі, в людині і суспільстві.

Як універсальний спосіб самоусвідомлення людиною самої себе, сутності світу і свого призначення в ньому філософія започатковується у VII—VI ст. до н. е. в таких осередках людської цивілізації, як Давня Індія та Китай, Досягнувши своєї класичної форми у Давній Греції.

Предмет філософії

Питання, що вивчає філософія, є одним з найпроблематичніших для неї, оскільки предмет її історично змінювався. У різні епохи у філософії домінували то вчення про буття, то вчення про пізнання, то політичні чи етичні проблеми. Крім того, в Європі до XVII ст. філософія охоплювала все знання про світ, тобто зародки всіх наук, окрім хіба що математики й медицини. Навіть у XX ст. все ще тривав процес відокремлення від філософії певних галузей знання, які інституціалізувалися в окремі наукові дисципліни (психологія, соціологія, політологія).

Еволюція предмета філософії не є чимось винятковим в історії науки: предмет вивчення конкретних наук, наприклад математики, також історично змінювався. Тому при визначенні предмета філософії слід брати до уваги не тільки те, яких історичних форм набувала філософія, а й загальну тенденцію, що пронизує конкретні її формоутворення. Якщо виходити із загальної спрямованості філософії, то її можна трактувати як осягнення всезагального розумом чи інтуїцією.

Найбільш загальні засади сущого (буття — небуття, простір — час, причинність, сенс людського існування, істина, добро, свобода тощо), з яких «конструюється» світ, і є предметом філософії. При цьому філософія намагається звести всі ці різноманітні загальності до одного принципу — Бога, матерії тощо, пояснювати їх, виходячи із цього принципу. Філософія передбачає здатність підноситись до всезагального. Вона є певною настановою на всезагальне. На основі всезагального (ідей, принципів) філософія намагається пізнати і пояснити світ. А оскільки система ідей є не що інше, як теорія, то філософію можна вважати теоретичним світоглядом.

Соціальні умови формування філософії

На відміну від міфології та релігії, які, будучи духовними засобами соціального контролю з необхідністю породжуються суспільством, філософія покликана до життя особливими соціальними умовами. Уже Арістотель (384— 322 до н. е.) зазначав, що для заняття філософією потрібно мати вільний час, тобто не бути зайнятим фізичною працею. Іншими словами, філософія виникає в тих цивілізаціях, де відбувся поділ праці на фізичну і розумову. Це є хоч і необхідною, але недостатньою умовою. Наприклад, в Давньому Єгипті, Вавилоні існували соціальні стани, не зайняті фізичною працею, але філософії як світогляду чи систематичної інтелектуальної діяльності там не було.

Філософський світогляд заснований на розумі, тобто він передбачає аргументацію, сумніви, дискусії. При цьому предметом філософського дослідження стають найбільш загальні проблеми: що таке світ, чи існує Бог, чи вічна душа, що таке добро і зло тощо. Чи

всяке суспільство дозволить мислителю вільно трактувати такі питання? Зрозуміло що ні. В так званому традиційному суспільстві, де дії людей суворо регламентовані, відсутня вільна особа, будь-яке вільнодумство неможливе.

Необхідною передумовою виникнення філософії є терпимість (толерантність) до інакомислення. А вона може виникнути тільки в демократичному суспільстві, де більше покладаються на розум людини і права особи, ніж на традицію і віру. Тож не дивно, що розквіт філософії припадає на епохи панування демократії (Давня Греція, епоха Нового часу), тоді як в умовах традиційного і тоталітарного суспільств філософія деградує до ідеології релігійного типу. Демократія не тільки створює умови, вона, по суті, викликає філософію до життя. Політичні диспути, побудоване на змаганні сторін судочинство пробуджують увагу до законів логіки, формують теоретичну настанову, на якій ґрунтується філософія.

Настанова на загальне, на ідеї, які безпосередньо не мають утилітарного, практичного значення, створює враження, що філософи — це такі собі диваки, які займаються нікому не потрібними справами. Спочатку філософія справді сприймалася як гра надлишкових інтелектуальних сил, забавка розуму. Однак у результаті такої «гри» в Греції, наприклад, виникли засадничі принципи наукового мислення, було створено логіку Арістотеля і геометрію Евкліда (III ст. до н. е.). З огляду на це греки вже могли дозволити собі сказати, що немає нічого практичнішого, ніж добра теорія.

Справді, філософія є позірним відходом від дійсності, адже завдяки цьому вдається краще зрозуміти дійсність. Соціальна практика демократичного суспільства підносить авторитет розуму. До нього апелюють виробництво, торгівля, судочинство. Вона створює необхідні умови для реалізації свободи особистості і толерантності до інакомислення. Таке суспільство не тільки створює необхідні умови для виникнення філософії, а й закономірно породжує її.

Демократія та філософія суттєво пов'язані. У традиційному чи тоталітарному суспільствах загальне (політичні інтереси, правові та моральні норми) тримаються на освяченій традиції або на силі. Воно не вимагає згоди, виправдання (легітимації) окремого індивіда. В демократичному ж суспільстві індивід обов'язково включений у процес формування та функціонування загальних соціальних цінностей. Для функціонування громадянського суспільства, організованого на легітимності влади, універсальності права і безумовній значущості моральних цінностей, принципово важливо утвердити авторитет загального. Позбавлене ореола святості (як у традиційному суспільстві) чи силової підтримки (як у тоталітарному), всезагальне, тобто регулятивні принципи соціального життя, може базуватися в демократичному суспільстві тільки на авторитеті розуму.

Всупереч відомій тезі, згідно з якою рівень розвитку суспільства визначається рівнем розвитку техніки, можна запропонувати іншу: рівень розвитку суспільства визначається рівнем усвідомлення, авторитетом загального — правових і моральних норм, політичних і національних ідей, які забезпечують цивілізованість сучасного суспільства. А формувати вміння підноситись до всезагального, підтримувати його авторитет філософія вважає одним з найважливіших своїх завдань. Та повага, з якою в Західній Європі ставляться до всезагального, значною мірою вихована філософією. І та духовна криза, яку нині переживає наше суспільство, спричинена значною мірою і недостатнім авторитетом загального (недостатньою легітимністю влади, низьким авторитетом правових норм, моральною кризою). В утвердженні цих цінностей громадянського суспільства філософії (філософії права, філософії політики) належить надзвичайно важлива роль.

Соціальні умови не тільки сприяли розвитку філософії чи гальмували його. Вони часто визначали і коло проблем, що цікавили філософів. Зосередженість індійських філософів на морально-етичних проблемах, китайських — на соціально-етичних, греків на різних етапах — на натурфілософії, гносеології та етиці зумовлена не стільки особливостями духу цих народів, скільки особливостями їх соціального життя. Ключ до розуміння багатьох філософських проблем лежить у соціальній сфері.

Духовні джерела філософії

Виникнення філософії мало і певні ідейні передумови. Воно стало можливим лише на певному ступені розвитку культури, за певного рівня інтелектуального розвитку. Історично, як зазначалося, філософії передувала міфологія. Пам'ятки культури Давньої Греції дають змогу поетапно простежити перехід від міфологічного мислення до філософського (від міфу до логосу, значенням якого є думка, поняття, розум, смисл). При цьому, як зазначав видатний дослідник давньогрецької філософії О. Лосев, «Три основні міфологічні ідеї — спільне походження, безперервний рух і боротьба протилежностей — посіли провідне місце в тій натурфілософії, яка замінила антропологічну міфологію». А індійська філософія взагалі формувалась у лоні міфології (у Ведах), тому розмежувати їх часом буває важко.

Міфологія не просто передувала філософії, вплинула на її формування. Вона, як пізніше і релігія, була загальним культурним тлом, на якому складалась філософія. Справді, міфологія та релігія є первинними культуротворчими чинниками, серцевиною культури. Світогляд грека гомерівських часів, його мораль, право, мистецтво ґрунтувалися на міфологічних засадах. І хоча філософія, на відміну від міфології та релігії, не так міцно укорінена в міф, однак первісні філософські погляди на космос, необхідність, людину, загальне світовідчуття походять з міфології. Філософія тільки підносила до рівня понять те, що давній грек відчував серцем. Це ж стосується і пізнішої європейської філософії, яка розвивалася в загальному культурному контексті, витвореному християнством. Стиль мислення, проблематика, світовідчуття філософів, навіть філософів-атеїстів, укорінені в світоглядну проблематику християнства. Щодо цього вплив міфології, а потім і релігії на виникнення та розвиток філософії є неоціненним.

На становлення філософії, особливо в її європейському варіанті, відчутно вплинули зародки наукового знання. Не випадково перший етап давньогрецької філософії прийнято називати натурфілософією, філософією природи. Особливе значення мала математика, її поняття та логічна побудова часто слугували взірцем для філософії. Перші філософи, Фалес (прибл. 625 — прибл. 545 до н. е.) і Піфагор (580—500 до н. е.) були й відомими математиками. Тільки на основі певного досвіду, набутого науковим мисленням, можна було аналізувати поняття, логіку та категорії.

Зрештою, виникнення філософії потребує й певного рівня духовної культури загалом. Це насамперед моральні сентенції, які закріплюють життєвий досвід, розвинута система загальних понять у мові, певний рівень усвідомлення світоглядних опозицій (правда і кривда, добро і зло). Філософія як вершина духу може постати тільки на певному фундаменті. На бідному, недорозвинутому духовному ґрунті вона не проросте.

Філософські проблеми і дисципліни

Відомо, що серцевиною світогляду і, відповідно, філософії як теоретичного світогляду є трактування відношення людини і світу. Воно є джерелом основних філософських проблем та філософських дисциплін. До найпоширеніших належать проблеми, що таке світ, буття, що насправді існує, а що не існує. Вченням про буття є онтологія. Онтологія (грец. *ontos* — єство і *logos* — слово, вчення) — вчення про першооснови буття, сфери буття і категорії.

Вона виділяє різні сфери буття — неживу і живу природу, соціальний світ, сферу ідеальних предметів тощо, зводячи у певні галузі та види все, що становить буття. Онтологія також розглядає найзагальніші характеристики різних видів буття (просторово-часові, причинні та ін.). Вона охоплює вчення про категорії.

Щодо проблеми, що є основою світу, у філософії сформувалися дві основні течії — матеріалізм, прихильники якого виводили все суще з матерії, природи, різних матеріальних утворень, та ідеалізм, який проголошував сутністю всього сущого ідею, дух, Бога.

Друга проблема, яка бере свій початок із центрального світоглядного відношення, — що таке людина? Це запитання належить до сфери філософської антропології. Філософська антропологія — вчення про сутність людини, про співвідношення в людині природи та культури.

На відміну від антропології як медикобіологічної дисципліни, вона вивчає людину під особливим кутом зору — з позиції поєднання в ній біологічного і культурного начал.

Оскільки людина живе в суспільстві, що має свою культуру й історію, філософська антропологія є засадничою (формує фундамент) для філософії історії, філософії культури, соціальної філософії. Окремі філософські дисципліни вивчають і типи світоглядних відношень — пізнавальний, оціночний, практичний. Проблема пізнаваності світу, способу пізнання та істинності знання вивчається теорією пізнання, або гносеологією. Гносеологія (грец. *gnosis* — пізнання і *logos* — слово, вчення) — теорія пізнання, одна з головних філософських дисциплін, яка досліджує закономірності процесу пізнання.

Із гносеологією тісно пов'язана логіка, що вивчає закони і форми правильного мислення.

Оціночне відношення людини до світу є предметом вивчення аксіології — філософської дисципліни, яка досліджує закономірності побудови сфери цінностей. Аксіологія є підґрунтям етики, естетики, філософії релігії, які мають справу з цінностями, але в конкретнішому аспекті, ніж аксіологія. Етика вивчає моральне ціннісне відношення, естетика — естетичне, а філософія релігії — релігійне. Аксіологічною дисципліною вважають і філософію права, яка вивчає такі цінності, як справедливість, легітимність тощо.

Практичне відношення людини до світу є предметом теорії практики, або праксеології, дисципліни, яка ще остаточно не сформувалась. У межах практичного відношення виділяють філософію техніки — дисципліну, яка привертає дедалі більше уваги. Закономірності розвитку філософських ідей, чинники, які зумовлюють його, з'ясовує історія філософії.

Вищезазначене не вичерпує всієї сукупності філософських проблем і, відповідно, дисциплін. Філософія може вивчати будь-який феномен, якщо він посідає вагомe місце в культурі. Саме цим зумовлена поява філософії науки, філософії мови, філософії

мистецтва, філософії спорту та ін., які зосереджуються на вивченні цих феноменів під найзагальнішим кутом зору: в чому їх суть, що породило їх, які функції вони виконують у культурі.

Така конфігурація філософських дисциплін не є універсальною та загальноприйнятною. Вона сформувалася в останній період історичного розвитку філософії. До XVII ст. основною філософською дисципліною вважалась метафізика — вчення про світ, Бога і душу. Термін «метафізика» давньогрецькою означає буквально «після», або «над фізикою». Так послідовники Арістотеля назвали твір учителя, в якому розглядалися найзагальніші проблеми, які за критерієм загальності вивисувалися над фізикою. Іммануїл Кант (1724—1804) та деякі інші філософи піддали сумніву правомірність метафізики. І за нею закріпилось значення спекулятивного, тобто суто інтелектуального, відірваного від дійсності знання. У філософії Гегеля, а згодом у марксизмі термін «метафізика» тлумачився як антидіалектика. Нині у філософській літературі термін «метафізика» вживається у трьох значеннях: 1) як найбільш загальна філософія, вихідна філософська дисципліна; існують намагання відродити метафізику в такому сенсі; 2) як відірване від дійсності філософське знання (яке піддається критиці); 3) як антидіалектика.

Філософські проблеми є найзагальнішими, їх важко ранжувати (розташувати, співставити) за ступенем загальності. Скажімо, розгляд філософії можна починати з проблеми буття. Бо справді, буття стосується всього: матеріальних речей, людини, істини, цінностей. У зв'язку з цим онтологію можна вважати вихідною, універсальною дисципліною. Але з не меншим успіхом такою можна вважати філософську антропологію, проблему людини. Адже людину цікавить тільки той світ, який стосується насамперед її. Зрештою, вона визначає, що таке буття і небуття. В певній ситуації ідеали, мрії для людини мають більше буття, більше значать, ніж реальні речі. Це дає підстави починати визначення буття з людини. А відповідно, філософську антропологію можна розглядати як вихідну та універсальну дисципліну. Існують філософські течії, які вихідними вважають аналіз пізнання (гносеологія), мову (філософія мови) тощо. Однак нині домінуючою є тенденція, згідно з якою вихідною філософською дисципліною є онтологія.

Загалом в історії філософії в різні часи на першому плані фігурували різні філософські проблеми та дисципліни. Серед головних були онтологія, гносеологія, етика, що зумовлювалось не так структурою побудови філософського знання, як соціальними потребами, актуальністю певних філософських проблем.

Специфіка філософського знання

Філософія є світоглядом, але світоглядом особливим — теоретичним, тобто заснованим на розумі. Однак філософія наділена властивістю, яка виводить її за межі світогляду. Вона не обмежується поясненням світу, а й пізнає його, її пояснення ґрунтуються на пізнанні. Релігія, наприклад, не займається спеціально пізнанням світу, щоб потім давати йому своє пояснення. Її вихідні засади пояснення задані у священних книгах (Біблія, Коран та ін.). Для філософії світ завжди є проблемою. Вона постійно перебуває в пошуках істини, націлена на пізнання невідомого, просякнута пафосом пізнання. Зрештою, світ як невідоме, як проблема постав лише перед філософією. Для незрілого мислення проблем не існувало. Виникнення філософії засвідчило зрілість духу, його мужність не тільки порушувати проблеми, а й утримувати їх протягом певного часу нерозв'язаними. На цій підставі можна стверджувати, що однією з особливостей філософського знання є його спрямованість на подолання проблем, усвідомлення незавершеності процесу пізнання.

Пізнавальний пафос споріднює філософію і науку. Існує кілька поглядів на спільне та відмінне між цими сферами знання. При розв'язанні цієї проблеми у філософії намітилися дві тенденції: одна максимально зближує філософію і науку, навіть проголошує філософію наукою, друга відстоює думку, що філософія не є наукою. Філософію і науку споріднює, як уже зазначалось, націленість на пізнання світу, на істину. Обидві вони засновані на розумі, тобто передбачають аргументи і сумніви. Наука також є теоретичним, загальним знанням. Більше того, історично деякий час філософія і наука існували як єдина система знання. Отже, і філософське, і наукове знання є теоретичним, тобто побудованим на узагальненнях, правилах логіки, що дає підстави розглядати філософію як науку.

Однак між філософським і науковим знанням існує і принципова відмінність. Філософія має справу з найбільш загальними поняттями, які, по-перше, застосовуються у всіх науках, а часто і за межами наук (поняття простору і часу функціонують не лише в науці, а й у мистецтві, техніці, юриспруденції); по-друге, зміст цих понять, хоч вони і використовуються в науках, не є предметом їх спеціального дослідження (природознавство оперує поняттями «закон», «причина», «істина»; гуманітарні науки поняттями «прогрес», «культура» та іншими, не досліджуючи їх змісту); по-третє, ці загальні поняття не можна звести до емпіричного досвіду (фактів) чи зв'язати математичною формулою, що властиво науковим поняттям. Поняття «причина», «матерія», «ідеал» не мають фактичних відповідників. Якби однозначно на фактах можна було довести, що економіка для розвитку суспільства важить більше, ніж моральні цінності, чи навпаки, що закони науки притаманні самій природі, а не є конструкціями нашого розуму, то філософія була б наукою, як й інші науки, лише з тією відмінністю, що вона оперує найбільш загальними поняттями. Однак усі спроби такого обґрунтування філософського знання зазнають краху. І по-четверте, цей надзагальний характер філософських понять надає їм ще одну особливість: в їх інтерпретації може виражатись і виражається ціннісне відношення людини до світу. Скажімо, в розумінні причини можна стверджувати, що у світі все запрограмовано і від людини нічого не залежить, а можна доводити, що світ — це різні можливості, реалізація яких залежить від людини. Отже, розуміння причинності уже включає ціннісне ставлення до світу. Іншими словами, наукове знання є об'єктивним, воно не залежить від переконань та ідеалів вченого, а філософське — пройняте суб'єктивністю. Воно, будучи світоглядним, охоплює оцінювальне і практичне ставлення людини до світу. Це є знання певного суспільства і певної особи, яка сповідує певні цінності.

Філософське знання неоднорідне. Вчення про простір і час, про закони і правила мислення максимально наближене до наукового, а такі поняття, як «свобода», «ідеал», «Бог», «добро» і «зло», виходять за межі науки. Це дає підстави стверджувати, що філософія не відповідає всім вимогам науковості, вона принаймні відхиляється від того зразка науки, яким є, наприклад, природознавство. Філософію можна вважати наукою, якщо її розглядати як засноване на розумі знання.

Нестрогість, надзагальний характер філософських понять, їх незводимість до фактів становлять сутність філософського мислення. В ньому є свої недоліки, але є й переваги. Філософське мислення є більш вільним, ніж жорстко прив'язане до фактів природничо-наукове. Ця «вільність» змісту філософських понять дає змогу їм бути теоретичною базою, до якої звертається і наука при переосмисленні своїх термінів (наприклад, нове розуміння простору і часу, сформульоване в теорії відносності, в загальних рисах присутнє у філософії Лейбніца, Маха). Вона допомагає філософському знанню виконувати оціночну функцію — фіксувати відношення до світу певної епохи, народу, соціальної групи і навіть особи.

У ХХ ст. актуальною стала проблема співвідношення філософії та ідеології. Марксизм, наприклад, однозначно зводив філософію до ідеології, інші течії перебувають на протилежних позиціях. Для з'ясування суті проблеми необхідно з'ясувати сутність ідеології, яку можна розглядати у вузькому та широкому значеннях. У вузькому розумінні ідеологія — сукупність ідей, цінностей і практичних настанов, які виражають і захищають інтереси певних соціальних спільнот — націй, класів, груп. За ідеологією приховані інтереси певних соціальних сил. Ідеологія в цьому розумінні є фактично світською релігією, де віра й відданість ідеалам домінують над розумом. Основні завдання такої ідеології полягають в об'єднанні соціальних спільнот і націленні їх на певні практичні, переважно політичні дії. Зрозуміло, що філософія має мало спільного з ідеологією в цьому розумінні. Її суб'єктом є окрема особа, а не спільноти і розум, а не віра в ідеали чи вождя. Проте ідеї філософії, як, зрештою, і наукові ідеї, можуть використовуватися в ідеологічній боротьбі. Іншими словами, філософія не є ідеологією нації, класу чи партії, вона не ставить собі за мету виражати і захищати їх інтереси. Зведення філософії до ідеології в цьому сенсі, як свідчить практика функціонування марксистської філософії в СРСР, призводило до виродження філософії як такої.

У ширшому розумінні ідеологія — це дух епохи, нації, залежність ідей від соціального буття, тобто залежність, яка складається об'єктивно, поза інтересами людей. За такого розуміння ідеологію значно важче відмежувати від філософії. Справді, філософські ідеї виникають за певних соціальних умов і є їхнім відображенням. Їх розуміння передбачає знання умов, у яких вони формувались. Однак було б невиправдано зводити філософію до ідеології і в широкому тлумаченні. Філософські ідеї завжди вкорінені в певний соціум, тому говорять про індійську, китайську, німецьку, українську філософію. Вони визначаються і етапами розвитку суспільства. При цьому аксіологічний і праксеологічний аспекти філософського світогляду однозначно передбачають соціальну залежність, а отже, ідеологічність. У пізнавальному ж аспекті, згідно з яким філософія виступає як освоєння світу розумом, вона фактично втрачає ідеологічний характер. Філософське розуміння простору, часу, логіки мислення тощо не є відтворенням соціальних відносин даного суспільства. Філософія охоплює широкий діапазон ідей, і якщо одні з них, наприклад вчення про суспільство, відображають суспільство, в якому живе мислитель, а отже, є ідеологічними у широкому розумінні, то зміст багатьох інших ідей не можна виводити із соціального буття. Філософії притаманна апеляція до наукового пізнання, що виводить її за межі ідеології і в цьому значенні.

Ціннісне відношення до світу споріднює філософію з релігією, про що вже йшлося, і мистецтвом. Мистецтво оперує художніми образами, які, як і поняття філософії, відтворюють дійсність. У художньому образі злилися сам предмет і спосіб його бачення митцем. Немає нічого суперечливого в тому, що один і той самий пейзаж різні художники можуть відтворити в однаково прекрасних картинах по-різному. Подібні ситуації траплялися і в історії філософії, коли різні філософи одне й те ж поняття тлумачили по-різному. Один, наприклад, акцентував увагу на необхідності, що панує у світі, другий, всупереч йому, стверджував про випадковість, третій вважав, що і необхідність, і випадковість існують не у світі, а вносяться у світ нашим мисленням, четвертий намагався встановити діалектичний зв'язок між необхідністю та випадковістю. При цьому аргументи кожної концепції були вагомими. Одна акцентувала увагу на моментах, які недооцінювала друга, третя знайшла інший підхід, іншу перспективу бачення. Тому філософські теорії, містячи в собі оцінювальний момент, співвідносяться не просто за принципом «істина — хибність», як це буває в науці, де істина однієї концепції виключає всі інші як хибні, а за принципом взаємодоповнення і поглиблення, який притаманний відношенню творів мистецтва.

Однак філософія, будучи багато в чому спорідненою з мистецтвом, суттєво відрізняється від нього. Мистецтво оперує художніми, чуттєвими образами. Художній образ — це загальне в чуттєвій формі, це узагальнення на рівні відчуттів (типові образи з художньої літератури). Це загальне в чуттєвому художньому образі подане особливо, воно лише «проглядається», а не чітко фіксується. Якщо в науці загальне (теорія) чітко прив'язане до фактів (конкретного, чуттєвого), то у філософії цей зв'язок характеризується більшою свободою. У мистецтві ступінь свободи між загальним і чуттєвістю в художньому образі значно більший. Тут часто взагалі важко виявити загальне за чуттєвістю. Тому художні твори і мають такий широкий діапазон інтерпретацій.

Отже, філософське мислення «вільніше» (від фактів, чуттєвості), ніж наукове, а художнє — «вільніше», ніж філософське. Це означає, що за характером відношення загального і сфери чуттєвості філософія посідає проміжне місце між наукою і мистецтвом. Більша «прив'язаність» науки до фактів порівняно з філософією і мистецтвом не свідчить про її перевагу над останніми. Кожне з них виконує свою функцію. Наприклад, першими загрозу екологічної кризи відчули митці, вони в певному одиничному несприятливому факті «побачили» загальне — чорну перспективу людства. Відтак, коли чіткіше проступили деякі закономірності, за цю проблему взялися філософи, і тільки тоді, коли криза стала реальним фактом, який можна було емпірично вивчати, вона стала предметом наукового дослідження. Звичайно, художникам багато що «примарюється», але саме вони найбільш відкриті для нового. А раціонально скрупульозні науковці часто беруть до уваги факт в останню чергу.

Філософське світобачення, на відміну від художнього, засноване на розумі, в ньому особа філософа все-таки перебуває на задньому плані порівняно з мистецтвом. Даючи різне тлумачення світу, філософи логікою розуму змушені прийти або до взаємозаперечення, або до різних форм консенсусу, що характерно і для науки. Їхні побудови не можуть байдуже співіснувати, як це буває в мистецтві. Цим зумовлена боротьба шкіл і напрямів у філософії. Отже, специфіка філософського знання полягає в тому, що, будучи надзагальним, воно, на відміну від наукового, не має чіткого укорінення у факти. А на відміну від мистецтва, з яким його споріднює оцінювальне відношення до дійсності, філософія все-таки ґрунтується на засадах розуму, передбачає певну, хоч і не чітку, відповідність дійсності.

Філософські методи

Оскільки філософія зорієнтована на пізнання і пошук істини, її слід трактувати як процес філософування (міркування, роздумування на філософські теми), як уміння філософувати. Для філософа процес пошуку істини важить не менше, ніж сама істина. Навчання філософії полягає не в засвоєнні десятка філософських думок, висловлювань, хоч і це важливо, а у виробленні вмінь підніматись до філософських узагальнень. Таке вміння набувається в процесі читання філософських творів. Однак його можна формувати і свідомо, засвоюючи філософські методи мислення.

Метод (грец. *methodos* — спосіб пізнання) — сукупність правил дії (наприклад, набір і послідовність певних операцій), спосіб, знаряддя, які сприяють розв'язанню теоретичних чи практичних проблем.

Метод ґрунтується на знанні, він, зрештою, і є знанням, трансформованим у певні правила дії. Оскільки філософія є найбільш загальним знанням, то своїми методами вона намагається з'ясувати спосіб, яким набувається це знання, розкрити механізм його формування. Йдеться саме про методи, а не про один метод філософування, оскільки різна

інтерпретація (тлумачення) вихідних принципів, найзагальніших понять передбачає різні методи. І в цьому теж виявляється схожість філософії та мистецтва. Філософи, як і митці, мають різне бачення загального і формують різні методи його осягнення.

Філософія, як відомо, оперує найзагальнішими поняттями (матерія, закон, прогрес, живе, техніка тощо), сутність яких не є предметом дослідження конкретних наук. Якщо вона використовує готові поняття науки чи інших сфер життєдіяльності людини, тоді вона не привносить нічого нового, і закономірно постає питання доцільності такої філософії. Насправді філософ виробляє свої методи пізнання, свої способи бачення загального, які відкривають нові смислові горизонти загальних понять, дають їм особливу інтерпретацію. Все відбувається, звичайно, з урахуванням наукових та інших даних.

Філософи ще з часів Френсіса Бекона (1561—1626) і Рене Декарта (1596—1650) намагалися досліджувати проблему методів наукового пізнання — індукцію, дедукцію, аналіз, синтез та ін. Часто ці методи вони вважали і методами самої філософії. Однак багато з них розробляли особливі філософські методи, відмінні від методів конкретних наук: діалектика (Гегель, Маркс), метод трансцендентального аналізу (Іммануїл Кант, неокантіанці), феноменологія (Гуссерль та ін.), герменевтика (Вільгельм Дільтей (1833—1911), Мартін Гайдеггер (1889—1976)).

Діалектика. Це один з методів філософії, згідно з яким будь-яке явище перебуває у процесі зміни, розвитку, в основі якого — взаємодія (боротьба) протилежностей. Він найпоширеніший серед філософських методів. Термін походить від давньогрецького *dialektike* — мистецтво вести бесіду, полеміку, діалог. Ще давні греки розглядали діалог (зіткнення різних, навіть протилежних думок) як плідний спосіб досягнення істини. А сам термін змінював свій зміст, але з часів Гегеля за ним міцно закріпилося значення філософського методу, який визнає єдність протилежностей, розглядає поняття і предмети в розвитку. Спосіб мислення попередніх філософів, який будувався на незмінності понять і виключенні суперечностей, Гегель назвав метафізикою. Зрештою, особливого метафізичного методу мислення не існує, тому що не існує особливих метафізичних прийомів, підходів. Метафізика — це недіалектичний, а точніше, за Гегелем, не філософський спосіб мислення. В цьому розмежуванні суто філософського методу в філософії і методу, який не піднявся до філософського рівня, і полягає суть протиставлення діалектики і метафізики у Гегеля.

Недолік марксистської інтерпретації діалектики і метафізики, яка, по суті, мало чим відрізняється від гегелівської, полягає в тому, що вона, по-перше, ставила метафізику як метод на одну площину з діалектикою, а по-друге, не визнавала права на існування будь-яких інших філософських методів, крім діалектики. Філософія, як відомо, намагається сформулювати зміст найбільш загальних понять («необхідність», «живе», «прогрес», «добро» тощо), який неможливо строго послідовно вивести з досвіду чи іншим способом. Використовуючи принцип єдності протилежностей, діалектика стверджуватиме, що «необхідність — це не випадковість», «живе — не мертве», «прогрес не є регрес», «добро є запереченням зла». Завдяки такому протиставленню ці поняття набули певної змістовності. А взявши до уваги твердження, що кожне з цих понять містить у собі свою протилежність, що в необхідному є випадкове, в живому — мертве, у прогресі — регрес, у добрі — зло, розкривши особливості перетворень одного на інше, можна побачити діалектичний метод в усій його незвичайності для буденного мислення і плідності для філософського.

Діалектика плідна при аналізі таких найзагальніших понять мислення, які відтворюють універсальні властивості речей, тобто категорій. До них належать категорії «необхідність

— випадковість», «простір — час», «кількість — якість», «явище — сутність», «одиничне — загальне», «частина — ціле» та ін. Вони функціонують як протилежні пари, в яких зміст однієї протилежності розкривається через іншу. Однак цьому методу властиві й деякі вади. Діалектика намагається з'ясувати зміст найзагальніших понять, залишаючись у сфері самих понять (визначаючи поняття через його протилежність), реальна дійсність не береться нею до уваги. Тому Гегеля і Маркса діалектика часто приводила до висновків, неадекватних дійсності. Діалектичний метод плідний на завершальному етапі пізнання, коли зміст понять уже більш-менш сформований і потрібно лише показати їх взаємозалежність, взаємоперехід, рух. А для формування первісного змісту понять діалектиці не вистачає необхідних засобів.

Феноменологічний метод. Головним своїм завданням вбачає формування понять, якими оперує філософія. На думку його прихильників, це відбувається шляхом інтуїтивного вбачання (схоплення) сутностей (загального) в одиничному. Наприклад, феноменолог визначатиме сутність живого, споглядаючи конкретну живу істоту; він змінюватиме в ній все можливе; те, що не піддаватиметься варіації (чого не можна буде змінити або відкинути) і складатиме сутність живого. Рослини, тварини, бактерії, гриби можуть набувати найрізноманітніших зовнішніх форм, однак усьому живому притаманні інстинкт самозбереження (обмін речовин із середовищем, доцільна поведінка, розмноження), певні фази розвитку і смертність. Якщо не знайдеться живої істоти, яка б у нормальному стані відхилилась від цих ознак, то сутність живого схоплено. Феноменологічний метод найбільш плідно спрацьовує в естетиці, філософії культури, філософській антропології, психології — там, де загальні поняття, типи, види не виводяться логічно одне з одного і не мають чіткої, як у науці залежності від фактів. Вадой цього методу є довільність інтуїції. Часто його прихильники на основі інтуїції вбачають відмінні сутності.

Трансцендентальний метод. Запроваджений у філософію німецьким мислителем І. Кантом. Суть його полягає в тому, що визначення суцього дається через розкриття суб'єктивних умов (засад) його конституювання (формування). Наприклад, коло в геометрії визначають як неперервну сукупність точок, рівновіддалених від центра, але його суть можна розкрити і через спосіб його побудови людиною (суб'єктом). Художній твір можна трактувати як щось об'єктивне, як певну гармонію частин тощо, але його можна аналізувати і як витвір художнього смаку (суб'єктивна передумова) творця і глядача. Оскільки людина (суб'єкт) певною мірою причетна до існування будь-якого суцього, є своєрідним співтворцем його, цей метод також може мати універсальне значення. Але він передбачає певний ракурс бачення — суб'єкт виступає «творцем» суцього, що часто межує із суб'єктивізмом.

Якщо звернутись, наприклад, до визначення суті «живого» з позиції цього методу, можна зазначити, що «живе» дане людині (сприймається нею як щось відмінне від неживого) завдяки такій суб'єктивній здатності, як симпатія (співчуття). При сприйманні вона ніби відчуває біль і радість живого саме тому, що вона сама жива. Механічний робот не здатний відчути живе. Отже, «живе» як щось відмінне від неживого конститується в сприйманні за участю симпатії. Це оригінальний, незвичний ракурс, під яким людина аналізує суще. А сам метод плідно застосовується в дослідженні діяльності свідомості. Його вади полягають у тому, що, повернувши суще до суб'єкта, він залишає поза увагою об'єктивний зв'язок, який існує між суцим і суцим, не бачить логіки розвитку суцього.

Герменевтика. Цей метод набув значного поширення останнім часом. Він передбачає проникнення в смисл деяких феноменів на основі з'ясування їх місця та функції в культурі, тобто в контексті культури. Скажімо, смисл поняття «живе» з'ясовується на основі функціонування його в певній культурі (в Греції, наприклад, весь космос мислився

як щось живе, механістичний світогляд зводив його до механізму тощо). Дух культури (ціле) є основою розуміння окремого (частини).

Аналіз усіх філософських методів спростовує застарілі уявлення про те, що існують тільки два методи — діалектика і метафізика, утверджує думку про множинність філософських методів. Існування різноманітних шкіл і напрямів у філософії пояснюється саме різноманітністю філософських методів.

Функції філософії

Значущість певних знань залежить від їх ролі і місця в суспільному та індивідуальному людському бутті, тобто від їх функцій. Філософія виконує найрізноманітніші суспільні функції, що і забезпечує її буттєвість ось уже понад дві з половиною тисячі років. Серед них:

- світоглядна функція, пов'язана передусім із системним абстрактно-теоретичним, понятійним поясненням світу;
- загальнометодологічна функція, що полягає у формуванні загальних принципів і норм одержання знань, її координації та інтеграції;
- пізнавальна (гносеологічна) функція, що полягає в поясненні найбільш загальних принципів буття та вихідних основ нашого мислення;
- прогностична функція, яка розкриває загальні тенденції (передбачення) розвитку людини і світу;
- критична функція з її принципом «піддавай усе сумніву», виконуючи антидогматичну роль у розвитку знань;
- аксіологічна функція з її вимогою дослідження об'єкта з точки зору найрізноманітніших цінностей;
- соціальна функція, завдяки якій соціальне буття не лише одержує необхідну інтерпретацію, а й може зазнати змін;
- гуманістична функція, яка шляхом утвердження позитивного сенсу і мети життя, формування гуманістичних цінностей та ідеалів виконує роль інтелектуальної терапії;
- освітня функція, пов'язана з впливом філософії на свідомість людей.

Існуючи в певному суспільному середовищі, філософія прямо чи опосередковано впливає на умонастрої цього суспільства. Водночас освітню функцію не слід уявляти спрощено, вузько. Йдеться не про формування однотипних поглядів і переконань, єдиного світобачення, спрямованого на уніфікацію особи, своєрідну «підгонку» всіх під єдиний стандарт. Мета вивчення філософії в системі вищої освіти полягає не лише в засвоєнні певного обсягу філософських знань і формуванні вміння їх застосовувати (що є дуже важливим і бажаним), а й у тому, щоб актуалізувати інтелектуально-творчу діяльність людини, адже справжня філософія — це завжди теоретизування, завжди праця думки. Опанування змістом філософії є важливою передумовою нашого духовного збагачення, інтелектуального розвитку, світоглядно-методологічної культури, здатності як до адекватного розуміння найскладніших і найрізноманітніших проблем сучасного людського буття, так і участі в їх розв'язанні.

Отже, як стверджував Гегель, філософія не «галерея людських помилок», а пантеон, сповнений величних ідей — ідей про всесвіт, по-різному оформлених й по-різному зіставлених, в яких людина дістає, коли здобуде ключ до цього пантеону, зразки і матеріали своєї світоглядної творчості.

Філософи часто порушують такі питання: куди прямує людство, чи не відбувається деградація культури, чи істинні цінності воно сповідує тощо. Оця самокритика цінностей

(культури загалом) є однією з найважливіших функцій філософії. Філософи не тільки критикують певні цінності, а й пропонують свою систему цінностей. Але в цьому питанні, як практично в усіх інших, у філософії, існують розбіжності. Одні філософи вважають, що розум філософа не здатний укоренити цінності, він спроможний лише усвідомити систему цінностей, що склалася стихійно. Інші вважають творення нових цінностей основним завданням філософії. У поглядах на практичну роль філософії в житті суспільства існує два протилежних підходи. Перший, сформульований Гегелем у відомому афоризмі «Сова Мінерви вилітає в сутінки»: Мінерва (Афіна) є богинею мудрості, а її посланець (сова) — символ мудрості — приходить тоді, коли день уже минув, події здійснились, — націлює філософію на пасивну позицію. Вона повинна тільки пояснювати те, що в житті вже здійснилось. Таких поглядів дотримуються і філософи, які вважають, що основою життя є воля, інстинкт (непідвладне розуму), відводячи розуму, філософії пасивну роль в житті.

Інший погляд на відношення філософії до життя сформульований у знаменитій 11 тезі Маркса про Фейєрбаха: філософи тільки пояснювали світ, а йдеться про те, щоб його змінити. Маркс звинуватив попередню філософію в пасивно-споглядальному ставленні до життя, а свою філософію замислив як теорію революційного перетворення світу. Наслідки такого зведення філософії до революційної теорії відомі. Ця теорія, яка оголосила себе спроможною розсудити історію і здатною дати теоретичну схему минулого і майбутнього, виявилася, врешті-решт, посоромленою цією ж історією. Можливості розуму щодо перетворення і вдосконалення дійсності виявилися далеко не безмежними, а історична творчість не такою безпроблемною, якою здавалася вона творцям цих філософських ідей. Тому філософія, яка претендувала на роль теорії радикальних глобальних соціальних змін, дискредитувала себе. Однак не може задовольнити і позиція, згідно з якою історію пояснюють заднім числом. Теорія, яка не націлена на майбутнє, втрачає сенс.

Ситуація глухого кута зумовлена тим, що філософія претендувала на невластиві їй функції творця історії. Звідси песимістичні (Гегель) і оптимістичні (Маркс) варіанти відповіді. Насправді ж роль філософії значно скромніша. Вона не повинна перетворюватись на ідеологію. Суб'єктом філософії є не маси, не політичні партії, а окрема особа. Духовне вдосконалення особи (суспільства через особу) є основним завданням філософії. Саме через особу філософія виходить на суспільство і соціальні проблеми.

Філософія за своєю суттю спрямована на утвердження демократичного суспільства, побудованого на засадах свободи особи і пошанування загальних принципів співжиття вільних людей. В утвердженні та функціонуванні громадянського суспільства їй належить особлива роль. Вона покликана розробляти принципи, на основі яких відбувається легітимізація державної влади і права, утверджується соціальна справедливість, досягається громадянська злагода, формуються загальнолюдські цінності.

Світовий філософський процес характеризується кількома основними етапами свого розвитку:

Давня філософія (VII ст. до н. е. — V ст.). Її репрезентують давньоіндійська філософія (веданта, міманса, вайшешика, санкх'я, йога тощо), давньокитайська (Лао-цзи, Кун-цзи, Мен-цзи та ін.), давньогрецька (Піфагор, Сократ, Платон, Арістотель та ін.).

Середньовічна філософія (VI ст. — XV ст.). На її теренах працювали такі видатні мислителі, як А. Аврелій (Блаженний), Ф. Аквінський, Абу Алі Ібн-Сіна та ін.

Філософія Нового часу (XVI ст. — перша половина XIX ст.). У ній виокремлюють: — добу Відродження (М. Кузанський, М. Коперник, Дж. Пікко делла Мірандола, Дж. Бруно);

— Просвітництво і бароко (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г.-В. Лейбніц та ін.);

- німецьку класичну філософію (І. Кант, Й. Фіхте, Ф.-В.-Й. Шеллінг, Г.-В.-Ф. Гегель); Сучасна філософія (друга половина XIX — XX ст.). Її репрезентують такі філософські течії:
- позитивізм (неопозитивізм, постпозитивізм О. Конт, Г. Спенсер, Е. Мах, Р. Авенаріус, К. Поппер, М. Шлік, Р. Карнап тощо);
- екзистенціалізм (М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю та ін.);
- філософія життя (З. Фрейд, Ф. Ніцше, А. Бергсон та ін.);
- філософія науки (Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд та ін.);
- філософська антропологія (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен);
- неотомізм (Ж. Марітен, Е. Жільсон, Ю. Бохенський та ін.);
- феноменологія (Е. Гуссерль, Ф. Brentano, П. Рікер та ін.);
- герменевтика (Ф. Шлегель, Ф. Шлейєрмахер, В. Дільтей та ін.);
- структуралізм (К. Леві-Строс, М.-П. Фуко);
- прагматизм (Ч. Пірс, В. Джемс, Дж. Дьюї).

Отже, філософія відіграє важливу роль в духовній культурі людства. Вона виникає водночас із появою особи, яка покладається на розум у спілкуванні зі світом. А розум за своєю природою націлений на пізнання першооснов у світі, в культурі, в самому пізнанні. Філософія — закономірний продукт людського розуму, вища форма його вияву.

2. Історичні типи філософії

2.1. Методологічні проблеми історії філософії

Предмет історії філософії

Серед філософських дисциплін історії філософії належить особливе місце. Оскільки історичний підхід до предмета, дослідження його становлення і розвитку є одним із способів розкриття його суті, історія філософії допомагає досягнути суті самої філософії. Знаючи історію становлення ідей, історичні зразки витлумачення певних філософських проблем, можна краще зрозуміти й оцінити конкретну філософську концепцію. Зрозуміло, що і сучасна філософія не може правильно зорієнтуватися без певної суми знань з історії філософії.

Знання з історії філософії потрібні не тільки тим, хто вивчає філософію, а кожній культурній людині. Адже філософія є не тільки елементом культури, але й системою знання, впливу якої зазнали всі складові духовної культури — релігія, мистецтво, наука, право тощо. Платон (427—347 до н. е.), Августин (Блаженний) Аврелій (354—430), Декарт (1596—1650), Фрідріх Ніцше (1844—1900) були філософами, але вплив їх учень виходить далеко за межі філософії.

Знання з історії філософії важливі ще й тому, що вона вчить світоглядному плюралізму та ідеологічній толерантності, сприяє звільненню від догматизму і духовному розкріпаченню особи. Кожна з філософських систем самодостатня, обґрунтована й оригінальна. Відмінності між ними не завжди зводяться до опозиції «істина — хибність». Адже не завжди є підстави твердити, що ця філософія більш істинна, ніж інша. Філософські системи виступають як різні рівноцінні інтелектуальні світи.

Історія філософії вивчає філософію, її існування в реальній історії. Об'єктом її вивчення є реальний історико-філософський процес. А те, що вивчає історія філософії в цьому реальному процесі (предмет дослідження), метод, яким вона його вивчає, по-різному трактується істориками філософії.

Існують концепції, які цілком заперечують історичний підхід до філософії. На думку їх прихильників, філософські системи мовби співіснують в історичному просторі, а історія філософії постає співбесідою філософів поза часом. Кожна філософська система є певною відповіддю окремого мислителя на вічні філософські проблеми.

Позитивним у такому підході є те, що він ставить під сумнів ідею більшої досконалості пізніших філософських систем. Бо й справді, було б спрощенням вважати, що філософські системи Гегеля чи Маркса досконаліші за системи Платона чи Арістотеля (384—322 до н. е.). Цей підхід відкриває простір для здорового скептицизму щодо розуміння історичного процесу як культурного прогресу. Можна однозначно констатувати наявність науково-технічного прогресу в історії, але щодо культури, до якої належить і філософія, такий висновок не є очевидним. Твори культури є неповторними витворами свого часу.

Однак філософія є не просто елементом культури, укоріненим у певну епоху. Їй притаманна налаштованість на пізнання, науковість. Цей аспект і дає змогу розглядати історію філософії не як співіснування філософських систем, а як історичний процес розвитку пізнання загальних закономірностей відношення людини і світу. Справді, кожна наступна за часом філософська система вибудовується на основі попередньої, заперечує або розвиває її. Завдяки цьому історія філософії є неповторним історичним процесом розвитку філософії. Однак такий підхід ще не вирішує всіх проблем. Історію філософії можна розглядати як історію життя і творчості окремих філософів і як історичний розвиток певних філософських ідей, проблем. За першого підходу на передньому плані фігурує особа філософа, яка, можливо, сприяє кращому розумінню його ідей, за другого — ідеї розгортаються на тлі соціальної історії, яка може допомогти зрозуміти їх суть. Як правило, історики філософії обирають середній шлях, поєднуючи вивчення розвитку ідей з аналізом вчень окремих філософів.

Філософський процес відбувається в реальних умовах суспільного життя. Філософія порушує проблеми, що хвилюють суспільство, зумовлені суспільним життям, а отже — соціально детерміновані. Однак філософське знання, як і наукове, має і внутрішню логіку розвитку, оскільки один мислитель розвиває ідеї іншого за законами логіки.

Залежно від розуміння того, наскільки розвиток філософії детермінується суспільством, а наскільки внутрішньою логікою розвитку ідей, окреслилися два крайні концептуальні підходи. Перший, представником якого був Гегель, розглядав історію філософії як логічне розгортання ідеї. На його думку, одна стадія розвитку ідеї породжує іншу подібно до того, як зерно породжує паросток, паросток — стебло, стебло — колосок. Така концепція отримала назву філіації ідей (лат. *filius* — син, зв'язок, наступність). За цією концепцією, філософські ідеї розвиваються завдяки своїй внутрішній логіці незалежно від зовнішніх чинників. А історія є зовнішнім середовищем, у якому розгортаються ідеї. Ця концепція є ідеалістичною, розглядає ідеї як щось абсолютне і самосуцє.

Інший підхід пояснює розвиток і зміст філософських ідей через детермінацію їх соціальним середовищем. Він позбавляє ідеї будь-якої самостійності. Ця концепція називається вульгарним соціологізмом. Він певною мірою притаманний марксизму і деяким представникам соціології знання (К. Маннгейму та ін.). Прихильники цієї концепції розглядають філософію як складову надбудови, зміст якої визначається базисом

— суспільно-економічним життям. Філософські ідеї, вважають вони, не є чимось незалежним від життя, вони позбавлені власної історії, відтворюють соціальні відносини. Так, теоретичні суперечки матеріалізму й ідеалізму в історії філософії інтерпретуються ними як вияв класової боротьби в суспільстві. Цей підхід у його крайніх виявах позбавляє філософські ідеї самостійності та самоцінності, зводить філософію до знаряддя боротьби класів або, в кращому разі, намагається розгледіти за філософськими ідеями соціальні відносини.

Виважена концепція історії філософії заперечує як філіацію ідей, так і вульгарний соціологізм. Можна визнавати соціальну зумовленість ідей, не заперечуючи їх логічної сутності, тобто їх претензій на істину, незалежну від класових інтересів, соціального буття загалом. Зрештою, є багато способів соціальної детермінації ідей, які не обов'язково знецінюють їх самодостатність, не впливають на їх істинність. Соціальні умови, наприклад, можуть визначати коло проблем, яке досліджує філософ, але вони не обов'язково зумовлюватимуть спосіб їх розв'язання. Філософ передусім займається змістом, логікою проблеми.

Історія філософії та філософія історії

Концепцію історії філософії зумовлює покладена в її основу загальна схема історичного процесу. Оскільки загальну схему історії задає її філософська інтерпретація, можна стверджувати, що історія філософії значною мірою визначається філософським розумінням історії (філософією історії) — філософською дисципліною, яка вивчає найзагальніші закономірності історичного розвитку людства.

Історія філософії — галузь філософського знання, предметом якої є закономірності та особливості філософського пізнання на різних етапах історичного розвитку.

У процесі вироблення розуміння історичного розвитку філософії сформувалося немало концепцій філософії історії.

Найпоширеніша позитивістсько-марксистська концепція філософії історії (її ще називають однолінійною) розглядає історію як безперервний висхідний рух людства від нижчих стадій (формацій) до вищих — від первісного до технічно розвинутого чи комуністичного ладу. Цей процес охоплює всі народи, існує загальна схема послідовності стадій його розгортання. А в основі його — технічний чи економічний прогрес.

У ХХ ст. німецький мислитель Освальд Шпенглер (1880—1936) у праці «Занепад Європи» висунув оригінальну концепцію історичного коловороту, стверджуючи, що єдиного людства, як і спільного для всіх народів шляху розвитку, немає. Існують окремі ізольовані культури — єгипетська, китайська, грецька тощо, кожна з яких, подібно до організму, проходить певні стадії розвитку — дитинство, зрілість, старість і занепад. Вони виникають і зникають, здійснюючи замкнене коло. А історія — це коловорот, у якому на зміну одним культурам приходять інші.

Кожна з цих схем історії зумовлює відповідні особливості розуміння історії філософії. Абсолютизація їх нерідко породжує проблеми в цьому процесі. Наприклад, якщо розглядати розвиток філософії в Давніх Індії, Китаї та Греції з позиції однолінійної концепції, то з поля зору випаде їх самотність, а спільність між ними, зумовлена однаковим (приблизно) рівнем технічного та економічного розвитку, постане перебільшеною й штучною. Концепція історичного коловороту сконцентрує увагу на самотності й неповторності кожної з них, оскільки вони належать до різних культур.

Проблематичним є намагання зрозуміти з позиції однолінійної концепції занепад культури (і філософії) в ранньому середньовіччі. Якщо розвиток є лінійним, прогресивним, то про занепад не може бути й мови. Згідно з концепцією історичного коловороту занепад однієї (античної) культури відкриває простір для іншої (християнської), яка на першому етапі була нерозвинutoю. Це дає підстави для тверджень, що схема розгляду історії відповідно впливає і на розуміння історії філософії.

Багато прихильників здобула концепція історії німецького вченого Альфреда Вебера (1868—1958), який вважав, що культура (релігія, мова, мистецтво, почасти філософія) має свою закономірність розвитку, відмінну від розвитку цивілізації (науки, техніки, державного устрою). Культура відносно ізольована, вона розвивається циклічно (за Шпенглером), тоді як здобутки цивілізації легко передаються іншим народам, їх розвиток можна розглядати як однолінійний процес. Особливість філософії полягає в тому, що вона посідає середнє становище. З одного боку, вона вкорінена в національно-культурний ґрунт, з іншого — як знання вона передається від народу до народу.

Методи історико-філософського аналізу

Філософські ідеї мислителів минулого найчастіше людина осягає завдяки читанню книг, через виклад їх ідей іншими мислителями. У цьому процесі відбувається логічний аналіз ідей мислителя, безпосереднє вникнення в їх зміст. Але часто цього буває недостатньо. Ідеї мислителя, крім змістовно-логічної, можуть мати й інші інтерпретації. Вони є складниками певної культури, і, щоб зрозуміти, наприклад, ідеї філософії Арістотеля, недостатньо читати лише його твори. Потрібно знати особливості давньогрецької культури і в контексті цих особливостей «читати» (тобто розуміти) Арістотеля. Ідеї китайських чи індійських мислителів люди європейської культури можуть зрозуміти на основі інтерпретації їх через смисловий контекст відповідно до китайської чи індійської культури. Методом такої інтерпретації тексту є герменевтика.

Герменевтика (грец. *hermeneuein* — пояснювати, тлумачити) — філософський метод тлумачення та розуміння феноменів культури, зокрема текстів, що враховує їх залежності від контексту культури, в якому вони існували, і від культури суб'єкта, який здійснює їх інтерпретацію.

Філософські ідеї зумовлені певним рівнем соціально-економічного розвитку суспільства, вони виражають соціальні інтереси, на них позначається певне соціальне середовище. Їх адекватне розуміння передбачає соціологічну інтерпретацію, яка виходить із соціальної детермінації ідей.

І нарешті, філософія є справою особи. Який мислитель, така його філософія — стверджував німецький мислитель Йоганн Фіхте (1867—1953). Творець обов'язково втілюється у своєму творінні. Знання про мислителя відкриває нові можливості для розуміння його ідей. Такий підхід може бути плідним, якщо ґрунтується на певній психологічній концепції особистості, зокрема на психоаналізі (проникненні у підсвідомість). Застосування конкретного методу інтерпретації ідей диктується відповідними умовами. Так, для розуміння ідей сучасних чи близьких за часом мислителів, які перебувають в одному культурному регіоні, достатньо логічного методу. Коли ж ідеться, наприклад, про сучасну японську філософію, то її розуміння без знання японської культури буде неповним і проблематичним.

Західна та східна моделі (парадигми) філософії

Філософія є складовою культури, світоглядом певного народу. Вона несе на собі карб культури даного народу, властивого йому способу сприйняття світу. Цим зумовлена відмінність однієї національної філософії, наприклад німецької, від іншої — французької. Однак, якщо європейська філософська думка в своїй основі все ж таки єдина (побудована на спільному корені — давньогрецькій філософії), то відмінність між європейською філософією та індійською й китайською суттєва. Деякі філософи європейської традиції стверджують, що всерйоз вести мову про китайську чи індійську філософію взагалі не можна. Вони не замислюються, що з позиції східної традиції так можна висловитись і про західну.

Між європейською філософією, з одного боку, та індійською і китайською філософіями — з іншого, існують відмінності.

Перша відмінність полягає у нечіткому розмежуванні між міфологією та філософією, релігією та філософією на Сході. Індійська філософія тривалий час перебувала в лоні міфології, пізніше тісно перепліталася з релігійними течіями. Зокрема, важко сказати, наприклад, чим є буддизм — філософією чи релігією. Даосизм і конфуціанство в Китаї, виникнувши як філософські системи, трансформувалися в релігійні течії. У Європі ж, попри те, що в певні періоди (наприклад, у середньовіччі) філософія була тісно пов'язана з релігією, а протягом усієї історії існують релігійні філософські течії, філософія не розчинялася в релігії, а в Давній Греції була відокремлена від міфології. Європейська філософська традиція тісно пов'язана з наукою. На Сході такого зв'язку між філософією та наукою не існувало, Схід взагалі не знав теоретичної науки.

Друга відмінність — домінування етичної (Індія) і соціально-етичної (Китай) проблематики, а в європейській філософії — вчення про світ (онтологія) і пізнання (гносеологія). Етичну і соціальну проблематику європейські мислителі також досліджували, але домінувала вона лише на окремих етапах розвитку і не в усіх системах. Третьою є відмінність суб'єктів філософування. В Китаї та Індії в силу різних обставин особа не посідала того місця в суспільстві, як у Греції чи Римі. Тому в китайській та індійській філософії панують не особи (погляди окремих мислителів), а школи. В Європі ж школи є скоріше винятком, ніж правилом. Крім того, школа в європейській традиції — це не просто коментування поглядів учителя, а розвиток, зміна ідей.

Дослідники культури дещо умовно називають західну культуру, а отже і філософію, екстравертною — націленою на оволодіння зовнішнім світом. Звідси зв'язок: філософія — наука — техніка. Остання і є практичним втіленням світоглядних ідей, спрямованих на оволодіння світом. Індійську і китайську культури (особливо індійську) вважають інтравертними — спрямованими на оволодіння внутрішнім світом. Звідси вчення про медитації, практики морального самовдосконалення тощо.

Ці особливості філософських традицій можна пояснювати специфікою духу, психології народів Європи й Азії, але тоді постає запитання: чим зумовлена ця специфіка? Найприйнятнішим є соціально-економічне пояснення цих відмінностей. Цікаві думки про соціально-економічний лад східних деспотій належать К. Марксу і М. Веберу. Маркс назвав їх структуру азійським способом виробництва, який характеризують такі риси:

1. Основна виробнича одиниця — землеробська община, в якій панують натуральні економічні відносини. У «Капіталі» зазначається: «Простота виробничого механізму цих самодостатніх общин, які постійно відтворюють себе в одній і тій самій формі, і, будучи

зруйнованими, виникають знову на тому ж самому місці, під тією ж самою назвою, пояснює таємницю незмінності азійських суспільств, яка перебуває в такому контрасті з постійним руйнуванням і новоутворенням азійських держав і швидкою зміною їх династій. Структура основних економічних елементів цього суспільства не затронується бурями, що відбуваються в захмарній сфері політики».

2. Держава на Сході є верховним володарем землі. Економічною основою, на якій держава поєднала розрізнені общини в єдиний соціальний організм, були іригаційні роботи. Азійські деспотії утворились в долинах рік зі зрошуваним землеробством. Слабкий розвиток (порівняно з Грецією) товарно-грошових відносин, натуральна форма сплати податків, примусовість громадських робіт (будівництво доріг, іригаційних і воєнно-захисних споруд) — усе це сформувало особливості азійського способу виробництва.

М. Вебер зазначав, що міста на Сході, на відміну від міст Заходу, були швидше адміністративно-бюрократичними, ніж торгово-економічними центрами. Він наголошував на особливій ролі бюрократії в цих державах. (До речі, на думку деяких дослідників, риси азійської деспотії — слабкий розвиток товарногрошових відносин, домінування держави над суспільством, бюрократизація суспільства — були притаманні царській Росії, а пізніше — Радянському Союзу).

Ці особливості соціально-економічного ладу спричинили консерватизм суспільного розвитку Індії та Китаю, де одні й ті ж соціальні структури існували протягом тисячоліть. Консерватизмом азійських суспільств можна пояснити й те, що в розвитку філософії в цих країнах малопомітні будь-які зміни. Філософські системи незмінно існують протягом століть, розвиток відбувається, в основному, у формі коментарів до творів учителя — засновника школи. Низький рівень товарно-грошових відносин, домінування родинно-корпоративних зв'язків, деспотичний тип держави зумовили й слабкий розвиток особистості та її ролі в суспільному житті й культурі країн Сходу. Азійський спосіб виробництва перешкоджав і розвитку природознавства. Відомі значні досягнення китайської медицини, технічні винаходи, але теоретичної науки, подібної до тієї, основи якої заклала Греція і яка виникла в Європі в Новий час, Китай та Індія не знали.

Однак ця відмінність ще не свідчить про відсутність єдності, тотожності. Дослідників вражає не так відмінність, що цілком природно, як духовна єдність, спорідненість мотивів, настанов на світ, способів самоусвідомлення людини, що виявилися у східній та західній філософіях, а також в близьких їм за духом релігійних течіях. Це вражає тим більше, що давньогрецька, індійська та китайська культури практично не контактували, що філософія не є технічним знаряддям, яке легко передається від народу до народу. Німецький філософ Карл Ясперс (1888— 1969), який спеціально досліджував цю єдність, назвав період появи філософських традицій між 800 і 200 роками до н. е. «вісьовим часом історії», тобто часом, який повернув хід історії людства. На його думку, саме в цей час у різних кутках Землі в розвинутих цивілізаціях «людина усвідомила буття в цілому, саму себе і свої межі, їй відкривається страх перед світом і власна немічність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні питання, вимагає звільнення і спасіння. Усвідомлюючи свої межі, вона ставить перед собою вищі цілі...»

Єдність різних філософських традицій, яка дає підстави вважати їх саме філософіями, виявляється в тому, що всі вони тяжіють до раціонального (заснованого на розумі) пояснення світоглядних проблем. І структура порушуваних проблем (онтологічна, гносеологічна, етична, соціальна), практично однакова.

Давньокитайський філософ Конфуцій (551—479 до н. е.) назвав мудреця двічі народженою людиною, порівняв пробудження до духовного життя з народженням. Ця духовна відкритість, жадаючи пізнання, самопізнання і є найхарактернішою рисою всіх філософських традицій, а єдність пояснюється тим, що людина (давній грек, індус і китаєць), піднявшись до рівня особи, яка керується розумом, не могла задовольнитись традиційними відповідями на світоглядні проблеми і спробувала дати власні. Те, що в ХХ ст. ідеї індійської філософії завдяки старанням німецьких філософів Артура Шопенгауера (1788—1860) і Фрідріха Ніцше органічно ввійшли в європейську традицію, є ще одним свідченням їхньої суттєвої єдності.

2.2. Філософія в Давніх Індії, Китаї та Греції

Філософія, як зазначалося, виникла в VI—IV ст. до н. е. одночасно в трьох цивілізаціях — індійській, китайській і грецькій. Про зародження філософії свідчить протиставлення загальноприйнятих думок про світ справжнім знанням про нього — істині. Філософія починається там і тоді, де і коли виникає сумнів щодо виправданості традицій, пануючих думок, коли фіксуються розбіжності видимого і суцього, загальноприйнятого і справжнього. Таке протиставлення може бути породжене різними чинниками: соціальними, що формують самосвідомість особи (торгівля, держава з регульованими соціальними відносинами); ознайомлення з іншими народами та їх звичаями; криза традиційної міфології; зародки наукового знання. Ці чинники породжують основну онтологічну (що таке (справжнє) буття і небуття) і гносеологічну (що є істина, а що тільки видимість її, як досягти істини) проблеми.

Загальна характеристика онтологічних і гносеологічних здобутків давньогрецької філософії і європейської традиції загалом до епохи Відродження, а китайської та індійської філософії до ХХ ст. полягає в тому, що відношення між видимим та істинно суцим світом будувались на правдоподібності. Кожна традиція і кожен мислитель будували різні моделі співвідношення між видимими і невидимими сторонами світу (буття), але чітких доказів, зокрема емпіричних фактів, які б свідчили про справжній характер цього співвідношення, не було. Цим, зокрема, зумовлена така різноманітність онтологічних і гносеологічних концепцій цього періоду.

Прорив у надемпіричний позачуттєвий світ (світ, який лежить за порогом людських відчуттів) було здійснено в Європі в XVI—XVII ст. з допомогою приладів і математичного природознавства, що поклато край умоглядним спекуляціям про світ, про буття. Тепер онтологічні та гносеологічні моделі вибудовуються з огляду на стан розвитку наукового знання: головна вимога до них — бути наукоподібними. Ніхто вже не наважиться стверджувати, що; основою світу є вода, вогонь чи щось подібне. Атомізм Нового часу не може бути демокритівським. Атомізм давньогрецького філософа Демокріта (прибл. 460 — прибл. 371 до н. е.) — це лише цікавий здогад, який можна й ігнорувати, а хімічний атомізм ґрунтується на експерименті, є основою хімічного виробництва. З цим не може не рахуватися жодна сучасна філософія природи.

Європейська наука змусила заговорити про потойбічний (для людських чуттів) світ, що спричинило зміну моделі філософування про нього. Проте існує сфера філософського знання, де істина не пов'язана з науково-технічним поступом. Це — сфера моралі. Моральноетичні концепції, як і раніше, відчутно впливають на практику моральних стосунків у суспільстві. Тому роздуми давніх людей про світ мають тільки історико-

культурне значення, а їхні етичні вчення і тепер збуджують інтерес. Адже здебільшого вони стосувалися реального життя і вибудовувались на його основі.

Давньоіндійська філософія

Історія індійської культури сягає глибини віків. Активну участь в її творенні брали арії — кочові племена, які, за археологічними та етнографічними свідченнями, вийшли, ймовірно, з півдня України. Вже в II тис. до н. е. на території Індії склались дрібні державні утворення. Давньоіндійське суспільство було кастовим, світоглядом його була міфологія, викладена у Ведах — збірниках гімнів. Веди освячували кастовий лад і проголошували панування касті жерців (брахманів) над всіма іншими кастами, в тому числі військовою аристократією — кшатріями. Звідси назва ведійської міфології — брахманізм. Основний мотив ведійської літератури — панування духовного над матеріальним, брахманів над іншими кастами.

У середині I тис. до н. е. в давньоіндійському суспільстві сталися відчутні соціально-політичні зміни: розвивалися ремесла і торгівля, зростали міста, замість дрібних держав виникали великі державні об'єднання. Домінуюче становище в суспільстві перейшло до кшатріїв: війни сприяли усвідомленню ними своєї соціальної значущості, що спонукало їх взяти владу в свої руки. Все це зумовило зміни й у світоглядній сфері: брахманізм поступився місцем релігійним течіям — джайнізму і буддизму, що постали як ідеологічний протест проти кастової природи брахманізму, складності його обрядів. Джайнізм і буддизм були світоглядами, зрозумілішими і прийнятнішими для простих людей.

Одночасно зі змінами соціальних відносин і світоглядних ідей формуються основні школи індійської філософії. Як і в інших країнах, філософія в Індії виникає у зв'язку з кризою міфології. Але перехід від ранньокласового до розвинутого класового суспільства відбувався в Індії поступово. Тому і в сфері ідеології не було різких стрибків: більшість філософських систем зберігає міфологічні теми, розвиває їх. Творцями більшості філософських шкіл були жерці-аскети, чим пояснюються такі особливості індійської філософії, як проповідь аскетизму та містичного споглядання, пасивність і самозаглиблення. Ці особливості зумовлені не специфікою духу індусів, а соціальними умовами розвитку індійського суспільства.

Серед багатьох шкіл індійської філософії чітко окреслюються два їх типи: ортодоксальні, класичні (даршан) і неортодоксальні, некласичні (настіка). Ортодоксальні визнають безумовний авторитет Вед. Неортодоксальні, хоч і запозичують з Вед деякі ідеї, не визнають їх святості.

Ортодоксальні, класичні (даршан) філософські школи. До них належать веданта, міманса, вайшешика, санкх'я, ньяя і йога. Основою світу вони проголошують Брахмана, Бога, духовну субстанцію. Спочатку брахман поставав як особа Бога, згодом він трансформувався в духовну субстанцію, основу всього суцього. Так, уже в Упанішадах (коментарях до Вед) відзначається: «Те, чим породжуються ці істоти, чим живуть народжені, в що вони входять, вмираючи, те й намагайтеся пізнати, то і є Брахман». Брахман породжує, відтворює і підтримує все суще. Але він є безособовим началом. Носієм принципу індивідуальності є атман, який облаштовує світопорядок, є внутрішнім правителем. Ці два космогонічні начала чимось нагадують матерію і форму Арістотеля. Але ця аналогія приблизна.

Сутність людини також включає атман і брахман. Мета людського життя полягає в тому, щоб подолати низку нескінченних перевтілень і злитися з космічними атманом і брахманом, розчинитися в них. Існує декілька сходинок, які ведуть до осягнення брахмана. Вищою з них є медитація, заснована на практиці йоги. Завдяки злиттю з космічним брахманом атман людини долає безкінечність перевтілень — сансару, яка породжена кармою — відплатою за попереднє життя. Такою постає загальна конструкція світу й місця людини в ньому у веданті й мімансі, які найбільше наближені до Вед.

Вайшешика визнає дев'ять субстанцій — землю, воду, світло, повітря, ефір, час, простір, душу і розум. Перші чотири складаються з атомів. Атоми різняться між собою кількісно і якісно. Внаслідок їх сполучення і роз'єднання, якими керує світова душа, відбувається виникнення і зникнення речей.

Санкх'я вважає основою світу матерію (пракріті) і атман — принцип індивідуальності й духовності. Ньяя і йога відомі не так онтологічними побудовами, як методологіями, які застосовують й інші школи. Ньяя основну увагу приділяла теорії пізнання і логіці, розробила вчення про силлогізми. Йога сформулювала сукупність правил (методологію) регулювання фізіологічних і психічних процесів людини, завдяки яким, на думку її прихильників, настає прозріння і досягається істина.

Неортодоксальні, некласичні (настіка) філософські школи. До них належать буддизм, джайнізм і чарвака-локаята. Буддизм — світова релігія, морально-етичне вчення зі значними філософськими вкрапленнями. Як і більшість шкіл індійської філософії, вважає, що життя — це страждання. «Чотири благородні істини» Будди проголошують: існує страждання, є причина страждання, можна припинити страждання, є шлях, який веде до цього. Причиною страждань є бажання людей. А спосіб регулювання їх є восьмиступінчастий шлях морального вдосконалення людини: правильне розуміння, правильне прагнення, правильна думка, правильна мова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильні зусилля, правильна зосередженість. Цей шлях є нічим іншим, як засобом опанування бажаннями. На цьому шляху досягається нирвана — стан незворушності й спокою, який перериває сансару — безкінечність народжень.

Цікавою є онтологічна конструкція буддизму. Він є одним з небагатьох вчень, що заперечують субстанційну модель світу і розглядають суще як процес, безперервне становлення. Все суще складається з психічних і матеріальних елементів (дхарм), які постійно перебувають у стані буття—небуття, в стані пульсації між цими полюсами. На цій підставі буддизм заперечує існування душі як окремої сутності.

Джайнізм виник водночас з буддизмом, має спільні з ним мотиви. Вважає, що перервати карму (долю, прокляття) сансари можна аскетичним життям.

Чарвака-локаята — єдина матеріалістична школа Давньої Індії. Основою світу вважає п'ять елементів — воду, вогонь, землю, повітря і (іноді) ефір. Кожний з них складається зі своїх атомів, які незнищенні й незмінні. Заперечує ведійське вчення про карму і сансару, існування Бога і душі, її моральному вченню притаманний відхід від усталених традицій індійської культури.

Загалом онтологічні схеми найвпливовіших шкіл (веданта, міманса) являли собою логізацію міфу — переведення міфологічних образів у логічні абстракції. В деяких школах (вайшешика, санкх'я, чарвака-локаята) зроблено перші наївні узагальнення про речовинну будову світу і навіть висунуто ідею атомізму. Індійські мислителі дуже мало

уваги приділяли державі, праву, соціальній проблематиці. Провідне місце відводили етичним вченням.

В їх етичних вченнях домінують дві думки: життя — це страждання, а подолання страждань можливе через втечу від світу. Ці мотиви, ймовірно, породжені незначною цінністю життя окремої особи в східних деспотіях. Вони своєрідно відобразили соціальний стан індійських мислителів. В Індії, на відміну від Китаю, де конфуціанці були придворними філософами, мислителі були аскетами, жили осторонь важливих соціальних подій. Цим зумовлена і відсутність ідей щодо раціональної перебудови суспільства, занурення в себе. Розум не застосовано до вдосконалення соціальної сфери, йому залишалось лише регулювати психічні процеси.

Давня китайська філософія

Виникнення і розвиток давньокитайської філософії припадає на VI—III ст. до н. е. Цей історичний період вважають золотим віком китайської філософії, коли сформувалися провідні філософські школи — даосизм, конфуціанство, моїзм, легізм, натурфілософія, які помітно вплинули на розвиток китайської філософії, були сформульовані традиційні для китайської філософії проблеми, поняття і категорії.

Давньокитайська філософія, подібно до індійської та грецької, сформувалася в лоні міфології. Однак це не був автоматичний процес. Для переходу від міфології до філософії необхідні були певні соціальні умови, соціальні поштовхи і, зрештою, соціальні сили, яким була потрібна філософія.

Відомо, що філософія розвивається за соціальних умов, коли за індивідом визнається право мати самостійну, відмінну від традиційних поглядів, власну думку, тобто визнається суверенність розуму. Філософія постає в тому суспільстві, в якому індивід є самостійною силою, особою.

Але, за словами російського дослідника соціальної історії давньокитайського суспільства Л. Васильєва, в V—III ст. до н. е. «...індивід як громадянин, вільний і повноправний член суспільства, який би діяв як самостійна соціальна і правова одиниця — подібно, скажімо, до громадян давньогрецького полісу, — в Давньому Китаї фактично не був відомий. Соціальною одиницею в Китаї завжди вважалась сім'я, клан, община, земляцтво». Однак в цей час відбувається заміна дрібних державних об'єднань ранньокласового суспільства, в якому панували патріархальні родові відносини і родова аристократія, централізованою державою з розвинутими класовими відносинами і розгалуженим чиновницьким апаратом. Ця епоха ввійшла в китайську історію як епоха «боротьби царств». Обстановка того часу, коли руйнувались давні родові традиції, старі соціальні механізми контролю над індивідом, а нові ще не сформувались, була відносно сприятливою для реалізації особи і відповідного розквіту культури, зокрема філософії.

Саме тоді жили найвідоміші давньокитайські мислителі, засновники провідних шкіл китайської філософії, зокрема Конфуцій і Лао-цзи (VI ст. до н. е.). Тоді ж були написані твори, які на довгі часи стали предметом коментування. Але цей період у китайській історії був нетривалим. Уже наприкінці III ст. до н. е. стабілізувалась сильна централізована держава з деспотичною владою, в якій не залишилося місця для вільного індивіда і де про інтелектуальну свободу не могло бути й мови.

Давньокитайські мислителі цікавились в основному соціально-політичною та етичною проблематикою: питаннями управління державою, відносинами між різними соціальними

прошарками, між людьми, батьками і дітьми. Менше уваги вони приділяли онтологічній і гносеологічній проблематиці. Одні китайські школи (конфуціанство, моїзм, легізм) займалися переважно соціально-політичною і моральною проблематикою, інші (даосизм) більше переймалися ставленням людини до природи, виводили моральну поведінку із законів природи.

Конфуціанство

Засновником конфуціанства — етичної філософсько-релігійної доктрини — є Конфуцій, який жив і проповідував своє вчення в епоху «боротьби царств». Конфуціанство вважається духовною основою китайського суспільства. Мудрець Кун Фуцзи (справжнє ім'я Конфуція) є водночас і виразником китайської моральності (він висловив те, що; китайці на рівні стихійної свідомості вважали істиною), та її творцем, оскільки надав їй чітких канонічних форм.

Конфуціанство — філософське вчення, яке проголошує верховенство добра у світі, захищає непорушність установлених небом суспільних норм.

Основою конфуціанської моральної концепції є вчення про жень — людинолюбство. Вчення про жень — це варіант нової моралі, яка підірвала основу патріархально-родових звичаїв. Ця мораль покликана була регулювати стосунки людей у містах, державі, які часто не знають одне одного, але інтереси яких стикаються. Для цього конфуціанство посилює роль внутрішнього самоконтролю людини.

Конфуціанська етика передбачає верховенство добра, закликає жити за настановою «Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді в державі та сім'ї до тебе не будуть ставитись вороже».

Цю моральну вимогу майже дослівно пізніше повторив Христос. А Кант у XVIII ст. підніс її до рангу основної моральної вимоги. Її суть можна передати словами: ототожнюй себе з іншим, постав себе на його місце. В родовій общині ця тотожність була природною, бо рід для індивіда — це помножене «Я», нормальні ж стосунки між чужими людьми можливі тільки за свідомо здійснюваного ототожнення себе з іншими.

Головну моральну вимогу, її істинність Конфуцій обґрунтовував не посиленням на Бога, а вказівкою на соціальну корисність. Соціальний прагматизм виявився підставою, яка зрівнялася з релігійно-звичаєвим виправданням моральних норм. Китайська культура не знає поділу моралі на божественну та людську: те, що всі вважають за благо, і є благом. Цим зумовлена і відсутність пророків у Китаї, які в своїй критиці занепаду суспільної моралі (в Ізраїлі, наприклад) спиралися на божественні заповіді й повеління.

Людинолюбство Конфуція характеризує відносини, які повинні існувати передусім між батьками і дітьми, між правителями і чиновниками. А вже потім воно поширюється на відносини між усіма іншими людьми. Така дещо звужена сфера «жень» пояснюється тим, що моделлю суспільства (держави) для Конфуція була сім'я. Правитель у такій державі уподібнювався батькові, а підлеглі — дітям. Стосунки між простолюдинами в цій схемі не вартували уваги.

Конфуцій тлумачить людинолюбство досить широко. Як моральний принцип, воно підноситься до рівня регуляторів державного життя, зрівнюється з правом і навіть підноситься над ним. «Якщо керувати народом за допомогою законів і підтримувати порядок покаранням, то народ буде прагнути ухилитись [від покарань] і не буде відчувати сорому. Якщо ж керувати народом на основі людинолюбства і підтримувати порядок за допомогою ритуалу, то народ буде відчувати сором і виправиться». Конфуціанство,

підпорядковане соціальному прагматизмові, можна вважати й певним відлунням відносин патріархального устрою, за якого мораль була єдиним регулятивним засобом. Конфуціанський правитель повинен бути носієм найвищих моральних якостей, взірцем для народу. Якщо благородний муж втрачає людинолюбство, то чи можна вважати його благородним? — запитує мислитель. Якщо ж «благородний муж», правитель, не відповідає моральним вимогам, він не може бути правителем.

Важливе місце у вченні Конфуція посідає поняття «лі» (правило, норма, ритуал, церемоніал). Неухильно дотримуватись усталеного «лі» — одна з головних вимог конфуціанства. Без «лі» не може існувати держава. Якщо не існує «лі», то немає відмінностей між правителями і підданими, верхами і низами, літніми і молодими.

У висловлюваннях Конфуція значна увага приділена питанням державного управління, настановам, як стати гарним чиновником. У його поглядах на ці питання простежується підхід чиновника, адже сам Конфуцій певний час був державним службовцем в одному із царств. Конфуціанство в Китаї називалось «школою службовців». Воно, по суті, було ідеологією чиновників, літераторів, істориків, які належали до особливого соціального стану китайського суспільства. Внаслідок «війни царств» у Давньому Китаї родова аристократія була відсторонена від влади, країною управляло чиновництво. Позбавлене власної економічної опори, воно, на відміну від аристократії, вбачало в імператорі батька-благодійника, було схильне ототожнювати власні справи з державними. Звідси уявлення про тотожність сім'ї та держави, батька й імператора.

Постійне наголошування на необхідності дотримання ритуалів (лі), пошанування традицій, підміна права мораллю свідчать про консерватизм і патріархальність морального вчення Конфуція. Та його принцип людинолюбства став основою для формування нової непатріархальної моральності в умовах розвинутого класового суспільства в Китаї. У світоглядному аспекті конфуціанство є ідеалістичним. Небо і духи проголошуються джерелом законів природи і суспільства.

Даосизм

Засновником даосизму — другої за значенням течії у філософії Китаю — є Лао-цзи, якому приписується авторство трактату «Дао де цзін». Якщо конфуціанство в основному звернуте до суспільної проблематики, то даосизм зосереджується на природі, світі. Основним його поняттям є дао — шлях, доля, природна закономірність, всепороджуюча порожнеча, невидиме, яке наявне у видимому. Воно позбавлене форми, перебуває в безперервному русі. «Перетворення невидимого (дао) безкінечні. (Дао) — найглибинніші ворота народження... Воно існує вічно... і його дії невичерпні», — зазначається в трактаті. Даосизм — філософське вчення, згідно з яким природа і життя людей підпорядковані загальному божественному закону дао.

Як філософська доктрина даосизм порушує проблему справжнього, відмінного від видимого буття, поділяє світ на невидиме дао і видимий, створений ним світ речей. Ставлення дао до конкретних речей важко звести до якоїсь логічної схеми. Дао — нематеріальна субстанція, позбавлена тілесності. Водночас воно не є і духовною субстанцією, оскільки постає як реальний момент у перетворенні речей. Дао є і субстанцією, і несубстанцією (вічним рухом), воно існує мовби окремо і невідокремлене від речей, пронизує їх, творить речі й існує в речах. Оця невловимість дао, відсутність правдоподібного зв'язку між видимим і невидимим зумовлює містицизм вчення. Таємниця дао відкривається не всім, а тільки тим, «хто вільний від пристрастей, бачить чудесну таїну дао, а хто має пристрасть, бачить його тільки в кончній формі».

Суть дао зумовлює і правила поведінки його прибічників. Мудрець, який пізнав дао, є бездіяльним. Хто служить дао, той поступово пригашує, обмежує свої бажання, доходячи в цьому до недіяння. Однак, вважають даосити, недіяння є найбільшим діянням, завдяки йому можливо досягнути більшого, ніж діянням. Звеличення споглядання й аскетизму споріднює даосизм з буддизмом, на основі синтезу яких виник у середні віки дзен-буддизм.

Трактат «Дао де цзін» містить чудові зразки наївної діалектики, зокрема здогади щодо місця протилежностей у світі. «Коли всі в Піднебесній (так китайці називали свою державу) дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється й потворне. Коли всі дізнаються, що добро є добром, виникає і зло. Тому буття і небуття породжують одне одного...» Всі істоти містять у собі протилежні часточки — «ян» та «їнь».

За своєю соціальною базою даосизм спрямований проти конфуціанства. Людинолюбство і вченість Лао-цзи засуджує як протидію дао. Сентенція даоситів про те, що з подоланням вченості народ буде у стократ щасливішим, спрямована проти конфуціанців. Носіями ідей даосизму були родова аристократія, усунута від влади (звідси туга за минулими часами, коли панувало дао, витіснене людинолюбством і лицемірством), а також монахи-аскети — носії ідей бездіяння, безкорисливості тощо. Дао гармонувало з ранньокласовими патріархальними відносинами, руйнування яких, на думку даоситів, призвело до погіршення суспільства.

Інші філософські течії Китаю — моїсти, легісти (законники), натурфілософи тощо — значно відрізнялись у поглядах на суспільство і суспільні відносини, але поняття «дао», «жень», «лі», протилежні часточки «ян» та «їнь», посідають у них значне місце.

Дальший розвиток китайської філософії, який, по суті, звівся до примноження різноманітностей, а не до виходу на вищий рівень, зумовлений консерватизмом китайського суспільства, слабким зв'язком філософування з наукою, яка в Китаї так і не піднялася до теоретичної форми.

Філософія Давньої Греції

У соціальному розвитку давньогрецького суспільства виділяють два періоди. Перший (гомерівська Греція), який тривав XII—VI ст. до н. е., характеризувався пануванням землеробської аристократії, патріархальними родовими відносинами. Це суспільство багатьма рисами було схоже на європейське ранньофеодальне. На другому етапі, який розпочався в VI ст. і тривав до початку нашої ери, активно розвивалися ремесла, товарно-грошові відносини, набула широкого застосування рабська праця в усіх сферах виробництва. В політичному житті змагалися аристократія та демократія (торгово-ремісничі прошарки міста), що спричинило поступове відсторонення аристократії від влади. Наслідком цих змін стало переміщення центру соціально-економічного життя із села в місто, перетворення міста з осередку аристократії на ремісничо-торговий центр.

За суттю ці два періоди багато в чому схожі на феодалізм та капіталізм у пізнішій Європі. Тільки в Давній Греції недостатній розвиток техніки у процесі розвитку товарно-грошових відносин перетворив людину на товар. (Ранній капіталізм у США повторив цей досвід работоргівлі.)

Давньогрецька філософія виникла в VI ст. до н. е. Особливий вплив на її формування справила полісна демократія. Вона підготувала появу вільної особи, інтелектуальної

свободи і, зрештою, сформувала особу як суб'єкта філософського мислення. Особливості суспільних відносин у полісах здійснили вплив на формування основної проблеми, яка хвилювала давньогрецьких мислителів, — проблеми відношення загального і одиничного. В умовах демократії загальне (моральні й правові норми, державні інститути, політичні інтереси) відокремилось від приватного життя громадянина полісу, однак воно продовжувало перебувати в тісному зв'язку з ним. Загальне не стало недосяжним для рядових членів полісу, не протистояло їм як чужа зовнішня сила, як це було в східних деспотіях. Взаємозумовленість загального й одиничного, полісу і громадянина у сфері соціального життя окреслила схему філософського осмислення світу в давньогрецькій філософії.

Більш як тисячолітня історія розвитку давньогрецької філософії поділяється на три етапи:

1. VI—V ст. до н. е. Це був період становлення рабовласницьких полісних демократій. Філософія у формі натурфілософії зосереджувалася на пошуках першооснови суцього, загального. Людина (одиничне) ще не стала проблемою філософії.

2. IV—III ст. до н. е. Саме в цей період відбувся розквіт демократії, а в філософії — поворот мислителів від зовнішнього світу до людини, домінування політичної, етичної та гносеологічної проблематики. Намітилася певна рівновага інтересу до загального й одиничного (софісти заперечували загальне, Платон і Арістотель відновлювали його права).

3. III ст. до н. е. — V ст. н. е. Епоха еллінізму та Римської імперії. Соціально-політичне життя характеризували криза рабовласницького способу виробництва, занепад держав-полісів. У філософії — замикання особи (одиничного) на себе, домінування етико-релігійної проблематики.

Натурфілософія

Першою історичною формою філософії є натурфілософія. Мислителі цього періоду вдаються до природи, космосу, ще не протиставляючи людину світові. Те, що грецькі мислителі розпочали свої філософські шукання зі спроб осягнення світу, на відміну від мислителів Індії та Китаю, які починали з аналізу переважно соціально-етичної проблематики, спричинене тим, що вони належали переважно до торгово-ремісничої верстви, для якої передусім важливе було знання про світ.

Натурфілософія — система уможливлених уявлень про природу, яка поєднувала деякі наукові здогадки і філософські узагальнення.

Натурфілософія охоплювала всі знання про світ, тобто не тільки філософське знання, а й конкретно-наукові здогадки давніх людей. Таке поєднання науки й філософії виявилось плідним для них обох. У сфері науки греки, будучи учнями єгиптян і вавилонян, значно перевершили їх. Наукою в Єгипті й Вавилоні займались жерці, наукові знання обслуговували релігійно-культові потреби, що не завжди сприяло розвитку науки. Вавилонські математики, наприклад, знали, що відношення довжини кола до діаметра — число, більше числа 3, але з релігійних міркувань вважали його рівним 3. Греки, переймаючи східні знання, звільняли їх від релігійної оболонки. В них наукове знання формувалося незалежно від релігії, як знання світське. Мало значення й те, що міфологія греків не набула чіткої канонічної форми, можливо, завдяки тому, що в Давній Греції не існувало єдиної централізованої держави деспотичного типу. Тому міфологія не мала такої влади над філософією. Цей збіг обставин, що сприяв поєднанню філософії та науки, став запорукою плідного розвитку філософії в Давній Греції.

Загалом натурфілософи розмірковували над такими основними проблемами:

— що є основою (субстанцією) світу, як вона співвідноситься з конкретними речами (співвідношення загального та одиничного, єдиного та множинного);

- як пояснити зникнення і виникнення речей за незнищуваності субстанції;
- як поєднати мінливість та усталеність речей, рух і спокій.

Поєднанням філософії та зародків науки в натурфілософії можна пояснити те, що греки послідовно, через логічні обґрунтування і заперечення висунули геніальні здогадки, які довелося поглибити або відкинути фундаторам науки Нового часу. Цим поєднанням зумовлена підвищена увага до логічної аргументації, яка відрізняє давньогрецьку філософію від східної. Філософія, що перебуває в лоні міфології, не знає такої аргументації. Особливо відчутним був взаємовплив філософії та математики, починаючи від Фалеса (прибл. 625 — прибл. 545 до н. е.), який був філософом і математиком, до Евкліда, який був послідовником однієї з сократівських шкіл. Цей взаємозв'язок сприяв плідному розвитку обох галузей знання.

Давньогрецька філософія виникла в найбільш розвинутих торгових центрах Еллади, на узбережжі Передньої Азії. Першим мислителем вважають Фалеса, купця з Мілету (звідси його прізвище Мілетський; традиція давати прізвища за назвою міста, звідки походить мислитель, зберігалась до епохи Відродження). Він стверджував, що основою всього суцього є вода. Все з'являється з води і зникає, перетворюючись на воду. Всі речі — це перетворення води. Яким би наївним не здавалося тепер це твердження, за своєю суттю воно було революційним. Воно передбачало поділ суцього на видиму та невидиму частини, пояснення його без допомоги потойбічних сил. Головне, Фалес запропонував модель пояснення, згідно з якою одиничне має бути виведене із загального, пояснене через загальне. Різноманітність світу він звів до єдиної основи, первня. Нині може здаватися, що мислення за моделлю (категоріальною структурою) — від одиничного до загального, від множини до єдиного — завжди було притаманне всім людям і народам. Насправді ця модель постала внаслідок розвитку культури, а вперше запропонував її саме Фалес.

Новаторський характер думки Фалеса підтверджують історичні факти. У давньому Вавилоні, де також була розвинута математика, така модель мислення не була відома. Там мислення рухалося від одиничного до одиничного, вирішуючи задачі за наявними одиничними зразками. Фалес запропонував іншу модель — від загального (правил, формул, принципів — так у майбутній науці постане загальне) до одиничного. До речі, він (за переказами) блискуче застосував цю модель при вимірюванні висоти єгипетської піраміди: коли тінь від палиці зрівнялася з довжиною палиці, він виміряв довжину тіні піраміди. В основі обох явищ є загальне.

Модель мислення від одиничного до загального (пошуки основи, законів) і навпаки — від загального до одиничного (пояснення фактів, одиничного на основі загального) заклала одну з основних засад європейської науки.

Започатковану Фалесом традицію розвинули його послідовники: Анаксимандр (611—545 до н. е.), який вважав основою світу апейрон — безкінечне, і Анаксімен (585—525 до н. е.), який стверджував, що це повітря. За субстанцію вони брали щось аморфне, яке, видозмінюючись, може набувати певних форм. Погляди мілетців становлять собою наївний матеріалізм.

Дещо пізніше в грецьких містах-колоніях на Сицилії виникає піфагореїзм — перша наївно-ідеалістична школа.

Піфагореїзм — напрям у давньогрецькій філософії, який абсолютизував та обожнював поняття числа і проголошував його першоосновою світу та сутністю речей.

Піфагор (580—500 до н. е.) та його послідовники вбачали основу світу в числах, в кількісних пропорціях. У всьому — в русі планет, архітектурі, звучанні струни — вони прагнули відкрити кількісні відношення, числову гармонію. Числа піфагорійці мислили не абстрактно, а як чуттєво-споглядальні відношення. Відрив загального (числа) від одиничного (речей) був наївним, а саме загальне вони уявляли чуттєво.

Піфагор та його послідовники порушили проблему квантифікації {кількісного вираження} суцього, зведення всього суцього до величин, які можна вимірювати. Зрештою, універсальність математики як науки про кількісні відношення і пояснюється тим, що все існуюче в просторі та часі має кількісні виміри. Ідея квантифікації переходить від піфагорійців до платоніків і неоплатоніків, в яких кількісна гармонія також посідає особливе місце. В епоху Відродження це справило вирішальний вплив на формування європейської науки Нового часу.

Поглядам піфагорійців властива і містика. Стосовно всього, навіть любові, дружби, справедливості, вони шукали числові відношення. Піфагорійці приховували своє вчення від людей. Їхня школа була організована на зразок релігійного ордену, де тільки найбільш наближених до Піфагора посвячували в заповітні таємниці. До речі, деякі сучасні прихильники містики вважають, що Піфагор був причетний до втраченого людством джерела знання, яке походить з Атлантиди чи з космосу.

Намагання Піфагора шукати за речами числа вражає своєю незвичністю. Ключ до цього феномену лежить у сфері тогочасних соціально-економічних відносин. Завдяки торгівлі, яка динамічно розвивалася, вимірювання, зважування, рахування стали звичними явищами. Еквівалентом товару були гроші, тобто числа, кількісні відношення. Філософи взяли кількісно градувати (поділяти на одиниці) явища навколишнього світу тільки після того, як у сфері соціального життя речі (товари) були зведені до грошей (чисел).

Дальший розвиток натурфілософії пов'язаний з Гераклітом (544—483 до н. е.) та елеатами (назва школи походить від м. Елей) Парменідом (540—480 до н. е.) і Зеноном (490—430 до н. е.), які намагались розв'язати проблему тотожності й відмінності суцього, а також руху і спокою. У них первні вже втрачають ту безпосередню речовинність, якою наділяли субстанції попередні мислителі. Так, Геракліт вважав, що первнем є вогонь. Але вогонь у нього поставав прообразом становлення, плинності, мінливості суцього. Він стверджував: все тече, все змінюється; не можна двічі ввійти в одну й ту ж річку, оскільки і води будуть не ті, та й людина стане іншою. Космос, за словами Геракліта, не створений ніким із богів і ніким із людей, він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, який закономірно загоряється і так само згасає. Геракліту належить геніальний здогад про боротьбу протилежностей як джерело руху, становлення. «Війну», тобто боротьбу, він проголошує батьком і матір'ю всього. «Слід знати, що війна всезагальна і що все відбувається через боротьбу». Йому належить ідея логосу — космічної закономірності, розуму, порядку. Він надавав великого значення мірі, яку логос (доля) відвела кожній речі.

Ідея мінливості, плинності висвітлила суще в оригінальному, незвичному для буденного сприйняття ракурсі. З позиції вічного та незмінного спостерігача суще постало як ріка, невпинний потік. Такий підхід загострив проблему співвідношення руху і спокою, мінливості й незмінності. І якщо в Геракліта плинність ще якось поєднувалася з незмінністю (вогонь як субстанція; логос як усталений порядок у світі), то в його послідовника Кратіла (друга пол. V ст. — поч. IV ст. до н. е.) такого поєднання вже не спостерігалося. За Кратілом, все мінливе і, отже, ні про що не можна нічого сказати. Така філософія не могла бути опорою в житті: якщо все змінюється, то, наприклад, людині не

обов'язково повертати вчорашні борги, адже вона вже не та, і кредитор її вже не той, що раніше.

На противагу Геракліту елеати (Ксенофан (580—490 до н. е., Парменід, Зенон) вважали, що світ є незмінним і нерухомим буттям. Вони брали за першооснову не конкретну речовину, а одну з універсальних характеристик речей — буття. Все суще, на їх погляд, має буття, отже, буття є щось всезагальне. Парменід стверджував, що є тільки буття, небуття немає, його не можна і помислити, бо мислячи щось як небуття, людина тим самим надає йому буття. Буття єдине, незмінне і неподільне. Таке розуміння буття відриває його від видимого світу матеріальних речей і перетворює на ідею. Справді, тільки про ідею (наприклад, Бога) можна сказати, що вона єдина, незмінна і неподільна, тобто тотожна сама собі.

У вченні про буття елеати, по суті, дали своєрідне формулювання логічного закону тотожності. (Для того щоб розмова мала сенс, потрібно, аби співрозмовники однаково розуміли поняття, щоб ці поняття були тотожними.) Парменід переніс вимогу цієї тотожності на світ, став мислити світ (буття) як ідею. Протиставляючи буття світові речей і водночас беручи його за основу сущого, елеати продовжили ідеалістичну традицію піфагорійців. Однак буття в елеатів є поцейбічним — ідеальне у них ще не було відірваним від матеріального, не перетворилося на його протилежність.

Елеати протиставляли видимий світ, в якому панують рух і зміни, справжньому буттю, яке не знає змін. Оскільки небуття немає, то й неможливі переходи від буття до небуття (зникнення), від небуття до буття (виникнення). Мінливий світ, яким людина його бачить, — всього лише позірне, уявне, оманливе знання. Істина полягає в незмінності буття. Зенон навіть висунув кілька апорій (суперечностей у логічному міркуванні), за допомогою яких він намагався спростувати видимий рух і підвести до думки про незмінність справжнього буття. Так, в апорії «Ахілл і черепаха» він доводить, що прудкий Ахілл не наздожене черепаху, бо коли він дійде до того місця, де була черепаха, вона за цей час віддалиться ще на певну відстань; коли ж він долатиме цей відрізок, вона також здолає якусь відстань — і так до безкінечності. Отже, видимий рух — це позірність, визнання його породжує суперечності в міркуванні. Справжнє буття незмінне.

Апорії Зенона є величною пам'яткою логічної могутності давньогрецької філософії. Безумовно, Зенон розумів, що рух існує. Однак у його вченні йшлося не про видиме, а про суть, про те, як передати рух у поняттях. А за допомогою понять, тобто логічно, математика зуміла передати рух тільки в XIX ст. До того часу апорії Зенона стимулювали думку. Суть апорій проти руху полягає в тому, що рух мислиться як сума точок спокою, а за цієї умови рух зникає. Його не можна звести чи передати через спокій, хоча він і мислиться як сума точок спокою, порушуваних тілом, яке в ці точки послідовно потрапляє.

Прірва між видимим світом і справжнім нерухомим буттям у елеатів була нездоланною. Вони не пояснювали рух, а просто заперечували його як видимість. Думки Геракліта в інтерпретації Кратіла також виявились нездатними пояснити світ. З одного боку, в елеатів абсолютизація незмінності, тотожності, з іншого (у Геракліта) — абсолютизація мінливості, плинності. Внутрішня логіка розвитку мислення штовхала на пошук виходу з цього глухого кута. Споріднює вчення Геракліта й елеатів і те, що в них абсолютизується принцип неперервності. У Геракліта рух, мінливість неперервні, а в елеатів буття неперервне, неподільне.

Дальший розвиток філософії полягав у запровадженні принципу дискретності, перервності як засобу побудови світу. На місці єдиної безперервної субстанції постала множинність субстанцій, тобто дискретність (перервність) буття. Виникнення і зникнення, незмінність і мінливість пояснювалися на основі поєднання і роз'єднання незмінних субстанцій. У цьому напрямі рухалася думка Емпедокла (487—424 до н. е.), Анаксагора (500—428 до н. е.) і атомістів Левкіппа (V ст. до н. е.) та Демокріта (прибл. 460 — прибл. 370 до н. е.).

Перехід від єдиної субстанції до множини начал мав певний соціальний підтекст. Якщо на першому етапі розвитку давньогрецького суспільства соціальні інститути традиції (загальне) домінували над індивідом, то з розвитком демократії загальне все більше осмислюється як сумарний результат діяльності окремих індивідів. Така «атомізація» соціумів стала моделлю осмислення природи, космосу: світ було подано як «множину одиниць» тоді, коли в центрі суспільного життя опинилася особа.

Емпедокл вважав, що всі речі є результатом злиття чотирьох коренів — землі, води, повітря і вогню. На думку Анаксагора, першоосною речей є насіння. Кожна якісно відмінна річ складається зі своїх насінин, які діляться до безкінечності. Анаксагор не визнавав межі подільності насіння, але він давав йому якісні характеристики. Саме в цьому виявлявся перший наївний здогад про хімічний склад речовини.

Якщо Емпедокл і Анаксагор надавали першоелементам якісних ознак, то атомісти Левкіпп і Демокріт вбачали в атомах, вважаючи їх найменшими неподільними часточками, тільки кількісні відмінності — щодо форми, порядку і положення (повороту). Наприклад, А відрізняється від Б формою, АБ від БА порядком, А від А кутом. За допомогою кількісних варіацій атомів Демокріт намагався пояснити якісну різноманітність світу. Для пояснення руху він поряд з неподільними атомами вводив пустоту. Ідею неподільності атомів як першооснови буття він запозичив у елеатів, які вважали неподільним буття. Тільки елети це буття мислили єдиним, а Демокріт вважав, що таких неділимих буттів нескінченно багато.

Постулюючи атоми і пустоту, Демокріт розв'язав практично всі логічні суперечності щодо структури сущого, які поставила натурфілософія. Він переконував, що на основі атомів і пустоти можна поєднати буття і небуття. Атоми — буття, їх відсутність (пустота) — небуття. Атоми — дискретність, пустота — безперервна. На цій підставі знімалися проблеми зникнення речей (атоми, з яких вони складаються, роз'єднуються), збереження субстанції в усіх перетвореннях (атоми вічні). Зникнення і виникнення речей — це роз'єднання і з'єднання невидимих атомів. Якщо взяти до уваги, що Демокріт запропонував ідею жорсткої причинності (ніщо не відбувається без причини), то його вчення було найбільш завершеною теоретичною моделлю сущого, яку запропонувала давньогрецька натурфілософія. Воно є наслідком взаємодії та розвитку логічних принципів, якими пояснювали світ попередні мислителі. Цим логічним обґрунтуванням вчення давньогрецьких атомістів принципово відрізняються від здогадів про атоми, наявних в індійській та китайській філософіях.

Загальне та одиничне як моделі мислення, принцип квантифікації (кількісного виміру) сущого, принцип причинності та ідея атомізму — такими були здобутки давньогрецької натурфілософії, які мали неабиякий вплив на становлення теоретичного природознавства в Новий час.

Класичний період давньогрецької філософії

Другий етап у розвитку давньогрецької філософії позначений поворотом інтересу мислителів від космосу, світу до людини. Цей поворот зумовлений втратою домінуючого значення в соціальному житті загального (державні інституції, закони). Воно все більше ставало залежним від індивіда (одиниці). Таке зміщення центру тяжіння від традиційних інституцій до індивіда, що відбулося завдяки розвитку демократії, зумовило усвідомлення особою своєї самоцінності: вона стала вбачати в собі творця законів (загального).

Поворот від зовнішнього світу до людини зумовлений також дискредитацією натурфілософії, яка пропонувала різні, часто суперечливі схеми пояснення світу. Знання про світ виявилось неусталеним, нестійким, не таким, що заслуговує довіри. Це зумовило поворот уваги мислителів від об'єкта до суб'єкта, від світу до людини як джерела всіх проблем філософії, до питань теорії пізнання. Такий підхід називається антропоцентризмом.

Антропоцентризм (грец. *anthropos* — людина і *centrum* — центр) — філософський принцип, згідно з яким людина вважається центром Всесвіту, найвищою метою всього, що відбувається у світі.

Людина як проблема філософії вперше була усвідомлена софістами (з давньогрецької — «мудреці») — ідеологами давньогрецької демократії. Софісти першими усвідомили протилежність людини і світу, суб'єктивного й об'єктивного. Устами Протагора (480—410 до н. е.) людину було проголошено «мірилом усіх речей».

Усвідомлення особливого місця людини в космосі, того, що космос, речі визначаються людьми, є безумовною заслугою софістів в історії філософії. Адже «корисні» копальни, «гарна» погода, «шкідники» є не якостями самої природи, а означеннями, застосованими щодо природи людиною. Навіть сучасне природознавство в певному сенсі — це людський вимір природи, своєрідний засіб перетворення природи в інтересах людини. Бачення космосу, природи крізь людський мікрокосм, з позиції людини, яка виділилась з природи і протиставила себе природі як щось рівнозначне і рівноцінне їй, було новим словом софістів у філософії.

Софісти як професійні «вчителі мудрості» були закономірним породженням демократії, розвиток якої зумовив потребу в інтелектуалах — професійних політиках, ораторах, судях. Вони навчання мудрості перетворили на соціальне заняття, яке оплачувалось.

Софістів називають давньогрецькими просвітниками. Як і просвітники XVIII ст., вони винесли на суд розуму вірування, традиції, моральні засади суспільства. Аналізуючи й критично оцінюючи їх, вони сприяли їх занепаду, релятивізували і розвінчували їх сакральність, наближаючи водночас кризу й самої полісної демократії. Софісти відмовилися від побудови натурфілософських систем, головну увагу приділяли аналізу пізнавальних та оцінювальних спроможностей людини. Зважаючи на відносність чуттєвих даних (одна й та сама вода різним людям і навіть одній і тій самій людині може здатись і теплою, і холодною), їх залежність від стану органів чуття, софісти доводили неможливість отримання достовірних і загальнозначущих знань про речі. А основним завданням філософії вважали не набуття знання про світ, а виховування людей, навчання їх жити. Софісти стверджували, що істин стільки, скільки людей, вони мало переймалися питаннями істинності знання. Проте поза їх увагою не залишилося питання про соціально-практичний сенс знання. Це жило в їх постійний інтерес до мови, ораторського мистецтва, методів і засобів переконання і заплутування суперника в дискусії. Через це терміни «софіст», «софістика» набули негативного значення.

Заперечення істини привело софістів до релятивізму, який стверджує, що всяке знання відносне, неусталене, і суб'єктивізму, згідно з яким знання залежать від людини. Однак, ґрунтуючись на цих позиціях, не можна створити загальноприйнятної філософської системи. Тому софісти її і не залишили. Протагор навіть пропонував вирішувати питання істини методом голосування. Однак неістинне знання, якщо його навіть визнають усі, не стане істинним, оскільки, крім згоди людей щодо його істинності потрібна ще «згода» предмета, з яким співвідноситься знання.

Ставлячи під сумнів загальноприйняті світоглядні цінності, моральні та правові норми (кожна людина є мірилом добра і зла, справедливості й несправедливості), софісти підважували духовні засади існування суспільства. Адже воно не може нормально функціонувати за духовного розладу, відсутності згоди (консенсусу) щодо справедливості, добра, честі, прекрасного, істини тощо.

Філософські системи Сократа (469—399 до н. е.), Платона, Арістотеля постали як реакція на «бунт» софістів. У соціальному вченні вони стверджували значущість соціальних інститутів (звідси такий інтерес до феномена держави), а в загальнофілософському — намагалися відновити загальнозначущість ідей добра, прекрасного, істини, подолати релятивізм і суб'єктивізм софістів. Боротьба із софістами стала головним мотивом творчості Сократа і Платона. Однак без нових авторитетних аргументів непросто було відновити довіру до загальних цінностей, яка панувала ще до софістів.

Сократ зробив спробу відновити загальне у сфері, відкритій самими ж софістами — в людській суб'єктивності. Але якщо софісти зупинилися на рівні чуттєвості, яка за природою є неусталеною (звідси їх релятивізм і скептицизм), то Сократ відкрив сферу розуму, в якій відношення між поняттями регулюються логікою. Поняття і логіка значно надійніша опора для істини, ніж чуттєвість. Можна як завгодно розходитись в естетичних смаках, дискутувати щодо моральної і правової оцінки певного вчинку, але дійти згоди у тлумаченні ідеї прекрасного, добра і справедливого. Наприклад, математичні істини, здобуті саме на цьому шляху, не викликають сумніву. Зусиллями Сократа та його послідовників вдалося подолати релятивізм і суб'єктивізм софістів, повернути всезагальне, ідеї на їх законне місце у філософії.

Заслугою Сократа, Платона та Арістотеля перед філософією є те, що вони відкрили і почали досліджувати теоретичне мислення — сферу всезагальних ідей. Вони започаткували аналіз ідей, категорій, законів логіки. Сократ першим звернув увагу на поняття, зробив їх предметом дослідження, порушив проблему їх тлумачення та родовидової субординації. Цю проблему невдовзі було розвинуто Платоном у вченні про загальні ідеї та систематизовано Арістотелем у вченні про категорії та логіку. Сократ започаткував традицію теоретичного мислення, вищим здобутком якої у сфері давньогрецької науки стала геометрія Евкліда. Проголосивши предметом філософії сферу ідей, Сократ остаточно відірвав філософію від буденної свідомості, в полон якої вона час від часу потрапляла в досократівську епоху.

Сократ — своєрідна фігура в давньогрецькій філософії. За переказами, він був неписьменний, не залишив написаних творів. Про його погляди можна дізнатись з творів Платона, в яких Сократ виведений як один з учасників філософської дискусії. Будучи учнем софістів, він не без їх впливу проголосив вищою мудрістю пізнання самого себе, а мудрість — найвищою доброчесністю людини. Моральні пороки Сократ пояснював незнанням. Якщо людина знає, що таке добро, вона не вчинить всупереч йому. Знання фігурує в нього (як і в Конфуція) джерелом моральної досконалості людини. Всупереч

релятивізму софістів він опирає моральні цінності на розум, через розум обґрунтовує їхню вічність і незмінність.

Обґрунтування розумом моральності було великим кроком уперед. Проте такий підхід ставив під сумнів святість традиційних норм, оскільки традиції, звичаєві норми, піддані критиці розуму, втрачають свою беззастережність і святість. Цим Сократ дуже нагадував афінянам софістів. За це нібито руйнування традиційних норм афіняни засудили Сократа до страти. Він помер, випивши чашу з отрутою, хоча мав змогу втекти з Афін. Слова філософа про те, що ідеї законів, які він захищав, витають навколо нього і не дають змоги йому порушити їх, є вищим виявом правосвідомості Сократа. Навіть своєю смертю цей апостол розуму утверджував силу всезагального.

Розвинув і систематизував погляди Сократа Платон. Як і його вчитель, він поділяв суще на світ вічних нерухомих, неділимих, тотожних собі ідей (щодо цього очевидний вплив елейців) і на світ мінливих, подільних чуттєвих речей, як у Геракліта. Ідеї є прообразом речей, а речі — це своєрідні матеріальні тіні ідей. Такою була ідеалістична конструкція світу Платона, якого цілком заслужено вважають творцем першої систематизованої концепції об'єктивного ідеалізму.

Процес пізнання речей він зводить до пригадування. Людська душа, на його думку, є безсмертною. До втілення в людину вона жила у світі ідей, безпосередньо споглядала ідеї. Втілена в людину, душа через відчуття сприймає речі, які нагадують їй ідеї. Сприймаючи, наприклад, конкретну людину чи березу, душа пригадує загальні ідеї людини, дерева. Тому пізнання зводиться до пригадування. Завдяки такій інтерпретації пізнання Платон подолав релятивізм і суб'єктивізм софістів. Ідеї (добра, істини, прекрасного тощо) у всіх людей однакові, оскільки живить їх одне джерело — світ вічних ідей.

У людині Платон розрізняє смертне тіло і безсмертну душу, яка є керманічем тіла й одночасно його полонянкою. Тіло є в'язницею душі й прокляттям за недосконале життя в минулому. Якщо у світі загальним є ідеї, в людині — душа, то в суспільстві — держава. Платон знехтував самоцінність індивіда, цілком підпорядкувавши його принципу державності. Індивід — знаряддя держави. Виховання, мистецтво — все повинно бути підпорядковане державі як вищій меті. Навіть приватну власність заперечував він в ім'я держави. В ідеальній державі Платон виокремлював три соціальні стани — правителів, воїнів («стражів» держави) і людей фізичної праці — селян і ремісників. Поділ на стани відбувається на основі домінування певної частини душі в людині — розумної (правителі), вольової (воїни), чуттєвої (селяни і ремісники). Згідно з Платоном досконала держава — найвище втілення блага на Землі. А благо окремої людини полягає в підпорядкуванні загальному благу. Таке розуміння держави породило у мислителя відразу до демократії, зумовило його політичний консерватизм.

Філософія Платона мала величезний вплив на подальший розвиток європейської філософської думки. За словами англійського мислителя Альфреда Вайтхеда (1861—1947), всю європейську філософську традицію можна розглядати як коментар до Платона.

Рівнозначним Платону за обсягом проблем і за впливом на подальшу філософію є його учень Арістотель, якому належить крилатий вислів «Платон мені друг, але істина дорожча». Така орієнтація на загальне — на істину, на право (вислів римських юристів: хай гине світ, але торжествує право), на мораль сформувала засади західноєвропейської культури, яка дотепер є зразком для всього людства.

Арістотель прийняв платонівську концепцію домінування загального над одиничним, продовживши в цьому плані боротьбу із софістами, але загальне він трактував по-своєму. В концепції Платона помітним був вплив математичного знання, а ідеї (поняття) математики існують мовби паралельно до чуттєвого світу. Філософія ж Арістотеля ґрунтується на природознавстві, в якому відношення ідей і речей має дещо інші особливості. Він піддав критиці платонівську концепцію ідей, що існують окремо від речей, вважаючи, що подвоєння світу на ідеї та речі не спрощує, а ускладнює проблему пізнання. На його думку, загальне, яке він назвав «формою», притаманне самим речам. Всі речі, на думку Арістотеля, становлять єдність пасивної матерії й активної форми. Саме форма є принципом активності, рухомості речей. У неживому світі формою є їх принцип побудови («кулястість» кулі), в живому — душа. Найвищою сутністю є чиста форма, або форма форм, вічний двигун (божество). Зауважимо, що уявлення про божество як вічний двигун зумовлено незнанням давніми греками принципу інерції. Для них рух кожного тіла мав початок і обов'язково кінець. А оскільки космос весь час перебуває в русі, це означає, що повинно бути постійне першоджерело руху.

Арістотеля справедливо вважають батьком формальної логіки. Він визначив предмет логіки, відкрив основні її закони, створив вчення про правила умовиводів. Йому належить перша в історії філософії систематизація категорій. У людині Арістотель виділяє три різні душі — рослинну (відповідає за споживання, ріст і розмноження), тваринну (відчуття, жадання) і розумну, яка властива тільки людині. Розум людини є безсмертним, після її смерті він зливається із всесвітнім розумом.

У поглядах на соціальні проблеми у його вченні домінує принцип загального. Людину він визначає як наділену розумом суспільну, полісну істоту. Досягнення щастя індивіда можливе тільки через державу, яка є втіленням добродесного життя. Однак, якщо Платон намагався втілити проект ідеальної держави, не беручи до уваги реальних обставин, то Арістотель вважав, що держава повинна створювати умови для добродесного життя, виходячи з реальних обставин і реальних людей. Тілесність, реальність у філософії Арістотеля бралися до уваги більше, важили більше, ніж у Платона.

Боротьба Сократа, Платона й Арістотеля як прихильників принципу загального із софістами, які були носіями принципу одиничного, стала найвищою драмою давньогрецької філософії. Вона позначилась на розв'язанні ними всіх філософських проблем. У середньовічній філософії протистояння загального і одиничного постало у формі номіналізму і реалізму.

У давньогрецькій філософії вже були окреслені протистояння матеріалістичної та ідеалістичної традицій, але вони ще не оформились як протилежності (ідеальне для греків не було потойбічним) і, що головне, не вони визначали логіку розвитку цієї філософії. В класичну добу давньогрецької філософії, пов'язану з іменами Сократа, Платона й Арістотеля, логіка її розвитку визначалась протистоянням загального і одиничного як філософських принципів побудови суцього. Філософія епохи еллінізму

Соціальні зміни в епоху еллінізму та Римської імперії позначились і на філософії. Її розвиток значною мірою був зумовлений занепадом демократичного рабовласницького полісу, соціальна упорядкованість якого тривалий час залишалась анонімною моделлю філософського мислення. В імперії загальне (політичні справи, установи, закони) відчужується від індивіда, не залежить від нього, тому індивід втрачає до нього інтерес. Особа замикається в собі. Зрештою, в цей період через відчуження від загального остаточно і формується особа (і приватні інтереси). На передньому плані в філософії

опиняються проблеми етики, зокрема щастя і смислу життя. Ця обставина ще раз суттєво змінила предмет давньогрецької філософії. Попри певну увагу філософів до проблем, пов'язаних зі світом та пізнанням, домінуючою проблематикою стає етична, філософія змінює свій статус. Якщо раніше вона мислилась як теоретична наука (вчення про світ), то в цей час вона постає (у стоїків) як життєва мудрість, як навчання мудрого життя. В цій іпостасі вона дуже нагадує східну філософію, що закономірно: подібні соціальні обставини (імперії, соціальна неусталеність) породжують подібні мотиви.

Уже в Сократа моральна тематика вийшла на передній план. Але він і його послідовники — Платон і Арістотель — розвивали концепції соціальної етики. Вони не бачать сенсу життя людини поза полісом. Етичні вчення епохи еллінізму були суто індивідуалістичними. Більше того, мудреці розглядали відхід від політичних та громадських справ як необхідну передумову добродесного життя.

Провідними філософськими течіями цього періоду, які розглядали етичну проблематику, були стоїцизм, епікурейство та скептицизм.

Стоїцизм (грец. stoa — портик в Афінах, де збиралися стоїки) — напрям давньогрецької філософії епохи еллінізму, який, зосереджуючись на етичних проблемах, проповідував незворушність, відстороненість від бід і радощів життя.

Засновником стоїцизму був Зенон. У Давньому Римі, де стоїцизм набув значного поширення, його представниками були Луцій Сенека (4 до н. е. — 65) та імператор Марк Аврелій (121—180). За умов, коли соціальні катаклізми руйнують впорядкованість (розумність) життя, відбувається загальний занепад моралі, мудрець прагне звільнитись від влади зовнішнього світу. Оскільки до світу його прив'язують чуттєві бажання і пристрасті, то мудрець повинен навчитися гамувати їх. Стоїки закликали мужньо переносити удари долі, не брати нічого близько до серця — ні втрат, ні успіхів. Ідеал мудреця: свобода від пристрастей, від чуттєвих бажань (апатія). Пізнання необхідне тільки для практичного життя. Стоїки піднялись до ідеї самоцінності особи. На їх думку, соціальний стан (цар чи раб), походження (варвар чи грек) важать мало, головне — мудрість людини. Вона єдина по-справжньому поділяє людей на мудреців і дурнів. Ідея стоїків щодо самоцінності особи була згодом сприйнята християнством.

Домінування етичної проблематики характерне також для Епікура (341—270 до н. е.), який віродив атомістичне вчення Демокріта. На прикладі цих двох мислителів можна простежити різкі зміни, що відбулись у духовному житті Давньої Греції протягом двох століть. Вчення Демокріта пройняте пафосом пошуку істини. Для нього більше важить розкриття невідомої причини, ніж персидський престол. Дух Греції, виражений в його поглядах, ще сповнений енергії й оптимізму. Філософія Епікура (епікурейство) — породження іншої епохи. Вона є свідченням втоми, старіння культури. Природа сама по собі не є предметом зацікавлення філософа. Природознавство потрібне тільки для того, щоб розвіяти страхи й марновірство, які перешкоджають насолоджуватися життям. Без природознавства, вважає філософ, неможливо знайти незатьмареного спокою. Знання природи допомагає збагнути, що боги, якщо й існують як певні матеріальні утворення в космічному просторі, не втручаються в долі людей. Воно позбавляє людей страху перед смертю. Атоми Епікура, і в цьому полягає його принципове нововведення, як і особи, наділені свободою волі, вони можуть довільно відхилятися від траєкторії. Це є ще одним яскравим свідченням того, що принцип фізичного атомізму зумовлений атомізмом (відособленістю людини) соціальним.

Рецепт життєвого ідеалу Епікура відрізняється від стоїчного, скроєного для людей, втягнутих у вир політичних подій, розвиток яких передбачити неможливо. Етика Епікура

прилаштована для інтелектуала-провінціала. Державу він вважає необхідним злом. Хто хоче зберегти спокій душі, повинен відійти від громадського життя і жити усамітнено. Епікур не заперечував чуттєві насолоди, він тільки пропагував міру в насолодах. Ідеалом мудреця є незатьмареність душі (відсутність страху, хвилювань). Такий стан він називав атараксією. В Римі прихильником Епікура був Лукрецій Кар, поема якого «Про природу речей» донесла до нас цілісне уявлення про погляди епікурейців.

Значного поширення в цей час набув і скептицизм.

Скептицизм (грец. *skeptikos* — той, що розглядає, досліджує) — філософські погляди, які сповідують сумнів у можливості досягнення істини, здійснення ідеалів.

Представників його характеризувало зневір'я в пізнавальні можливості людини, що було своєрідним проявом занепаду культури. Скептики — Піррон (360—280 до н. е.) та Секст-Емпірик (200—250) — систематизували аргументи проти пізнаваності світу, висунувши на основі цього вимогу «утримуватись від суджень». В етиці вони, вслід за Епікуром, пропонували атараксію — стан незворушності й незатьмареності душі.

Дещо осібно від розглянутих шкіл перебуває неоплатонізм.

Неоплатонізм — напрям античної філософії, який систематизував учення Платона, поєднавши їх з ідеями Арістотеля щодо єдиного абсолюту та ієрархічної будови буття.

Розквіт його припадає на III ст. — час агонії Римської імперії, поширення християнства.

Неоплатоніки спробували вибудувати щось на зразок інтелектуальної релігії.

Найвідомішими представниками цієї течії є Плотін (204—270), Порфирій (232—304), Прокл (410—485).

Буття, за Плотіном, має ієрархічну структуру. Вищими субстанціями постають «Благо» (або «Єдине»), Розум і Душа. «Єдине» є неподільним, позбавленим меж, йому притаманна найбільша повнота буття. Це «Єдине» від повноти (від надлишку) буття через витікання, випромінювання (еманацію) творить Розум. Розум у Плотіна — це платонівський світ ідей, тобто сукупність, цілісність ідей. Він через повноту свого буття творить Душу, яка упорядковує весь видимий матеріальний світ, надає гармонії руху небесних тіл, створює живі істоти. Душа надала матеріальному світу сенс, цінність і красу, без чого він є мертвим. Видимий світ — тільки викривлена копія ідей Розуму. Цей світ є сумішшю породженого розумом добра і зла, джерелом якого є неформлена матерія. Зло, отже, не від Бога і не від людини, але воно здатне оволодіти людиною.

Концепція неоплатоніків мала великий вплив на філософію середньовіччя і Відродження. І не тільки на філософію. Засновники природознавства Нового часу — Коперник, Кеплер, Галілей — були неоплатоніками, вірили в гармонію небесних сфер, орбіт планет тощо. Реалізм — течія середньовіччя — майже повністю наслідував ідеї неоплатоніків. Вони простежуються навіть у німецькій класичній філософії.

Особливою проблемою є відношення неоплатонізму і християнства. Деякі дослідники відзначають вплив неоплатонізму (вчення про Єдине, Розум і Душу) на Святу Трійцю (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий) християнства.

Давньогрецька (і римська) філософія — закономірний продукт розвитку греко-римської цивілізації. Заснована на рабській праці, ця цивілізація була приречена на занепад. Нескінченні війни знекровлювали суспільство. Соціально-економічні та духовні чинники завели античність в глухий кут. Закономірним наслідком розвитку античного суспільства постає особа, яка поступово усвідомлює свободу волі. Міф як світогляд родового

суспільства не міг задовольняти цю особу. Ідея невмолимої долі, аморальні, невмотивовані вчинки міфологічних богів не вкладались у розуміння тогочасної духовно розвиненої особи. Її світоглядом стала філософія, яка для мудреців епохи еллінізму була чимось на зразок світської релігії — навчанням добродесного життя. Але філософія була вчителем не для широкого загалу. Відчувалась гостра потреба в новому світогляді. Античність вистраждала християнство, яке стало духовною опорою оновлення суспільства.

Християнство внесло дві невідомі античності принципіві ідеї — ідею любові як засади моральних відносин між людьми та ідею моральної рівності людей (перед Богом усі рівні незалежно від стану, нації чи статі), що відіграло принципову роль в усвідомленні людством своєї єдності. Однак християнство не зуміло вдихнути нове життя в старіючий соціальний організм. Воно допомогло йому достойно померти (якраз із цієї епохи й походить більшість християнських мучеників). Християнство як духовний здобуток античності було передано новим народам — варварам, які зруйнували Римську імперію, і запліднило нову європейську цивілізацію.

2.3. Філософія середньовіччя та епохи Відродження

Філософія середньовіччя

Залежно від історіософської позиції, середньовіччя як історичну епоху можна вважати або закономірним продовженням античності (і тоді важко зрозуміти безодню між ними), або новим витоким історії. Більш прийнятною є друга позиція, яка ґрунтується на концепції історичного коловороту (греко-римська цивілізація занепала, прийшли нові народи і розпочався новий цикл нової цивілізації).

Варвари, які завоювали Римську імперію, перебували на стадії становлення феодального (традиційного землеробського) суспільства. А феодализм ще не визнавав особи. Щоправда, європейський феодализм перейняв від античності християнство, а християнство як релігія передбачає певну самостійність особи і орієнтована на особу, наділену свободою волі. (Релігія є носієм ідеї особистості.) Оскільки ж за феодальних відносин особа не може реалізуватись як соціальна одиниця, вона під впливом християнства утверджується як духовна особа. Духовна особа — це своєрідний компроміс феодализма і християнства: особа, яка не може реалізуватись у зовнішньому світі, заглиблюється в себе.

Характерною особливістю середньовічного світогляду є теоцентризм. Античність не знала ідеї трансцендентного (потойбічного стосовно реального світу) Бога. Вважалося, що боги, як і люди, живуть в єдиному для всіх космосі (космоцентричний світогляд). Середньовіччя по-іншому мислило і Бога, і світ. Бог творить світ з нічого, він абсолютно перший, істинне буття. Природа як творіння Бога втрачає свою самоцінність. Вона виступає тільки символом чи знаком божественної премудрості, адресованим людині. Відношення Бога і природи мислиться в категоріях справжнього і несправжнього буття елейтів: Бог єдиний, неподільний, незмінний (трансцендентний); природа множинна, подільна, рухома, але існує завдяки Богові.

Філософія в середньовіччі розвивалася в лоні релігії як панівного світогляду тієї епохи. Релігія, безумовно, звужувала межі філософського мислення, задавала і проблематику, і

загальну модель вирішення проблем. Крім того, філософія в епоху середньовіччя не мала власної соціальної бази — особи, яка потребувала б філософського світогляду. Тому розвиток в лоні релігії був єдиною можливим способом існування і збереження філософського мислення загалом. В іншій іпостасі воно тоді просто не могло б існувати.

Формування християнської філософії має свої особливості. Як релігія, християнство підозріло ставилось до язичницької мудрості — античної філософії. Однак, вступивши з нею в дискусію, воно змушене було відповідати на аргументи аргументами. Завдяки цьому шляхом «заперечення» в лоні християнства був перенесений філософський стиль мислення. Носіями філософії в дану епоху було вузьке коло служителів церкви. Світської філософії не існувало. Звідси догматизм, авторитаризм і традиціоналізм цієї філософії.

Патристика

Перший період (II—VII ст.) у розвитку середньовічної філософії названий патристикою. Патристика (лат. pater — батько) — сукупність філософських доктрин християнських мислителів (отців церкви) II—VII ст.

Представлений він вченням «отців церкви» — Квінта Тертулліана (160—220), Августина Блаженного та ін. Відомим твердженням «Вірую, бо це абсурдно» Тертулліан висловив один із основних принципів патристики — примат віри над розумом. Розум справді був безсилий будь-що змінити в період розпаду Римської імперії. Відновитись до життя можна було тільки через віру, через утвердження абсолютно нових цінностей. У цих словах теолога не просто церковна догма, а вистраждана епохою істина.

Августин Блаженний пристосував платонізм для розбудови християнської теології. На його думку, світ ідей Платона є не що інше, як думки Бога, що передують акту створення світу. В Бога ідеї передують речам, в людині вони слідуєть за речами. Пізнаючи речі, людина проникає в думки Бога. В такий спосіб теологи поєднали релігійну доктрину створення світу Богом і концепцію Платона.

Певний інтерес представляє концепція історії Августина. На противагу циклічним уявленням про час, характерними для греко-римської культури, Августин розвинув лінійну концепцію: історія має початок (створення світу), кульмінацію (пришестя Христа) і майбутній кінець (друге пришестя і страшний суд). І хоч така концепція є есхатологічною (визнає кінець історії), однак розуміння історії як єдиного сповненого смислу процесу сприяло пробудженню історичної свідомості. Стараннями Августина в європейській культурі утверджується розуміння часу як однолінійної перспективи, що йде з майбутнього через сучасне в минуле.

Августин у «Сповіді» відкрив новий предмет дослідження — переживання людини, внутрішню духовну особу. Греки не знали сфери внутрішніх переживань як чогось самостійного. Для них особа виявляла себе через дію. З моменту, коли зовнішня діяльність стала регламентованою, коли релігія загострила моральні почуття, самі помисли, порухи душі почали сприйматися, як дія. Християнство не тільки відкрило, а й розбудувало цю внутрішню духовну особу. Августин дав цікавий аналіз часу, виходячи із структури внутрішніх переживань. У душі він розрізняє три настанови: чекання, спрямоване в майбутнє; увагу, пов'язану із сучасним; пам'ять, яка утримує минуле. Завдяки цим настановам душа «конститує», творить час. Час, на думку Августина, існував би навіть за умови існування однієї лише душі. Ідея «конституювання» часу на основі внутрішніх переживань набула популярності у філософських течіях XX ст. — феноменології та екзистенціалізму.

Схоластика

Наступний період (XIII—XV ст.) в розвитку середньовічної філософії називають схоластикою.

Схоластика (лат. *scholasticus* —учений, шкільний) — філософське вчення, в якому поєднані релігійно-філософські засновки з раціоналістичною методикою та формально-логічними проблемами.

Філософія викладалась у школах при монастирях, вона була шкільною мудрістю, звідси і назва — «схола» (з грецької — школа). Пізніше це слово набуло негативного значення, ним стали позначати відірване від життя мудрування. У розвитку схоластики існує два періоди:

1. До XII ст. На цьому етапі домінують ідеї Августина, пов'язані з неоплатонізмом (августиніанство).
2. З XIII по XV ст. У цей час поширюються ідеї Фоми Аквінського (1225—1274), який пристосував учення Арістотеля до потреб зміцнення позицій католицизму. За іменем фундатора цей період схоластики отримав назву томізм.

Перехід від ідей Августина до томізму зумовлений кількома чинниками. Передусім розвитком і зміцненням третього стану (ремісників і торговців), в яких пробуджується інтерес до природи. А вчення про природу краще розвинуто у філософії Арістотеля. Для Платона природа взагалі позбавлена самоцінності.

Певну роль у поширенні вчення Арістотеля у Західній Європі відіграло й ознайомлення європейців зі вченням арабських мислителів, Арістотелевих послідовників — Аверроеса (1126—1198) і Авіценни (980—1037). Арабська та Візантійська філософія стали перехідною ланкою від античної до західноєвропейської культури XIII—XV ст. У східній частині Римської імперії — Візантії — перехід до феодалізму відбувався поступово, без різкого розриву з античною традицією. Тут збереглося багато творів античних мислителів. Саме з Візантії бере початок філософська думка всіх народів православного світу (Вірменії, Грузії, Київської Русі). Пожвавлення міського життя в XII ст. на арабському Сході зумовило розквіт арабської філософії, яка засвоїла античну традицію. Схід у цей час значно випереджав Захід у культурному розвитку, а східна філософія помітно вплинула на розвиток західноєвропейської філософської думки.

Схоластика, особливо її розвинута форма — томізм, практично вирівнює в значущості віру й розум. На думку її прихильників, знання, яке досягається в акті віри, можна передати розумом. У підвищенні статусу розуму в схоластиці порівняно з патристикою полягає суттєва відмінність католицизму від православ'я, які розійшлися у XII ст. Католицька теорія сформувалась на основі більш раціональної схоластики, а у православ'ї домінує патристика. Цим значною мірою зумовлено і те, що наука сформувалась саме в Західній Європі.

Переїнявши вчення Арістотеля про активну форму і пасивну матерію, Фома Аквінський виділяє чотири ступені буття:

- «царство мінералів», де форма є лише зовнішньою визначеністю речей;
- «рослинне царство», де форма виступає як рослинна душа;
- тваринне царство і, відповідно, тваринна душа;
- людина і розумна безсмертна душа.

Форма як організуючий принцип по-різному пронизує матерію на цих рівнях — від зовнішньої форми до розумної душі, яка існує окремо від тіла і яка є безсмертною на відміну від рослинної і тваринної душі. Церква високо оцінила вчення Фоми Аквінського. Він, як і Августин, був канонізований як святий. У XIX ст. його вчення було поновлене церквою (неотомізм), проголошено офіційною філософією Ватикану.

Суттєве значення для подальшого розвитку європейської філософії мала дискусія між номіналістами і реалістами, яка тривала в схоластиці протягом кількох століть. Центральна проблема дискусії — природа загальних понять. Ця проблема споріднена з проблемою співвідношення загального і одиничного, що хвилювала давньогрецьких філософів, але їй властиве дещо інше смислове забарвлення.

Реалізм (лат. *realis* — суттєвий, дійсний) — філософський напрям, згідно з яким загальні поняття (універсалії) існують реально як сутності речей.

Реалісти — Ансельм Кентерберійський (1033—1109), Фома Аквінський — вважали, що людина осягає ці сутності в поняттях розуму. Отже, універсаліям спершу надавався статус реального буття — сутності речей, а вже відтак — загального поняття розуму.

Номіналізм (лат. *nomen* — ім'я) — філософське вчення, що заперечує онтологічне значення універсалій (загальних понять), стверджуючи, що універсалії існують не в дійсності, а тільки в мисленні.

Номіналісти — Вільям Оккам (1300—1349), Жан Буридан (1300—1350) — вважали, що речі одиничні, не приховують ніяких універсалій. Загальні поняття є тільки назвами одиничного, вони — творіння людського розуму. Така відмінність у співвідношенні одиничного і загального в світі речей передбачала різні тлумачення способу їх творення. Реалісти — прихильники платонівсько-аристотелівської традиції, для якої Бог є передусім розумом — вважали, що ідеї (загальне) як думки Бога передують творінню (є своєрідним планом творіння) і в самому творінні, в речах складають їх сутність. Усе це зумовлює ланцюжок: ідея, що існує в Бога, — сутність речі — ідея в розумі людини. Ієрархічна побудова сущого, що постала в концепції Аквінського, зумовлена різним способом втілення ідеї — форми.

Номіналісти щодо розуміння Бога схилились до біблійної традиції, яка тлумачить його як вищу волю. На їх думку, Бог творить речі за своєю волею, вони не є втіленням ідей. Речі одиничні. Це є підставою для заперечення принципу ієрархічності побудови світу.

Обидві концепції по-різному інтерпретують і пізнання. Для реалістів пізнання — осягнення розумом сутності, розкриття її через умоспоглядання (зародки майбутнього раціоналізму). Для номіналістів пізнання є чуттєвим пізнанням одиничних речей. Саме це живило їх увагу до досвіду, фактів, дало поштовх для емпіричного напрямку у філософії Нового часу.

Філософія епохи Відродження

Період XV—XVI ст. прийнято називати епохою Відродження. Соціально-економічною суттю цієї епохи є зародження капіталізму. В містах Італії, які збереглися як торговельно-ремісничі осколки Римської імперії, зароджується мануфактура, формуються торгові центри загальноєвропейського значення. Історична особливість цієї епохи зумовлена зародженням капіталізму та розкріпаченням (частковим) особи.

Середньовіччя, як відомо, не знало соціальної особи. То був період станового суспільства, навіть ремесла і торгівля мали становий характер (цехи, гільдії). Однак християнство як релігія формувало особу, здатну до вибору між добром і злом, нести відповідальність за свій вибір. Але ця «внутрішня», духовна особа була скована феодалними відносинами. Напруга між «внутрішньою особою» і зовнішніми феодалними порядками знайшла свою першу розрядку в епоху Відродження, коли зовнішній панцир ослаб, і особа отримала змогу реалізуватися у сфері соціальної діяльності. Ця особа, тільки почавши звільнятися від феодалних пут, ще не знала меж своєї свободи. Така безмірність, відсутність відчуття «цього я не можу» і вражає в особистостях епохи Відродження. До їх когорти належать творці, які реалізовувались в усіх видах творчої діяльності, — художній, технічній, науковій, і мандрівники-авантюристи, які, долаючи мислимі та немислимі перепони, відкривали нові землі.

Якщо з економічної точки зору епоха Відродження була світанком капіталізму, то із соціологічної — вона стала епохою пробудження особи, яка іще не усвідомила меж своїх можливостей. Йдеться не про формування особи, яке за відсутності християнства затяглося би на довгі століття, а саме про пробудження внутрішньо сформованої особи.

Назва епохи походить від переконання її творців у тому, що вони відроджують культуру античності. Справді, «реабілітація тілесності» в живописі та скульптурі, поновлення особи у сфері соціальної діяльності — все це свідчить про спорідненість цих епох. Але такий підхід є поверховим. Античність не знала духовного виміру особи, вона не була опосередкована середньовіччям. Тому особа епохи Відродження є принципово іншою. Вона пройнята духовністю — здобутком середньовіччя.

Відродження — це епоха розквіту художньої культури, зародження гуманізму як світської культури, епоха реформації та контрреформації, заміни геоцентричної системи геліоцентричною, епоха великих географічних відкриттів. Усі ці фактори визначали духовний зміст її.

Розквіт художньої культури (Данте Аліг'єрі (1265—1321), Леонардо да Вінчі (1452—1519), Буонарроті Мікеланджело (1475—1564)) набув небувалого розмаху, перетворивши мистецтво на центр духовного життя. Якщо в середньовіччі стрижнем духовного життя була релігія, то в епоху Відродження релігія, церква перебували під відчутним впливом мистецтва, і навіть глави церкви схилилися перед художниками. Непросто знайти пояснення цьому феномену. Ймовірно, він зумовлений тим, що саме в мистецтві відкрились перші можливості для реалізації духовної енергії пробудженої особи. А можливо, й тим, що в мистецтві Відродження вперше гармонійно поєдналось тіло, з якого було знято печать гріховності, і душа, принцип духовності.

В епоху Відродження зароджується «світська» гуманітарна, тобто людська (про людей і для людей), наука на відміну від «божественного знання», яке панувало в офіційних університетах. Термін «гуманізм» спершу означав світське знання, і великі гуманісти епохи Відродження (Франческо Петрарка (1304—1374), Еразм Роттердамський (1466/69—1536)) були гуманістами саме в цьому значенні слова. При дворах феодалів і монархів активно працювали перекладачі; літераторам і філософам покровительствувала світська влада. Посилення світської влади, яка протягом всього середньовіччя вела боротьбу за верховенство з владою духовною (церквою), значною мірою зумовило зародження світської науки. Суперечки світської та духовної влади сприяли звільненню філософів від абсолютного впливу релігії. В цей період набула поширення концепція двох істин — релігійної та філософської. Релігійна, вважалось, дана Богом через Біблію як одкровення, філософська є знанням, отриманим на основі вивчення природи — божого творіння. Ці

відмінні за формою істини повинні збігатися за змістом. Завдяки концепції двох істин філософія набула відносної незалежності від релігії.

Новаторський дух цієї епохи виявився і в сфері релігії. Саме в цей час виникла і поширилася реформація — релігійне оновлення, спрямоване проти офіційної церкви. Воно вимагало спрощення релігійних обрядів, заперечувало роль церковних ієрархів як посередників між людиною і Богом, відкидало монашество як релігійний інститут. Суть реформації, з одного боку, за словами К. Маркса, полягає у здешевленні церкви. Буржуазія, що народжувалася, рахувала гроші і не хотіла нести тягар витрат на розкішне життя вищих церковних ієрархів. З іншого боку, реформація — це поглиблення духовного життя, перенесення ваги із зовнішнього контролю офіційної церкви на контроль внутрішній. Протестантизм можна розглядати і як реакцію на «безмірність», «від'язаність» (в тому числі й від моральних норм) особи епохи Відродження.

Очевидно, цим зумовлена така жорсткість моральних норм у протестантів. Німецький мислитель Макс Вебер вважав, що протестантизм відіграв вирішальну роль у становленні капіталізму, оскільки творець німецької реформації Мартін Лютер (1483—1546) проголосив працю богоугодною справою та осудив неробство, наголошуючи, що в праці людина подібна до творця всього суцього. Протестантизм засудив пияцтво і розпусту, через які розтринькувались здобутки праці, добробут людини визнав свідченням її богоугодної поведінки. Бідність стала вадою (якщо ти бідний, то ведеш небогоугодне життя), багатство вважалось чеснотою. Цим, на думку Вебера, пояснюється те, що капіталізм зародився в країнах, де переміг протестантизм. Сучасні дослідники погоджуються з тим, що протестантська етика найбільше відповідає духу капіталізму. Натомість православна свідомість за духом ще далека від виправдання багатства, вважаючи бідність виявом вищої моральності.

Справді революційним щодо усвідомлення місця людини в світі, в системі «людина — природа — Бог» було геліоцентричне вчення Миколи Коперника (1473—1543). До нього головним вважалось відношення людини і Бога. Земля — центр Всесвіту, людина — вінець творіння. Отже, весь світ Бог створив для людини. Геоцентрична система ґрунтується на телеології.

Телеологія (грец. *telos* — ціль і *logos* — слово, вчення) — вчення про мету, доцільність, згідно з яким все для чогось призначене, має свою ціль.

Все, що відбувається в світі, набуває смислового значення крізь призму відносин людини і Бога. Землетрус, комета та інше — це дії або знаки (попередження) Бога, їх треба тільки уміти читати. Саме завдяки цьому в середньовіччі набула такого поширення астрологія. І раптом усе це було піддано сумніву. Земля проголошувалася однією з планет, що обертається навколо Сонця (Коперник), а Сонце однією із зірок, навколо яких є свої планети, ймовірно, заселені розумними істотами — Джордано Бруно (1548—1600). Сприйняти все це було непросто. Виходило, що не для людини призначений весь цей нескінченний всесвіт і його не можна інтерпретувати в межах спілкування людини з Богом. То був відчутний удар по телеології. Адже концепція Коперника спонукала осмислювати світ крізь призму причинності (чому), а не доцільності (для чого). Світ у ній набував рис об'єктивності, незалежності від волі та бажань людини. Значно меншим стало значення астрології та інших псевдонаук, хоча і Коперник, і Галілео Галілей (1564—1642), і Йоганн Кеплер (1571—1630) не відмовлялися від складання гороскопів. Геліоцентрична система змінила і уявлення про Бога. Він все більше мислився як всесвітній розум, а не Бог, який на кожному кроці турбується про людину. Реакція церкви на геліоцентричну систему була особливо агресивною, бо вона відчула, яка загроза світоглядним засадам кориниться у вченні Коперника.

У той час коли астрономія розширила межі Всесвіту до безконечності, великі географічні відкриття, зроблені мандрівниками-мореплавцями, дали чітке уявлення про Землю як обмежену кулю. Хоча вчені давно висловлювали цей здогад, факт її підтвердження мав непересічне значення. Інтелектуальні обрії європейців значно розширилися внаслідок їх ознайомлення з невідомими їм культурами. Філософська палітра епохи Відродження вирає різноманітністю барв, серед яких і неоплатонізм, і неопіфагорейство, і арістотелізм, і епікуреїзм. Вже в цьому розмаїтті виявилася її відмінність від одноманітного середньовіччя. Та визначальною була роль неоплатонізму, ідеї якого поділяли не тільки філософи, а й учені (Галілей, Коперник, Кеплер).

Відомий мислитель раннього Відродження — неоплатонік Микола Кузанський (Кребс) (1401—1464), який в новому дусі трактував ідеї неоплатонізму. «Єдине», на його думку, охоплює все, воно не має нічого протилежного собі. Звідси парадоксальний, але логічний висновок: «єдине» — тотожне безконечному. Згідно з цим твердженням одиниця, єдине (мінімум) і безконечне (максимум) збігаються. Іншими словами, безконечність можна мислити як єдине, а єдине — як безкінечність. На цій підставі М. Кузанський висловив кілька парадоксів, зокрема про збіжність діаметра і кола на безкінечності, про відсутність відмінності між центром і колом. На безкінечності будь-яка точка стає центром. На місце одиниці, яка у греків була конститутивним принципом суцього (визначала його межу та міру), М. Кузанський ставить безкінечність. Це руйнувало уявлення давніх людей про космос і готувало підґрунтя для ідеї про безкінечність Всесвіту, відсутність в ньому центра, і, отже, для переходу від геоцентризму до геліоцентризму. Ідея збіжності центру, одиниці (Бога) і безкінечності (світу) стала основою пантеїзму.

Пантеїзм (грец. pan — усе і theis — бог) — філософське і релігійні вчення про присутність Бога у естві самої природи, ототожнення Бога з природою, розчинення Бога в природі, або, навпаки, природи у Богові.

Пантеїсти вважали, що Бог і природа єдині, Бог мовби розлитий у природі. Завдяки пантеїзму відбувається реабілітація природи, яку перестають вважати гріховною. Це певною мірою стосується як зовнішньої природи, так і тіла людини. Ідеї пантеїзму поділяли і деякі мислителі Відродження, зокрема, дотримувався її знаменитий швейцарський лікар і алхімік Теофраст Парацельс (1493—1541), який висунув здогад, що людське тіло — це хімічна система.

Відомим пантеїстом Відродження був італійський мислитель Джордано Бруно, який, поділяючи думки Кузанського про збіжність протилежностей, поєднав їх з геліоцентричним вченням Коперника. Дж. Бруно стверджував що космос і божество безкінечні, вони єдині. Природа — це «Бог в речах». Здатність мислити, відчувати (гілозоїзм) притаманна всім речам природи. Завдяки пантеїзму долається дуалізм матерії та форми, який був притаманний платонівсько-арістотелівській традиції. Матерія не просто матеріал, який отримує активність через набуту ззовні форму, вона сама по собі (завдяки божественній суті) активна. Починаючи з Бруно, європейська філософія перестала протиставляти матерію та форму як активний і пасивний первні. Матерію вона почала мислити субстанцією, якій притаманний рух і активність.

У боротьбі з реформацією і поширенням нових наукових ідей католицька церква вдалась до контрреформації. Був створений орден єзуїтів, який через суди інквізиції намагався зупинити поширення ідей, що, на погляд церкви, суперечили Святому Письму. Чи не вперше в історії людей судили не за моральні злочини, а за наукові ідеї. Католицизм, завдяки притаманному йому раціоналізму, стимулював народження науки, але цей же

католицький раціоналізм ставав ворогом науки, коли вона виходила за рамки церковних догм. Жертвою такого гоніння був і Д. Бруно, якого спалили на вогнищі в 1600 р.

Вчення М. Кузанського і Дж. Бруно дають підстави для висновків, що в онтології Відродження панували дві ідеї — пантеїзму і безкінечності Всесвіту. В гносеології М. Кузанський запроваджує розмежування між розсудком, побудованим на забороні поєднання суперечливих суджень, на дотриманні правил формальної логіки, і розумом, здатним досягнути збіжності протилежностей (максимуму і мінімуму). Таке розмежування розсудку і розуму знайшло свій подальший розвиток в німецькій класичній філософії (Кант, Гегель).

У розумінні людини мислителі Відродження піднялись до ідеї свободи як вирішального виміру людського існування. На відміну від античності, в якій людина почувалась часткою космосу чи полісу і повинна була жити співмірно з цілим (звідси така увага до категорії міри у греків), італійський філософ Дж. Пікко делла Мірандола (1463—1494) проголошує, що людина повинна сама створити свою міру. Пробуджена «духовна особа» Відродження втратила «природну» міру, а соціальної ще не набула. Це відкрило простір для яскравих проявів індивідуалізму в епоху Відродження.

У вченні про суспільство мислителі цієї епохи дійшли до ідеї зумовленості політичних подій матеріальними інтересами людей. Цю думку висловив і розвинув у своїх працях італійський мислитель Ніколло Макіавеллі (1469—1527). Він (і це певною мірою відповідає духові того часу) розглядав політичні події, не беручи до уваги моральних критеріїв. Підхід у політиці, який ігнорує моральні цінності (аморалізм, віроломство), отримав назву макіавеллізму. В цю ж епоху англійський філософ Томас Мор (1478—1535) і італієць Томазо Кампанелла (1568—1639) висунули перші соціальні утопії, які привабливо змальовували суспільство, побудоване на засадах соціальної рівності та спільної власності. Ці ідеї містили значний гуманістичний заряд, провіщали прихід принципів «братерства, рівності і свободи», під якими пізніше відбувалися буржуазні революції.

Найсуттєвішою особливістю епохи Відродження стало те, що саме в цей час філософія і наука виходять з-під патронату релігії, стають світськими знаннями, урізноманітнюються течії, розширюється коло проблем філософії.

2.4. Західноєвропейська філософія Нового часу (XVII—XVIII ст.)

Новим часом називають епоху, яка розпочалася буржуазними революціями в Західній Європі (наприкінці XVI — на початку XVII ст. в Нідерландах, у середині XVII ст. — в Англії). Ідеологією ранніх буржуазних революцій був протестантизм, а в XVIII ст. нею стає значно радикальніше та матеріалістичне за своєю суттю Просвітництво.

Проблематику філософії Нового часу визначили такі фундаментальні чинники, як наукова революція, що тривала протягом XVI—XVII ст., та формування буржуазного громадянського суспільства (XVIII ст.). Цим зумовлене, домінування гносеології, зокрема проблеми методу пізнання на першому етапі (XVII ст.) розвитку тогочасної філософії і соціально-політичної проблематики на другому (XVIII ст.), в епоху Просвітництва. В

історичному аспекті XVII ст. — це підготовча фаза Просвітництва, зародження ідей, які набули пізніше більш окресленої форми.

Наукова революція XVI—XVII ст. та її вплив на розвиток філософії

Відрізок часу приблизно від опублікування праць М. Коперника «Про обертання небесних сфер» (1543) до виходу «Математичних засад натуральної філософії» Ісаака Ньютона (1687) називають епохою наукової революції. Суть цієї революції визначали такі особливості:

1. Відмежування наукового знання від релігії та філософських вчень минулого. Релігія, стверджує один з творців нової науки Г. Галілей, вчить, як потрапити на небо, а не як воно влаштоване, бо це є справою науки. Галілей рішуче заперечував авторитет Арістотеля для розбудови нової науки. З часом наука поступово ставала самостійною сферою професійної діяльності й особливим типом знання.

2. Піднесення досвіду до рангу експерименту. Першим почав регулярно вдаватися до експерименту Галілей. На відміну від простого спостереження експеримент є активним втручанням у природу, яке можуть повторювати безліч разів різні люди. Дані, отримані під час експерименту, не є випадковими, вони — наукові факти. Експеримент пов'язує ідею, що виникла під час логічних міркувань, з чуттєвим досвідом, внаслідок чого він або стверджує, або заперечує цю ідею. Експеримент передбачає застосування інструментів, що зближувало науку і техніку, ремісника і вченого.

3. Проголошення математики мовою науки. Галілей, Кеплер, інші вчені були неоплатоніками та піфагорійцями. Вони вірили, що Бог творив світ на основі математичної гармонії. Галілей розмежував об'єктивні та суб'єктивні якості речей. Розмір, форма, місце, рух, час — все, що можна кількісно виміряти, — є об'єктивними якостями, а запах, звук, колір — суб'єктивними, які не здатні існувати самі по собі. Об'єктивні якості можна звести до математичних відношень, їх повинна вивчати наука. Застосуванню математики в природознавстві сприяло і вчення Галілея про «ідеальні фізичні тіла» (абсолютну пустоту, абсолютну круглість), властивості яких легко математизуються.

4. Виокремлення проблеми методу в самостійну сферу знання, що свідчить про зрілість науки. Вчені почали цікавитися не тільки знанням про природу, але й знанням про саме знання. Формування науки як самостійної сфери логічно доказового і емпірично підтвердженого знання мало вирішальний вплив на подальший розвиток філософії. Почала втрачати позиції філософія, яка вибудовувалась на правдоподібності, ґрунтувалась на буденному досвіді, а то й релігійних догмах. Філософія стала наслідувати науку, чії ідеї сягають за горизонт буденного досвіду. Відтоді при поясненні світу філософія змушена була узгоджувати свої конструкції з науковими концепціями. Більше того, в раціональному поясненні світу філософія отримала конкурента — науку, якою сама ж і виростила, їй довелося шукати відмінний від наукового спосіб бачення світу. У процесі цього пошуку сформувалася метафізика.

Метафізика (грец. *meta* — після, через і *phesike* — природа) — умоглядне вчення про найзагальніші види буття — світ, Бога й душу.

Основним поняттям метафізики XVII ст. є субстанція. Субстанція — те, що існує само із себе, тобто абсолютне (нестворене і незнищене), самодетерміноване (незалежне ні від чого). Вона визначає все суще, лежить в основі сущого, породжує його. В середньовічній філософії єдиною субстанцією визнавався Бог, у Новий час завдяки науці поступово почали вважати субстанцією природу. Принцип інерції (Ісаак Ньютон — 1643—1727), закон збереження імпульсу (Декарт), збереження речовини (Антуан Лавуазьє — 1743—1794) відкрили можливість і природу розглядати з позиції збереження, незнищеності.

Метафізика була першою спробою філософії Нового часу розмежуватись з наукою у пізнанні світу. Наука пізнавала його на основі фактів та узагальнень. Метафізика конструювала світ на основі умоглядного знання (через субстанцію та її атрибути — невід'ємні властивості). Часто вони перетиналися в доробку одних і тих самих мислителів (Декарт, Лейбніц), але іноді вступали в суперечність. Звідси і вислів Ньютона: «Фізико, остерігайся метафізики!» Але й у фізиці Ньютона не обійшлося без «метафізичних» допущень (такими виявились, зокрема, поняття абсолютного часу і простору). Суперечність природознавства і метафізики стала особливо очевидною в епоху Просвітництва (XVIII ст.), коли більшість філософів виступила проти метафізики.

І все-таки чільне місце у філософії XVII ст. посідала не метафізика, а гносеологія. Для підтвердження достатньо навести назви провідних праць мислителів, які започаткували основні напрями розвитку філософії того періоду — «Новий органон» (органон-метод) Френсіса Бекона і «Роздуми про метод» Р. Декарта. Сама гносеологія під впливом розвитку науки також якісно змінилася. Тепер вона стала перейматися не пізнанням взагалі, як це було в попередній філософії, а науковим пізнанням. (Тепер на означення теорії наукового пізнання іноді вживають термін епістемологія). Філософи мали намір пояснити механізм формування загальнозначущих наукових істин (законів науки) і розробити метод ефективного та економного відкриття цих істин.

Поява науки нового типу зумовила і докорінне переосмислення відношення людини до світу. В буденному знанні і в релігійному світогляді доводиться мати справу з речами, смисли яких формуються на основі їх функцій. Вода тамує спрагу, сонце посилає світло, дерево є будівельним матеріалом або паливом тощо. На рівні буденного досвіду речі сприймаються суб'єктивно — під кутом зору практичної доцільності: для чого вони, яку роль вони виконують. Звідси походить їх «смысл», «значення». І в релігії явища природи, будучи зведеними до засобів комунікації людини і Бога, також суб'єктивні, позбавлені самості, субстанційності.

Наука натомість формує відношення до світу як до чогось самосушого, позбавленого людських вимірів. Вода втрачає своє «олюднене» значення, вона постає як рідина з певними хімічними та фізичними властивостями. Завдяки науці світ перетворився на об'єкт. Сприймання сушого як об'єкта (об'єктивний підхід до сушого) означає «очищення» його від суб'єктивних якостей (вимірів, смислів), прийняття його як незалежної від суб'єкта самості. Це стає можливим за умови, коли річ визначається через річ, через експеримент, коли суб'єкт виключається із взаємодії речей. Це намагання «очистити» об'єкт від суб'єктивних «домішок» буде супроводжувати філософію впродовж всього Нового часу.

Перетворення речей на об'єкт відбувається паралельно з перетворенням цих же речей на об'єкти технологічних маніпуляцій. Якщо в попередні епохи вважали, що світ складається з тіл, з певних цілостей, з якими людина рахувалась як з творіннями Бога, то за Нового часу світ постає як речовина, маса, енергія, як щось безлике, позбавлене самоцінності, чим можна маніпулювати.

Перетворення світу на об'єкт пізнання діалектично пов'язане з перетворенням людини на суб'єкт пізнання. У філософії Нового часу внаслідок розвитку середньовічної концепції внутрішньої «духовної особи» виникає поняття «свідомість» (Декарт), якій приписують насамперед гносеологічні, тобто пізнавальні властивості. Свідомість як щось принципово відмінне від зовнішнього світу (об'єкта) і постає суб'єктом пізнання. При цьому подібно до того як об'єкт «очищувався» від суб'єктивних домішок, так і свідомість філософи

намагались «очистити» від усього, що може викривити процес пізнання — від вірувань, авторитетів, неперевічених думок, недостовірних фактів.

Основні протилежні напрями у філософії Нового часу

У філософії Нового часу, насамперед у гносеології, але не тільки в ній, намітилося кілька протилежних течій і підходів, суперництво і взаємодія яких визначили основні риси та закономірності її розвитку. Визначальними протилежними напрями у філософії цього періоду були емпіризм і раціоналізм. Вони сформувались у гносеології при намаганні з'ясувати, яка з двох здатностей пізнання — чуттєвість чи розум — відіграє вирішальну роль у формуванні наукового істинного знання. Наукові істини є всезагальними. Наприклад, те, що $2 \times 2 = 4$, а орбіта планет має форму еліпса, не підлягає сумніву. В істинності цих суджень може переконатись кожна людина на основі логічних міркувань чи спостереження. Але з чого випливає всезагальність і необхідність цих наукових істин? Чому, скажімо, в естетичних оцінках люди різні, а в наукових судженнях такі однакові? Саме при вирішенні цього питання сформувалися емпіризм (течію започаткував Ф. Бекон) та раціоналізм (родоначальник Р. Декарт). Емпіризм — філософський напрям, який основою пізнання вважає чуттєвий досвід (емпірію).

Представники цього методу вважали, що відчуття, чуттєвий досвід відіграють вирішальну роль у пізнанні, що вони є джерелом наукових ідей.

Раціоналізм (лат. *rationalis* — розумний) — філософський напрям, який визнає центральну роль в пізнанні розуму, мислення.

Його прихильники стверджували, що всезагальний характер ідей можна вивести лише з розуму (з логіки мислення, його категоріальної структури).

Історичні корені емпіризму та раціоналізму сягають протистояння номіналізму і реалізму в середньовічній філософії, їх споріднює трактування природи ідей, всезагального. Протистояння емпіриків і раціоналістів позначилося на філософії XVII—XVIII ст. У першому наближенні воно було подолано Кантом, але, хоч і не в такій гострій формі, це протистояння наявне і в сучасній філософії.

Не менш принциповим у філософії Нового часу було протистояння матеріалізму та ідеалізму. Ці протилежні течії існували й раніше, але тепер вони набули чіткішої визначеності завдяки поняттю субстанції. Матеріалісти вважали субстанцією матерію, природу, ідеалісти — Бога, душу. Під впливом розвитку науки, яка перетворила світ на самостійний об'єкт, у філософії XVII ст. утворюються проміжні між матеріалізмом та ідеалізмом світоглядні форми — деїзм, дуалізм, пантеїзм. Деїзм стверджував, що Бог створив світ, дав йому перший поштовх і далі не втручається в його справи. Деїсти визнавали самість природи, вважали її мовби другою субстанцією. Дуалізм виходив з визнання співіснування двох субстанцій — духовної та матеріальної. В пантеїзмі ці дві субстанції виступали як щось єдине, світ поставав водночас природою і Богом.

У дійсній формі матеріалізм розвивався у Великобританії (Френсіс Бекон, Томас Гоббс (1588—1679)), Джон Локк (1632—1704), пізніше — Джон Толанд (1670—1722) — у Франції матеріалізм у формі епікуреїзму відновив П'єр Гассенді (1592—1655).

Матеріалізм під впливом розвитку механіки набув механістичних рис. Найвищої форми механістичний матеріалізм досяг у французькому Просвітництві XVIII ст.

Ідеалізм у суб'єктивному варіанті розвивали емпірики англійські філософи Джон Берклі (1684—1753) та Девід Юм (1711—1776), в об'єктивному — раціоналісти Рене Декарт (1596—1650) і Готфрід-Вільгельм Лейбніц (1646—1716). Крім означених, у Новий час на основі гносеологічного протиставлення суб'єкта й об'єкта формується протилежність натуралізму (об'єктивізму) і суб'єктивізму.

Натуралізм (лат. *naturalis* — природний) — філософський напрям, який вважає природу універсальним принципом усього суцього.

Натуралізм прагне звести суб'єкт (людину) до об'єкта (природи), пояснити людину законами і категоріями, які створені для пояснення природи (натури). У процесі свого розвитку натуралізм набував різних форм. Зокрема, в Новий час під впливом розвитку механіки поширився механістичний різновид натуралізму, який намагався пояснити всі явища природи, в тому числі людину, на основі законів механіки. Натуралізм поставав у формі фізикалізму, біологізму, кібернетизму (спроба звести свідомість людини до кібернетичної машини). На шляху натуралістичного тлумачення людини нерозв'язаною стає проблема свободи, яку неможливо витлумачити в межах натуралістичного світогляду. Механіцизм був притаманний фізиці Декарта, світогляду Гоббса, але особливого поширення він набув у працях французьких матеріалістів XVIII ст.

Протилежна тенденція — суб'єктивізм — намагається вивести об'єкт із суб'єкта, пояснити об'єкт через суб'єкт.

Суб'єктивізм (лат. *subjectivus* — підметовий) — філософський напрям, який пояснює все суще через наявність свідомості суб'єкта.

Ця традиція зверталася до форм діяльності суб'єкта (свідомості), в яких «конституювався» (формувався як предмет свідомості) об'єкт. Вона заперечувала реальне існування речей, пояснювала процес пізнання як процес «творення» об'єктів. Елементи суб'єктивізму притаманні вченню про свідомість Декарта, але в розгорнутому вигляді суб'єктивізм постав у філософії Берклі та Юма, пізніше Канта. В історії філософії було декілька спроб подолати цю протилежність. Гегель і Маркс намагалися зробити це на основі діяльності, практики, яка, на їхню думку, знімає протилежність суб'єктивного і об'єктивного, однак така протилежність існує і в сучасній філософії.

У філософії XVII ст. намітилось особливо важливе для її подальшого розвитку протистояння раціоналізму та ірраціоналізму. Йдеться про протилежні тлумачення того, наскільки підвладна природа пізнанню розумом. Раціоналізм у цьому протистоянні об'єднував філософів, в тому числі й емпіриків, які вірили у всемогутність наукового пізнання. Ірраціоналізм, найпомітнішим представником якого був відомий вчений і філософ Блез Паскаль (1623—1662), обмежував наукове пізнання на користь релігії. Пізніше, в XIX ст., ірраціоналісти протиставляли розумові віру, волю, інстинкти.

Існує ще одна суттєва для гносеології та соціальної філософії протилежність, що, зародившись у філософії Нового часу, не втратила своєї актуальності й тепер. Йдеться про індивідуалістичну і суспільну (тотальну) теорію суб'єкта. Стрижневою її проблемою є відповідь на питання, хто реально здійснює процес пізнання — окрема людина чи суспільство. (В соціальній філософії: хто є суб'єктом суспільної дії — людина чи суспільство.) Якщо, наприклад, суб'єктом пізнання приймається окрема людина (концепція гносеологічного Робінзона), тоді важко зрозуміти, звідки береться у неї логіка мислення, категоріальний апарат. Виникає спокуса трактувати їх як вроджені. З іншого

боку, концепція тотального суб'єкта — дух (Гегель), суспільство (Маркс) — також не дає вичерпної відповіді на це питання. Оскільки, зокрема, вона ігнорує те, що реальне пізнання здійснюється індивідуальностями з їх чуттєвістю, тілесністю, що породжує свої особливості пізнання. В сучасній філософії протилежність цих двох підходів актуальна як у гносеології, так і в соціології.

Основні протилежності філософії (передусім гносеології), які виникли в Новий час і позначились на розвитку філософії аж до наших днів, дають змогу аналізувати погляди всіх мислителів Нового часу.

Емпіризм. Англійська філософія XVII — XVIII ст.

Емпіризм і раціоналізм є основними протилежними тенденціями у філософії XVII ст. Всі інші протилежності тоді або іще тільки окреслювалися, або заломлювались через цю основну протилежність. Як відомо, емпіризм стверджує, що джерелом пізнання і критерієм істини є досвід. З двох джерел породження знання — чуттєвості та розуму — він віддає перевагу чуттєвості. Історично склалось так, що емпіризм розвивався переважно в Англії. Оскільки Англія однією з перших стала на шлях капіталістичного розвитку, її молода буржуазія була зацікавлена в розвитку техніки й інстинктивно відчувала зв'язок її з наукою.

Засновником емпіричної традиції у філософії Нового часу є Ф. Бекон, який усвідомив важливість наукового знання для влади людини над природою. Йому належить відомий вислів «Знання — це сила». Головні свої зусилля Бекон спрямовував на пошук методу наукового пізнання. Цій проблемі присвячена його основна праця «Новий Органон», яку він свідомо протиставив старому «органону» (методу) Арістотеля. Розвитку науки, на думку Бекона, перешкоджають схоластика з її догматизованим Арістотелем і різноманітні забобони, ухили розуму («ідоли», «привиди»), які, подібно до викривленого дзеркала, спотворюють справжній стан речей. Тому потрібно виявити і викоринити ці «привиди», «очистити» від них розум. Цей пошук «чистого суб'єкта», «чистої свідомості» зумовлений гносеологічним протистоянням суб'єкта і об'єкта, що виникло в науці та філософії Нового часу.

Бекон називав чотири «привиди», які затьмарюють розум:

- «привиди роду» — схильність розуму спрощувати явища природи, обирати легший шлях при їх поясненні, підлаштовувати явища під сконструйовані власні схеми;
- «привиди печери» — відхилення індивідуального розуму (інтереси, схильності), які закривають шлях до істини;
- «привиди площі або ринку» — підлеглість розуму загальноприйнятим поглядам, забобонам, які часто пов'язані із вживанням слів на означення неіснуючих речей (доля, вічний двигун та ін.);
- «привиди театру» — викривляюча дія хибних вчень і філософських теорій.

Критика «привидів» була першою, але далеко не останньою спробою філософії Нового часу виявити суто гносеологічний суб'єкт (пізнавальний аспект людської діяльності) і відокремити його від оцінювального та практичного суб'єкта (від інших видів діяльності людини). У певних межах таке прагнення необхідне і корисне, але згодом було з'ясовано, що деякі оцінки і практичні настанови внутрішньо притаманні самому науковому пізнанню.

Всупереч дедуктивному методу, який був головним у вченні Арістотеля, у схоластиці, Бекон запропонував метод індукції, доповненої пошуком негативних випадків. Дедукція — це хід думки від загального (поняття, аксіоми) до одиничного. В індукції думка рухається навпаки, від одиничного до загального. Наприклад, фіксуючи, що кожний конкретний метал (залізо, мідь та ін.) — електропровідник, можна дійти висновку, що «всі метали — електропровідники». Недолік індукції полягає в тому, що вона рідко буває повною. Як правило, висновок робиться на основі переліку обмеженої кількості предметів даного класу, що породжує курйози типу: «всі лебеді білі».

Бекон усвідомлював слабкість і поверховість індукції. Тому для посилення її він пропонував шукати «негативні випадки», які суперечили б основній масі фактів. Так, шукаючи «форму», тобто причину теплоти, він склав таблицю різних явищ, де присутня була теплота, і близьких до них, де її не було, зробивши висновок, що «формою» теплоти є рух дрібних часточок. Не обмежуючи пізнання індуктивними висновками, він визнавав і дедукцію — рух від загальних індуктивних висновків до фактів. Загальні, отримані через індукцію судження, на його думку, слід перевіряти фактами, зокрема експериментом. Бекон вірив, що чуттєвий досвід є джерелом загальних ідей. Ця переконаність з часом слабшала в кожного наступного емпірика. Недоліком його методу була недооцінка ролі математики в новому природознавстві, провісником якого він був.

Ідеї Ф. Бекона систематизував Т. Гоббс. Він дещо посилив роль дедуктивного методу в пізнанні, віддавши належне математиці в науковому знанні. Мислитель визнавав роль як емпіричного, так і раціонального пізнання, щоправда, раціональне тлумачив як механічне поєднання та роз'єднання чуттєвих ідей. Гоббса споріднює з емпіриками номіналізм щодо розуміння природи загальних понять.

Гоббс звернув увагу на знакову природу слів, дав першу класифікацію знаків, його вважають одним із засновників семіотики — науки про знаки. При цьому він виділяв пізнавальну та соціальну функцію знаків, без яких люди не могли б домовлятися між собою. На основі теорії знаків Гоббс різко критикував реалізм. («Слова, за якими ми нічого не сприймаємо, крім звуків, є те, що ми називаємо абсурдом, або нонсенсом».) Світогляд Гоббса, на відміну від Бекона, є суто механістичний. На формування його поглядів, крім Бекона, вплинули представники математичного природознавства - Галілей, Коперник, Кеплер. Основні властивості тіл Гоббс зводив до протяжності, форми, тобто до так званих об'єктивних якостей, які підлягають кількісному виміру. Навіть мислення він зводив до складання і віднімання, а міркування вважав підрахуванням.

Концепція Гоббса вплинула на формування механістичного світогляду французьких матеріалістів. Він відомий і як один із творців договірної концепції походження держави, яку виклав у знаменитій праці «Левіафан». На його думку, людина за природою є егоїстичною істотою, і в природному стані відбувалась війна всіх проти всіх. Держава постала як відчуження людьми частини своїх прав на користь правителя. Вона є чудовиськом, але краще з нею, ніж без неї.

Систематичності й цілісності емпіризм набув у працях видатного англійського мислителя Дж. Локка. На відміну від попередніх мислителів-емпіриків, які ставили своїм завданням пізнання світу, він зосередився на дослідженні можливостей розуму, зробивши поворот від об'єкта (природи) до суб'єкта. Основна його праця називається «Дослідження людського розуміння». Локк є сенсуалістом, послідовно реалізує засади сенсуалізму в своїй концепції.

Сенсуалізм (лат. *sensus* — відчуття, почуття) — напрям у філософії (теорії пізнання), який визнає відчуття єдиним джерелом знань.

Зрештою, і засновник емпіризму Бекон схилився до сенсуалізму, але його позиція не була такою чіткою і систематизованою, як у Локка, який стверджував, що людська душа при народженні є чистою дошкою (*tabula rasa*) і тільки чуттєвий досвід залишає на ній сліди. Він піддав різкій критиці вчення про «вроджені ідеї» Декарта, який вважав, що деякі найпростіші ідеї притаманні розуму від природи, тобто становлять його природу — «вроджені». Локк категорично не погоджується з цим. Всі ідеї, на його думку, походять із досвіду. При цьому він розрізняв зовнішній і внутрішній досвід. Зовнішній — чуттєве сприймання речей зовнішнього світу, внутрішній — самоаналіз діяльності свідомості (аналіз відчуттів, пам'яті тощо). Людина, наприклад, може сприймати будинок і водночас (чи після) аналізувати, як вона його сприймає. Внутрішній досвід Локк називає рефлексією. Визнання рефлексії — діяльності самого розуму як джерела ідей, свідчило про вимушений відхід мислителя від крайнього емпіризму. Адже так званий «внутрішній досвід» не є чуттєвим досвідом у справжньому розумінні цього слова.

Наслідки систематично реалізованого емпіризму виявились і в іншій формі. Локк дійшов переконання, що загальне поняття «субстанція» не дане в чуттєвому досвіді. Це дало йому підставу для агностичного висновку, що словом «субстанція» позначається припущення невідомо чого. І хоча він утримався від заперечення існування субстанції, це успішно зробили його послідовники (Д. Юм). Розвиваючи номіналізм Гоббса, Локк стверджував, що загальне не входить до складу реального існування речей, воно є творінням розуму, винайденим ним для власного використання. Ці ідеї покладені в основу критики Локком Декартової (картезіанської) метафізики. Як і його попередник, тільки категоричніше, Локк поділяє якості предметів на первинні (об'єктивні) і вторинні (суб'єктивні). Ідеям вторинних якостей (відчуттю кольору, смаку, теплоти), на його думку, нічого не відповідає в тілах.

Бекон, Гоббс і Локк були деїстичними матеріалістами. Природу вони розглядали як субстанцію, щось самостійне, а науку — єдиним вченням про природу. Сферу моралі вони залишали в компетенції Святого Письма. Їх світогляду притаманний натуралізм у механістичній формі. Вони розглядали людську суб'єктивність як віддзеркалення зовнішнього (механічного) світу. І сама ця суб'єктивність зводилась до механічної комбінації ідей (особливо у Гоббса). Суб'єктом пізнання вони вважали окремого індивіда, але вже у вченні про «привиди» (Бекон) і про суспільний характер знаків (Гоббс) вони зіткнулись із впливом суспільства на процес пізнання.

Емпіризм у його крайньому сенсуалістському трактуванні, коли відчуття визнаються єдиним джерелом знання, таїв у собі загрозу суб'єктивізму. (Якщо мені дані відчуття і нічого, крім відчуттів, то на основі чого я суджу про існування світу речей?) Саме так мислив Дж. Берклі. Будучи єпископом, він поставив собі за мету спростувати поняття тілесної субстанції (матерії), яка, на його думку, лежить в основі деїстичних і атеїстичних концепцій. Справді, матеріаліст Дж. Толанд приписав матерії активність, саморух, завдяки чому зникла необхідність і першого поштовху Бога (деїзм).

Відштовхуючись від ідей Локка, Берклі стверджував, що не тільки вторинні, а й первинні якості є не що інше, як відчуття (ідеї, за його термінологією). А відчуття існують у свідомості. (Реально, отже, існують тільки я, душа (мисляча субстанція) і відчуття в мені.) Бути, існувати означає, за Берклі, бути сприйнятим (*esse est percipi*). Справді, про існування речей можна судити на підставі їх сприйняття. Поки якусь теоретично вираховану зірку чи часточку експериментально (чуттєво!) не зафіксують, доти не надають їй значення існування. Але чи зводиться існування до сприймання, чи є відчуття (ідея) єдиною реальністю? Чи справді тіла — це фантоми (примари), сконструйовані

людською свідомістю, звичкою мислити відчуття як те, що існує поза свідомістю? Щоб відповісти на ці запитання, потрібно ще раз звернути увагу на особливість філософського мислення. Берклі — приклад мислителя, який конструює парадоксальну систему (на погляд обивателя, навіть абсурдну), яка, однак, має певне реальне підґрунтя. Як образно висловився німецький філософ Артур Шопенгауер (1788—1860), навіть у будинку психічно хворих не знайти людей, які сумніваються в існуванні світу. Ситуація з існуванням світу в Берклі подібна до апорій про рух Зенона. Всім очевидно, що світ існує (що рух є), але необхідно довести аргументами, що це насправді так. І що, зрештою, означає «існування»? Заслуга Берклі в тому, що він заглянув туди, де ні для кого не було проблем, де все для всіх було очевидним.

А чи справді все так просто зі сприйняттям світу? Відомо, коли революціонер-народолюбець Морозов, який просидів 25 років у невеличкій камері Петропавлівської фортеці, вийшов на волю, він бачив усі речі в одній площині на відстані чотирьох метрів. Іншими словами, всі відчуття у нього екранізувались на відстані довжини камери. І тільки пізніше поступово відчуття почали «розноситись» на ближчі й далі речі. Це свідчить про те, що акт сприймання речей є насправді актом «конституювання» (формування) речей відчуттями людини, свідомість якої автоматично (за звичкою) з відчуттів конструює речі. Берклі був одним з перших філософів, хто звернув на це увагу. Він, звичайно, зайняв крайню позицію — заперечив реальні речі як джерело відчуттів, але без цієї позиції він не відкрив би ролі відчуттів у «творенні» речей. Виходячи з того, що існують тільки відчуття, він аргументовано спростував поняття абсолютного простору і часу, поняття сили в механіці Ньютона. Якщо їх ніхто не сприймає за допомогою органів чуття, то вони й не існують. У цьому Берклі передувало австрійському фізику, філософу Ернсту Маху (1838—1916), який подібною критикою відкрив шлях теорії Альберта Ейнштейна (1879—1955).

Приклад Берклі яскраво переконує, що філософія передбачає різноманітність позицій, підходів у пізнанні одного і того ж. У кожній позиції щось втрачається, але щось і здобувається. І саме за це (останнє) і слід бути особливо уважним до міркувань філософа. Такі філософи, як Берклі, є «диваками» тільки на перший погляд. Зведення існування до сприймання є вразливою позицією. Справді, чим пояснити порядок у сприйманні? Якщо одне й те ж сприймання періодично повторюється (скажімо, конкретну річ людина завжди бачить серед речей), то мимоволі виникає переконання, що це не її свідомість періодично (в певному порядку) продукує ідеї, а що її ідеї залежать від чогось об'єктивного. Просторовий і часовий порядок в ідеях (сприйманнях) не можна вивести із свідомості. І Берклі, будучи у злагоді зі своїм релігійним саном, проголошує, що все суще упорядковане і постійно існує як джерело людських сприймань завдяки Богу, який своїм сприйманням задає існування світу. Світ існує, оскільки його сприймає (утримує у своїй свідомості) Бог. Але в цьому світі немає місця субстанції.

У теорії пізнання Берклі постає як інструменталіст. На його думку, оскільки відчуття не є відображенням чогось, що існує за ними, то цим самим фактично знімається проблема істинності. Пізнання зводиться до комбінування ідей, метою якого є зручність, виживання людини. Його філософія — яскравий взірець суб'єктивного ідеалізму, який за вихідне приймає Я, свідомість окремого індивіда, а все суще зводить до фактів свідомості. Філософська позиція, яка єдиною реальністю вважає відчуття (феномени) і заперечує будь-яку реальність за ними, називається іще феноменалізмом.

Крайню позицію в розвитку емпіризму зайняв також англійський мислитель, продовжувач ідей Локка і Берклі Д. Юм. Як і Берклі, він заперечував об'єктивне існування речей. У свідомості, на його думку, наявні сприймання двох типів — чуттєві враження та ідеї,

якими оперує мислення. Ідеї похідні від вражень, образів, вони слабші за інтенсивністю. Мислення постає в Юма як послаблений, ступінь чуттєвості, тоді як деякі раціоналісти розглядали чуттєві образи як нерозвинуті поняття. Отже, емпіризм стирав якісну відмінність мислення (розсудку, розуму) від, чуттєвості, зводячи мислення до чуттів, а раціоналізм робив те ж саме, тільки іншим способом.

Д. Юм послідовніший у суб'єктивізмі, ніж Берклі. Він заперечує не тільки матеріальну, а й духовну субстанції. У зміні вражень, на його думку, немає нічого незмінно тотожного, що можна було б назвати духовною субстанцією, або «Я». Берклі, ввівши Бога як гаранта існування світу, фактично відновив наївний реалізм — звичне переконання в існуванні світу. Юм намагався в межах суб'єктивних відчуттів зробити те, чим, на думку Берклі, відав Бог: упорядкувати в просторово-часових координатах і в причинному зв'язку суб'єктивний світ. Іншими словами, при запереченні об'єктивного джерела відчуттів (ідей, за Берклі, чи вражень, за Юмом) важко пояснити, чому одні враження завжди існують поряд з іншими. Наприклад, людина щоразу бачить одне й те саме, дерево поряд з одним і тим самим будинком — просторовий зв'язок вражень; одні враження (наприклад, темрява) слідує за іншими (захід Сонця) — часовий зв'язок; одне відчуття (вогонь) завжди викликає інше (опік пальця, коли його наблизити до вогню) — причинний зв'язок. Принципи, на основі яких Юм намагається упорядкувати зв'язок між враженнями, він називає асоціативними. Але на запитання, звідки вони походять, чіткої відповіді не дає.

Юмівське розуміння причинності справило значний вплив на її тлумачення в пізнішій філософії. Заперечуючи існування реальних субстанцій, Юм заперечував і причинність як щось реальне. Його цікавить причинність лише як спосіб мислення. Свідомість людини, на його думку, «нав'язує» причинний зв'язок враженням. З причини не можна логічно вивести дію. З вогню логічно не випливає опік пальця. А переконання, що вогонь є причиною опіку, вибудовується на звичці, досвіді. Насправді за такої ситуації існує проста часова послідовність. Людина мислить за принципом: після цього, значить внаслідок цього (Post hoc, ergo propter hoc). Отже, причинність — це звичка мислити так, а не інакше. В основі цієї звички — віра, довір'я (belief), близькі до біологічного відчуття, на відміну від релігійної віри (faith). Зрештою, мислити світ як реальність — це також справа віри. Людині зручно так вважати, зручно так упорядковувати свої враження. А чи існує світ насправді, чи ні, це питання, на думку Юма, неможливо вирішити.

Юма вважають скептиком, оскільки він піддав сумніву існування таких сутностей, як субстанція, причинність, простір і час. Критичним аналізом цих сутностей він підготував ґрунт для І. Канта.

Емпіризм подолав шлях від оптимізму, віри в безмежні можливості розуму (Бекон) до скептицизму, обмеження людського пізнання (Юм). Прихильники емпіризму намагалися вивести загальні наукові істини з чуттєвого досвіду (одиночного). Однак крайній емпіризм у формі сенсуалізму, який визнавав чуття єдиним джерелом знання, виявився неспроможним досягти цієї мети. Цим зумовлена інтерпретація загального — поняття субстанції, причинності, простору і часу як логічно невмотивованої суб'єктивної звички мислення. Замість того, щоб обґрунтовувати наукове знання, побудоване на принципі причинності, він розхитував його. Причина цього, як стане зрозуміло з подальшого розвитку філософії, полягає в тому, що суб'єкт в емпіризмі був штучно сконструйованим Робінзоном. Культура як реальність, в якій живе суб'єкт і крізь призму якої він отримує чуттєві дані, до уваги не бралася.

Однак емпіризм простежив, до яких наслідків призводить моделювання пізнання, коли суб'єктом є окрема людина, яка всі ідеї черпає з досвіду.

Раціоналізм

Якщо в Англії філософія Нового часу розвивалася у формі емпіризму, то на континенті вона постала у формі раціоналізму. Раціоналізм значно тісніше, ніж емпіризм, пов'язаний із середньовічною схоластикою. Цим, зокрема, зумовлене намагання його представників довести існування Бога і часте апелювання до Бога як гаранта істини тощо. Якщо емпірики продовжували традиції номіналізму, то в раціоналізмі досить чітко проступав реалізм. Раціоналістичні філософські системи, як і схоластична мудрість, за формою є уможлядною філософією, побудованою на дедуктивних конструкціях. Багато раціоналістів писали й друкували свої праці латиною. Така специфіка раціоналізму мала своє соціальне підґрунтя, оскільки епоха буржуазних революцій на континенті, за винятком Нідерландів, настала лише наприкінці XVIII ст.

І все ж раціоналізм був новим типом філософії. На противагу схоластиці він намагався обґрунтувати нову науку. Декарт, як і Бекон, різко критикували схоластику. На передній план він висунув проблему методу наукового пізнання. Раціоналісти Декарт, Лейбніц були видатними вченими в галузі математики і фізики, що позначилося на їх системах. Вони вдавалися до переоцінки ролі розуму, загальних ідей, принципів, на основі яких вибудовується система знання, і недооцінки ролі чуттєвих фактів абсолютизували математику і математичне природознавство, недооцінювали дослідні науки.

Дещо спрощено філософську систему раціоналістів можна звести до такої схеми: світ побудовано на раціональних, логічних засадах: Бог творив його за принципами математики та логіки. Ці засади збігаються з принципами побудови людського розуму. Іншими словами, раціоналізм в тій чи іншій інтерпретації приймає за аксіому тотожність форм буття і форм мислення.

Засновником раціоналістичної течії, як і європейської філософії Нового часу загалом, є французький мислитель Декарт. Саме він заклав засади раціоналізму не просто як гносеологічної течії, де раціоналізм протилежний емпіризму, а раціоналізму як універсального світогляду протилежного ірраціоналізму.

Нова (або як її прийнято називати класична) європейська філософія ґрунтується на вірі в розум. Розум є вищою здатністю людини, вищою цінністю та ідеалом. Навіть скептики, стверджуючи про обмежені можливості розуму, не протиставляли йому чогось більш поцінованого.

Декарт, як і Бекон, вважав, що філософія повинна служити цілям практики. «Замість уможлядної філософії, яка, викладається в школах, можна створити практичну, з допомогою якої, знаючи силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небес і всіх інших оточуючих нас тіл... ми могли б стати мовби господарями і володарями природи». Він замислив розбудувати струнку систему наук, яка б за аналогією з деревом мала: корінням — метафізику, стовбуром — фізику, а гіллям — всі інші науки. Знаряддя розбудови повинен бути новий метод. Саме пошук методу наукового пізнання Декарт вважав одним з найважливіших завдань філософії. У своїх працях він намагався вивести основні правила цього методу, взявши за основу принципи побудови математичного знання:

1. Починати побудову науки слід з простих і очевидних істин. Істиною є знання, дане чітко й виразно (*clara et distincta*). Акт свідомості, в якому предмет дається чітко й виразно, він назвав інтуїцією.
2. Ділити складні речі (знання) на прості, аж до найпростіших (аналіз).
3. Йти від простого, очевидного до складного, неочевидного (синтез).
4. Під час цих операцій на кожному етапі брати до уваги всю повноту висновків.

Перша проблема, з якою Декарт зіткнувся при розбудові науки на основі такого методу, була проблема відправних істин (звідки походять чіткі та виразні істини?). Він заперечував чуттєвість як джерело таких істин, оскільки відчуття підвладні всіляким спотворенням. За його словами, істинним є не те сонце, яке людина сприймає чуттям, а те, яке осягнув розум в концепції Коперника. Це дало йому підставу для висновку, що вихідні ідеї «вроджені» нашому розуму. До них належать ідеї Бога, числа, тілесності, структурності тіл, а також принципи логіки, категорії. Концепція «вроджених ідей» Декарта сягає корінням концепції «пригадування» душею ідей у Платона, з тією лише відмінністю, що французький мислитель вважав «вродженими» тільки найзагальніші та найпростіші ідеї, а всі інші він намагався вивести з простих за допомогою правил свого методу.

«Вроджені» істини визнавали майже всі раціоналісти. Взявши за суб'єкт окремого індивіда, розглядаючи його поза культурою, неодмінно доведеться зіткнутися з проблемою походження загальних ідей, правил логіки і категорій, які справді не виводяться з індивідуального досвіду.

Вважаючи вихідним правилом вимогу чіткого та очевидного знання, Декарт піддав сумніву всю сукупність знання, яку до нього виробило людство, висунув вимогу, щоб все це знання обґрунтувало себе, довело свою істинність, пройшло перевірку критерієм чіткості та очевидності. Вимогам цього критерію, на його думку, не відповідає насамперед знання, побудоване на чуттєвих даних. Але не тільки воно. І логіко-математичне знання можна, на його думку, піддати сумніву. Єдиною абсолютною очевидністю, в якій принципово не можна сумніватись, є істина «Я мислю» (*ego cogito*).

Декарт відкрив сферу свідомості як мисленню діяльність «Я», суб'єкта. Свідомість він мислить як сукупність актів (дій) — сприймання, судження, бажання та ін. («Я», наприклад, можу сумніватись, що дім, який «Я» сприймаю, є справді домом. Можливо, це гарно змайстрована декорація, але в самому акті сприймання, в тому, що «Я» здійснював сприймання, «Я» не можу сумніватись. Я можу сумніватись, що я правильно розв'язую задачу, але сумніватись в тому, що «Я» її розв'язую, принципово неможливо.) Самоочевидність для людини її актів свідомості — необхідна внутрішня опора для нормальної діяльності свідомості. Роздвоєння психіки (психічне захворювання) і полягає якраз у втраті цієї самоочевидності, коли «Я» приписує свої акти іншій людині, іншому «Я».

Відштовхуючись від самоочевидності «Я мислю», Декарт намагався поновити в правах весь світ, все суще і, відповідно, на принципі очевидності розбудувати наукове знання про нього. Перший його висновок: «Я мислю, отже, я існую» (*cogito, ergo sum*). Отже, від акта мислення він доходить висновку про існування «Я» як особливої духовної субстанції, душі. Якщо мислення — це діяльність, то є щось, що здійснює цю дію.

«Я», духовна субстанція, за Декартом, неподільна, позбавлена просторової визначеності, її реальним виявом (атрибутом) є мислення. Беручи за відправну точку цю субстанцію, він намагався довести існування всього суцього.

«Я» як духовній субстанції притаманні «вроджені ідеї», зокрема ідея Бога. На основі ідеї Бога як найдосконалішої істоти Декарт робить висновок про реальне існування Бога, повторюючи аргументи схоластів на користь буття Бога. Бог, у свою чергу, виступає запорукою того, що мені з очевидністю даний весь світ. Отже, від «Я» до Бога і далі до світу — така схема філософії Декарта. При цьому Бог виступає важелем, за допомогою

якого французький мислитель долає соліпсизм, який замикає свідомість у своїх власних рамках. Бог, за Декартом, є гарантом існування світу і гарантом того, що цей світ можна досягнути розумом. Абсолютний Творець відповідає за ідеї та істини, на основі яких він створив світ. А сам світ постає як тілесна субстанція, атрибутом якої є протяжність. Всі інші якості — колір, смак, вага, звук — є вторинними. Декарт фактично ототожнює матерію з протяжністю (простором). Світ, на його думку, безкінечний у просторі, матеріально одноманітний, матерія, перебуваючи в русі, поділяється до безкінечності, пустота відсутня. На основі цих двох якостей — просторовості та руху, які легко математизуються, — філософ намагався пояснити світ, який постає велетенським механізмом, а Бог, що його створив, — геометром і механіком. У такий спосіб Декарт заклав засади механістичного світогляду.

У межах такого світогляду світ мислився не багатоякісним та ієрархічним (царство мінералів, рослин, тварин, людини), він поставав одноманітним, простим і зводимим до чисел. Телеологія виявилася зайвою, оскільки все можна було пояснити на основі механіки. Декарт розглядав і живі організми як механізми. Такий підхід не завадив, а можливо, і посприяв тому, що він відкрив рефлекс, сформував засади експериментального вивчення психіки. Оскільки Бог конструював світ як геометр і механік, то для пізнання світу необхідно зрозуміти принципи божественного мислення. А так як ці ж вихідні принципи у формі «вроджених ідей» наявні і в людській свідомості, то людина, розвиваючи ідеї людського розуму, може логічно відтворити весь світ. Пізнання світу є пізнанням розуму, а усвідомлення і логічний розвиток «вроджених ідей» є водночас пізнанням світу. Іншими словами, принципи геометрії, дедуковані з вроджених ідей, є і принципами самого світу.

Попри всю непереконливість цих засадничих тверджень Декарта, саме його механістичний підхід став основою розвитку науки (і філософії) Нового часу. Декарт разом з Галілеєм є творцями механістичної картини світу, яка була покладена в основу технічних трансформацій світу. Механіцизм — це не тільки світогляд, це і програма перетворення світу на основі зведення його до простих механізмів. Визнаючи дві субстанції — тілесну і мислячу, Декарт опинився перед проблемою узгодження їх в людині, адже вона є єдністю душі й тіла. Переконливо пояснити цю єдність він не зумів. Він стверджував, що в мозкові існує пункт, у якому відбувається контакт обох субстанцій, але якщо субстанції діють одна на одну, то вони перестають бути незалежними.

Механіцизм Декарта, його дуалізм, як це не парадоксально, виявились плідною філософською основою для розвитку його наукових ідей — створення аналітичної геометрії, теорії оптики та ін.

Беручи до уваги ідеї Декарта, свій варіант раціоналістичної філософії створив голландський мислитель Бенедикт Спіноза (1632—1677), який досліджував переважно етичні проблеми. Гноселогічним аспектом раціоналізму мислитель займався дотично. Спіноза використав дедуктивно-геометричний метод Декарта для побудови своєї основної праці «Етика», яка складається з дефініцій, аксіом, теорем, доведень. А оскільки в цій праці викладено не лише етичне вчення, а й вчення про субстанцію і про пізнання, то можна зробити висновок, що математичну раціональність Спіноза визнавав принципом побудови всього суцього.

Б. Спіноза перейняв учення Декарта про субстанцію як абсолютну і безумовну річ, яка для свого існування не потребує інших речей, тобто є «причиною самої себе». Але він відкинув побудову французького мислителя, що включала абсолютну субстанцію — Бога і дві похідні субстанції — тілесну та духовну. Поєднання «похідності» і «субстанції» таїть

в собі, на його думку, суперечність. Спіноза визнавав одну субстанцію — Бога, а декартівські похідні субстанції він трактував як його атрибути. Такими атрибутами він вважав протяжність і мислення. Спіноза долає дуалізм Декарта, але натомість виникають нові проблеми. Бог, атрибутом якого є протяжність, тотожний природі; природа — це Бог у речах. Отже, Спіноза є пантеїстом, продовжуючи в цьому сенсі традицію М. Кузанського та Дж. Бруно.

Все суще, оскільки воно існує в Богові і через Бога, на думку Спінози, пройняте абсолютною необхідністю. Свобода полягає в усвідомленні цієї необхідності. Тіла і думки для Спінози є модусами (конечними утвореннями) двох атрибутів субстанції — протяжності та мислення. Вони породжені Богом. Звідси висновок: «порядок і зв'язок ідей той самий, що й порядок і зв'язок речей». Іншими словами, в природі Бога, який поєднує протяжність і мислення, слід шукати причину того, що математичні конструкції світу відповідають реальній структурності цього світу. А оскільки душа людини, за Спінозою, є частиною безкінечного розуму Бога, то і для неї порядок ідей відповідає порядку речей. Так він пояснював збіг математичних істин людини та онтологічної структури світу.

Ще одним великим раціоналістом XVII ст. був німецький мислитель Г.-В. Лейбніц, який зробив спробу синтезу аристотелізму та філософії Декарта. Він намагався поєднати механістичний світогляд філософії Нового часу з аристотелівським вченням про конечні причини (цілі) та субстанційні форми. Як відомо, Арістотель вчив, що речі мають цільові причини (містять в собі свою мету, своє призначення). Тому до них правомірно ставити питання не тільки «чому?», а й «для чого?», «з якою метою?». Вчення про цільові причини стало основою телеології.

Засновники механістичного світогляду Бекон і Декарт винесли поняття мети за межі механіки і науки. Лейбніц був першим мислителем, який усвідомив обмеженість механістичного світогляду, його незастосовність до пояснення органічного світу. Справді, на основі механіки можна пояснити, «як» іде, скажімо, тварина, але «для чого» вона йде (доцільність в поведінці тварини) з механіки вивести неможливо. Саме на подолання цієї обмеженості спрямоване вчення Лейбніца. Крім цього, всупереч домінуючому уявленню про субстанцію як тіло, матеріальне утворення, Лейбніц відродив аристотелівське вчення про субстанційність форми та її домінування над матерією. На його думку, справжньою реальністю є не протяжність і рух, як вважав Декарт, а певні духовні центри сили — неподільні активні духовні одиниці, які він називав монадами (грец. монос — одиниця, неподільне). Матерія сама по собі пасивна, їй бракує активності, сили. Носієм цієї активності є монади. Формами активності (атрибутами) монад є сприймання і прагнення. Протяжність, матеріальність є лише зовнішнім виявом духовної сутності монад. Кожна монада подібна до душі, яка вміщена в матеріальну оболонку (тіло). Світ, за Лейбніцом, є сукупністю монад — простих і складних (складні є результатом сполучення простих монад).

Очевидно, до ідеї монади Лейбніц прийшов під впливом відкриття голландським природознавцем Антоні Левенгуком (1632—1723) дрібних організмів. Це дало змогу замість механічної (однорідної) запропонувати біологічну (складну, різноманітну) модель світу.

Світогляд, в основі якого лежить множинність субстанцій, називається плюралізмом. Лейбніц повернувся до аристотелівського вчення про ієрархію субстанційних форм; (мінералів, рослин, тварин і людини). Кожна монада, стверджував він, неділима, індивідуальна і неповторна, світ різноманітний до безконечності. При цьому кожна монада віддзеркалює в собі весь Всесвіт. Вона відображає, хоча і нечітко, все, що

відбувається у Всесвіті, в тому числі минуле, сучасне і майбутнє. Ця теза фактично відтворює давньогрецьке вчення про Всесвіт як макрокосм і людину як мікрокосм. Відмінність між монадами полягає в чіткості сприймання і прагнення. В нижчих монадах вони нечіткі й неусвідомлені. З наближенням до людини ступінь усвідомлення зростає, але тільки людині дано розум — свідомі сприймання і прагнення. Щоправда, не всі сприймання і прагнення навіть людина усвідомлює, більшість сприймань проходить поза свідомістю. Лейбніц першим дійшов висновку про наявність несвідомого в людини, випередивши на два століття австрійського психолога Зигмунда Фрейда.

Як і Декарт, Лейбніц опинився перед проблемою узгодження дій душі й тіла, з яких складається кожна монада, а також обґрунтування взаємодії монад. Він не припускав причинної взаємодії між ними, бо це породжувало б заперечення субстанційної відмінності між тілом і душею. Не міг він і заперечити факт узгодженості між дією душі й тіла. При вирішенні цієї проблеми Лейбніц цілком у душі своїх попередників стверджував, що гарантом такого узгодження є Бог, який синхронізував поведінку душі й тіла подібно до двох маятників, що коливаються гармонійно без взаємодії. Ця концепція отримала назву наперед установлені гармонії.

Монадологія Лейбніца за всієї надуманості її вихідних понять мала несподівано плідні наслідки в критиці механістичного світогляду. Так, на основі того, що просторовість є лише зовнішнім виявом духовної сутності монад, Лейбніц дійшов висновку, що простір і час не мають субстанційного характеру, як це вважали Декарт і Ньютон, а є похідними від відношення монад. Простір і час — видимий вияв монад. Простір, зокрема, являє собою порядок речей, їх співіснування в один і той же час, а час є послідовністю подій. Іншими словами, простір і час породжені співвідношеннями монад, а не є чимось вихідним, субстанційним. Саме такий погляд на простір і час характерний для сучасної некласичної фізики. А якщо простір і час не абсолютні, то і всі закони механіки перестають бути абсолютними математичними істинами. У зв'язку з цим Лейбніц змушений був узгодити механіцизм з телеологічним підходом (з біологічною за своєю суттю монадологічною концепцією), адже він не міг заперечувати істинності механіки. Він стверджував, що нижчі грубі монади (субстанції) які характеризуються нечіткими сприйманнями і прагненнями, можна вважати матеріальними, вони підлягають законам механіки. Бог оперує ними як механік. Поведінку вищих монад, у яких домінує усвідомлене сприймання і прагнення, не можна пояснити механікою. Бог щодо них виступає як господар, який все влаштував доцільно, і як законодавець.

У сфері пізнання Лейбніц розрізняє «істини розуму» та «істини фактів». Як і Декарт, «істини розуму» він не виводив з досвіду. Але не приймав і концепцію «вроджених ідей». Тезу Дж. Локка «нема нічого в розумі, чого раніше не було у відчуттях» він доповнив, «крім самого розуму». Іншими словами, сам розум, його здатності й діяльність передують чуттєвому досвіду. Душа, на думку Лейбніца, містить в собі низку понять, таких, як буття, єдність, тотожність, причина та ін., що не можна вивести з досвіду. Але вони наявні не в готовому вигляді, а як певні нахили, звички, які реалізуються в процесі пізнання. До «істин розуму» і належать істини, здобуті на основі понять розуму. Це насамперед правила логіки й аксіоми математики. «Істинами розуму» є такі істини, протилежні яким логічно неможливі. Вони — необхідні й абсолютні істини. Отже, під «істинами розуму» Лейбніц розумів сферу логіко-математичного знання, яке вибудовується за законом заборони протиріччя в мисленні й істинність якого не потребує звернення до чуттєвих фактів. Істини фактів — це емпіричні випадкові істини, протилежне їм можна мислити. Ці істини носять вірогідний характер.

Раціоналізм, загалом, різко розвів чуттєвість і розум. Хоча вихідні твердження емпіризму та раціоналізму прямо протилежні у висновках, вони багато в чому подібні. Обидва вони визнали логіко-математичне знання абсолютним і необхідним. А їх представники — Лейбніц і Юм — дійшли висновку про вірогідний (тобто не всезагальний і необхідний) характер природознавчого знання.

Концепція збігу (паралелізму, гармонії) порядку речей та ідей в раціоналізмі хибує на той же механіцизм, що і концепція дзеркального відображення фактів у емпіриків. І та й інша концепції не беруть до уваги творчої здатності свідомості, що стало предметом дослідження І. Канта.

Філософія Просвітництва

Просвітництво постало як ідейний рух XVIII ст., що охопив передові країни Західної Європи — Францію, Англію, Німеччину і поширився на інші європейські країни, у тому числі Польщу, Україну та Росію. Його основу становила віра в розум як джерело знання і як засаду побудови щасливого життя (окремої людини та суспільства), віра в науку, в соціальний прогрес, критика релігії та марновірства, віротерпимість аж до атеїзму, визнання природних прав людини. Як ідеологія, Просвітництво виражало інтереси молоді буржуазії. Оскільки релігія на той час була духовним виразником інтересів аристократії, то діалектика ідейної боротьби змусила ідеологів буржуазії зайняти протилежні — матеріалістичні та атеїстичні — позиції.

Просвітництво за своєю суттю оптимістичне, пройняте вірою в щасливе майбутнє людства. Ця віра ґрунтувалася на переконанні, що наука і технічний прогрес створять рай на землі. Його представники не передбачили, що прогрес принесе свої проблеми, а «земний рай» весь час буде маритися на горизонті й відступатиме в міру наближення до нього. Просвітники багато в чому схожі на софістів Давньої Греції. І ті й інші є ідеологами демократії, які в боротьбі з аристократією піддали критиці традиційні вірування, виходячи з розуму як єдиної опори. Обидва напрями більше досягли в руйнуванні традицій, ніж у творенні нового. Проте між ними існує й суттєва відмінність. Софісти за відсутності науки як взірця істинності, релятивізували і суб'єктивізували розум, а просвітники вбачали в ньому запоруку абсолютної істини. Просвітництво, за всієї поліфонічності ідей, які воно об'єднує, не підривало віри в розум, а створювало культ розуму.

З погляду історичного розвитку, Просвітництво є актом самоусвідомлення Європою Нового часу самої себе як самобутнього духовного утворення. В період Середньовіччя Європа жила в іудейсько-християнських ідейних координатах. В епоху Відродження вона наслідувала античність. В обох випадках вона жила за ідеалами, зразками, заданими іншими народами та культурами. Справжня Європа, яка дала людству такі побудовані на засадах розуму цінності, як сучасна наука і демократична держава, починається з епохи Просвітництва.

Теоретичною передумовою Просвітництва можна вважати філософію XVII ст., зокрема Декарта з його настановою на розум і механістичним світоглядом, ідеї Локка (орієнтація на досвід, теорія природних прав людини), а також механіку Ньютона як зразок наукової теорії.

Найбільшого розвитку Просвітництво набуло у Франції. Саме тут в атмосфері кризи інститутів феодалізму напередодні буржуазної революції ідеї просвітників охопили

широкі кола освічених людей. Ідейним рупором і духовним центром Просвітництва стала знаменита Енциклопедія, яку з 1751 по 1772 рік видавали французькі просвітники, спочатку Жан Даламбер (1717—1783), а відтак Дені Дідро (1713—1784). Думки просвітників поширювалися не тільки в теоретичних дослідженнях, вони пропагувалися в памфлетах, дискутувалися в салонах.

Найвідоміші французькі просвітники — філософи-деїсти Франсуа Вольтер (1694—1778), Етьєн Кондільяк (1714—1780), Шарль-Луї Монтеск'є (1689—1755), Жан-Жак Руссо (1712—1778) і представники матеріалізму Дені Дідро, Жульєн Ламетрі (1709—1751), Клод Гельвецій (1715—1771), Поль Гольбах (1723—1789) та ін. В Англії ідеї Просвітництва проповідували Джон Толанд, Антоні Шефтсбері (1671—1713), Джон Коллінз (1676—1729), Бернард Мандевіль (1670—1733) та ін. У Німеччині представниками Просвітництва були Християн Вольф (1679—1759), Александр Баумгартен (1714—1762), Готгольд Лессінг (1729—1781) та ін.

Просвітники піднесли розум до вищого ідеалу епохи. Щодо цього вони є спадкоємцями ідей раціоналізму Декарта і Лейбніца. Однак вони тлумачать розум дещо інакше, ніж їх попередники. Якщо для Декарта і його послідовників розум — це пасивне вмістилище вічних ідей (спільних для людини і Бога), то в просвітників розум набуває рис активності, постає як прагнення до істини, знаряддя перетворення буття. З цього приводу яскраво висловився німецький мислитель Готхольд-Ефраїм Лессінг (1729—1781): «Якщо би Бог тримав у правій руці всі істини, а в лівій — єдине і завжди живе прагнення до істини (навіть якщо до того ж я завжди і у всьому мав би помилятися) і сказав би мені: «Вибирай», я б смиренно впав на коліна перед його лівою рукою і сказав: «Отче, дай мені це! Право на чисту істину належить тільки тобі!»

Розум, який раніше вважався пасивним знаряддям пізнання наявного буття (природного та соціального), просвітники мислили як знаряддя перетворення буття. У просвітників розум сприймає буття в перспективі його перетворення. Звідси дух реформаторства, який охопив широкі кола освічених людей, віра в те, що за допомогою науки і розумних законів можна перебудувати світ. Цей дух проник навіть в палаци монархів, породив моду на монархів-просвітників.

Існує ще одна відмінність у підході до розуму між просвітниками і їхніми попередниками. Переймаючи декартівську ідею розуму як абсолютний вихідний принцип, просвітники інтерпретують розум швидше в дусі Локка. Опора на факти, чуттєві дані є необхідною передумовою розуму. Так, Даламбер стверджував, що філософія повинна опиратись на факти, інакше вона перетворюється на химеру. На цьому локківському підході до розуму ґрунтувалася боротьба просвітників з попереднім раціоналізмом як метафізикою, тобто умоглядною філософією, що не має під собою фактів. Взірцем науки вони вважали фізику Ньютона, теорію, що ґрунтувалась на фактах. Кондільяк, наприклад, вважав абстрактні принципи, на яких будувались метафізичні системи, шкідливими і небезпечними. Він виступав проти вживання понять «буття», «субстанція», «сутність», «атрибут», «причина», «свобода», вважаючи їх змістовно пустими.

Критика просвітниками метафізики почасти зумовлена відсутністю у них чіткого розмежування філософії та науки. До філософії ставились вимоги, правомірні швидше до наукового пізнання. Щодо цього просвітники є попередниками позитивістів — течії ХІХ ст., що намагалась побудувати філософію за зразком науки. До речі, засновник позитивізму О. Конт (1798—1857) вважав себе продовжувачем ідей енциклопедистів.

Поєднання ідей емпіризму і раціоналізму — віри в розум і вимоги опори на чуттєві факти — просвітники здійснювали декларативно, поверхово. Вони не обґрунтували його теоретично. Цей аспект, а також популяризаторство просвітників дали підставу Гегелю звинуватити Просвітництво у відсутності глибини та оригінальності.

Для Просвітництва характерне скептичне, а часто й зневажливе ставлення до релігії, яке у деяких його представників переростає в атеїзм. Хоча більшість просвітників і визнавала ідею Бога, але тлумачила її в дусі деїзму. Бог мислився ними творцем світу, суддею за моральні вчинки, але заперечувалося його безпосереднє втручання в хід подій. Таку релігію просвітники називають

раціональною

, тобто узгодженою з розумом, або ж природною. Подібних поглядів дотримувались, зокрема, Толанд, Монтеस्क'є, Вольтер. Водночас просвітники заперечували існуючу так звану позитивну релігію — релігію Одкровення, яку вважали сукупністю марновірства та невігластва. Це породжувало нехтування обрядами, заперечення церковних історій. Гольбах як найвідоміший атеїст, який написав кілька праць, спрямованих проти релігії, вважав, що вона є плодом невігластва та обману. Більшість просвітників наївно вірила, що світло розуму розвіє сутінки релігії. При цьому вони не бачили принципової відмінності між релігією, міфологією та марновірством. Все це критикувалося як незасноване на розумі. Разом з релігією вони підривали авторитет традиції і культуру. Вважаючи людину природною істотою, вони і мораль розуміли як природне явище, не бачили необхідності в релігії для обґрунтування моралі.

У поглядах просвітників на світ панував механістичний світогляд, заснований на фізиці Ньютона і механіці Декарта. Так, лідер французьких матеріалістів Дідро заявляв, що завдяки Ньютону та іншим вченим світ уже більше не є Богом, а машиною з колесами, приводами, пружинами і гирями. Світ — це матерія, що рухається в просторі та часі й має причинні зв'язки. При цьому причинність у межах механіцизму набуває рис фаталізму, заперечення будь-яких випадковостей. Просвітники заперечували телеологію, але не брали до уваги і якісну різноманітність світу. Ламетрі навіть людину зводив до машини. Оскільки всі здатності душі, на його думку, залежать тільки від особливостей побудови мозку і всього тіла, то вони повинні ототожнюватись з цією побудовою. Тому людина і є нічим іншим, як високоінтелектуальною машиною (механізмом).

Гольбах, автор одного з найвидатніших творів матеріалізму «Системи природи», заявляв, що людина є творінням природи, вона існує як частина природи і підлягає її законам, від яких не може звільнитись навіть подумки. Він також заперечував відмінність між людиною фізичною та духовною. Вчинки людей, на його думку, не можуть бути вільними. Громадські закони повинні будуватись на «природних законах» людей.

Усе це свідчить, що просвітникам притаманний механістичний натуралізм в розумінні світу. Поширений на людину, цей підхід вів до заперечення свободи і до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. В соціальній концепції, тобто в розумінні суспільства, просвітники виходили з людини як природної істоти (соціальна робінзонада). Вони вірили в незмінну природу людини, яка складається зі схильностей, інстинктів і чуттєвих потреб. По-різному оцінюючи природу людини (добра вона чи зла), вони схилились до думки про всесилля виховання (ці думки вслід за Локком повторював Гельвецій). Це живило сподівання на розумних правителів і вчителів, які завдяки вихованню нових людей перетворять світ.

З природи людини просвітники виводили природні права (права, виведені розумом з природи людини): право на життя, свободу і на приватну власність як основу добробуту. Ці думки, висловлені Локком, набули значного поширення серед французьких мислителів.

Вслід за англійськими філософами французькі просвітники (Руссо) захищали концепцію суспільного договору як джерела держави. На їх думку, в природному (додержавному) стані люди постійно воювали між собою. Зіткнення егоїстичних інтересів ставило під загрозу людське існування. Для того щоб подолати це і краще захистити себе від стихії, люди, зібравшись, уклали договір, згідно з яким частину своїх прав передали державі, щоб та стежила за порядком між ними. Ця концепція пояснювала походження держави без втручання вищих сил. У ній простежувалася думка про те, що народ є джерелом влади, і якщо громадяни мають обов'язки перед державою, то і держава має певні обов'язки перед громадянином, адже контракт є двостороннім.

Один з найвідоміших тогочасних соціальних філософів Монтеस्क'є стверджував про об'єктивність соціальних законів, які породжуються географічними факторами, способом життя народу (землеробство, скотарство, мисливство), релігією тощо. Він надавав великого значення ідеї Локка про розподіл влади на законодавчу, виконавчу і судову.

Вчення про «природні права» людини було покладено в основу концепції демократичної правової держави, проголошеної в американській «Декларації прав...» (1776) і французькій «Декларації прав людини і громадянина» (1789). У них вперше була стверджена правова рівність людей (рівність перед законом незалежно від майнового стану, конфесії, національності, статі), народ проголошувався джерелом влади. Після християнства, яке закріпило моральну рівність людей, проголошення правової рівності було найбільшим досягненням у цивілізаційному поступі.

Аристократія, яка в боротьбі з Просвітництвом спочатку опиралась тільки на релігію, пізніше витворила свою світську ідеологію. Нею став романтизм. Романтизм (франц. *romantisme*) — філософська течія, представники якої розглядали природу як художній витвір духу, проповідували культ генія, відводили провідну роль у пізнанні мистецтву, інтуїції.

Найбільшого поширення романтизм набув у Німеччині на початку XIX ст. Роздрібнена Німеччина запізнювалась із буржуазними перетвореннями, тому ідеї Просвітництва знайшли в ній не тільки прихильників, але й не менш палких супротивників. Романтики — Фрідріх Шлегель (1772—1829), Новаліс (1772—1801), пізній Фрідріх-Вільгельм-Йозеф Шеллінг (1775—1854), усвідомлюючи суперечності капіталізму, протиставили йому ідеалізоване минуле. Романтизм постав як антипросвітництво. Просвітники виходили з розуму і науки, романтики — з віри та релігії. Просвітники відправною точкою вважали окрему людину (права людини), рухалися до соціального цілого, а романтики — від цілого (душі народу) до людини. Просвітники апелювали до природи, романтики — до історії, культури. Вони першими піддали критиці наївний раціоналізм і антиісторизм Просвітництва. Просвітники були носіями прогресивних ідей, романтики — консервативних.

У протистоянні Просвітництва і романтизму намітились два типи світоглядів, політичних ідей, які було покладено в основу ліберально-прогресивних і консервативних буржуазних політичних течій і партій. У філософській літературі XX ст. не вщухають дискусії щодо історичної ролі ідеї розуму, яку Просвітництво піднесло до рангу суспільного ідеалу. Сучасна філософія здійснила переоцінку ідеї розуму і показала її обмеженість практично у

всіх вимірах. Наука і техніка не тільки не розв'язують проблеми соціального буття людини, а й породжують нові (мирний і немирний атом), які за драматизмом перевершують колишні. Стала очевидною обмеженість розуму в боротьбі з релігією й традиціями. Розум сам із себе не здатен породжувати соціальні цінності, він швидше перетворюється на механічного робота — потвору, позбавлену моральних орієнтирів, але придатну максимально ефективно виконувати будь-яку програму.

Небезпроблемною виявилась і спроба перебудови суспільства на засадах розуму. Буржуазна демократія, яка сформувалась на ідеалах Просвітництва, є далеко не земним раєм. А спроба досягти його через соціалістичну революцію і планове господарство (воно повинно було знаменувати торжество розуму над ірраціональністю стихії ринку), не кажучи про ціну, яку довелося заплатити за цей експеримент, завершилась крахом. Планове раціональне господарство виявилось неефективним порівняно зі стихійним.

Може здатися, що є всі підстави проголосити розум фальшивим ідеалом. Але це теж було б неправильно, оскільки постала проблема, що возвести на опустілий п'єдестал. Релігійні цінності? Вони різні у різних народів, і за ними також тягнеться шлейф кривавих війн. Очевидно, ідеал Просвітництва, але з усвідомленням його обмеженості, залишиться основною цінністю сучасної цивілізації. За висловом В. Черчілля (1874—1965), буржуазна демократія недосконала, але кращої людство поки що не придумало.

2.5. Німецька класична філософія

У другій половині XVIII ст. центр європейської філософської думки перемістився з Англії та Франції в Німеччину, яка значно пізніше від своїх західних сусідів стала на шлях буржуазних трансформацій. Саме тут напередодні буржуазних перетворень виникають ідейні пошуки і духовне піднесення, що охопили все суспільство, в тому числі й філософію. Сформувалась філософська традиція, в межах якої вдалося переосмислити багато проблем, над якими безуспішно билася попередня філософська думка. Одна їх група мала гносеологічний характер: протистояння емпіризму й раціоналізму, детермінізму і свободи волі; друга — онтологічний (стосувалася буття людини): протиріччя між натуралістично-механістичним світоглядом і специфікою буття людини, яке виходило поза межі цього світогляду.

Німецьку класичну філософію сформували І. Кант, І. Фіхте, Ф.-В.-Й. Шеллінг, Г.-В.-Ф. Гегель, Л. Фейєрбах. Певною мірою до цієї традиції можна зарахувати філософію К. Маркса, принаймні категоріальний апарат і стиль мислення Маркса не виходить за її межі.

Філософів, які належать до німецької класичної філософії, споріднює зміщення центру дослідження від об'єкта до суб'єкта, в онтологічному аспекті — від природи до історії і культури. Відбувається переосмислення і самого суб'єкта. Якщо раніше він мислився як певна духовна субстанція, що пасивно відображала світ, то в німецькій класичній філософії суб'єкт постає як творча діяльність (Кант), як дух, що перебуває в історичному розвитку (Гегель), як людство, яке здійснює історичний поступ на основі практичної діяльності (Маркс). Іншими словами, суб'єкт мислиться як діяльність, яка у філософії після Канта все більше набуває історичного характеру, перетворюється на культуротворчу діяльність, вільне самотворення.

Критична філософія І. Канта

Засновником німецької класичної філософії є Іммануїл Кант — філософ, якого за силою духу і впливу на подальший розвиток філософської думки часто порівнюють з Платоном. Філософія Канта — перехідна ланка між раціоналізмом Просвітництва і романтично забарвленою філософією ХІХ ст. Кант, як і просвітники, проймає ідеєю розуму, здатного продукувати абсолютні вічні істини. Але він переосмислює цю ідею: розум трактує не як механічне відображення дійсності (емпірики) чи як послідовне методологічне розгортання вроджених ідей (раціоналісти), а як творця, конструктора дійсності (об'єкта) і знання про неї. На цій основі Кант долає суперечність емпіризму та раціоналізму, що було першим його внеском у розвиток філософської думки. Другий внесок полягає в тому, що Кант теоретично обґрунтував автономію волі людини, непідлеглість моральності зовнішнім чинникам, завдяки чому сфера людської діяльності (культура) була винесена за межі природної детермінації. Після Канта культуру розглядали за межами природи, не прив'язуючи її до природних закономірностей. Природа і культура постають для філософії як дві рівнозначні та незводимі одна до одної сфери.

У творчості Канта виділяють докритичний і критичний періоди. У докритичний, або, як він його називав, догматичний, період Кант перебував під впливом філософії Лейбніца і його послідовника Х. Вольфа. Він був переконаний, що силою розуму можна досягнути закономірності природи, демонструючи це створеною космогонічною гіпотезою і теорією припливів та відпливів. Але ознайомлення з філософією Юма збудило Канта (за його словами) від догматичної сплячки. Під догматизмом Кант розумів філософську позицію, згідно з якою світ існує таким, яким людина його сприймає, а пізнання є його відображенням. Юм, поставивши під сумнів цю позицію, не запропонував нічого взамін. Кант виробив свій підхід до розв'язання цієї проблеми, назвавши його конструктивним критицизмом.

Кант, за його словами, здійснив коперніканський переворот у філософії, довівши, що потрібно не знання (розум) узгоджувати з предметами, як це робили попередні філософи, а предмет зі знанням (розумом). Тобто, джерело всезагальності й необхідності знання він пропонує шукати не в об'єкті, а в суб'єкті. Світ наукового пізнання не є світом самим по собі (догматизм), але він не є також лише відчуттям людини (скептицизм). Світ науки є витвором розуму, який сконструював його за певними правилами на основі чуттєвого матеріалу, отриманого від речей у собі. Ці речі в собі (ноумени) людині принципово не дані. Вони можуть бути дані тільки через суб'єктивні форми споглядання і мислення, тобто як явища (феномени). Світ наукового пізнання (сфера феноменів) є результатом синтезу (поєднання) суб'єктивних апріорних (незалежних від досвіду) форм і чуттєвого хаотичного матеріалу, джерелом якого є речі в собі. Апріорні форми Канта — це не «вроджені ідеї» Декарта. Вони позбавлені змістовності, а постають як певна здатність, певні правила (схеми) формування матеріалу.

Завдяки такому підходу Кант подолав розбіжність емпіриків і раціоналістів. Він погоджувався з емпіриками в тому, що все знання можливе лише на основі досвіду, але не приймав їх твердження, що розум є чистою дошкою. Водночас він приймав концепцію розуму раціоналістів, але цей розум, на його думку, містить не «вроджені ідеї», а апріорні форми, які без досвіду не здатні породжувати знання. Світ ноуменів і феноменів Канта можна уявити, прийнявши аналогію пізнання і виробництва. Припустимою що людина все життя прожила на заводі й не бачила світу, який існує зовні. Вона має справу лише з матеріалом, який поступає ззовні, і знаряддями праці (формами), які обробляють цей матеріал. Для неї світ — це створені й упорядковані її працею на території заводу

предмети. Чи може вона на основі матеріалу, знарядь праці та продуктів своєї діяльності сказати, який світ за межами виробництва (сфера ноуменів), як він упорядкований? Достатніх підстав для цього людина не має. Так, за Кантом, відбувається і з пізнанням. Людина має справу лише з уконститутованим свідомістю світом. А світ сам по собі їй невідомий.

Оскільки, за Кантом, розум уконституював світ, даний у науковому досвіді, то й джерело всезагального і необхідного знання слід шукати не в цьому уконститутованому світі (сфері досвіду), а в правилах, апіорних формах його конституювання — не в об'єкті, а в суб'єкті. В цьому він і вбачав суть свого перевороту в філософії. Розум, який Кант досліджував, він називав «чистим», або «трансцендентальним» (потойбічним щодо емпіричного суб'єкта). Це розум як сукупність певних апіорних форм, які притаманні будь-якому емпіричному індивідуальному розуму. А світ речей у собі, те, що виходить за межі досвіду, він називав «трансцендентним» (потойбічним до емпіричного об'єкта).

Прийнявши таку концепцію розуму, Кант намагався відповісти на питання, як у процесі пізнання отримуються всезагальні наукові істини математики, природознавства і метафізики — в трьох визнаних на той час сферах знання. Шукаючи відповідь, Кант поділяв наукові судження (мовні вислови, в яких фіксуються думки) на аналітичні та синтетичні. В аналітичних судженнях на зразок «всі тіла протяжні» зміст суб'єкта судження («тіла») і предиката («протяжні») збігається, оскільки поняття «тіло» охоплює і поняття «протяжність» (непротяжні тіла не існують і немає нетілесної протяжності). Такі судження не потребують підтвердження досвідом. Вони є тавтологічними (не дають приросту знання) і малоцінними в науці.

Синтетичні судження поєднують різні за змістом поняття. Вони бувають апостеріорними (заснованими на досвіді типу «вода кипить при 100 °С»). Їх зміст вірогідний, і вони не можуть відігравати вирішальну роль у науці. Але в науці існують і синтетичні апіорні судження на зразок «пряма — найкоротша». Ці судження не виводяться з досвіду, але дають нове знання. Разом з тим вони як аксіоми є фундаментом науки. Тому в основній своїй праці «Критика чистого розуму» Кант ставить запитання: як можливі синтетичні апіорні судження в математиці, природознавстві та метафізиці (філософії)? Відповідаючи на них, філософ розрізняє три здатності людини: чуттєве споглядання, розсудок і розум.

У чуттєвому спогляданні, на думку Канта, матеріал від речей в собі впорядковується такими апіорними формами споглядання, як простір і час. Отже, простір є не формою самих речей, а суб'єктивним способом упорядкування чуттєвого матеріалу. За висловом англійського філософа Бертрана Рассела (1872—1970), простір у Канта — це щось на зразок окулярів, крізь які все набуває просторового вигляду. І, на думку Канта, математика як наука можлива саме завдяки цим чистим формам споглядання. Зокрема, геометрія можлива лише завдяки здатності людини уявити чистий простір і в цьому просторі оперувати ідеальними фігурами. Якби геометрія оперувала в реальному просторі з реальними фігурами, сума кутів трикутника ніколи б не дорівнювала 180°. Отже, математичне знання, за Кантом, виводиться не на основі споглядання явищ, а на основі апіорних форм простору і часу, які лежать в основі чуттєвого упорядкування (конструювання) цих явищ.

Природознавство можливе завдяки діяльності розсудку, яка поєднує його апіорні форми і чуттєве сприймання. Такими формами розсудку Кант вважає кількість, якість, відношення (субстанція, причинність, взаємодія), можливість, необхідність, випадковість. Кожна з цих категорій породжує менш загальні поняття. Всі вони без сприймання є пустими, а сприймання без понять сліпими. Чуттєві сприймання є індивідуальними і суб'єктивними, а

щоб перетворитись на всезагальний науковий досвід, вони повинні поєднатися з апіорними формами розсудку. Це упорядкування чуттєвих сприймань формами розсудку й утворює сферу досвіду, фактів, яка є предметом вивчення науки. Кант стверджував, що розсудок не черпає свої закони з природи, їх він приписує природі. Це слід розуміти так: розсудок накинув певну категоріальну схему на чуттєві сприймання, упорядкував їх за цією схемою зробив його всезагальним досвідом і тепер цей, побудований за правилами розсудку, світ досвіду стає предметом вивчення науки. Розсудок знаходить у світі те, що попередньо вклав у нього. Іншими словами, відповідність досвіду й істин природознавства ґрунтується на тому, що вони конституційовані одними й тими ж формами.

Отже, і математика, і природознавство як науки можливі завдяки суб'єктивним апіорним формам споглядання і розсудку. А оскільки ці форми загальнолюдські (єдиноможливі для людини), то істини математики і природознавства вічні. Іншими словами, Кант вважав, що геометрія Евкліда і фізика Ньютона є вічним і незмінним знанням, адже в основі їх лежать притаманні людині апіорні правила впорядкування чуттєвого матеріалу, а інших правил вона уявити не може. Тому наука може тільки поширювати причинні зв'язки чи урізноманітнювати фігури в просторі, а виходу на інше розуміння причинності й просторовості (можливість науки іншого типу, наприклад неевклідової геометрії та неньютонівської фізики) Кант не допускав. У цьому він є спадкоємцем Просвітництва з його вірою у вічні істини розуму.

Відповідаючи на питання, чи можлива метафізика як наука, Кант звертався до аналізу розуму — третьої пізнавальної здатності людини. Розсудок, за Кантом, конечний, його істини обмежені наявним чи можливим чуттєвим досвідом. Але людина не хоче змиритись з цією обмеженістю. Вона намагається застосувати розсудок за межами чуттєвого досвіду, вивести його за конечне. Наприклад, у досвіді людині дана тільки обмежена частина світу, про яку вона може судити строго науково. Але ж людина прагне висловлюватися про світ загалом, тобто про те, що виходить за межі досвіду. Такою здатністю — виходити за горизонти можливого досвіду — володіє розум.

Подібно до того як споглядання має чисті форми (простір і час), розсудок апіорні категорії (кількість, якість, причинність та ін.), розум має апіорні ідеї. Це — ідеї душі, світу і Бога, тобто основні ідеї, які аналізує метафізика.

Досліджуючи пізнавальну функцію ідей розуму, Кант доводить, що логічні побудови, які метафізика намагається звести на їх основі (за відсутності контролю чуттєвого досвіду) є проблематичними. Наприклад, спроба перейти від ідеї Бога до його реального існування ґрунтується на логічних помилках. Кант, зокрема, спростовує онтологічне доведення буття Бога. Необґрунтований також, на його думку, перехід від ідеї душі до душі як субстанції. Найбільше розчарування приносить ідея світу. Спроба метафізики мислити світ в цілому призводить до логічних суперечностей. Так, можна без логічних помилок довести, що світ конечний в просторі й часі, і що він безкінечний; що він ділиться до безкінечності й що є неподільні частки; що світ строго детермінований і що в ньому є свобода. Ці необхідні суперечності (Кант називає їх антиноміями) є свідченням того, що розум тут безплідний, що він вийшов за межі своїх можливостей. Тому діалектика, яка вивчає ідеї розуму, за Кантом, є вченням про необхідні, але безплідні суперечності. Згодом Гегель по-своєму переосмислить ці думки Канта.

Ідеям розуму Кант відводить тільки регулятивну функцію. Вони не можуть конструювати об'єкт, бо такий об'єкт виходить за сферу феноменів, досвіду, але можуть синтезувати наявне знання в систему. Скажімо, ідея душі синтезує, зводить у єдність все знання про

психіку. Тому метафізика як наука, яка б по-своєму сконструювала об'єкт і вивчала його на взірць математики чи природознавства, неможлива. Філософія не є наукою. З чого, до речі, не випливає, що Кант заперечував метафізику. Ні, метафізика можлива і необхідна як вища мудрість, але вона не вибудовується на засадах вічних істин за прикладом математики чи природознавства. Отже, Кант відмежував філософію і наукове знання за принципами їх побудови.

Крім теоретичного, Кант визнавав у людині й практичний розум, дослідженню якого присвячена «Критика практичного розуму». Практичний розум є розумною волею, спрямованою на оволодіння реальністю. Якщо теоретичний розум має справу з явищами (з конститутованим ним світом), то практичний стосується сфери ноуменів (речей у собі, Бога і душі). Заслуга Канта полягає в тому, що він поставив практичний розум вище теоретичного. Знання, на його думку, має цінність тоді, коли воно служить вищій цінності — благу людини. Само по собі воно не є благом. У цьому Кант відходив від просвітників, які були схильні в розумі (знанні як такому) вбачати моральну цінність.

Практичний розум у Канта керує всіма практичними вчинками людини, в тому числі й моральними. Він виходив з того, що людська воля автономна, тобто вона сама собі задає закони своєї діяльності. Воля в своїй дії не залежна ні від зовнішніх чинників, ні від внутрішніх імпульсів людини. На цьому розумінні свободи волі Кант вибудував свою концепцію моралі. Таке розуміння засад моралі було новим для філософії. «Нове слово, сказане Кантом про поведінку людини, — автономія моральності. Попередні теорії були гетерономні, тобто виводили мораль із зовнішніх стосовно неї принципів». Філософи до Канта намагались вивести мораль із волі Бога, настанов суспільства, вимог вродженого чуття, з прагнень до щастя, насолоди, користі. І тільки Кант стверджував принципову самостійність і самоцінність моральних принципів, які ґрунтуються на свободі волі. Воля у своїй діяльності керується певними імперативами — закликами, веліннями, настановами на зразок «дій так...». В основі корисної практичної дії (дії, яка переслідує мету) лежить гіпотетичний імператив, його правило — «якщо хочеш досягти певної мети, дій таким чином...» В основі ж морального вчинку, який у принципі не повинен переслідувати корисливої мети, лежить категоричний імператив, тобто всезагальне веління. Його Кант формулює так: «Вчиняй так, щоб максима (правило) твоєї волі завжди могла стати принципом для всезагального законодавства». Іншими словами, співмірною принцип свого морального вчинку зі всезагальним благом, вчиняй так, як ти хочеш, щоб вчиняли щодо тебе.

Прийнявши принцип свободи волі, Кант вимагав ставлення до людини як до мети, як до суцього, яке має ціль у собі, а не як до засобу. Звідси і категоричний імператив може набути форми: не розглядай іншу людину (і самого себе) як засіб, а тільки як мету. Кант — ригорист (прихильник суворих правил) у сфері моралі. Моральними є лише ті вчинки, які ґрунтуються на категоричному імперативі, на обов'язку. Якщо людина, наприклад, робить добро іншій людині, тому що їй подобається робити добро, а не тому, що вона повинна це робити, то такі вчинки не є чисто моральними.

Кант усвідомлював, що служіння обов'язку не обов'язково принесе щастя людині. Часто, навпаки, щасливі ті, хто не дотримується моральних норм. Для того щоб утвердити справедливість, не дати змоги руйнувати мораль, він постулює безсмертну душу і буття Бога. Для теоретичного розуму їх буття проблематичне, для практичного — необхідне. Бог, безсмертна душа і «воздаяння» (відплата) в потойбічному світі необхідні, щоб людина була моральною істотою.

В одному з розділів «Критики чистого розуму» Кант ставить три знамениті запитання:

1. Що я можу знати? На це запитання дає відповідь його дослідження «чистого розуму».
2. Що я повинен робити? Відповідь на нього філософ з'ясував у «Критиці практичного розуму».
3. На що я можу сподіватися? Відповідь на це запитання містить дослідження релігії в межах розуму.

Кант відповів на всі порушені ним запитання, створивши цільну філософську систему, своєрідний духовний пам'ятник епохи і людського розуму.

Суб'єктивний ідеалізм І. Фіхте

Дальший розвиток ідея активності суб'єкта пізнання та ідея свободи як принципу практичного розуму знайшли у вченні Йогана-Готліба Фіхте, який проголосив себе послідовником Канта, хоча насправді вийшов за межі його вчення. У Канта об'єкт пізнання (світ явищ) конституюється суб'єктом, за винятком чуттєвого матеріалу, що походить від речей у собі. Але якщо річ у собі є мислимою сутністю («чистий розум» тільки допускає її існування), то вона, стверджує Фіхте, є зайвим припущенням, і всю систему філософського знання можна вибудувати на одному принципі — «Я». Отже, філософія Фіхте — це суб'єктивний ідеалізм, який все виводить і все пояснює з діяльності «Я» як творчого начала. «Я» у Фіхте — це водночас індивідуальне обмежене «Я» (свідомість людини) і «абсолютне Я» (божественна свідомість). І в тому, і в іншому випадку «Я» — це свободна діяльність, а не субстанція раціоналістів. «Для ідеалізму розум є дія і ніщо інше... все інше можна вивести», — писав Фіхте. Якщо попередня метафізика виходила з принципу, що буття породжує дію (у Декарта субстанція мислить: «Я мислю», отже, «Я» є мислячою субстанцією), то Фіхте є основоположником іншого принципу — «дія породжує буття». Як висловився Гете у Фаусті: «В діянні початок буття».

Фіхте, як і Кант, досліджував проблему можливості наукового знання. Цьому присвячена основна праця мислителя «Науковчення», в якій «Я» постає як творець всього суцього і водночас як творець знання про нього (творець не тільки форм, а й змісту знання).

Перший акт цієї діяльності — самоусвідомлення себе, що виражається в тезі «Я є Я». Це самоусвідомлення (і самотворення) переростає в покладання (творення) «не-Я», чогось відмінного від «Я». Скажімо, «Я» як індивідуальний суб'єкт в акті самоусвідомлення піднімаючись над тим «Я», яке усвідомлюється. Останнє постає як щось конкретне, обмежене. Наприклад, «Я» роздумує над своїм вчинком; «Я» собі в ньому не подобаючись, це не той «Я», яким «Я» хотів би бути, тобто це «не-Я». Якщо під «Я» розуміється абсолютний суб'єкт (Бог), то він у подібному акті самотворення несвідомо творить природу. Природа у Фіхте позбавлена самості, вона тільки матеріал, обмеження діяльності «Я» (Бога). Але ця обмеженість не об'єктивна, ця межа покладена самим «Я», яка ним же може бути й подолана в процесі діяльності. Акт самоусвідомлення є водночас актом самотворення. Отже, другий акт — «Я є не-Я» (антитеза). «Не-Я» виступає як об'єкт, який обмежує свободу «Я». Об'єкт, як у формі природи, так і культури, у філософії Фіхте породжений суб'єктом. За це намагання «виколупати» об'єкт із суб'єкта його критикували Кант і Шеллінг. «Не-Я» потрібний Фіхте як перепона, яку необхідно подолати, тобто як засіб реалізації свободи. Через прогресивне долавання обмеженостей і відбувається вдосконалення «Я».

Третій акт (синтез) — «Я є Я і не-Я» — є зняттям протилежності суб'єкта і об'єкта, ствердженням їх тотожності. Досягнення цієї тотожності виноситься на безкінечність. Це ідеал, до якого людина постійно прямує. Як бачимо, Фіхте запропонував триактний цикл творчої діяльності «Я» (теза, антитеза, синтез), який пізніше успішно застосував у розбудові діалектичної системи Гегель;

За всієї надуманості (на перший погляд) запропонованої схеми не можна не зазначити, що розвиток у сфері культури (а саме сюди після Канта поступово перемістився центр філософських досліджень) відбувався саме за подібною схемою. Вихідною позицією появи будь-якого явища культури є творець, який має задум, проект. Це теза. Він втілює свій проект в життя (зводить палац, малює картину, приймає конституцію). Будучи створеним, об'єкт протистоїть йому як «не-Я». «Я» (в другому акті) не задоволене творінням, воно не вичерпало його творчий потенціал або, вірніше, «Я» побачило свою обмеженість в створеному «не-Я» і прагне її подолати. Долаючи таким чином свою обмеженість, воно прогресує.

У Фіхте ця схема тільки проглядається, повною мірою вона розгорнута у Гегеля, але саме Фіхте започаткував її. Він, як і Кант, віддавав перевагу практичному розуму над теоретичним. Пізнання для нього виступає лише як момент залежності «Я» від «не-Я», що долається в практичній діяльності, в якій «Я» діє як свободне, оскільки воно творить «не-Я». Філософія Фіхте порушила проблеми, які розвинули пізніше Шеллінг і Гегель.

Об'єктивний ідеалізм Ф.-В.-Й. Шеллінга

Фрідріх-Вільгельм-Йозеф Шеллінг (1775—1854), який в університеті вивчав природознавство і перебував під впливом тогочасних наукових відкриттів (зокрема, дослідження електричних явищ), не прийняв концепції Фіхте, в якій об'єкту (природі) задавалось позірне, несправжнє буття. Виступивши як послідовник Фіхте, він невдовзі долає його суб'єктивний ідеалізм і переходить на позиції об'єктивного ідеалізму.

Його творчість розвивалася в кілька етапів. Спочатку він розвиває натурфілософські ідеї, пізніше створює філософію тотожності мислення і буття, а наприкінці життя основну увагу приділяє філософії релігії. Шеллінгу належить також оригінальна естетична концепція. Переїнявши у Фіхте ідею тотожності суб'єкта і об'єкта, Шеллінг переносить центр ваги з суб'єкта на об'єкт. Природа у нього є не пасивним матеріалом для діяльності суб'єкта, а творчим началом. Природа — це процес самотворчості, самореалізації Абсолюту, розуму. Вона — розум, який застиг у своєму бутті, має ступінчасту побудову (неживе, живе, людина), у творенні якої розум піднімався поступово від несвідомого життя до життя свідомого (в людині). В природі діють ті ж форми творчої діяльності (теза, антитеза, синтез), які Фіхте відкрив у суб'єкті.

Натурфілософія Шеллінга долає механіцизм попередніх мислителів. Він вказував на існування, крім механічних, також електричних, хімічних і органічних сил, кожній з яких притаманні свої протилежності — притягання і відштовхування, протилежні полюси тощо. У природі діє універсальний «закон полярності», вона динамічна і єдина. Вона — єдиний організм, пройнятий доцільністю, тобто не механічно-причинними, а доцільними телеологічними відношеннями.

Творча (продуктивна) діяльність розуму в природі, за Шеллінгом, аналогічна творчій діяльності окремого суб'єкта у сфері мистецтва. В її основі «естетична активність». Світ

можна розглядати як «твір мистецтва», як «нижчу поезію». Водночас художня творчість аналогічна стихії. На основі цього він дійшов висновку, що художня інтуїція може глибше проникати в суть природи, ніж наука. Тому і філософії мистецтва відводиться особлива роль у розумінні сущого. Концепції Шеллінга притаманний пантеїзм. Він прагне поєднати мотиви філософії Фіхте і Спінози. Це особливо яскраво виявилось в ідеї тотожності мислення і буття, реального й ідеального. Розум, мислення, за Шеллінгом, існують тільки в бутті (реальному) і через буття. Буття, реальність є буттям розуму. Взяті окремо ні мислення, ні буття не є першоосною сущого, нею є їх єдність, тотожність. Іншими словами, субстанція Шеллінга, подібно до субстанції Спінози, характеризується мисленням і реальністю (у Спінози протяжністю). Відмінність тільки в тому, що в голландського філософа субстанція статична, а в Шеллінга динамічна, самотворча.

Концепція Шеллінга мала значний вплив на Гегеля. Його філософія мистецтва розвивала ідеї, споріднені з романтизмом. Пізній Шеллінг, який значно пережив Гегеля, був одним з перших мислителів, який піддав критиці гегелівський панлогізм.

Система ідеалістичної діалектики Г.-В.-Ф. Гегеля

Післякантивський ідеалізм досяг найвищої форми і був узагальнений у філософії Георга-Вільгельма-Фрідріха Гегеля (1770—1831), який увійшов в історію філософії як творець найрозгорнутішої і найобґрунтованішої системи ідеалістичної діалектики. Кант, як відомо, відмовив метафізиці в претензії на науку, оскільки розум, якому даний всезагальний предмет, без чуттєвої достовірності впадає в антиномії. Фіхте вважав, що всезагальне (абсолютне, тобто метафізичне знання) може бути дане розуму в інтуїції. Цим самим філософія відновила свої права науки про суще. Однак інтуїція як джерело філософського знання у Фіхте й у Шеллінга виступала суб'єктивним і недостатньо обґрунтованим актом.

Гегель подолав ці недоліки своїх попередників. Дві його ідеї мали продуктивне значення при розбудові його філософської системи:

- переосмислення співвідношення розсудку і розуму;
- розуміння ідеї (істини) як системи знання, що породжує себе в процесі розвитку.

Гегель скептично ставився до інтуїції як до безпосереднього знання, на якому можна побудувати філософію. На його думку, всяке знання опосередковане, це стосується і філософського, розумного пізнання (пізнання, здійснюваного розумом). Філософу абсолютне знання дане не як раптове прозріння, а як закономірний результат осмислення наявного розсудкового знання. Розсудок, на думку Гегеля, є першою формою понятійного, логічного, нечуттєвого знання, яке побудоване за правилами формальної логіки і виключає суперечності. Під розсудковим він розумів наукове і буденне знання. Це знання, на його думку, обмежене, кінцеве. Його істина зумовлена, залежна від обставин. Скажімо, твердження «паралельні прямі не пересікаються» втрачає істинність в неевклідовій геометрії, а судження «дощ іде» — як тільки дощ припиниться. Філософія, що прагне до абсолютного знання, до незумовленої істини, не може задовольнитись такими кінцевими істинами, вона прагне вийти за межі розсудку.

Розум, який прагне до безкінечної абсолютної істини, у концепції Гегеля не заперечує розсудку (як це було у Фіхте, Шеллінга і особливо романтиків), а утримує його знання, включає його в себе. Розум взагалі не має іншого джерела знання, крім розсудку. Але він по-своєму інтерпретує істини розсудку, приводить це знання в рух, знімає його односторонність, вибудовує на його основі цілісну систему.

У самому розумі Гегель виділяє «негативний» і «позитивний» аспекти. Негативний аспект проявляється тоді, коли всезагальні поняття, якими розум оперує, переходять одне в одного, заперечують одне одного подібно до антиномій Канта. Наприклад, конечно передбачає безкінечно і включає його в себе (як безкінечну подільність) і навпаки, явище включає сутність, а сутність відсилає до явища. Тут протилежності заперечують одна одну, а думка безупинно переходить від однієї до іншої. «Позитивний» розум (Гегель називає його «спекулятивним») полягає в подоланні такої «негативності» у виході за безкінечно кружляння між протилежними визначеннями, у охопленні їх єдності (наприклад, єдність «сутності» і «явища» дає «дійсність», «причини» і «дії» — «взаємодію», «кількості» і «якості» — «міру» і т. ін.). Внаслідок цього додання однобічних і протилежних визначень розум розбудовує істину як систему знання.

Отже, за Гегелем, найзагальніші поняття (категорії) людина бере з розсудку (науки, буденного мислення). Це, наприклад, такі поняття, як «буття», «якість», «кількість», «міра», «сутність», «явище», «зміст», «форма» та ін. Він розумів, що зміст цих понять як всезагальних неможливо вивести з конкретного знання, їх неможливо визначити і формально-логічно, підвівши під загальніші поняття, оскільки категорії — це найзагальніші поняття. І Гегель знаходить справді мудрий вихід: ці поняття (категорії) можна визначити (розкрити їх зміст) через співвідношення їх між собою. Саме таке відношення, яке переростає в систему категорій, і вивчає діалектична логіка Гегеля. Категорії він розумів як моменти, східці розвитку ідеї (абсолютного знання). На думку Гегеля, істина — це система знання, вірніше — це поетапний розвиток ідеї, кожен з яких вона долає і включає в себе як свій момент. Тобто попередні істини не заперечуються, вони обмежуються в дії, але як обмежені зберігаються в цілому, в системі. Філософія для Гегеля можлива не як система готового завершеного знання (як метафізика), а як процес конструювання абсолютного знання, як діалектична філософія.

Формою діалектичного розвитку і побудови всієї системи у Гегеля є запозичений у Фіхте цикл — теза, антитеза, синтез — так звана тріада, згідно з якою думка (ідея) в своєму розвитку переходить у свою протилежність, яка на наступному етапі знімається своєю протилежністю і, завдяки цьому, примирює в собі два попередні етапи. Так коротко можна окреслити метод, який уможливило філософію як систему абсолютного знання Гегеля.

Гегель, як і Шеллінг, виходив з принципу тотожності мислення і буття, з ідеї, яка зняла протилежність суб'єкта і об'єкта. Філософія, вважав він, повинна мати справу з абсолютним знанням, зі знанням, яке не залежить ні від предмета, ні від свідомості. Але таке абсолютне знання не дане безпосередньо, його необхідно досягти, засвоївши попередні неабсолютні форми. Шлях, який долає свідомість для досягнення абсолютного знання, зображений Гегелем у «Феноменології духу», — першій його зрілій праці. В ній розгорнуто широку панораму формування індивідуальної свідомості — від чуттєвості до понятійного рівня — і подальше збагачення її змістом через подолання (присвоєння) тих форм історико-соціального досвіду (досвід рабства, рицарства, буржуазних відносин) і культурних утворень (моралі, мистецтва, релігії і попередньої філософії), крізь які історично людство (за Гегелем, ідея) піднімалось до абсолютного знання.

«Феноменологія духу» показова з огляду на реалізовані в ній такі ідеї:

1. Процес пізнання подано як циклічне повторення «опредметнення» свідомості й «розпредметнення» (подолання її предметності), як покладання об'єкта і зняття цього покладання (фіхтевські теза — антитеза — синтез). Під «опредметненням» Гегель розумів

вихід свідомості назовні, набуття нею предметної форми (наприклад, інженер створив машину, художник — твір, парламент — конституцію). Це творіння стає самостійним предметом (об'єктом), який починає жити власним життям. При цьому його життя може вступити в суперечність із задумами творця (техніка породжує проблеми, конституція, як виявляється, не задовольняє людей тощо). Ця несумісність логіки суб'єкта і логіки життя об'єкта називається «відчуженням». Отже, «відчуження» — це таке відношення суб'єкта і об'єкта, за якого суб'єкт не бачить себе в своєму творінні, відмовляється визнати його своїм.

Для Гегеля «опредметнення» часто перетворюється на «відчуження» з тієї причини, що свідомість (ідеальне), втілюючись у предмет (матеріальне), відштовхує своє творіння саме тому, що воно матеріальне. Тобто «відчуження» набуває форми протистояння ідеального і матеріального. І це «відчуження» долається завдяки усвідомленню ідеєю того, що матеріальне творіння є її інобуттям (тобто її буттям в іншій формі). Ідея впізнає себе у своєму творінні й примиряється з ним. Категорія «опредметнення» і похідна від неї «відчуження» відіграли значну роль у філософії Фейєрбаха і Маркса.

2. У «Феноменології духу» субстанція виступає як субстанція-суб'єкт. Під субстанцією Гегель, як і його попередники Фіхте і Шеллінг, розумів ідею, що розвивається.

Субстанція — це об'єктивовані, перетворені на щось самостійне форми знання (мистецтво, релігія, філософія та ін.). Але це знання (субстанція) рухається вперед реальними людьми (суб'єктами), які засвоюють готові форми і йдуть далі. В концепції субстанції (суспільного знання) і суб'єкта (свідомості індивіда) Гегель розвиває ідею єдності суспільно-історичного й індивідуального суб'єкта, долаючи робінзонаду (розгляд суб'єкта як окремого індивіда) попередньої філософії. Щоправда, ця єдність швидше декларується як загальний принцип, ніж обґрунтовується через конкретні форми. (Проблеми комунікації й інтерсуб'єктивності, які досліджують конкретні форми виходу за межі індивідуального суб'єкта, постали перед філософією лише в ХХ ст.)

3. «Феноменологія духу» побудована на принципі історизму. Філософію XVII—XVIII ст., предметом якої переважно була природа, час і історія, цікавили дотично. Натомість у XIX ст., коли предметом дослідження стає культура, проблеми історичності (часовості) виходять на передній план. І це зрозуміло, оскільки час не такий важливий для природи, як для культури. Час, історичність є способом існування, постійного самовідтворення культури. Ця думка в розгорнутому вигляді представлена вперше у філософії Гегеля, для якої минуле існує в сучасній свідомості як її структурний елемент, як елемент її логічної розбудови. І тому для розуміння сучасного знання (свідомості) необхідно досліджувати шлях його історичного становлення.

Завдяки «Феноменології духу» окрема свідомість піднялася до абсолютної ідеї, яка, власне, і є предметом вивчення філософії Гегеля. Абсолютна ідея (Бог) у своєму розвитку долає такі ступені: спочатку вона розгортається у власній стихії — в «чистому» мисленні, відтак переходить у природу, але природа як матеріальне, тілесне не відповідає її суті і вона створює сферу духу, тобто людську культуру, яка перебуває в історичному розвитку. Отже, розвиток ідеї відбувається за діалектичною тріадою — теза (чисте мислення), антитеза (природа) і синтез (дух). Відповідно і система філософії Гегеля розпадається на «Логіку» як науку про чисте мислення, «Філософію природи» і «Філософію духу».

Згідно з принципом тотожності мислення і буття Гегель оголошує логіку вченням не тільки про мислення, але й про форми буття, оскільки сутністю буття є мислення. Предметом його логіки стають категорії. Але категорії у Гегеля — це не апріорні форми

розсудку Канта. Вони є загальними поняттями розуму, моментами в розвитку абсолютної ідеї. Розвиток ідеї по східцях (категоріях) — від найбільш абстрактних і однобічних визначень до конкретних і повних — становить зміст логіки. Тобто Гегель намагався розташувати всі найзагальніші поняття в такому порядку, який відповідав би логіці розвитку будь-якого знання. Найзагальнішими вузловими моментами цього порядку є «буття», «сутність» і «поняття».

Справді, будь-яке пізнання предмета фіксує насамперед його буття (наприклад, атом є), далі пізнання проникає в його сутність (розкриває закономірності атома) і формує поняття (теорію атома). Тому логіка Гегеля і розпадається на три частини — «Буття», «Сутність» і «Поняття». Кожна з них, у свою чергу, також включає тріаду. Наприклад, «Буття» поділяється на якість, кількість, міру, які знову ж розпадаються на тріади. Завдяки цьому предметом дослідження «Логіки» стає понад 80 загальних понять, кожне з яких переходить у наступні й охоплює попередні. Зокрема, в «Бутті» Гегель розглянув взаємозв'язок категорій якості й кількості, їх перехід у міру. У «Сутності» показав єдність і взаємопроникнення протилежностей. «Поняття», як і вся система, вибудоване на принципі заперечення заперечення. Перехід кількості в якість, взаємопроникнення (боротьба) протилежностей і заперечення заперечення були піднесені в марксизмі до рангу трьох законів діалектики, яким намагалися підпорядкувати всі явища світу.

У «Логіці» Гегеля виявилася гнучкість понять, їх взаємозалежність, субординація за глибиною проникнення в суть. Свою логіку (як логіку розуму) він протиставляв формальній логіці Арістотеля, яку вважав логікою розсудку. Спроба радянських філософів на основі «Логіки» Гегеля, а також «Капіталу» Маркса створити «діалектичну» логіку, відмінну від традиційної арістотелівської, виявилась безплідною. І все ж «Логіка» Гегеля залишається неперевершеним зразком діалектики; розроблений ним діалектичний метод є одним з найпродуктивніших у філософії. Вразливим аспектом діалектичної логіки Гегеля є те, що вона нав'язує свою схему загальних понять (категорій) будь-якому предмету. Вона не виводить ці категорії з розвитку предмета, а намагається ззовні привнести їх у предмет. Логіка, що обмежує дійсність, постає як панлогізм. Однак не слід заперечувати і позитивної сторони діалектичної логіки. Саме завдяки їй загальні поняття (необхідність і випадковість, тотожність і відмінність та ін.) мисляться у взаємозв'язку, в переходах. Зміст цих понять через їх співвіднесення набув тієї визначеності, яка вислизала від розсудкового і буденного мислення.

«Філософія природи» Гегеля, попри деякі цікаві ідеї (про нерозривну єдність матерії, простору, часу і руху), є найменш оригінальним його твором. Характерно, що великий діалектик заперечував розвиток у природі, вважав, що матерія лише урізноманітнюється в просторі. Значно пліднішою є його «Філософія духу», в якій Гегель розглянув етапи розвитку духу, виклав свої погляди на мораль, право, історію, релігію, мистецтво. З усіх цих проблем він читав курси лекцій, які після його смерті опублікували слухачі. У них блискуче продемонстрована плідність діалектичного методу. І хоча Гегель часто нехтував змістом заради форми (втискував матеріал у тріади), але завдяки діалектиці його філософія стала одним з найвизначніших витворів в історії філософії.

Особливий інтерес становить гегелівське розуміння історії. Історія людства, на його думку, — це прогрес у пізнанні свободи, а ідеал історичного розвитку суспільства — досягнення свободи для всіх. Відповідно до цього Гегель поділив всесвітню історію на три періоди: східний, античний і германський. На Сході людина, за його словами, ще не дозріла до свободи, тому там усі раби, за винятком одного вільного — деспота; в античності частина суспільства піднялася до ідеї свободи, інша — раби. Тільки в Європі в Новий час свобода поширилася на всіх. Взірцем втілення свободи вважав німецьку

монархію, що було очевидним заграванням з існуючою пруською політичною системою. Загалом Гегель, який у молодості захоплювався ідеями Французької революції, в зрілу пору поступово схилявся до консерватизму і реакції. Державу він тлумачив як втілення ідеї Бога і розуму в світі. «Держава в собі і для себе є етичною тотальністю, реалізацією ідеї свободи, абсолютною ціллю розуму, найреальнішою свободою». Таке розуміння держави стало основою тоталітаризму: не держава існує заради громадян, а навпаки, громадяни для держави. Концепція Гегеля абсолютизувала тотальність, заради якої вона нехтувала одиничним, конкретним як несуттєвим. Іншими словами, Гегель прогледів особу, як новий центр, навколо якого організовувалося суспільне життя в Європі Нового часу.

Концепція Гегеля була піддана критиці його сучасниками і наступними філософами, які вказували на такі її вразливі сторони, як панлогізм (Шлегель, Шлейєрмахер, Шопенгауер, Керкегор), ігнорування конкретної людини, яку він віддав на поталу тотальності (Керкегор). Фейєрбах і Маркс критикували Гегеля за ідеалізм, за некритичне сприйняття існуючого в Пруссії соціального порядку як «розумного». Ідеї Гегеля вплинули на формування філософії К. Маркса. Наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. вони пережили ренесанс у неогегельянстві й почасти у Франкфуртській школі.

Філософія Л. Фейєрбаха

Після смерті Гегеля прихильники його філософії поділилися на два табори — старогегельянців, які трималися за систему вчителя, і молодогегельянців, які перейняли деякі аспекти його методу. Виражаючи настрої німецької буржуазії напередодні революції 1848 р., молодогегельянці — Бруно Бауер (1809—1882), Давид Штраус (1808—1874), Макс Штірнер (1806—1856) — вважали головним завданням філософії критику релігії. До молодогегельянців належав і Людвіг Фейєрбах, роль вчення якого в історико-філософському процесі визначається передусім тим, що воно стало проміжною ланкою між Гегелем і Марксом. Фейєрбах був учнем Гегеля, але під впливом суспільних настроїв і нових досягнень природознавства, яке він вивчав в університеті, перейшов на матеріалістичні позиції. Критиці релігії (насамперед християнства) присвячена основна його праця «Сутність християнства». Вихідна теза цієї критики полягала в тому, що сутність Бога — це відчужена сутність людини. Людина, вважав він, створила за своєю подобою (сутністю) духовну істоту, яку наділила своїми рисами (мудрістю, силою, волею, добротою) і поклоняється своєму творінню. Отже, Бог — це сутність людини, перенесена на небо і протиставлена їй. Людина — страждуща істота, природа не відповідає на її страждання (сподівання, мрії) і людина творить Бога як своє відчуження.

Головне завдання своєї філософії Фейєрбах вбачав у подоланні релігійного відчуження. Людина повинна бачити в іншій людині Бога, ставитися до неї як до Бога, а не поклонятись вигаданій нею сутності. Це, на його думку, повертає людині всю повноту її буття. Але Фейєрбах не ставив собі запитання: хто є гарантом того, що розуміння людиною божественного, яке вона проектуватиме на інших людей, є справжнім, а не свавільним? Якщо мірою Бога є людина, тоді зникає сенс заклику бачити Бога в іншій людині.

Свою філософію Фейєрбах називав антропологізмом, оскільки людина проголошується основним предметом філософії- суть фейєрбахівського антропологізму полягає в тому, що людина постає як родова істота, тобто як істота наділена рисами, притаманними людському роду взагалі. Такими родовими рисами він вважав мислення (розум), волю і

чуттєвість (серце). Значно менше уваги, порівняно з попередниками, він приділяв культуротворчій природі людини, її історичному способу буття.

Філософія марксизму

До лівого крила молодогегельянців належали також Карл Маркс (1818—1883) і Фрідріх Енгельс (1820—1895), творці марксизму.

Марксизм — ідеологічна течія, яка охоплює філософію, політичну економію і «теорію» революційного перетворення буржуазного суспільства в соціалістичне і комуністичне (т. з. науковий соціалізм).

Головним завданням цієї ідеологічної доктрини її творці проголосили звільнення робітничого класу (пролетаріату) від експлуатації та побудову вільного від соціального гноблення суспільства. В цьому плані вони виступили продовжувачами утопічних соціалістичних теорій (Томас Мор, Томмазо Кампанелла, Клод Сен-Сімон (1760—1825), Шарль Фур'є (1772—1837) та ін.), які зображали щасливе суспільство, побудоване на засадах соціальної рівності та вільної праці. Шлях до побудови такого суспільства Маркс вбачав у знищенні приватної власності, яку вважав основою експлуатації людини людиною (причиною «відчуження» людини). Здійснити це покликаний історією вільний від пут приватної власності пролетаріат. Йому належить під керівництвом партії комуністів здійснити соціалістичну революцію.

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

Філософські погляди Маркса і Енгельса сформувалися під впливом ідей Гегеля і Фейєрбаха. Основні їх філософські праці — «Рукописи 1844 року», «Капітал» К. Маркса, спільна з Енгельсом «Німецька ідеологія», «Анти-Дюрінг» Енгельса. Системний виклад філософії у них відсутній. Її можна реконструювати на основі окремих концепцій та ідей, висловлених у вищезазначених та інших працях. Ці обставини породили різні, іноді протилежні, інтерпретації філософії марксизму.

Філософією марксизму є матеріалізм, або, як його називали в радянському марксизмі, діалектичний та історичний матеріалізм. Її творці під впливом Фейєрбаха подолали ідеалізм Гегеля, але перейняли його діалектику (звідси назва «діалектичний матеріалізм», хоча в їх працях такий термін відсутній). Вони поширили матеріалізм на розуміння історії і суспільних явищ — створили історичний матеріалізм, або матеріалістичне розуміння історії. Такою є радянська версія філософії марксизму, яка має достатньо підстав, щоб претендувати на істину, оскільки ґрунтується на працях Енгельса і пізнього Маркса. Деяко інший варіант філософії реконструюють на основі ранніх праць Маркса, в яких вихідною категорією для розуміння людини (суб'єкта) і світу (об'єкта) вважається матеріальна практика (матеріалістично переосмислена ідея активності Фіхте — Гегеля), а для розуміння суспільно-історичного процесу використовується категорія «відчуження» (приватна власність, капітал як «відчуження» людини, яке необхідно подолати). Цей

варіант марксизму розвивали переважно неомарксистки (Дьйордь Лукач (1885—1971) і Франкфуртська школа).

Незважаючи на різні інтерпретації, безперечною заслугою Маркса можна вважати те, що він підняв на вищий щабель матеріалізм. Попередні представники цієї течії — французькі матеріалісти і Фейєрбах — виходили з природи (матерії) і пояснювали людину (сферу культури) через природу. Така позиція, як відомо, називається натуралізмом. Маркс зробив спробу матеріалістичного тлумачення людини не як природної, а як практичної і, отже, культурно-історичної істоти. Взнявши практику (працю) за основу відношення людини і світу, він відкрив нові перспективи для матеріалістичного витлумачення проблем історії та культури, особи і свободи, практичної діяльності й пізнання.

Підхід до практики як до суспільно-історичної діяльності, що охоплює і процес пізнання, сприяв новому розумінню процесу пізнання. Маркс став розглядати його як суспільне явище, подолавши таким чином робінзонаду попереднього матеріалізму. Слід зазначити, що тлумачення пізнання як суспільного явища у філософії стало панівним тільки в ХХ ст. Щодо цього марксизм значно випередив свій час. Слабкістю «практичної філософії» молодого Маркса є загальний характер (абстрактність, неконкретність) поняття «практика», недостатня узгодженість категорії «практика» і категорії «матерія» як вихідних при розбудові системи. Не зрозуміло, яка з них є вихідною, а яка похідною. Якщо вихідною є «практика», а матерія — вторинною, то це суперечить матеріалізму, а якщо вихідною мислиться матерія, то виникає загроза залишитись на натуралістичних позиціях попереднього матеріалізму (практика втрачає субстанційний характер).

Маркс і Енгельс ставили собі в заслугу те, що вони матеріалістично переосмислили діалектику Гегеля. Вони проголошували діалектику філософським методом, який всупереч метафізиці розглядає все суще в розвитку, визначає його через протилежні категорії. Однак в марксизмі відсутнє серйозне методологічне обґрунтування філософського знання загалом (його необхідності й можливості) та діалектики як методу зокрема. Марксизм сприйняв діалектику Гегеля, не довівши, чому саме вона є істиною. Таке запозичення називається епігонством. Відсутність власного обґрунтування діалектики особливо яскраво проявилась у поглядах Енгельса, який онтологізував діалектику, тобто переніс на природу ті закономірності, які Гегель вивів стосовно категорій мислення (т. з. «діалектика природи»). Енгельс констатував закони діалектики (перехід кількості в якість, єдність протилежностей, заперечення заперечення), намагаючись довести їх істинність прикладами тогочасного природознавства. Таке доведення не є власне доведенням: дискусія емпіриків і раціоналістів засвідчила неможливість виведення універсальних філософських істин із фактів.

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

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

Згідно з Марксом, життя суспільства ґрунтується на матеріальному виробництві, яке включає продуктивні сили (знаряддя праці, кваліфікація робітника) і виробничі відносини (спосіб організації праці, який визначається формами власності на знаряддя виробництва). Історичний розвиток суспільства зумовлений розвитком продуктивних сил (техніки), що призводять до зміни виробничих відносин. Відповідно до форм цих відносин (форм власності) Маркс виокремив кілька універсальних етапів в історичному розвитку людства: первісний комунізм, рабовласництво, феодалізм, капіталізм і майбутній комунізм (з двома фазами — соціалістичною і власне комуністичною). В основу цієї концепції, як свідчать рукописи Маркса, покладено гегелівську схему — азійський (в деяких працях Маркс також веде мову про азійський спосіб виробництва), античний і германський періоди в історичному розвитку духу. Маркс дещо розширив її, надавши соціального змісту. Але ця схема хвибує на європоцентризмі і однолінійності в розумінні історичного процесу. З неї, зокрема, важко зрозуміти, чому феодалізм, у якому переважало сільське виробництво, замінив античне рабство, в якому на останньому етапі розвитку домінували ремесла і торгівля. Якщо відкинути цей аспект, а також гіпотетичний комунізм, то зі всієї послідовності формацій залишається два реальні історичні етапи, які більш-менш адекватно описує марксизм: феодалізм і капіталізм. На переході від першого до другого і вибудовується модель всієї філософії історії Маркса. У сучасній соціальній філософії ці етапи фіксуються більш універсальною схемою — як традиційне та індустріальне суспільства.

Стрижнем соціальної філософії Маркса (вчення про суспільство) є концепція базису і надбудови. Базисом (основою, головним чинником) він проголошував економічні відносини; надбудовою — політичні, правові, релігійні структури, а також ідеологію — політичні, правові, естетичні, моральні, філософські ідеї. Базис, стверджував Маркс, визначає надбудову; зміна базису зумовлює зміну надбудови. Вчення про базис і надбудову справило значний вплив на соціальну теорію наприкінці XIX — на початку XX ст. Цей вплив, зокрема, помітний у поглядах Макса Вебера, Карла Маннгейма (1893—1947) та інших мислителів. На його основі в XX ст. сформувалася соціологія знання — концепція, яка досліджує соціальну зумовленість знання, вплив суспільного буття на суспільну свідомість. Соціологія знання відкрила нову перспективу інтерпретації знання завдяки тому, що суб'єкт розширився до суспільства загалом. Однак вченню про базис і надбудову притаманні й обмеження:

1. Сучасні соціологи сходяться на тому, що ідея базису і надбудови більш-менш відповідає стану речей, який склався в буржуазному суспільстві, коли економіка була вирішальним фактором суспільного життя. У добуржуазних суспільствах вона не відігравала такої ролі.
2. М. Вебер в «Протестантській етиці» переконливо довів, що моральні цінності можуть мати вирішальний вплив на розвиток економіки. Отже, мова повинна йти не про односторонній вплив, а про взаємовплив. (Зокрема, те, що Україна інтегрується в ринкову систему повільніше від країн Балтії, зумовлено поширенням у Балтії протестантизму і католицизму — релігій, які більше пристосовані до ринкової економіки).
3. Твердження про залежність ідей від економічних відносин справедливо передусім щодо політичної ідеології. Щодо правових, моральних, релігійних і естетичних ідей, то узалежнення їх від економіки чи класів (інтерпретація їх як ідеологій) є дискусійним.

Чиєю ідеологією є християнська мораль — рабовласницького, феодального чи буржуазного суспільства? Чи, можливо, вона містить вічні загальнолюдські цінності?

Зрозуміло, що інтерпретація правових, моральних, релігійних і естетичних цінностей як ідеологічних утворень релятивізує їх, тобто перетворює їх на щось відносне, нестійке. Така інтерпретація не може не позначитись на духовному укоріненні людини в життя. Ф. Енгельс наприкінці життя відчув хибність такої інтерпретації співвідношення економіки й інших сфер суспільного життя і запропонував дещо інше формулювання: економіка мовби тільки в остаточному результаті й тільки на великих відрізках історії є домінуючою; при цьому слід враховувати і зворотний вплив на неї інших факторів. У цій інтерпретації проступило те, що було приховано із самого початку: базис і надбудова — дуже загальна модель, яка малопродуктивна при аналізі конкретного суспільства.

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

Концепція відчуження суперечлива і методологічно. Поняття «відчуження» сутності людини має сенс за умови визнання певної незмінної сутності, «істинної природи» людини, яка викривляється певним «неістинним» суспільством. Іншими словами, поняття «відчуження» має сенс за антропологічної інтерпретації людини, інтерпретації, подібної до фейербахівської, коли людина мислиться як істота з певними усталеними рисами. До такого розуміння людини Маркс і схилився в «Рукописах 1844». Однак майже одночасно в «Тезах про Фейербаха» він проголошує, що така родова сутність людини не існує, що сутність людини — це сукупність суспільних відносин, тобто яке суспільство, така і людина. Але якщо така усталена сутність не існує, то немає сенсу і поняття «відчуження»: людина, сформована в будь-якому суспільстві, буде почувати себе відповідною відносинам цього суспільства. Характерно, що цієї суперечності антропологічного і соціального підходів до людини сам марксизм так і не помітив. Це породило спробу поєднати концепцію відчуження і заперечення антропологічного підходу до людини.

Не знайшла однозначного вирішення в соціальній теорії Маркса і проблема співвідношення одиничного (особи, людини) і загального (соціального цілого, інституцій). З одного боку, Маркс ніби йде від людини до конституювання соціального цілого. Про це свідчить твердження, що люди творять історію. Історія, соціальне ціле постають як похідні від діяльності людей. Однак, з іншого боку, історія для Маркса — це природно-історичний процес, який твориться розвитком економіки. І окремі люди постають у ньому як функція від соціального цілого. Тут задіяний інший методологічний принцип — від суспільного цілого до людини.

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

загалом вкладається в контури традиції німецької класичної філософії. Однак в одному аспекті вона виходить за них і постає як некласична філософія. Це стосується інтерпретації філософії як ідеології. За всієї невизначеності цього терміна в Маркса головний зміст його полягає в тому, що ідеологія приховує, завуальовує справжні соціальні інтереси, що вона є відображенням соціального буття. Отже, вона є ірраціональним, не до кінця «прозорим творінням».

Під таким кутом зору філософія постає не просто як творіння одного розуму, адресоване іншому розуму, а насамперед як вияв певних соціальних інтересів і суспільних відносин. Незважаючи на загрозу вульгарного соціологізму, можливого за такої соціологічної інтерпретації філософських ідей, слід відзначити її плідність, на чому і вибудовується соціологія знання. У цьому тлумаченні філософських ідей крізь призму феноменів, які виходять за межі самої філософії (соціальне буття у Маркса, підсвідоме у Фрейда, воля у Ніцше тощо), полягає одна з принципових відмінностей класичної та некласичної філософії. У тлумаченні філософії як ідеології Маркс пориває з класичною традицією в розумінні філософії.

Німецька класична філософія, за винятком Канта, осмислювала людину (її свідомість, пізнання) в лоні культури та історії. Вона схилилася до ідеї домінування тотальності (цілого, загального) над одиничним (особою, окремою людиною). Піднявши ідеї творчості, діяльності, свободи, вона приписала їх цілому — духові, суспільству, а не окремій людині. У цьому сенсі вона була антитезою Просвітництву, яке виходило від окремої людини як особи, хоча людину воно розглядало на тлі природи (звідси концепція «природних прав» та ін.). Подальший розвиток філософії полягав у подоланні цих крайніх позицій — осмисленні людиною себе як особи в лоні культури, тобто в подоланні позиції натуралізму, з одного боку, і тотальності Гегеля та Маркса — з іншого.

2.6. Сучасна світова філософія

Позитивізм

Розвиток науки в XIX ст. (досягнення німецьких вчених — Карла Вейерштраса (1815—1897), Георга Кантора (1845—1918), Георга Рімана (1826—1866) — в математиці, англійців Майкла Фарадея (1791—1867), Джеймса Максвелла (1831—1879) та німця Германа Гельмгольца (1821—1894) — у фізиці, шведа Єнса Берцеліуса (1779—1848) і росіянина Дмитра Менделєєва (1834—1907) — в хімії, англійця Чарльза Дарвіна (1809—1882) — в біології), усвідомлення її значущості для промисловості та суспільного добробуту зумовили виникнення позитивізму — філософської течії, головним предметом якої стало наукове знання, яке він називає «позитивним».

Позитивізм (франц. positivisme — умовний, позитивний, побудований на думці) — філософський напрям, який єдиним джерелом істинного знання проголошує емпіричний досвід, заперечуючи пізнавальну цінність філософських знань, теоретичного мислення.

Позитивізм протиставляє таке «позитивне» знання «метафізичному», або спекулятивному, яке виходить за межі фактів. Він не тільки занурює філософію в наукову проблематику, а намагається і розбудувати філософію на основі критеріїв науковості, характерних для природознавства (конкретних або точних наук). Позитивізм (філософія «позитивного» знання), який часто називають «філософією науки» — одна з найвпливовіших течій останніх півтора століть. Видозмінюючись (від позитивізму до махізму і далі до

неопозитивізму), він багато в чому визначив духовне обличчя людства сучасної епохи, яку характеризує розвиток науки і техніки.

Теоретичним джерелом позитивізму є Просвітництво з його вірою у всемогутність розуму, в науково-технічний прогрес, а також англійський емпіризм Локка і Юма.

Основні ідеї та настанови позитивізму можна звести до таких тверджень:

1. Справжня наука не виходить за сферу фактів, за межі чуттєвого даного. Вона не гониться за невлотливими першоосновами і першопричинами. Звідси бере початок заперечення метафізики, яка не дотримується цієї вимоги.
2. Наука, яка вивчає факти, є всемогутньою. Не існує меж науковому пізнанню.
3. Суспільство також підлягає науковому пізнанню. Наукою про суспільство є соціологія.
4. Розвиток науки і техніки, а також соціології є запорукою суспільного прогресу.

Під наукою позитивізм розуміє знання, побудоване на зразок природознавства. Вироблені природознавством критерії науковості та методи пізнання він розглядає як ідеал науки.

Світогляд, який намагається вирішити основні проблеми — що таке світ, людина, що таке добро, прекрасне тощо, виходячи з наукового знання, називають сцієнтизмом (лат. scientia — наука). Позитивізм є типовим сцієнтичним світоглядом. Сцієнтизм хибує тим, що намагається звести існування людини до буття речі серед інших речей, не бачить специфіки людського існування (екзистенції), яку не можна зрозуміти, виходячи зі знання природи. В цьому сенсі сцієнтизм (і позитивізм як його різновид) є опонентом антропологічного (гуманістичного) світогляду, який за вихідне обирає специфіку людського буття в світі. Виразниками антропологічної тенденції у філософії наприкінці XIX — XX ст. є філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм та герменевтика. Наприкінці XIX — протягом XX ст. опозиція сцієнтизму й антропологізму є однією з найважливіших у світовій філософії, культурі загалом.

Засновником позитивізму є французький мислитель Огюст Конт. Йому належить 6-томний «Курс позитивної філософії», надрукований у 1830—1842 рр. Виступивши ідеологом науки, Конт не тільки високо підніс її статус, а й зробив її своєю релігією.

Підґрунтям концепції Конта є закон трьох стадій. На його думку, кожне з понять, і відповідно знання загалом, неминуче долає три такі стадії:

- 1) теологічну, або фіктивну, коли за явищами шукають надприродні сили — божества тощо;
- 2) метафізичну, або абстрактну, коли за явищами вбачають абстрактні сутності й сили — субстанції, флогістони тощо;
- 3) наукову, або позитивну, коли між явищами відкриваються незмінні закони.

Принципова відмінність позитивної стадії від попередніх полягає в тому, що явища не пояснюються через щось інше, потойбічне їм, а описуються через зв'язок з іншими явищами. В законі трьох стадій Конт правильно розпізнав тенденцію зростання ролі наукового знання в історичному розвитку суспільства. Однак він неправомірно надав цим

змінам стабільності. Насправді знання фактів (за Контом, позитивне знання) завжди було притаманне людині, без нього неможлива практична діяльність. Поширення наукового знання в Новий час не привело до заперечення релігії та філософії. Конт не вбачав своєрідності релігії, метафізики і науки, відмінності їх функцій у суспільстві. Загалом закон трьох стадій хибує на «метафізичність» (на неправомірне, невідповідне фактам узагальнення), проти якої сам Конт так пристрасно боровся.

З двох типів наукових теорій — описових, які встановлюють закономірні зв'язки між явищами (фіксація залежності розширення металічного стержня від температури), і пояснювальних, які намагаються проникнути в сутність явищ (пояснення розширення стержня через атомну структуру речовини), Конт віддав перевагу описовому. Наука, на його думку, повинна відповідати на запитання «як?», а не «чому?». Цей вузький емпіризм є характерною рисою позитивізму на всіх етапах його розвитку. Р ньому коріниться як сила (застереження проти використання в поясненні надуманих сутностей), так і слабкість (скептицизм, недовір'я до розуму, що сковує політ наукової думки).

Безсумнівною заслугою Конта є заснування соціології як окремої конкретної науки про суспільство. На його думку, знання про суспільство найпізніше долає метафізичну стадію, але час конкретної науки про суспільство вже настав. Основні розділи цієї дисципліни — соціальна статика, що вивчає суспільні інституції, і соціальна динаміка, що досліджує закони розвитку суспільства. Соціологія, за його словами, є запорукою раціональної політики. Незважаючи на те, що соціологія Конта містить багато надуманого, здогад про необхідність конкретного вивчення соціальних явищ і врахування набутого знання при управлінні суспільством був геніальним прозрінням мислителя.

Конт відомий також завдяки своїй класифікації наук, яку він здійснив за принципом сходження від простого до складного (пізніше без посилання на автора вона була використана Ф. Енгельсом). Вона передбачає таку послідовність: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, соціологія, мораль. Це свідчить про те, що гуманітарним наукам (історії, юриспруденції, філології тощо) Конт не надавав особливого значення. Під наукою він розумів передусім природознавство.

Філософії в системі Конта відводиться роль науки про науки, енциклопедичної суми наук, вірніше — роль «служанки науки». Вона зорієнтована тільки на наукову проблематику (класифікація наук, упорядкування наукового знання в цілісну систему, дослідження методів наукового пізнання). Філософія не здобуває свій матеріал самостійно, а отримує його через конкретні науки. Позитивізм спричинив нігілістичне ставлення до філософії, бо звужена до ролі «служанки науки», філософія приречена на втрату власного вагомого слова й у сфері наукового знання.

Конт фактично зігнував світоглядну функцію філософії. Проблеми місця людини в світі, сенсу людського життя та ін., які виводять філософію за вузькі межі наукової проблематики, є духовно чужими позитивізму. Об'єктивно філософія Конта сприяла виокремленню філософії науки в окрему галузь філософського знання. В цьому безсумнівна його заслуга. Справедливо його вважають і засновником соціології як конкретної науки.

Ідеї Конта були підхоплені англійським філософом Джоном-Стюартом Міллем (1806—1873), який став відомим завдяки праці «Система логіки». Мілль — принципний емпірик, він навіть математичні й логічні принципи вважав індуктивними узагальненнями, які мають тільки вірогідний характер. Він проголошував ідею свободи особи, стверджував, що свободі кожного поставлено межу тільки в свободі іншої особи. Відмінність людей,

різноманітність характерів — благо для суспільства. Мілль одним з перших теоретично обґрунтував необхідність захисту права меншості в парламенті. Демократія, щоб не перетворитись на тиранію, повинна брати до уваги інтереси не тільки більшості, а й меншості.

В етиці Мілль був послідовником англійського філософа-утилітариста Еремії Бентама (1748—1832). Засадою утилітаризму є прагнення до максимального щастя для якомога більшої кількості осіб за мінімуму страждання. Погляди Мілля вплинули на американського філософа, засновника прагматизму Чарльза Пірса (1839—1914) і на Г. Спенсера.

Одним з найвідоміших позитивістів «першої хвилі» є англійський мислитель Герберт Спенсер (1820—1903), багатотомна «Синтетична філософія» якого користувалася великою популярністю в середовищі науково-технічної інтелігенції другої половини XIX — початку XX ст.

Проблема співвідношення науки і релігії є актуальною для кожної з історичних епох і кожна з них вирішує її по-своєму. В другій половині XIX ст. під впливом наукових відкриттів, особливо дарвінізму, зокрема вчення про походження людини, які брали під сумнів традиційні релігійні уявлення, особливої гостроти набула проблема співвідношення науки і релігії. Позитивізм, що виступав як філософія науки, змушений був дати відповідь на це питання.

Конт заперечував традиційну релігію, намагався на її місці утвердити щось на зразок «позитивної релігії» з культом Людства. Це відповідало ранньому позитивізму. Серйозне теоретичне обґрунтування співвідношення науки і релігії з позиції позитивізму дав Спенсер, стверджуючи, що існуючі релігії не дають зрозумілої відповіді на питання про першооснову всього суцього. Розумом не можна збагнути створення світу з нічого. Всі релігії, зрештою, визнають, що першопричина світу є таємницею, яку неможливо осягнути. Але в такому ж відношенні до першооснови, на його думку, перебуває і наука. Поняття матерії, простору, часу (зокрема їх подільність до безкінечності) так само мало збагненні, як і релігійний Абсолют. Це визнання незбагненності, непізнаваності Абсолюту (першооснови) і споріднює, на думку Спенсера, релігію та науку. Релігія не повинна тільки претендувати на позитивне знання про Абсолют (тобто бути наукою про Бога), а наука не повинна виходити за межі позитивного знання. Реальність, яка прихована за явищами, людині не відома і завжди буде такою. Тому, на його думку, суперечка науки і релігії, а також матеріалістів і спіритуалістів (так за англійською традицією називають ідеалістів) є безплідною. В розумінні філософії Спенсер іде за Контом, замикаючи її в межах наукової проблематики. Філософія мислиться більш узагальненим знанням порівняно зі знанням конкретних наук. Така філософія, хоча й не є сумою конкретних наукових знань, а їх узагальненням, принципово не відрізняється від науки.

Спенсер увійшов в історію філософії як творець концепції еволюції. Почав розробляти її за кілька років до опублікування в 1859 р. «Походження видів» Дарвіна, який, безперечно, вплинув на його погляди. На думку Спенсера, еволюція є універсальним явищем. Всесвіт, біологічний світ і окремі організми, суспільство і окремі соціальні явища підлягають певним еволюційним змінам. Він наголошував на трьох важливих моментах еволюції:

1. Перехід від відокремленого стану елементів до зв'язаного (інтеграція, або концентрація). Перш ніж розвиватись, система повинна утворитись.

2. Диференціація, тобто перехід від однорідного стану до різнорідного. Йдеться, зокрема, про спеціалізацію органів, поділ праці в суспільстві тощо.

3. Зростання порядку, перехід від невизначеності до визначеності.

Загалом еволюцію він розумів як перехід від відособленої однорідності (гомогенності) до зв'язаної різнорідності (гетерогенності). Порушені Спенсером проблеми (упорядкування хаосу) є предметом вивчення нової науки синергетики, а його можна вважати одним із її попередників. Концепція еволюції Спенсера виникла на основі біології. Звідси походить біологізм його поглядів на суспільство. Моральні норми, наприклад, він розглядав як інструменти пристосування людини до середовища. Філософські побудови Конта і Спенсера, які ґрунтувалися на узагальненні сучасного їм наукового знання, виявилися вразливими: радикальна зміна наукових теорій протягом кількох десятиліть зумовила руйнування філософських узагальнень, які підносились над ними. Тому позитивізм «першої хвилі» змушений був поступитись місцем позитивізму «другої хвилі», який висунув на передній план теорію наукового пізнання.

Махізм і емпіріокритицизм («друга хвиля» позитивізму)

Позитивізм у розумінні відношення філософії та науки в стислій формі повторив розвиток їх взаємозв'язків протягом тисячолітньої історії. Історично на першому етапі філософія мислилась як наука наук, як перша наука. Починаючи з Нового часу, у зв'язку зі становленням окремих наук, роль філософії у ставленні до науки все більше зводилася до методології наукового пізнання. Така трансформація співвідношення філософії та науки відбулась і в позитивізмі. Якщо Конт і Спенсер мислили філософію як своєрідну інтегральну «синтетичну» науку, то їх спадкоємці — представники «другої хвилі» позитивізму, усвідомивши марність подібних прагнень, звели філософію до методології наукового пізнання.

До «другого» позитивізму прийнято відносити близькі за змістом філософські погляди відомого австрійського фізика Ернста Маха (1838—1916) і швейцарського філософа творця емпіріокритицизму Ріхарда Авенаріуса (1843—1896). Обидва вони мислили в руслі ідей і настанов позитивізму: філософію замикали на наукове знання (емпіричне й описове), на неї поширювали критерії науковості, вироблені для точної емпіричної науки.

Виникнення «другого» позитивізму спричинив крах ідеї «синтетичної» філософії Конта—Спенсера, криза механіцизму в науці (механічних моделей пояснення світу), яка постала у зв'язку з дослідженням електромагнітних явищ у фізиці, поява теорій-конструктів, які не вкладались у межі традиційної гносеології, що розглядала пізнання як «копіювання» дійсності.

Філософію Мах зводив фактично до методології наукового пізнання. Саме пізнання він (як і Авенаріус) розглядав як процес прогресивної адаптації людини до середовища (інтерпретує його як біологічно доцільне явище). Вважав, що основою наукового знання є не факти, а відчуття. Прагнучи радикалізувати емпіризм позитивістів, Мах і Авенаріус «розклали» факти на складові елементи-відчуття, які проголошували вихідними «нейтральними» елементами досвіду. На основі цих елементів «конститується» світ; вони ж і є основою наукового пізнання. Мах стверджував, що поняття фізики, якими б абстрактними вони не були, «завжди можна простежити до чуттєвих елементів, з яких вони побудовані». Все інше в науці, що не зводиться до подібних елементів досвіду, є «метафізичним мотлохом». Таким «мотлохом» він вважав поняття «сутність», «субстанція», «абсолют», «причина». З цих засад проростало його негативне ставлення до «метафізичної» опозиції «матеріалізм — ідеалізм», яка, на думку Маха, позбавлена сенсу.

Сильні аспекти радикального емпіризму Маха виявилися в його критиці класичної механіки Ньютона. Він заперечував існування абсолютного часу і простору класичної механіки на тій підставі, що вони не представлені в досвіді. Подібні поняття Мах називав «концептуальними чудовиськами». Його критика засадничих понять механіки Ньютона відчутно вплинула на формування теорії відносності.

Однак радикальний емпіризм має і слабкі сторони. Адже жорстко прив'язана до відчуттів думка не здатна до польоту, до вільного конструювання нових концепцій. Очевидно, тому Мах не прийняв теорії відносності та ідеї атомізму, які на той час не «прив'язувались» до відчуттів. Альберт Ейнштейн, який перебував під впливом поглядів Маха під час створення ним теорії відносності, змушений був пізніше визнати, що Мах «недооцінив конструктивний і спекулятивний характер наукового мислення».

Пізніші дослідження в галузі психології переконливо засвідчили, що ніяких «нейтральних» елементів досвіду, вільних від ззовні внесених смислів чи інтерпретації, немає і бути не може. Будь-яке відчуття існує як складова певного цілого — певних пізнавальних образів, обставин (експерименту, спостереження), співвідноситься з певним теоретичним контекстом. А це означає, що його смислове навантаження задається цим цілим. Прагнення знайти «нейтральні», «чисті» відчуття, факти, позбавлені смислового навантаження, є гносеологічною утопією.

Маха й Авенаріуса часто критикують за суб'єктивний ідеалізм, за наслідування Берклі та Юма. Справді, Авенаріус висунув концепцію «принципової координації», згідно з якою об'єкт не існує без суб'єкта, а Мах проголосив відчуття елементами світу. Завдяки цьому вони, на перший погляд, відтворюють позицію англійських емпіриків, суб'єктивних ідеалістів. Насправді Берклі та Юм «конструювали» світ буденної свідомості, проголошували наш світ комплексом відчуттів. У Маха йшлося про науку та її світ. Наприкінці XIX — на початку XX ст. стає очевидним, що реальність, яку пізнає наука, є штучною математизованою реальністю, що існує тільки в уяві її творців. Без суб'єкта, вченого такої реальності (об'єкта) не існує. Була підтверджена думка Канта, згідно з якою розсудок пізнає дійсність, яку він сам уконституював. Світ, який Мах конститує з елементів-відчуттів, — це науковий світ, штучна реальність, яка не існує об'єктивно, сама по собі. Звідси й висновок, що наукові конструкції не є «копіями» світу, в якому живе людина («світу речей у собі», за Кантом), що їх ставлення до цього реального світу опосередковане уявними реальностями (об'єктами), які не існують без суб'єкта. Отже, суб'єктивний ідеалізм Маха й Авенаріуса не цілком зводиться до позиції Берклі.

Підхід Маха до пізнання як до біологічно доцільного явища виявився в тому, що наукове пізнання він розглядав під кутом зору «економії мислення». Ця точка зору не позбавлена певного раціонального змісту, оскільки наука систематизує, схематизує, типізує (спрощує) дійсність, тобто є ефективним засобом її пояснення і перетворення. Однак термін «економія мислення» є не цілком визначеним. У сучасній науці використовується близький за змістом, але чіткіший за формою принцип простоти. Так, до гіпотези висувається вимога бути логічно якомога простішою.

Концепція Маха й Авенаріуса стала головним предметом аналізу праці В. Леніна (1870—1924) «Матеріалізм і емпіріокритицизм», яка справила фатальний вплив на розвиток як філософії, так почасти і науки в колишньому СРСР. Жорстка прив'язка філософії до політичної ідеології призвела до того, що аналіз тонких філософських матерій з позиції «здорового глузду» і «пролетарського чуття» часто супроводжувався лайкою і навішуванням ідеологічних ярликів на зразок «реакціонер», «мракобіс» тощо. Властивий

цій праці дух нетерпимості перевершив за значенням деякі наявні в ній раціональні елементи.

Історія дала повчальний урок любителям жорстко і спрощено пов'язувати науку та філософію, філософію й ідеологію. «Реакційна» суб'єктивно-ідеалістична концепція Маха вплинула (а такі факти не часті в історії науки) на радикальне переосмислення фізичної теорії. А «науковий», «прогресивний», «матеріалістичний» твір Леніна ледь не став перепорою для теорії відносності, спричинив гоніння на генетиків та кібернетиків в СРСР. Це урок для «носіїв абсолютної істини» у філософії, які в боротьбі зі своїми опонентами вдаються до ідеологічних ярликів.

Конвенціоналізм А. Пуанкаре

Дещо відмінною від позитивістської концепції, хоч певною мірою і близькою до неї, є філософія науки французького математика Анрі Пуанкаре (1854—1912). Як філософ науки, він став відомим завдяки створеній ним концепції конвенціоналізму.

Конвенціоналізм (лат. conventio — угода, договір) — філософський напрям, згідно з яким наукові теорії та поняття є наслідком довільної угоди (конвенції) між ученими, укладеної за принципом «зручності», «економії мислення».

Суть цієї концепції полягає в тому, що принципи наукової теорії проголошуються довільними конструкціями, які умовно приймаються за істини. Іншими словами, на думку конвенціоналістів, вчені погоджуються вважати певні наукові твердження істинами, укладають конвенцію щодо їх істинності. До такої концепції Пуанкаре прийшов, аналізуючи стан справ у математиці. У зв'язку зі створенням неевклідових геометрій постали питання, на чому ґрунтуються їх вихідні принципи (і отже, яку з них слід вважати істинною). Пуанкаре заявив, що «ці принципи суть не що інше, як конвенції», тобто довільно можна прийняти за істину будь-яку з геометрій.

Конвенціоналізм виник і тому, що нові наукові теорії (насамперед, теорії неklasичної фізики) перестали бути «копіями» реальності й перетворились на теорії, що конструюють штучні реальності (теорії-конструкти). У цих теоріях зростає роль неемпіричних критеріїв істини і фактора довільного вибору вченого. Так, за наявності двох чи більше теоретичних конструкцій, які однаково узгоджуються з фактами (явище, що не вкладається в межі наївної концепції «копіювання» реальності), вибір на користь однієї з них робиться на основі таких допоміжних критеріїв, як логічна простота, інтуїція вченого та ін. Отже, конвенціоналізм виявив відносну самостійність і самодостатність наукової теорії, її (в певних межах) незалежність від емпіричних фактів. Однак така позиція таїла в собі загрозу заперечення об'єктивності наукового знання. Подібних поглядів дотримувався крайній конвенціоналіст француз Едуард Леруа (1870—1954). У дискусії з ним Пуанкаре змушений був визнати, що відбір наукових концепцій відбувається, врешті-решт, на основі їх ефективності або емпіричного контролю. Отже, факти були визнані як остаточні критерії відбору (істинності) теорій.

Заслуга конвенціоналізму в тому, що він звільнив наукові концепції від жорсткої залежності від сфери фактів, як того вимагали позитивістські традиції. Можна погодитись з оцінкою, яку дали поглядам Пуанкаре Д. Реале і Д. Антісері: «Конвенціоналізм — глибока і змістовна філософія науки. Розправившись із фетишистським міфом про «факт» та іншими презумпціями позитивістського напрямку, він реабілітував роль уяви в науці, показав динамізм наукового знання».

Неопозитивізм і аналітична філософія

Розвиток філософії як науки у ХХ ст. тісно пов'язаний з такими течіями, як аналітична філософія і неопозитивізм (логічний позитивізм). Головним предметом їх дослідження стає мова — наукова і побутова.

Обидві течії тісно взаємопов'язані, їх споріднює предмет дослідження — мова і прагнення вилучити метафізику з наукового знання. У процесі розвитку вони впливали одна на одну. В радянській філософській літературі обох відносили до неопозитивізму. Однак мають рацію дослідники, які розмежовують і дещо по-іншому співвідносять їх. Аналітична філософія досліджує побутову мову, визнає осмисленість філософських тверджень. Виходячи з цього, аналітики розглядають усю філософську проблематику — гносеологічну, аксіологічну, праксеологічну. Неопозитивісти досліджують лише мову науки. Вони за традицією зводять філософію до методології науки. За проблематикою неопозитивізм вужчий від аналітичної філософії.

Неопозитивізм. До цієї течії традиційно відносять представників Віденського гуртка австрійського філософа Мориця Шліка (1882—1936), німецько-американського філософа Рудольфа Карнапа (1891—1970), австро-американського філософа Філіпа Франка (1884—1966) та інших, які поєднували аналіз мови науки з основними настановами позитивізму. До нього відносять також раннього Вітгенштейна (періоду «Логіко-філософського трактату»).

Неопозитивізм (грец. *neos* — новий і лат. *positivus* — умовний, позитивний) — один із основних напрямів філософії ХХ ст., який зводить філософію до аналізу мови науки і намагається вилучити з науки поняття («метафізичні залишки»), які, на його думку, не ґрунтуються на фактах.

Неопозитивізм, або, як його ще називають, логічний позитивізм, виник у 20-х роках ХХ ст. під впливом ідей математиків і логіків Готлоба Фреге (1848—1925) і Б. Рассела. На відміну від махізму, що розглядав наукове мислення як біологічний і психологічний процес, неопозитивісти підходять до наукової теорії як до логічної та мовної конструкції. В цьому виявляється вплив конвенціоналізму. Безперечною заслугою неопозитивістів перед наукою є порушення проблеми чіткості й недвозначності мови науки, вилучення з неї позбавлених сенсу висловів. Виходячи з того, що найчіткішою є формалізована мова (на зразок мови математики), вони намагались максимально формалізувати мову науки, перетворити на універсальну мову науки математичну логіку, яку активно розвивали у своїх працях.

Центральною для неопозитивізму є проблема значення наукових висловів. Шлік навіть стверджував, що предметом філософії є не пошук істини, а «дослідження значень». Значення висловам задається, на його думку, способом його перевірки, тобто верифікацією. Формалізована знакова система (логічно послідовна і внутрішньо несуперечлива) набуває певного значення, тобто про щось говорить лише через зведення її до тверджень, що фіксують безпосередній досвід («протокольні твердження»). Ця, досить не проста процедура зіставлення, оскільки понятійне твердження потрібно перекласти на мову фактів, називається верифікацією. На думку неопозитивістів, наукові твердження є осмисленими (мають значення) лише тоді, коли їх можна звести до інших осмислених висловів (довести їх тотожність), або тоді, коли їх можна безпосередньо верифікувати.

Сукупність усіх протокольних тверджень є, на їх думку, емпіричним базисом науки, який вони розглядали як остаточний, незалежний від теорії, фундамент для всієї будови науки. Твердження, які принципово не зводяться до чуттєвих даних (не задовольняють вимог верифікації), проголошуються пустими, тобто позбавленими значення. Верифікація

розглядається ними як демаркаційна лінія, що відмежовує наукове знання від усякого іншого (релігійного, містичного, етичного). Але основний пафос неопозитивістів полягає у відмежуванні наукового знання від метафізики. Метафізичні твердження, на їх думку, не верифікуються. Судження «душа безсмертна», «Бог існує», «матерія є першоосновою суцього» не можна звести до «протокольних тверджень», що фіксують чуттєві дані. Філософські твердження, вважають неопозитивісти, не істинні й не хибні, вони просто позбавлені значення (сенсу). «Більшість тверджень і питань, що трактуються як філософські, не хибні, а позбавлені смислу», — стверджував Вітгенштейн.

Принцип верифікації різко розмежовує наукове і філософське знання. Як свідчать пізніші дослідження, межа між ними не така чітка, як вважали прихильники неопозитивізму. Слабкість їх позиції полягає в тому, що вони звели значення твердження до процедури його верифікації. Насправді виявилось, що неверифіковані твердження (а такими є більшість філософських тверджень) не можна однозначно вважати позбавленими значення, безсмысленими. Більше того, виявилось, що жорсткій вимозі верифікації не відповідають не тільки філософські, а й загальнонаукові твердження, зокрема вирази, що фіксують закони науки, адже одиничний факт підтвердження істинності закону при верифікації не в змозі надати йому значення всезагальності. Ця та інші обставини змусили неопозитивістів послабити вимоги верифікації та відповідно пригасити протистояння між філософським і науковим знанням.

Метою філософії неопозитивісти вважали «логічне прояснення думок», для чого застосовували процедури ототожнення висловів та їх верифікацію. Вони намагались побудувати ідеальну модель знання за взірцем наукового знання. Однак, як з'ясувалось пізніше, концепція «значення», що ґрунтувалася на верифікації, не витримала логічної критики. Така доля спіткала і редукцію (зведення) всякого знання до наукового. Стало очевидним, що не існує єдиної універсальної моделі знання.

Аналітична філософія. Криза настанов логічного позитивізму дала поштовх для пошуку розв'язання цих же проблем аналітичною філософією (назва походить від методу, яким користувалися його представники — аналізу мови), яка почала бурхливо розвиватись у 40-ві роки ХХ ст. в Англії, а пізніше в США. Передумови її були закладені Берtrandом Расселом (1872—1970) і Джорджем Муром (1873—1958), а наймогутніший поштовх був наданий працями Людвіга Вітгенштейна (1889—1951) періоду 40—50 років. До цієї течії також належать їх послідовники Гілберт Райл (1907—1976), Джон Остін (1911—1960) — представники так званої кембриджсько-оксфордської школи. Взагалі аналіз мови як засобу, за допомогою якого виражається і набувається філософське знання, є одним з традиційних філософських методів поряд з діалектикою, феноменологією, трансцендентальним методом та ін. До цього методу вдавались ще номіналісти (Оккам), Гоббс та ін. У ХХ ст. аналітична філософія (лінгвістичний аналіз), набувши особливого поширення в англійських країнах, стає однією з найвпливовіших течій.

Аналітична філософія (філософія лінгвістичного аналізу) багато в чому продовжує традицію логічного позитивізму (неопозитивізму). Це стосується, зокрема, досліджуваної проблематики і розуміння функції філософії. Однак між ними існує і принципова відмінність. З цього приводу російський філософ В. Лекторський зазначав: «Лінгвістичний аналіз свідомо протиставляє себе логічному позитивізму. Це виразилось у принциповій відмові лінгвістичних аналітиків від верифікаційної теорії значення..., в неприйнятті тези про те, що наукові міркування є ідеальною моделлю всякого осмисленого міркування...» Звідси впливали далекосяжні висновки, зокрема і такі, що філософські, релігійні, політичні та інші мовні вислови є також осмисленими.

Найсуттєвіша відмінність аналітичної філософії від неопозитивізму полягає в переосмисленні природи мови і, відповідно, природи значення. Мова розуміється ними не як штучна знакова система (на зразок наукової мови), значення виразів якої набувається через верифікацію, а як елемент життєдіяльності людини, вона функціонує як складова в різних життєвих ситуаціях. Цю мову, що є складником певної ситуації, Вітгенштейн називає «мовою-грою».

Буденна мова, на його думку, є множинністю таких ситуативних контекстів (ігор). Слова чи вислови не мають раз і назавжди заданого значення. Значення слова — це той чи інший спосіб вживання його в певному життєвому контексті (грі). Метафізичні проблеми, на думку представників аналітичної філософії, виникають тоді, коли значення слів, вироблені в одному контексті, переносяться на ці ж слова, але вживані в іншому контексті (іншій грі). Це, зокрема, стосується вживання філософських слів у науковому значенні. Намагання метафізики за взірцем науки схопити сутність речей за допомогою таких слів, як «знання», «буття», «об'єкт», «я» та ін., призводить до плутанини, псевдопроблем, які знімаються методом лінгвістичного аналізу. На думку Вітгенштейна, не існує єдиного значення цих слів, і для уникнення «метафізичної» плутанини необхідно зводити їх до буденної мови для з'ясування множинності їх значень. Тому метафізика не може бути наукою про «знання», «буття», «я» та ін. Метафізичне знання має право на існування, але не в науковому статусі (без претензії на науковість).

Науковою філософією може бути тільки лінгвістичний аналіз, що стає своєрідною лінгвістичною терапією, засобом розв'язування вузлів, що виникли внаслідок нестроногого вживання слів. Функція такої філософії полягає в мовному аналізі «грів» попередніх філософів. Аналітики не заперечують права на існування традиційної філософії (метафізики). Але ця метафізика не повинна претендувати на статус науки. Вона, на їх думку, є особливим способом бачення світу, до якого не завжди можна підходити з позиції «істина» — «хибність». Така метафізика навіть може давати імпульси розвитку науки, але сама не повинна прагнути бути наукою чи підміняти її.

Отже, представники аналітичної філософії, як і неопозитивісти, також різко розмежували філософію і науку, але, на відміну від неопозитивістів, вони не заперечували традиційної філософії (метафізики) як особливої сфери знання. Аналітична філософія і неопозитивізм продовжили лінію емпіриків та позитивістів у ХХ ст.
«Критичний раціоналізм»

В дискусії з Віденським гуртком сформувалась і філософія відомого в ХХ ст. мислителя Карла Поппера (1902— 1994). Він, як і представники аналітичної філософії, відштовхувався в своєму розвитку від логічного позитивізму віденців. Але його концепція принципово відрізняється як від логічного позитивізму, так і від аналітичної філософії. Вихідною її позицією є не емпіризм, а раціоналізм, тобто визнання провідної ролі в пізнанні теоретичних утворень — ідей, гіпотез, теорій, а не фактів, емпіричних даних.

К. Поппер піддав критиці позитивістську концепцію фактів як психологічну в своїй основі. Фактом науки, на його думку, є не особистий досвід окремого вченого (в цьому випадку існує можливість прийняти суб'єктивну видимість за факт), а те, що визнане за факт науковим співтовариством. Факт конституюється не в психологічній, а в соціальній сфері. Тому недостатньо, щоб хтось із вчених зафіксував певне явище, фактом воно стає лише за умови його визнання науковою спільнотою. Наголошування К. Поппером на конструктивній ролі наукової спільноти саме як спільноти в науковому пізнанні мало значний вплив на формування історичної школи філософії науки (Кун, Фейєрабенд та ін.).

Принципово відмінним від позитивістського емпіризму є і його розуміння співвідношення фактів і теорій. Продовжуючи раціоналістичну традицію, К. Поппер підкреслює недосконалість індукції, її нездатність гарантувати істинність всезагальних наукових суджень. На його думку, розум людини не є «чистою дошкою». На будь-якому етапі наукового пізнання у вченого наявні певні гіпотези, упередження, ідеї. І він не може очистити розум від них, бо інакше неможливим стає сам процес пізнання. Навколишній світ безкінечно різноманітний, і те, що людина звертає увагу на одне, а не на інше (на їстівність плодів дерева, а не на колір, розмір листя), визначається певними упередженостями, попередніми знаннями. Людина завжди упереджена, має попереднє уявлення про все. Це стосується як буденного досвіду, так і наукового пізнання. Ці упередження визначають особливості спостереження. Чистих спостережень, позбавлених упереджень, а в науці ними виступають теоретичні компоненти (ідеї, гіпотези і т. ін.), на думку Поппера, не існує. «Всі спостереження, особливо експериментальні, виконані в світлі тієї чи іншої теорії», — стверджував він.

Отже, за Поппером, досвід (сфера фактів) не конститує (не творить), а лише контролює, відбраковує теорії. Людина починає пізнання, маючи певні упередження (гіпотези, ідеї), які при зіткненні з фактами заперечуються або вдосконалюються. При цьому вони ніколи не набувають статусу абсолютних істин, а залишаються гіпотезами, які завжди зберігають вірогідність заперечення. На думку Поппера, скільки б фактів не свідчило на користь теорії, за наступного контролю вона може виявитись хибною. Теорія містить необмежену кількість висновків, а контролювати можна тільки обмежену їх кількість. Ця можливість заперечення (фальсифікації) є принциповою відмінністю наукового знання від не наукового. На його думку, верифікацію можна здійснити будь-якої теорії, зокрема філософської (можна підібрати факти, які свідчатимуть на її користь). Відмінність наукової теорії від інших типів знання полягає в тому, що вона формулюється так, що зберігається принципова можливість її фальсифікації. Отже, можливість заперечення (доповнення, заміни) — фальсифікації — є принциповою ознакою наукового знання.

Він виступав за заміну кумулятивної моделі розвитку науки, яка ґрунтується на накопиченні істинного знання, на еволюційну, за якої гіпотези-істини, подібно до біологічних видів в еволюційному розвитку, народжуються, вдосконалюються, відмирають через заміну досконалішими. В цьому К. Поппер приєднується до так званої еволюційної епістемології (Ж. Піаже, Д. Кембелл, К. Лоренц та ін.) — сучасної течії в західній філософії, яка розглядає пізнання компонентом еволюції людини як виду, складником культурно-історичної еволюції людства.

Крім досліджень у галузі методології науки, Попперу належать такі відомі праці, як «Відкрите суспільство і його вороги» (1945) та «Злиденність історизму» (1945), в яких він піддав гострій критиці тоталітаризм (фашистський і більшовицький), а також концепцію «історичної необхідності», на якій ґрунтувались ці доктрини. Свою критику він вибудовував на аналізі того, що методологія, на якій засновані ці доктрини, не відповідає вимогам науки. І тому вони можуть претендувати лише на статус ідеологій, недемократичних за своєю суттю.

Історична школа філософії науки

У 60-ті роки ХХ ст. у США на ґрунті традиційної позитивістської проблематики — методології науки — сформувалась так звана історична школа філософії науки, представники якої — Томас Кун (1922—1996), Імре Лакатос (1922—1974), Пауль Фейєрабенд (1924—1996), Стівен Тулмін (1922—1997) — досліджували історію науки.

На відміну від традиційного позитивізму, який зосереджувався на гносеологічній проблемі співвідношення фактів і теорії, вони звернули увагу на дослідження ролі соціальних факторів у розвитку науки. Йдеться, зокрема, про вплив соціальних відносин (демократії та тоталітаризму), наукової спільноти, прийнятих вченими критеріїв і оцінок науковості на розвиток наукового знання. Ці дослідження започаткувала праця Т. Куна «Структура наукових революцій» (1963), в якій він заперечує кумулятивну модель, що розглядала історичний розвиток науки як процес кількісного накопичення безумовних істин. Ця модель, на його думку, не враховує особливостей знання (його якісної відмінності) в конкретну епоху, ігнорує залежність наукового знання від наукової спільноти (вчених, організованих в академії, наукові школи та ін.).

Для характеристики історичного розвитку науки він запроваджує поняття «нормальна наука», «парадигма», «наукова революція», «наукова спільнота» та ін. Нормальна наука — це окреме або декілька теоретичних досягнень, які протягом певного часу визнаються певною науковою спільнотою як основа для подальших наукових досліджень, задають методи і проблеми цих досліджень. Вона опирається, за Куном, на певну парадигму (модель, зразок) науковості — правила і стандарти наукової практики, прийняті певною науковою спільнотою. Завдяки цьому поняття «нормальна наука» і близьке йому за змістом — «парадигма» перебувають в кореляційному відношенні з науковою спільнотою, яка формується навколо певного типу наукової теорії та певного розуміння стандартів науковості.

Т. Кун запровадив елементи конвенціоналізму і вульгарного соціологізму в трактування відношення наукової спільноти і парадигми. «При виборі парадигми немає інстанції вищої, ніж згода відповідної спільноти», — стверджує він. Це чимось нагадує марксистське тлумачення класу і його ідеології — інтерес класу задає ідеологію.

Своєрідно тлумачить він й історичний розвиток наукового знання: «нормальна наука» розвивається кумулятивно, кількісно накопичуючи знання. Так триває доти, доки парадигма забезпечує розв'язання проблем, що постають у дослідженні. Коли можливості парадигми вичерпуються, настає наукова революція, в процесі якої відбувається заміна парадигми. При цьому Кун заперечує будь-який логічний зв'язок між попередньою і наступною парадигмою (наприклад, між механікою Ньютона і механікою Ейнштейна). Історичний розвиток науки, на його думку, позбавлений будь-якого вектора й цілі.

К. Поппер, до епістемології якого тяжіли постпозитивісти, піддав критиці концепцію «нормальної науки» Т. Куна. На його думку, спокійний бездискусійний розвиток науки є проявом некритичного догматизму. Це швидше ненормальне явище, оскільки в самій суті науки закладені трансформації та революційні зміни.

Інший представник історичної школи І. Лакатос запропонував модель розвитку науки, яка ґрунтується на змаганні «дослідницьких програм». Це поняття близьке до поняття «парадигма» Куна, оскільки позначає не окрему теорію чи їх сукупність. Дослідницька програма, за Лакатосом, включає конвенціонально (за згодою вчених) прийняте за істину «жорстке ядро» (органічне утворення з певних непорушних принципів) і «позитивну евристику» (виведені з ядра твердження), на основі яких формуються проблеми та гіпотези. Вони утворюють своєрідний захисний пояс між ядром і фактами. Отже, дослідницька програма сконструйована так, щоб нові факти не впливали безпосередньо на ядро.

Виходячи з такої моделі, Лакатос критикує фальсифікаціонізм Поппера. «За достатньої винахідливості... можна протягом тривалого часу захищати будь-яку теорію, навіть якщо

ця теорія хибна». Отже, слід відмовитись від попперівської моделі «пропозицій і спростувань», тобто моделі, в якій вслід за висуненням пробної гіпотези наступає експеримент, що засвідчує її помилковість. На зміну одній теорії, на думку Лакатоса, приходить інша не тоді, коли відкриваються факти, що суперечать даній теорії, а тоді, коли конкуруюча теорія краще передбачає нові факти. «Дослідницька програма вважається прогресуючою, коли вона з деяким успіхом може передбачати нові факти, і програма регресує, коли її теоретичний ріст відстає від її емпіричного росту».

Лакатос дещо ослабив залежність теорії від фактів (у цьому відчутний вплив конвенціоналізму), на передній план висунув змагання теоретичних утворень, для якого факти є лише опосередкованим суддею. Йому можна дорікнути щодо чіткості вихідних понять концепції — «дослідницької програми», «ядра», «позитивної евристики». У зв'язку з цим простежується такий парадокс: чіткі логічні схеми неопозитивістів і К. Поппера, по суті, непридатні для відтворення багатого і різноманітного процесу розвитку науки. Концепції Куна і Лакатоса кожна на свій лад відтворюють цей процес адекватніше, але вихідні поняття їх грішать тією «метафізичністю», проти якої протягом півтора століття так пристрасно боровся позитивізм.

Серед інших концепцій (інтелектуальних схем) осмислення історичного розвитку науки, певний інтерес становить так звана «анархічна епістемологія», творець якої П. Фейєрабенд виступав проти універсальних методологічних принципів, норм. Будь-який із них, на думку Фейєрабенда, може бути відхилений і замінений іншим. У цій заміні відсутня доцільність, тобто при цьому не йдеться про рух у напрямі довершеності, істини. Фейєрабенд стверджував, що між магією давніх людей і сучасною наукою немає принципової відмінності і обидві вони дають задовільне пояснення світу для свого часу.

Заслуговує на увагу в цій концепції заперечення спрощеної методології (віри в те, що природа керується простими універсальними законами). Але водночас вона грішить релятивізмом. Для П. Фейєрабенда релятивізм, заперечення усталених принципів, норм, істин (звідси анархізм) є символом інтелектуальної, навіть соціальної свободи.

Л. Лаудан зосереджується на ролі традицій в розвитку наукового знання. Традиція, на його думку, охоплює кілька теорій, певне метафізичне підґрунття і має відповідну історію. На цій основі вона визначає методологію дослідження. Лаудан намагався задати певний вектор (напрямок, ціль) розвитку науки. Переїнявши попперівську критику кумулятивної моделі, він шукає критерій переваги однієї теорії над іншою не в сфері логіки, а в сфері прагматики. На його думку, при виборі теорій перевагу слід віддавати тій, яка на конкретний момент вирішує найбільшу кількість найважливіших проблем.

Історичний розвиток позитивістської традиції (філософії науки) яскраво засвідчив такі істини:

- прагнення «звільнити» науку від «метафізики» є утопією; неможливо провести чіткої межі між філософським і науковим знанням;
- не виправдались сподівання розбудувати «наукову» філософію, тобто філософію, яка б відповідала позитивістським критеріям науковості;
- виявилась хибною модель науки як суто логічного конструкта, який розвивається шляхом вдосконалення (кумулятивна модель). Принципи, критерії науковості виявились залежними і від соціальних факторів, і від практичної доцільності.

Історичною заслугою позитивізму є вимога чіткості слова і значення у філософській мові.

Прагматизм

Прагматизм виник у США наприкінці XIX ст. і набув найбільшого впливу в першій чверті XX ст. Це перша оригінальна (американська за походженням і за духом) філософська течія. Вона відобразила характерні риси ментальності молоді американської нації. Прагматизм (грец. прагма — справа, дія) — філософська течія, яка зводить суть понять, ідей, теорій до практичних операцій підкорення навколишнього середовища і розглядає практичну ефективність ідей як критерій їх істинності.

Прагматизм є емпіристською течією. Він апелює до досвіду, інтерпретуючи його значно ширше, ніж класичний емпіризм. Досвід він тлумачить не як певну пізнавальну процедуру, а як будь-які переживання людини. На основі цього засновники прагматизму ведуть мову про релігійний, містичний та ін. досвід. Продовжуючи традиції англійського емпіризму, зокрема Юма і Берклі, прагматизм асимілював багато ідей позитивізму (Спенсера, Мілля, Авенаріуса) і філософії життя (Бергсона). Основні представники прагматизму — американські вчені і філософи Чарльз Пірс (1839—1914), Вільям Джемс (1842—1910) та Джон Дьюї (1859—1952).

Засновник прагматизму Ч. Пірс порвав з класичною традицією в гносеології, згідно з якою пізнання — це відтворення, відображення світу, а істина полягає у відповідності (збігу) знання і дійсності. Пірс, як і Авенаріус, розглядав мислення як спосіб пристосування людини до дійсності. Пізнання як відображення дійсності, досягнення істини заради істини він заперечує, трактує його як пристосування до середовища, знаходження оптимальних реакцій для його контролювання, задоволення потреб людини. Отже, «мислення (пізнання) розглядається як діяльність, спрямована не на понятійне відображення світу, а виключно на регулювання стосунків між організмом і середовищем, на витворення оптимальних реакцій на задоволення його здатностей пристосування».

Людина, на думку Пірса, виробляє сукупність звичок діяти відповідно до певного середовища, і ці звички ґрунтуються на вірі. Віра в даному разі не є суто релігійною, а швидше переконанням, довірою, яку людина відчуває до певних ідей. Розуміння віри як звички діяти певним чином Пірс запозичив у Юма. Свідомість людини, на його думку, складається не з істин, а з вірувань, тобто із звичок діяти певним чином за певних обставин. Коли ж дія не дає бажаного результату, тобто коли вірування дає збій, тоді виникає сумнів і починається дослідження, що закінчується формуванням нового переконання, нової віри.

Перехід від сумніву до віри досягається завдяки таким методам: методу сліпої впертості; методу авторитету; апріорному методу; науковому методу. Суть методу сліпої впертості полягає в ігноруванні того, що вірування не спрацьовують, у впертому нав'язуванні їх обставинам, що зрештою призводить до краху. Метод авторитету, який найбільш притаманний релігійним вченням, не врятував, на думку Пірса, жодну релігію від критики. Апріорний метод, який виходить із засад розуму, також не здатний привести до твердих вірувань у взаєминах із середовищем, та й самі філософи по-різному ставляться до нього. Справжнім методом Пірс вважає лише науковий. (В останніх трьох методах простежується спільність з трьома ступенями — релігійним, метафізичним і позитивним Конта.) Тільки він, на думку Пірса, придатний для формування спільних вірувань. Складовими наукового методу є дедукція, індукція та абдукція — метод гіпотез, завдяки якому пояснюються факти. У зв'язку із цим Пірс порушує проблему значення наукових понять і висловів (позитивісти виводили значення вислову з процедури його верифікації), у вирішенні ним якої яскраво висвітлилась суть прагматизму. На його думку, значення слова чи виразу зводиться до сукупності практичних наслідків від предмета, про який у

ньому йдеться. «Розгляньте, які практичні наслідки, як ми вважаємо, можуть бути створені об'єктом нашого поняття. Поняття про всі наслідки і є повне поняття об'єкта», — пише він. Наприклад, поняття «вогонь» означає сукупність таких практичних наслідків, як тепло, опік, світло, розширення стержня тощо. Сукупність цих практичних наслідків і є значенням слова «вогонь». Звідси і визначення прагматизму Пірсом як «вчення про те, що кожне поняття є поняттям про мислимі практичні дії». В цьому зведенні поняття до сукупності практичних дій щодо предмета, який воно відображає, і полягає суть знаменитого принципу Пірса. Іншими словами, суть прагматизму полягає в тому, що поняття предмета ототожнюється з пов'язаними з ним практичними наслідками.

Раціональний сенс цієї концепції не викликає сумніву. Зведення значення поняття до сукупності способів практичного застосування предмету, якого воно стосується, свідчить, що мислення виникло в процесі практичної діяльності людини і заради цієї діяльності. Вченому-медику справді економніше мислити «мікроб» як сукупність дій, які він викликає. Але при цьому виникає питання, чи вичерпується значення поняття «мікроб» сукупністю його практичних наслідків. Чи можна звести наукове поняття або вислів до сукупності таких наслідків? На думку опонентів прагматизму, поняття такими наслідками не вичерпується. Під впливом критики Пірс змушений був розширити поняття «практичних наслідків» до «можливих практичних наслідків». Якщо, наприклад, певне значення предмета за певних обставин не зводиться до певних практичних наслідків, то така можливість існує в майбутньому. На цій підставі можна стверджувати, що вислів «У центрі Землі певна температура» має значення, тому що в принципі його можна звести до певних практичних наслідків.

У руслі цієї концепції Пірс переосмислює і проблему істини. Оскільки для нього важливо, щоб знання гарантувало стан віри, тобто успішну взаємодію людини з середовищем, то істина фактично ототожнюється з практичною ефективністю знання. Отже, істинність знання означає його здатність перетворюватись в успішні, ефективні дії. Відповідно, істинна ідея — працездатна ідея. Тому істинне знання — те знання, яке працює на людину і внаслідок цього є корисним.

В. Джемс надає прагматизму соціально-утилітарного забарвлення. Для нього істина — не просто практичність, а насамперед корисність ідеї. Будь-яка теоретична проблема (релігійна, філософська, наукова) набуває значення лише через відношення до потреб чи інтересів людини. Так, на його думку, важлива не ідея Бога сама по собі, а наслідки для людини залежно від прийняття чи заперечення цієї ідеї. При цьому Джемса мало обходить питання, існує чи не існує Бог насправді. Якщо ідея має практичне значення, то цим самим стверджується реальність її об'єкта. Якщо віруючому ідея Бога допомагає вижити, то це свідчить про її істинність. У такий спосіб випробовуються і філософські теорії, їх істинність визначається життєвою значущістю, впливовістю на людей.

Якщо для Пірса істинність ідеї фактично збігається з її практичністю, то для Джемса істинними є ідеї, що мають сприятливі (очікувані, передбачувані) наслідки, зручні, вигідні, стають у нагоді людині. Джемс посилив аспект корисності (утилітарності) істини, який у Пірса тільки намітився. Прагматизм, на його думку, на відміну від інших філософських концепцій, не протиставляє істину і благо, а поєднує їх. Істина — це різновид блага, а не щось відмінне від нього. На противагу класичній теорії пізнання, яка виходила з того, що істина морально нейтральна (знання про розщеплення атома саме по собі нейтральне, воно може бути використане і на благо, і на зло людині), Джемс стверджував, що корисність (благо) знання збігається з його істинністю. Для нього істинність будь-якої теорії полягає в її здатності працювати на людину, сприяти успіху. У його розумінні істина — синонім доцільності, корисності, успішності.

Позитивні аспекти концепції Джемса полягають у запереченні цінності відірваного від життя розумування. Ця концепція є стрижнем організації науки як соціального інституту. Адже людину цікавить все, цікавість сама по собі безмежна. Межею може бути тільки практична доцільність. Чому саме цю, а не іншу проблему слід досліджувати, вирішує практичний інтерес. У цьому можна погодитись з Джемсом: істина повинна бути корисною, вона повинна працювати. Однак критерій практичності, тим паче корисності, не позбавлений обмеженості. Він редукує значення понять, ідей до їх сьогоденної цінності, що закриває перспективу розвитку знання. І тому прагматизм вважають обмеженим, вузьким, заземленим світоглядом. Крім того, сам критерій корисності не є чітким: те, що корисно одній людині, не обов'язково є таким для іншої, а це — суб'єктивізм.

Останнім мислителем з плеяди творців прагматизму є Джон Дьюї. Як і його попередники, він розглядав пізнання як пристосування людини до мінливого середовища. Пізнання, дослідження тлумачив як засіб трансформації неконтрольованої ситуації в контрольовану. Мислення вносить чіткість і гармонію в ситуацію, в якій панували нечіткість і сумніви. Цю трансформацію Дьюї уявляв як формування проблем і проектів їх розв'язання, а значущість ідей розглядав у відношенні до проблемної ситуації. Тому, на його думку, ідеї — це проекти рішень в проблемній ситуації; розум носить операціональний (спрямований на розв'язання проблем і контролювання ситуації), а не споглядальний характер; практика — єдиний визначник цінності ідей. Дьюї розглядав ідеї як інструменти, засоби розв'язання проблем. Тому його вчення іноді називають інструменталізмом.

Прагматизм мав великий вплив на розвиток філософської думки в США. На його основі сформувався операціоналізм. Засновник цієї течії американський фізик і теоретик Персі-Вільямс Бріджмен (1882—1961) зводив значення наукових понять до здійснюваних вченим процедур (операцій) вимірювання. Його вплив простежується також в біхевіоризмі — течії в психології, яка зводить свідомість людини до зовнішніх реакцій на подразнення середовища.

Прагматизм відіграв помітну роль у формуванні духовного обличчя ХХ ст., що виявилось в посиленні практицизму людської поведінки.

Ірраціоналізм у сучасній філософії

Філософське життя Європи з другої половини ХІХ ст. визначала багатоманітність течій, світоглядних настанов на світ і людину, співіснування протилежних напрямів, які порізному вирішують одні й ті ж проблеми. Порівняно з попередньою філософією зовсім іншим стало ранжування філософських проблем. Філософія Нового часу аж до кінця ХІХ ст. була зорієнтована в основному на гносеологічну проблематику. Питання пізнання, ролі розуму в пізнанні, проблема методу й істини були для неї основними.

Починаючи з Ф. Ніцше, в європейській філософії поступово на передній план виходить антропологічна і культурно-етична проблематика. Проблема пізнання все більше спеціалізується і відходить на периферію суспільної свідомості.

Філософія Гегеля є кульмінацією раціоналізму — течії, що розглядала як основу світу і людини розум (божественний і людський). З погляду Гегеля, вся реальність є логікою божественного мислення, яке може бути адекватно відтворене мисленням людини. Цю концепцію, як зазначалось, по-своєму критикували пізній Шеллінг, Фейєрбах і Маркс.

Однак радикальний розрив з раціоналістичною традицією здійснили не вони, а Керкегор і Шопенгауер — мислителі, яких з повним правом вважають засновниками сучасного ірраціоналізму.

Ірраціоналізм (лат. *irrationalis* — несвідомий, нерозумовий) — вчення, згідно з яким основою світу є щось нерозумне (воля, інстинкт), а джерелом пізнання — інтуїція, почуття.

Ірраціоналізм проголошує основою світу і людини (отже, основою світогляду) волю, інстинкти, життєві поривання, протиставляючи їх розумові, вважаючи їх такими, що вислизують з раціоналістичної схеми, непідвладні розумному пізнанню та регулюванню. Ірраціоналізм не є породженням новітньої філософії. Різною мірою сліди його помітні в патристиці (Тертуліан, Августин), поглядах Паскаля, романтиків, пізнього Шеллінга. Однак тільки наприкінці XIX ст. він виходить на передній план філософської думки. Поширення і вплив ірраціоналізму зумовлені насамперед розчаруванням інтелектуалів в ідеї царства розуму на землі, яку в XVIII ст. проголосили ідеологи молодшої буржуазії. Соціальні катаклізми (війни, революції) засвідчили, що людство далеке від омріяних ідеалів земного раю. Утвердженню ідей ірраціоналізму сприяло й поширення зневір'я в гуманістичні засади науково-технічного прогресу. Розвиток науки і техніки — найважливіших дітищ розуму поряд з демократією — приніс людству як вражаючі досягнення, так і невідомі раніше біди (Хіросіма, Чорнобиль, екологічна катастрофа). Засновники ірраціоналізму, мовби передчуваючи, що перетворення науково-технічного розуму на суспільного ідола може призвести до небажаних наслідків, виступили проти абсолютизації та універсалізації наукового пізнання, протиставивши йому релігійний, художній, а також філософський спосіб освоєння дійсності.

Причиною виникнення ірраціоналізму можна вважати також усвідомлення обмеженості розуму як чинника людської поведінки. Як засвідчує психологія і філософська антропологія, в поведінці людини часто вирішальна роль належить емоціям, волі, підсвідомому, тобто так званім ірраціональним чинникам. Ірраціоналізм засвідчив кінець класичної європейської філософії Нового часу, яка ґрунтувалась на ідеях раціоналізму.

Одним з найвідоміших критиків раціоналізму і засновником ірраціоналізму Нового часу був датський теолог і філософ Сьорен Керкегор (1813—1855). Після бурхливого студентського життя він поринув у релігійну віру, відмовившись навіть від нареченої. Здобувши ступінь магістра теології, проігнорував церковну кар'єру, оскільки вбачав у сучасному йому християнстві зраду самої ідеї християнства. Своє коротке життя провів у напруженому пошуку істини; його філософія є особистим досвідом духовних поривань, вистражданою ним істиною.

Керкегор зміщує центр філософської проблематики з гносеології до етики. На його думку, передусім необхідно з'ясувати сенс життя для себе. Попередня філософія (насамперед, гегелівська, яка для нього є символом раціоналістичної традиції) не дала відповіді на це питання. Раціоналістичну філософію, яка має справу зі всезагальним, мало турбує окрема людина з її переживаннями і муками.

Вихідним у своїх філософських роздумах С. Керкегор обрав не всезагальні істини, а існування одиниці (одиночної конкретної людини). Він абсолютизує одиницю, ставить її над родом. В тваринному світі, за його словами, індивід нижчий від роду, в людей, завдяки тому, що людина створена за образом і подобою Бога, окремий індивід вищий від роду (загалу). Засуджуючи загал як зло, як джерело хаосу, спасіння людини він вбачає в усамітненні. Культура, на думку Керкегора, позбавляє людей самотності. Вона

вдосконалює їх як екземпляри, але стає на заваді індивідуальності, перетворює більшість людей на «дресированих мавп». Він різко протиставив спосіб існування світу й існування (екзистенцію) окремої людини. В світі панують причинні зв'язки, необхідність, яка пізнається розумом, чітко визначено можливе і неможливе. Існування окремої особи — це пристрасті, страждання, які не можна виразити в загальних поняттях. Розум, який намагається науково осягнути суб'єктивність, діє подібно до міфологічної голови Медузи горгони, яка перетворює все суб'єктивне на камінь об'єктивного. Виражена розумом (в категоріях необхідності) суб'єктивність перетворюється на об'єкт, втрачає специфіку неповторної людської екзистенції.

Керкегор різко виступив проти всевладдя розуму (і відповідно принципу необхідності) у філософії. Він критикував європейську філософію за те, що вона навіть не поставила проблему походження довір'я до розуму і проблему межі розуму. Не заперечуючи того, що в буденному житті розум корисний і навіть необхідний, Керкегор стверджує, що ця корисність і потрібність виявляють себе в певних межах доти, поки людина не стикається з проблемою неможливого. Перед неможливим розум пасує, стіну неможливого він не долає, тому що вона ним же і зведена. Подолати неможливе може тільки віра. Віра уможлиблює те, що є абсурдом для розуму.

Нова (тобто його) філософія, стверджує С. Керкегор, починається там, де розум заявляє про повну безвихідь, де умоглядна філософія замовкає. Що може сказати європейська філософія благочестивому біблійному Іову, в якого забрано все — майно, дітей, здоров'я (ситуація абсурду з погляду розуму), запитує він. На переконання Керкегора, нічого, крім банальної поради «терпіти». Тільки його екзистенціальна філософія знаходить вихід — вір, для Бога не існує неможливого. Тільки віра, на його думку, дає людині сподівання подолати жорстоку необхідність, яка ввійшла і запанувала в світі через розум. Саме завдяки «гріху розуму» (біблійне гріхопадіння через смакування «яблука пізнання») людина втратила божественне «все можливо» й опинилася під необхідністю. Отже, розум, пізнання С. Керкегор розглядає як щось вороже вірі, людському існуванню взагалі, як те, що обтяжує людський вибір. Бог у його вченні, на відміну від Бога раціоналістів (Декарта, Спінози, Лейбніца), є ірраціональною істотою. Для нього «все можливе», в тому числі й скасування законів природи. Його дії не вкладаються в межі розуму, вони перевершують можливості людського розуміння.

У концепції моралі Керкегор виділяє естетичний (тобто чуттєвий), етичний (заснований на розумі) і релігійний рівні моралі. Вони є водночас альтернативними варіантами, які постають перед особою, вибір яких здійснюється за принципом «або-або». На естетичному рівні (він має на увазі євдемоністичні етичні концепції, які націлюють людину на досягнення щастя) індивід перебуває в стані постійного жадання чуттєвих насолод. Символом естетичного рівня моралі є Дон Жуан. Однак чуття слабнуть, для збудження їх потрібно щоразу все сильніше стимулювати, що неминуче призводить до перенасичення і розчарування. Моральність, зорієнтована на насолоду, на залежність людини від зовнішніх факторів, заводить у глухий кут або до вибору іншої альтернативи.

На етичному рівні людина діє згідно з усвідомленою повинністю, прийнятими людськими моральними нормами — не вбий, не вкради тощо. Вона здійснює всезагальне веління на взірць кантівського категоричного імперативу. На цьому рівні, на думку Керкегора, людська індивідуальність повністю залежить від всезагального, вона (ця конкретна індивідуальність) не береться до уваги і фактично з цілі перетворюється на засіб здійснення всезагальної повинності. Своєрідність концепції С. Керкегора полягає в тому, що він розмежує і навіть протиставляє етичний і релігійний рівні моральності. До нього етичні норми (не вбий, не вкради) вважались божественними. Він різко виступив проти

ототожнення божественного і людського («голос народу — голос Бога»), на якому, зокрема, будувалось гегелівське і фейєрбахівське розуміння Бога. Етичний рівень стосується нормування світської поведінки людей. Він заснований на розумі. Релігійний рівень моралі є виходом за межі етичного (і отже, розуму), є проривом до найвищого джерела моральності — Бога.

Якщо основою естетичного рівня моральності є насолода, етичного — повинність, то основою релігійної моральності є страждання. В релігійній моралі повинність перед людством поступається місцем повинності перед Богом, любов до Бога заступає любов до людини. Ця мораль вимагає зречення від всього земного (сім'ї, дружби тощо). Символом її є біблійний Авраам, який був готовий принести в жертву сина (акт, що є аморальним з погляду людської етики) на виконання веління Бога. Тільки релігійна мораль, на думку Керкегора, ставить людину в ситуацію вибору, тобто передбачає свободу, тоді як етичний рівень, на якому панує повинність, не залишає людині такого вибору. Свобода вибору є необхідною умовою особи. На місце сократівського «Пізнай самого себе» Керкегор ставить «Вибери себе». Тому особою людина стає, здійснюючи вибір між людським і божественним, конечним і безконечним, тимчасовим і вічним.

Безумовно, Керкегор, заперечуючи ототожнення божественного і людського (в моралі), впав в іншу крайність — в їх антагоністичне протиставлення. Бо якщо релігія перебуває поза людськими цінностями, поза розумом, тоді віруючі легко можуть стати жертвами фанатиків, релігійних пройдисвітів. Віра без єдності з розумом і людською моральністю є примітивно спрощеною. Але не можна не бачити того, що саме такий підхід відкрив проблеми, про існування яких філософія до нього не здогадувалась.

Філософські ідеї Керкегора були передчасним прозрінням, виявилися неспівзвучними духовній атмосфері Європи XIX ст. Тому їх не зрозуміли й невдовзі забули. Потрібні були страждання мільйонів людей в окопах Першої світової війни, щоб через п'ятдесят років знову повернутись до них. Екзистенціалізм, який виник у міжвоєнний час, є прямим спадкоємцем філософії Керкегора.

З інших позицій піддав критиці панлогізм та ідеалізм гегелівської системи засновник волюнтаризму німецький філософ Артур Шопенгауер (1788—1860). Головною його працею є багатотомний твір «Світ як воля і уявлення», в якій відчувається вплив Канта, Платона, індійської філософії.

Волюнтаризм (лат. voluntarius — залежність від волі) — філософська течія, яка проголошує основою світу волю, протиставляючи її розуму.

Світ, за Шопенгауером, існує тільки для суб'єкта як його уявлення, тобто як предмет свідомості. «Все, що існує в пізнанні, і самий світ є об'єкт у відношенні до суб'єкта, тільки для суб'єкта він і існує. Світ є моїм уявленням». Об'єкт, як він даний суб'єкту, зумовлений (в цьому простежується вплив Канта) апріорними формами споглядання простору і часу та категорією розсудку причинності. І хоч «світ як уявлення» упорядкований і систематизований розсудком (в цьому Шопенгауер відводить велику роль причинності, виділяючи чотири її види — фізичну, логічну, математичну і моральну), він є тільки суб'єктивною данністю. Розмежувати сон і реальність неможливо. Життя і сновидіння, на його думку, — це сторінки однієї й тієї самої книги. Шопенгауер відсилає до Вед, які розглядали світ як покривало Майї (тобто як ілюзію) і порівнювали його зі сном. Однак він не заперечує існування іншого світу за «світом уявлення». «Світ уявлення» — це ілюзія, яка приховує справжній світ. Але перейти від першого до другого шляхом звичайного пізнання, на його думку, принципово неможливо.

Проте існує один феномен, який водночас належить до обох цих світів — людина, сам суб'єкт. Тіло дано суб'єкту двояким способом — в зовнішньому спогляданні (в уявленні) воно виступає об'єктом серед об'єктів (належить до «світу уявлення»), а у внутрішньому відчутті воно дано як вияв справжнього світу, а саме як воля. Акти волі й телесні процеси — одне і теж. Тіло є нічим іншим, як об'єктивованою волею.

Суб'єкту пізнання його власне тіло дане не тільки як уявлення, але й як воля. Оскільки тіло є ключем до світової загадки, то, стверджує Шопенгауер, за всіма тілами «світу уявлення» прихована воля, тобто «світ волі». «Світ уявлення» — це лише вуаль, покривало Майї, яке приховує справжній світ — «світ волі». Воля сама по собі (як річ в собі) принципово відмінна від способу її явлення, вона вільна від просторово-часових форм і від принципу причинності. Однак при розгляді співвідношення «світу уявлення» і «світу волі» Шопенгауеру бракує послідовності. Бо якщо «світ уявлення» — це ілюзія, якщо він ніяк не проявляє «світу волі», то, навіть відкривши через людину «світ волі», неможливо завдяки цьому «розшифрувати» волю в інших тілах. Адже між «світом уявлення» і «світом волі» відсутні однозначні відношення. Підносячи волю до рівня ірраціонального, активного й аморфного начала світу, Шопенгауер йде всупереч європейській традиції, яка таким началом вважала або Бога, або матеріальну субстанцію. В понятті волі відчувається біологізм, перенесення на весь світ того, що притаманне тільки біологічним істотам.

В неживій природі воля, на його думку, об'єктивується як дія стихійних сил (тяжіння та ін.), в органічному світі — як індивідум. Скрізь вияв волі виступає як суперництво, боротьба, біль і муки. На органічному рівні воля набуває рис «волі до життя». Пізнання є лише засобом виживання індивіда та роду. Тому розум виконує чисто інструментальну функцію: він є засобом реалізації волі. Розум, пізнання є продовженням волі, а отже, продовженням болю та мук. Життя окремої людини — скрута й страждання, людина постійно перебуває в гонитві за здійсненням бажань ненаситної волі. Щастя — ілюзорне і тимчасове. Таким є існування не тільки окремої людини, але і всього людства. Шопенгауер різко виступив проти тези раціоналістів, згідно з якою існуючий світ є найкращим з можливий. На його думку, він найгірший. Все це засвідчує песимізм філософії Шопенгауера.

Спасіння від світу суєти і печалі він вбачав тільки в мистецтві й аскетизмі. Мистецтву в його концепції належить особлива роль, художнє пізнання світу він ставив вище наукового. Воля, на його думку, перш ніж об'єктивуватись в конкретних речах та індивідах, об'єктивується в «ідеях». Наприклад, перед тим як стати конкретним дубом, воля пройшла ступені «ідеї» рослини, «ідеї» дуба. Ці ідеї Шопенгауер трактує в дусі Платона і неоплатонників: «єдине» (благо) через «світ ідей» реалізується у світі речей.

Отже, згідно з ученням Шопенгауера, за кожним конкретним феноменом «світу уявлень» приховується його «ідея», всезагальне. Але цю «ідею» можна осягнути, лише подолавши зацікавлений, тобто корисливий, продиктований волею підхід до цього феномена (мінералу, пейзажу, тварини, рослини), проникнувши в нього як в такий, що існує поза простором, часом і причинними зв'язками, схопивши його як загальне, ідею. В такий спосіб, на думку Шопенгауера, пізнає світ мистецтво в особі генія. В художньому пізнанні людина проникає в світ ідей і хоча б на деякий час звільняється від марноти і страждання волі. Мистецтво, отже, перебуває значно вище науки, оскільки воно хоч на мить затримує волю, тоді як наука (розум) є знаряддям сліпої волі. Справжнє звільнення від світу волі, іграшкою якої є людина, можливе лише через аскетизм, подолання бажань, які зв'язують людину зі світом. При цьому філософ виступає проти самогубства, вдаючись до якого,

людина, на його думку, чинить як раб волі. Тільки через аскезу (типу індійських йогів, християнських святих) людина стає вільною.

Концепцію Шопенгауера спіткала така ж доля, як і філософію Керкегора. Вона випередила свій час і не була схваленою сучасниками. Лише наприкінці життя мислителя вона отримала деяке визнання. Справжній її ренесанс відбувся завдяки філософії Ніцше. Загалом концепції Керкегора і Шопенгауера провіщали новий тип відношення особи і суспільства, який можна означити як індивідуалізм. Просвітники брали за відправну точку окрему людину, розглядаючи її елементом суспільства; романтики і представники німецької класичної філософії віддавали перевагу суспільству за рахунок особи; Керкегор і Шопенгауер, керуючись різними мотивами, зайняли позицію крайнього індивідуалізму, що свідчило про наростаючу дисгармонію в реальних відносинах особи і суспільства в тогочасному бутті.

«Філософія життя»

Наприкінці XIX — у першій чверті XX ст. в Європі набула популярності «філософія життя», найпомітнішими представниками якої були Ф. Ніцше, З. Фрейд, А. Бергсон, які відійшли від онтологічної та характерної для класичної філософії гносеологічної проблематики. Їх мало цікавив об'єктивний світ і наукова істина, а більше хвилювали людина, світ людського життя. А сама людина розглядалася ними насамперед як земна біологічна істота — з волею, інстинктами, підсвідомим.

Філософія життя — напрям у неklasичній філософії кінця XIX — початку XX ст., представники якого проголосили життя (в біологічній, психологічній формах) основним предметом філософії.

Постала вона як своєрідний протест проти класичного гегелівського ідеалізму, який не переймався проблемою існування конкретної людини з її стражданнями і пориваннями. Виступила вона й проти неокантіанської та позитивістської версії філософії, яка зводила філософію тільки до аналізу методологічної проблематики науки. Філософія життя знаменувала собою поворот до людини, її проблем і переживань, до антропологічної й аксіологічної проблематики. Якщо для класичної філософії гаслом було «істина понад усе» (символом її може бути Д. Бруно), то для філософії життя — «людина понад усе». Це означало не просто переосмислення глибинних життєвих орієнтирів, але й переоцінку цінностей.

Критиком традиційних цінностей і пророком нових виступив німецький мислитель Фрідріх Ніцше. Світогляд його формувався під впливом волюнтаризму Шопенгауера, дарвінізму, творчості Гете і музики Вагнера. В одній із перших праць, досліджуючи виникнення давньогрецької трагедії, Ніцше виділяє два первні (складники) культури — діонісівський (за йменням бога винаробства Діоніса), який уособлює буянню творчої енергії, оп'яніння життям, екстаз — все те, що можна тлумачити як прояв стихійних сил в людині і культурі і аполлонівський (за йменням Аполлона — бога музики, гармонії, світла), який є носієм міри, порядку, тобто розуму. Визнаючи єдність цих первнів у культурі, він віддає перевагу діонісівському, тобто ірраціональній стихії. Перемога аполлонівського (раціонального) первня у давньогрецькій філософії та культурі, яка настала з часів Сократа, означала, на думку Ніцше, початок декадансу (занепаду) цієї культури. Сократ, який прагнув підкорити життя розуму, звести все його розмаїття до правил розуму, є символом декадансу.

Посилення раціональних елементів у культурі Ніцше трактує як занепад життя. Вслід за Шопенгауером він вище оцінює волю, ніж розум. Але, на відміну від песимізму свого попередника, який вбачав у волі джерело страждань, світогляд Ніцше проіннятий оптимізмом. Для нього життя є єдністю радості й болю, чимось на зразок «оптимістичної трагедії», він проголошує «так!» життю у всіх його виявах.

Центральним поняттям його філософії є «життя», виявами якого є «становлення» і «воля». Вслід за Гераклітом і буддистами він змальовує динамічну, процесуальну картину світу. Життя — постійне становлення, боріння, процес, а не предмет і субстанція. Поняття «воля» у Ніцше багатозначне і метафоричне. Це — рушійна сила будь-яких процесів у неорганічному світі, боротьба за виживання, за розширення власного Я, самоствердження. Це — воля до влади. Перехід від неорганічного до органічного світу і до людини є, на його думку, шляхом занепаду, а не прогресу. В борінні сліпих неорганічних сил більше істини і краси, ніж у тому, що виникає на їх основі.

Людину Ніцше розглядає як біологічну, недовершену, хвору істоту, оскільки в ній тваринні інстинкти значною мірою підмінені розумом. Тіло людини, на його думку, є значно більшим розумом, ніж сам розум. Взагалі розум він розглядає лише як засіб, інструмент життя, позбавляє його самоцінності, статусу абсолютної цінності. Життя і воля, яка складає його основу, є вищими цінностями, а все інше — лише засоби, підпорядковані цінності.

Абсолютизуючи волю як основну цінність, Ніцше піддав різкій критиці всю попередню філософію. Він вважав своєю заслугою те, що першим порушив питання про цінність істини — центрального поняття («ідола») філософії. Справді, оскільки основними цінностями є життя і воля, то істина стає підпорядкованою цінністю. Процес пізнання для Ніцше — не пошук істини, а «схематизація», спрощення світу, що забезпечує практичні дії. Відповідно істині відводиться інструментальна роль. Оскільки успішним може бути і хибне знання, то істина в такому разі урівнюється з хибним. З неї спадає ореол святості, вона втрачає цінність, заради якої варто жертвувати життям.

У такий самий спосіб Ніцше здійснив переоцінку основних християнських цінностей — любові до ближнього і співчуття. Його непокоїло біологічне виродження за панування в Європі християнських цінностей, зокрема співчуття до страждань іншого. У зв'язку із цим він протиставив античний світ з його культом хоробрих і мужніх воїнів християнському світу, який культивує страждущу людину. Благодіяння церкви на підтримку слабких і страждущих призвели, на його думку, до погіршення європейської раси. Все благородне, мужнє, войовниче, владолюбне, всі інстинкти, властиві вищому і найбільш вдалому типові «людина», за його словами, церква знищила. Тому він так пристрасно виступив проти християнства. Його мало турбувало те, істинна чи не істинна християнська релігія, для нього головним було суто практичне (прагматичне) питання: як християнство впливає на біологію людини — погіршує чи поліпшує її. Згідно з Ніцше, християнство — це релігія рабів, воно лише для них є благом і необхідністю, а для людей вищого типу воно є кайданами. Тому релігія є проявом волі до влади нижчих, щоб у такий хитрий спосіб підкорити вищих, мужніх людей (марксизм, до речі, розглядає релігію як знаряддя панування вищих класів).

З таких позицій розглядав Ніцше і мораль. Він заперечував абсолютність моральних цінностей, зокрема добра. Цінність його, як й істини, виявляється лише в тому, розкріпає чи сковує воно потяг до влади. Отже, мораль повинна бути спрямована на культивування сильної людини. «Слабкі і невдахи повинні загинути — перша заповідь нашого людинолюбства. І потрібно ще допомагати їм в цьому», — проголошував він. На

Його думку, сильна людина сама вирішує, що таке добро, а що зло, не перекладаючи це на Бога.

Ніцше, будучи прихильником індивідуалізму та соціальної ієрархічності, осуджував колективізм як стадність, різко виступав проти ідеї рівності, проповідованої прихильниками демократії та соціалізму. Вони, на думку Ніцше, культивують дрібну усереднену людину. Демократія та соціалізм — прояв волі до влади посередності.

Переоцінюючи традиційні цінності, намагаючись вибудувати свою систему цінностей, Ніцше заявив: «Бог — помер», тобто цінності, які сповідувала християнська Європа (цінності істини, добра, упорядкованого розумного світу) втратили силу. Існуючу європейську культуру він діагностує як культуру занепаду, декадансу, оскільки вона спрямована проти цінностей життя. Відродження Європи пов'язує з формуванням надлюдини, прообразом якого є іранський релігійний реформатор VII—VI ст. до н. е., засновник зороастризму Заратустра. Коли Бог помер, то людині нічого не залишилося, як звалити на себе тягар, який вона раніше перекладала на нього, тобто взяти на себе відповідальність за власне життя. Але такою, на думку Ніцше, є не сучасна людина, а надлюдина майбутнього. Вона повинна утвердити нові цінності — земні, здорові, мужні. Місце повинності в цій людині займає свободна воля (замість «ти повинен» — «я хочу»). Надлюдина — не раб загальноприйнятих думок і цінностей. Це людина сильної волі, яка сама задає собі моральні цінності, сама вирішує, що є добро і зло. Це людина, яка не визнає осуду інших.

Ніцше — філософ і поет, його мова афористична, пристрасна, часто парадоксальна. Вона не так логічна, як емоційна, спрямована на формування певного враження у читача. Це не мова філософа-вченого, який розбудовує систему і намагається послідовно одну думку вивести з іншої. Системність і послідовність не властиві творчості Ніцше. Тому інтерпретації його ідей такі різні, а часто й протилежні.

Переоцінюючи цінності, Ніцше змусив європейців подивитись на себе, на свою культуру немовби збоку, що є безперечною його заслугою. Внаслідок цього виявилось, що під кутом зору вітальних (життєво-біологічних) цінностей, які сприяють виживанню людини як біологічного виду, європейська культура з її християнською серцевиною не є оптимальнішою порівняно, наприклад, з античною.

Ніцше одним з перших зафіксував конфлікт між біологією людини і культурою. Нині очевидно, що культура, створивши «парникові умови», загальмувавши природний відбір, сприяла виникненню і поширенню багатьох хвороб. Гуманізм проголошує право кожного, в тому числі й слабкого, на життя і щастя. Біологічне ж виживання людства вимагає, щоб продовжували рід сильні та здорові. Це радикальна суперечність, від якої нікуди дітись. І чи не криється в цьому помста природи розумній тварині, яка посміла повстати проти неї? Заслугою Ніцше є те, що він повів мову про цю проблему з відкритими очима, не ховаючи голову «в пісок ілюзій».

Філософія Ніцше — це крайній індивідуалізм з аристократичним (відразу до загалу як до натовпу) і водночас біологічним забарвленням. Він відчув всезростаючу індивідуалізацію європейського суспільства, про що, зокрема, пізніше засвідчив крах тоталітарно-колективістських ідеологій фашизму і комунізму, але надав цьому процесу міфо-поетичної інтерпретації: майбутнє Європи пов'язував не зі свобідною особою в громадянському суспільстві, а з міфічною надлюдиною.

В образі надлюдини він намагався стати по той бік добра і зла, подібно до Раскольникового з роману «Злочин і кара» Ф. Достоєвського (Ніцше високо цінував його творчість, знаходив у його героїв багато співзвучного своїм ідеям). Як би він не підносив надлюдей, якщо допустити їх ймовірність, неодмінно постає питання — як регулюватимуться взаємини між ними. Якщо кожен з них творитиме свій моральний закон, то може статися повернення до первісного стану «війни всіх проти всіх». І тоді знову постане питання про об'єктивні регулятиви (Бог, мораль, право). Все це людство вже проходило: дикун і є якоюсь мірою надлюдиною з неперевантаженою муками совістю. Ніцше, як і Маркс, сильний в критиці існуючого, але замість нього не пропонує нічого іншого, ніж міф.

Тривалий час дискутується питання про причетність ідей Ніцше до формування ідеології фашизму. Однозначно відповісти на нього неможливо. Доведено, що під ідеї фашизму підтягувала творчість Ніцше його сестра, яка посмертно видавала останні твори філософа. Безумовно, аристократичний і романтичний світогляд Ніцше був чужим ідеології вульгарного натовпу — фашизму. Крім того, він акцентував на сильній людині, а не на перевазі однієї раси над іншою. І все ж співзвучність таких ідей, як воля до влади та ідея надлюдини, з ідеями фашизму не підлягає сумніву. Щоправда, фашисти використовували й ідеї Фіхте, Гегеля та інших мислителів. Тому ототожнювати філософію Ніцше і фашизм немає підстав, хоча певна їх спорідненість безперечна.

Слід зазначити, що Ніцше був фізично кволим та психічно вразливим. Цей прихильник сили і волі до влади, ставши мимоволі свідком жорстокого побиття господарем свого віслюка, психічно зірвався (потрапив у психіатричну лікарню, де й помер). На чьому місці він себе уявляв — жорстокого господаря чи бідної тварини? Можливо, ця проповідь сили була тільки прикриттям його загадкової, вразливої душі?

Близькі до філософії життя ідеї розвивав засновник психоаналізу австрієць Зигмунд Фрейд (1856—1939).

Психоаналіз (грец. *psyche* — душа і *analysis* — розкладання) — один із методів психотерапії та психологічне вчення, в основі якого лежить визнання домінуючої ролі підсвідомого в житті людини.

Якщо Ніцше вбачав за вчинками людей і явищами (феноменами) культури волю до влади окремої людини чи групи людей, то Фрейд вважав таким прихованим чинником несвідоме, насамперед статеві потяги. Людину він трактував переважно як біологічну істоту з притаманними їй потягами до задоволення й агресії, а культуру — як чинник, що блокує ці біологічні поривання людини.

Досліджуючи неврози (психічні зриви), Фрейд дійшов висновку, що причини їх коріняться у сфері підсвідомого. Про наявність підсвідомого в психіці людини деякі мислителі писали і до нього. Заслуга Фрейда полягає в тому, що він зробив його центром свого аналізу, намагався розкрити механізми взаємодії несвідомого і свідомого. Людську психіку він розглядав як динамічну систему, що складається з «Воно», «Я» і «Над-Я». «Воно» — біологічні поривання людини, націлені на задоволення, нехтуючи норми культури. Будучи блокованим ними, «Воно» виявляється у снах, неконтрольованій фантазії, обмовках. «Над-Я» — засвоєні людиною ще з дитячого віку моральні норми, культурні цінності, які стали регулятивними чинниками її свідомості (совість як громадський контролер в людині). «Я» мовби затиснене між цими крайніми полюсами — біологічним і культурним. Його функція полягає в усуненні протиріччя, пошуку шляхів цивілізованого задоволення біологічних потреб. Якщо «Я» не справляється зі своєю функцією, настає психічний зрив. Завдання психоаналітика полягає в тому, щоб виявити приховані причини цього зриву, допомогти людині усвідомити їх і в такий спосіб

подолати невроз. Шлях подолання неврозу (істерії та ін.) — усвідомлення несвідомого, яке при світлі розуму втрачає силу.

Концепція психоаналізу виявила важливі моменти людської психіки. Завдяки вченню Фрейда набула популярності професія психоаналітика — «цілителя душ». Психоаналіз, хоча він і є суто терапевтичним методом, ґрунтується на певному філософському розумінні людини і культури. Культуру Фрейд інтерпретує як репресивну силу. «Скидається на те, що всяка культура змушена базуватися на примусі й забороні потягів... Потрібно, на мій погляд, брати до уваги той факт, що у всіх людей наявні деструктивні, тобто антисуспільні й антикультурні тенденції», — писав він. Людині, на його думку, від природи притаманні потяги до інцесту (кровозмішання), канібалізму (людожерства) та кровожерливості (прагнення вбивства). Культура наклала табу (заборону) на ці потяги. Еволюція людини полягає в тому, що зовнішні табу поступово засвоюються (інтериоризуються) і стають внутрішніми нормами. Однак і в сучасному суспільстві, на думку Фрейда, ці явища не до кінця подолані, проявляються в невмотивованій агресивності тощо.

На основі психоаналізу Фрейд пропонує свою концепцію релігії. На його думку, релігія багато зробила для гамування антисоціальних потягів людей, однак її час минув. Вона відповідала дитячій стадії розвитку людства (фазі неврозів, коли дитина сама не може приборкати природні поривання і долає їх тільки під впливом авторитету дорослих). Подібно до цього людство зуміло здолати біологічні пориви тільки під впливом вигаданої верховної істоти. Однак людство дорослішає, і релігійні пояснення виникнення і суті моральних норм стають, на думку Фрейда, на перешкоді їх вдосконаленню. Сучасна людина, вважає він, усвідомлює необхідність моральних норм як умов існування суспільства, не вдаючись до ідеї Бога, без їх освячення. Саме ж релігійне пояснення світу і норм культури суперечить науці і перешкоджає розвитку інтелекту. Це типова просвітницька позиція, яка виводить мораль з розуму. Фрейд не розумів, що функції релігії та віри в житті суспільства принципово відмінні від функцій науки і розуму.

Концепція психоаналізу внутрішньо суперечлива. З одного боку, розум (свідоме) постає лише як маска несвідомого, як щось позбавлене самості, самодієвості, а з іншого — свідоме здатне перемагати несвідоме (долати неврози), тобто наділене самістю. Загалом Фрейд розпочав нову епоху в розумінні людини, яка виходить з динамічної напруги між біологічними і соціокультурними чинниками в людині. Його концепція багато в чому визначила культуру ХХ ст.

Близькими до філософії життя були й ідеї найвидатнішого французького мислителя останньої чверті ХІХ — першої половини ХХ ст. Анрі Бергсона (1859—1941). Основною категорією його філософії є життя, яке він розуміє як «творчу еволюцію», «життєвий порив». Саме концепцією «творчої еволюції» увійшов він у світову філософію. Бергсон піддав критиці еволюційні концепції Дарвіна і Спенсера як механістичні й детерміністичні, в яких фактично знята проблема появи нового, непередбачуваного. Справжня еволюція, на думку Бергсона, — це творчість нових непередбачуваних форм. У цьому вона подібна до художньої творчості.

Згідно зі схемою цієї еволюції, все суще перебуває в безперервній зміні, пориванні, творчості, яка на кожному з етапів включає дві протилежні сторони — пасивну, що тягне вниз, й активну, що, відштовхуючись від пасивної, прагне піднятися вгору. Такою протилежністю є, наприклад, протилежність мертвої, інертної матерії і творчого життя. Піднявшись вгору, відштовхнувшись від матерії, життя, в свою чергу, роздвоюється на застиглу інертну форму (рослини) й активну (тварини). А тварини також роздвоюються на

тих, що живуть незмінними інстинктами (комахи), і тих, що навчаються, мають інтелект, вищим виявом якого є інтелект людини. На стадії суспільства Бергсон також розрізняє нижчу, застиглу фазу — закрите суспільство і вищу, творчу — відкрите суспільство.

В основу цієї схеми покладено життєвий творчий порив, який, долаючи опір пасивних, застиглих форм, піднімається до творення вищих, активних форм. Ця концепція є ідеалістичною, оскільки рушієм творчого пориву визнає божественне начало. Безперечною її заслугою є спроба представити всі події у Всесвіті як єдиний потік творення все нових форм.

В основі концепції «творчої еволюції» перебуває своєрідна інтерпретація часу, яку поряд з інтерпретаціями часу засновника феноменології німецького філософа Едмунда Гуссерля й американського філософа-прагматиста Вільяма Джемса вважають важливим філософським досягненням ХХ ст. Вони внесли в розуміння часу ідею часовості людського буття (людське існування — це постійне співвідношення минулого досвіду, минулих переживань і сучасного; це і націленість на майбутнє, проект майбутнього). Якщо у ХVІІІ ст. мислителі акцентували увагу на природі (просторі), у ХІХ ст. — на історії (зовнішньому часі), то в ХХ ст. вони відкрили новий вимір людського існування — внутрішній час. Про нього вів мову ще Августин Блаженний. Але тільки у ХХ ст. він привернув до себе належну увагу. Ця ідея отримала яскраве продовження не тільки у філософії (екзистенціалізм), але й у художній літературі (творчість М. Пруста, Т. Манна та ін.).

На основі нового розуміння часовості людського існування відбулося переосмислення часу як характеристики буття. Відмінної від уявлень класичної науки інтерпретації набула й ідея часу стосовно світу. Бергсон розрізняє час, яким оперує наука, і реальний час, представлений у конкретному акті свідомості. Час, яким оперує механіка, є, на його думку, просторовим часом (підміною часу простором). Цей час однорідний, складається із стандартних відрізків, подібних до лінії на поверхні, він повторюваний, зворотний. Справжній час, з яким людина стикається насамперед в досвіді, в діяльності свідомості, є потоком незворотної послідовності подій. У житті час — це неперервний потік, тривала незворотна плинність.

Таке розуміння часу співзвучне його розумінню в синергетиці — новій науковій дисципліні, яка постала (вірогідно, не без впливу ідей Бергсона) в другій половині ХХ ст., обіцяючи здійснити переворот у формі наукового знання. У бергсонівському розумінні час як проста тривалість подій (саме так він функціонує в механіці, хімії, фізиці), час, змодельований на просторі, позбавлений таких суттєвих рис реального часу, як неперервність і незворотність. Механічні, фізичні та хімічні процеси членуються і можуть розвиватися в прямому і зворотному напрямках. Вода, наприклад, безкінечну кількість разів замерзає і розмерзається. На основі цих процесів не можна вибудовувати час як щось неперервне і незворотне. Навіть зміни станів планети як матеріального тіла не дають підстави, на думку деяких дослідників, які наслідують Бергсона, для формування такого часу, оскільки вони не є принципово незворотними. Тільки виникнення життя, вважають вони, принесло незворотність у розвиток Землі. Життя за своєю суттю незворотне; перетворюючи неорганічну матерію, воно надало незворотності її формам. Тому тільки на основі життя можна вибудувати незворотний час.

Синергетика перенесла таке розуміння часу на еволюцію Всесвіту загалом, розглядаючи весь світовий процес у незворотному розвитку. Незмінні закони і світові константи (фундаментальні фізичні величини, які вважались незмінними) вона розглядає лише як моменти в еволюції. Час із скалярної (такої, що виражається лише числовим значенням)

величини, якою він був у фізиці, перетворився на векторну величину. Це означає, що певні закони, фізичні величини наявні лише на певному відрізку еволюції Всесвіту. Філософи повели мову про світову «стрілу часу», тобто про певну спрямованість і незворотність процесів у Всесвіті. Такий підхід заперечує механічне уявлення про час як повторюваність одного і того ж. Таке розуміння часу, перш ніж втілитись у наукову форму, було розроблено в концепції «творчої еволюції» Бергсона.

«Творча еволюція» мислиться ним як недетермінований, тобто позбавлений причинної зумовленості процес. Мислення за моделлю «причина — наслідок» передбачає повторюваність. Насправді ж, на думку Бергсона, де є повторюваність, там відсутнє життя. Світовий процес неповторюваний, а отже, довільний, свободний. Свобода є основою творчої еволюції подібно до того, як вона є засадою художньої творчості. Завдяки цьому концепція творчої еволюції мислиться як процес недетермінованого (вільного), неповторюваного і безперервного творення все нових і нових форм, кожна наступна з яких, відштовхуючи попередню, в якій згасла творча енергія, піднімається на вищій щабель.

Відповідно до такого розуміння буття Бергсон запропонував власну концепцію пізнання. В пізнанні людини він розрізняв інтелект і інтуїцію. Інтелект зводить життя (процес, діяльність) до сукупності речей інертних і незмінних (подібно до того, як рух у кіно представляється через сукупність статичних кадрів). Він членує, класифікує, вираховує, передбачає, тобто спрощує життєві процеси, щоб практично ними оволодіти. Мета інтелекту — оволодіння світом, а це легше досягти через спрощення, стандартизацію, огрублення. Так, на думку Бергсона, діє і наука. Мета її не пізнання суті світу, а практичне оволодіння ним. Для цього достатньо виділяти, схематизувати і класифікувати повторюваності. Сутність життя, на думку Бергсона, не схоплюється інтелектом. Він, подібно до голови Медузи горгони, омертвляє життя. Його здатна схопити лише інтуїція. Інтуїція, яка, на відміну від інтелекту, є незаінтересованим спогляданням світу, здатна проникнути в живе конкретне, активне життя. Метафізика, тобто філософія, на відміну від науки, що прагне оволодіти світом за допомогою інтелекту, проникає в сутність життя за допомогою інтуїції.

Наука (інтелект) розглядає світ крізь призму потреб, практичних інтересів людини. Інтуїція вільна від такого інтересу, вона, образно кажучи, прагне побачити речі такими, якими їх створив Бог (творча еволюція), безвідносно до людини. Саме інтуїція і здатна, на думку філософа, побачити за фрагментами реальності процес творчої еволюції.

Соціальні погляди Бергсона викладені в праці «Два джерела моральності і релігії». Розглядаючи закриті і відкриті суспільства, перше він вважає подібним до мурашника, консервативним, статичним, яке прагне нівелювати індивідів. Друге, на його думку, прогресивне, передбачає максимум індивідуальних відмінностей. Мораль у закритому суспільстві тримається на утиску, примусі, звичці; у відкритому — на братерстві людей, вона добровільна і свідомо, вільна і творча. Відповідно і релігія в закритому суспільстві є релігією раба, у відкритому — вільної особи. Таким він вважав християнство. Мораль і релігія відкритого суспільства рухливі, чутливі до змін, закритого — навпаки. Існування множинності закритих суспільств є перешкодою для еволюції людства.

Погляди Бергсона справили вплив на розвиток прагматизму. У 20-ті роки ХХ ст. не без впливу концепції творчої еволюції заявила про себе концепція емергентної (лат. *emergere* — з'являтися, виходити назовні) еволюції англійського вченого Конві-Ллойд Моргана (1852—1936) та його співвітчизника філософа Семюела Александера (1859—1938), яка в дусі, близькому до Бергсона, трактує появу нового як непередбачуваний процес, а

джерело розвитку вбачає в духовному принципі. Певним продовженням концепції творчої еволюції є вчення Гейяра де Шардена, філософські погляди українського вченого Володимира Вернадського (1863—1945), зокрема його концепція ноосфери.

Феноменологія

Розвиваючи суб'єктивістські традиції в нових історичних умовах, феноменологія заявила про себе однією з найунікальніших течій у філософії ХХ ст., яка на основі виробленого нею оригінального методу аналізу свідомості намагалась розв'язати основні філософські проблеми буття і пізнання. Раніше пояснити світ за допомогою аналізу структур свідомості намагались Декарт, Юм, Кант.

Феноменологія (грец. *phainomenon* — той, що з'явився) — суб'єктивно-ідеалістична течія, яка зводить все суще до феноменів (явищ свідомості, даних з очевидністю) і описує їх за допомогою інтуїції.

Творцем і відомим представником феноменології був німецький мислитель Едмунд Гуссерль (1859—1938).

У побутовій мові слово «феномен» вживається в значенні неповторного, незвичного явища, досягнення людини. У філософії феномен має дещо інше значення, яке можна з'ясувати лише через співвідношення феномена з явищем. Явище є виявом чогось, що відмінне від нього. Так, за грою кольорів при заході сонця фізик бачить певне заломлення променів у атмосфері. Він за явищем (грою кольорів) шукає сутність (закони заломлення світла). На відміну від фізика, художник та пересічна людина сприймають цю гру кольорів як самоданність, вони не роздвоюють його на явище і сутність. Ця гра кольорів і є для них феноменом. Феномен — те, що дано в сприйманні і не більше. Для Гуссерля феномен — безпосередня даність, те, що дано з очевидністю. Якщо людині, наприклад, хтось розповідає про слонів у Африці, то феноменом для неї є не слони, а мова, жести, інтонація розповідача, те, що дано з очевидністю.

Гуссерль висунув ідею розбудови філософії як строгої науки. На його думку, вимозі строгої науки не відповідає ні натуралізм (так він називає позитивістський напрям), ні історизм (філософія життя). Перший виходить з наївної віри в існування світу, а це, на його думку, некритична позиція: строга філософія нічого не бере на віру, вона якраз і повинна обґрунтувати існування світу. Історизм же зводить філософію до історичних форм, яких набувала філософія певної епохи. Якщо кожна епоха має свою філософію, то цим також підривається ідея філософії як строгої науки.

Якщо філософія прагне бути строгою наукою, то вона повинна виходити з аналізу феноменів, з того, що дано з первинною очевидністю. А ними, на думку Гуссерля, є акти свідомості. Традиція вважати очевидним саме акти свідомості започаткована Декартом, який вважав, що в істинності предмета свідомості можна сумніватись (переконав людину, що вона сприймає дерево, може бути хибним), але акт свідомості (саме сприймання) дається їй з очевидністю, він не підлягає сумніву.

У буденному житті і науковому пізнанні людина приймає існування світу як щось само собою зрозуміле. Таке прийняття світу Гуссерль називає природною настановою. Однак така настанова є, на його думку, наївною, некритичною, оскільки вона не піддана сумніву і не з'ясовано її походження. Ця настанова на світ приховує від людини акти її свідомості, яка постійно функціонує в контакті зі світом.

Для того щоб повернути погляд від світу до свідомості, Гуссерль запропонував методологічну процедуру, назвавши її феноменологічною редукцією. Суть цієї редукції полягає в тому, що я «беру в дужки» віру в існування світу, припиняю дію тези про існування світу. Це не означає, що я заперечую існування світу чи сумніваюся в ньому. Просто я не беру до уваги це питання; повертаю погляд від світу до актів свідомості, в яких він дається. Мета цієї редукції полягає в тому, щоб відкрити діяльність свідомості, яка анонімно супроводжує моє життя в світі. Іншими словами, феноменологія зміщує увагу, наприклад, від дерева, яке я сприймаю, до самого акту сприймання. Але якщо «береться в дужки» існування світу, то під редукцію потрапляють і науки про світ (фізика, хімія та ін.), і людина як реальна істота з її реальною, тобто емпіричною (фактичною) свідомістю. Що ж тоді залишиться? На думку Гуссерля, внаслідок такої процедури відкривається сфера трансцендентальної свідомості.

Як і в філософії Канта, у феноменології поняття трансцендентальний означає «не емпіричний», не індивідуально-психологічний. Трансцендентальна свідомість — не фактична свідомість конкретного індивіда, яку вивчають у психології, а свідомість як така, свідомість як сукупність певних правил функціонування, притаманних будь-якій конкретній свідомості. Вивчення трансцендентальної свідомості і є, на думку Гуссерля, завданням феноменології.

Методом вивчення свідомості є інтуїція. В сприйманні даються факти, в інтуїції — сутності (ейдоси), тобто не одиничне, а загальне. Сам процес інтуїції Гуссерль так описує: якщо людині, наприклад, потрібно отримати ейдос сприймання (тобто, досягнути сутність сприймання, визначити його суттєві риси), то слід відштовхуватись від фактичного акту сприймання (скажімо, сприймання дерева) і далі в фантазії довільно варіювати його (уявляти сприймання різних предметів з різних позицій), стежачи за тим, що є незмінним у всіх цих варіаціях. Як би довільно не змінювати сприймання, йому завжди притаманна тривалість (часовість) і спрямованість на просторовий предмет; неможливо сприйняти непросторовий предмет. Ці особливості — тривалість процесу сприймання та просторовість його об'єкта — і є ейдосом сприймання.

Ейдоси (сутності) у Гуссерля первинні стосовно фактів, вони апріорні, незалежні від фактів. У цьому феноменологія близька до платонізму, у якому також ідеї, сутності передують реальним речам і роблять самі речі можливими. Подібно до цього, у Гуссерля відкриті в інтуїції ейдетичні (загальні) структури свідомості є передумовою функціонування реальної свідомості. Ейдос сприймання є, наприклад, передумовою фактичних актів сприймання. Отже, Гуссерль приєднується до раціоналістичної традиції, згідно з якою закономірності процесу пізнання слід шукати в структурах свідомості (розумі), а не у сфері фактів. За допомогою феноменологічної редукції та інтуїції він прагне розкрити апріорні структури свідомості, тобто структури, які завжди притаманні свідомості й завдяки яким вона реально функціонує.

Аналіз актів свідомості свідчить, що їм, на думку Гуссерля, властива інтенціональність — націленість, спрямованість на предмет. Так, сприймання завжди є сприйманням якогось предмета (дерева, будинку, людини). Уявлення, бажання, ненависть, оцінювання тощо мають свої предмети. Іншими словами, структура акту свідомості передбачає предмет, причому цей предмет не входить в акт свідомості як його частина. Дерево, яке людина сприймає, не є частиною акту її сприймання, так само як і число, яке вона мислить, не є частиною акту мислення. Інтенціональність означає націленість, спрямованість свідомості на предмет, «виходження» свідомості до предмета.

Ідея інтенціональності свідомості була впроваджена у філософію вчителем Гуссерля, німецьким філософом Францом Brentano (1838—1917), який, однак, обмежився трактуванням інтенціональності як націленості свідомості на предмет. Гуссерль же значно розширив це поняття, надав йому значення «конституювання предмета (сущого). На його думку, певні типи актів свідомості (сприймання, уявлення, оцінювання та ін.) спрямовані на певний вид предметів. У сприйманні даються просторові речі, у мисленні — ідеальні предмети, у вірі — цінності, у фантазії — казкові витвори тощо. Кожному типові актів свідомості притаманні свої «правила» (апріорні схеми), за якими даються (тобто конститууються) саме їх предмети. Аналіз відношення відповідності (кореляції) певних актів свідомості і типів сущого, яке в них дається, Гуссерль назвав інтенціональним аналізом.

Особливе місце у феноменології посідає інтенціональний аналіз сприймання, оскільки з нього виходять всі інші акти свідомості. Сприймання відбувається за внутрішньо притаманними йому правилами (апріорними схемами), які можна виявити тільки при аналізі фактичного сприймання. Будь-яке сприймання передбачає просторовий предмет, який можна визначити як субстрат і якості, тобто як сукупність (єдність) якостей. Отже, сприйманню людиною предмета задана схема «субстрат і якості», вона апріорі визначає предмет сприймання як єдність якостей. Далі предмет дається у відношенні до інших предметів, тобто задається схема «субстрат і відношення». Першу «схему» Гуссерль називає внутрішнім, другу — зовнішнім горизонтом сприймання. Скажімо, дерево як суще дано в горизонталі інших сущих (дерев, будинків та ін.). Загальний зовнішній горизонт, в якому дане суще — це світ.

Світ є передумовою, загальною «схемою» сприймання будь-якого предмета (сущого). Суще сприймається тільки в світі. Причому світ у Гуссерля — не сукупність сущого, не щось об'єктивне, а просторовий горизонт сприймання всього сущого зумовлений місцем свідомості, перспективою, в якій даються предмети.

Крім просторового, Гуссерль вводить часовий горизонт. Будь-який акт свідомості ґрунтується на попередніх актах, визначається ними, тобто перебуває у «живому» зв'язку з попереднім досвідом і передбачає (визначає) наступні акти свідомості. Іншими словами, свідомість будується на основі живого зв'язку минулого, сучасного і майбутнього. І кожне сприймання відбувається в часовому горизонті. Тому будь-яке суще дане, з одного боку, в «просторовому» світі (зумовлено позицією свідомості в бутті), з іншого — в часовому горизонті (в горизонті внутрішнього досвіду свідомості).

Свідомість у феноменології не є чимось сущим (не має характеристик предметного утворення), вона не є субстанцією, як вважали Декарт і Гегель. Вона завжди спрямована на світ, існує в світі, в конкретній ситуації, обмежена своїм місцем у світі і своїм часовим досвідом. Свідомість має певні онтологічні параметри, її можна визначити як певний вид буття, що характеризується місцем (центром, з якого твориться світ) і часом.

Таке розуміння суб'єкта (свідомості) Гуссерлем докорінно відрізняється від концепції попередньої класичної філософії, в якій трансцендентальний суб'єкт вважався абсолютним, тобто не мав онтологічних параметрів, причетності до буття, був позбавлений конкретних буттєвих вимірів. «Класична філософія виходить з необхідності пояснення світу з позиції певного «абсолютного» спостерігача, що перебуває поза світом. Цей гносеологічний суб'єкт класичної філософії (і науки) не залежить ні від яких часових і просторових змін... Для Гуссерля мислення завжди відбувається в певному місці і на основі попереднього досвіду свідомості». Отже, свідомість у Гуссерля завжди спрямована на предмети (інтенціональна).

Зміни у філософському розумінні відношення людини і світу, зафіксовані феноменологією, є паралельними змінам позицій суб'єкта в мистецтві, навіть у науці, які відбулись наприкінці XIX — на початку XX ст. Художник, письменник класичного періоду, зображуючи світ, прагнули до об'єктивності, намагалися винести суб'єкта-творця за межі твору. Так, в класичному романі можна прочитати щось на зразок: «Була весна, цвіли квіти, співали птахи, але герой цього не помічав». То хто ж це бачив: Бог, автор чи хтось анонімний, хто передав свої враження? Передбачалось, що такий стан речей існував незалежно від того, сприймав його хто чи ні. Сучасний роман визнає тільки «живе свідчення» (той, хто пережив, ділиться своїми враженнями), а не «об'єктивні» запахи і кольори.

Теорія відносності засвідчила, що окремі її положення мають сенс також тільки в перспективі домислення суб'єкта до реальності. Так, одночасність подій (наприклад, вибух зірок у Космосі) має сенс тільки з огляду на спостерігача (визначається місцем його перебування). Без цього вона позбавлена сенсу, тобто не має об'єктивного значення. Усе це дає підстави для тверджень, що в культурі (філософії, мистецтві, науці) відбулось певне зміщення у розумінні відношення людини і світу. На зміну суб'єктно-об'єктного протистояння приходять буттєва позиція людини в світі, яка стала домінуючою в екзистенціалізмі.

Концепція «трансцендентальної свідомості» Канта є суб'єктивною, але вона не замикається на окремому суб'єкті (не є соліпсизмом). Згідно з Кантом, кожна свідомість творить світ за однаковими правилами і світ усім даний однаково. У Гуссерля ситуація принципово відмінна. Свідомість у нього хоча є трансцендентальною (тобто передбачає всезагальні правила творення), але вона вписана в конкретне буття (в просторовий і часовий горизонт). І тому створений нею світ є її суб'єктивним світом і не більше. Отже, свідомість виявилась замкненою в нею створенім світі. Кожна свідомість має свій світ. Це позиція соліпсизму. Гуссерль, вслід за Лейбніцом, називає таку свідомість монадою. Але соліпсизм не влаштовував філософа, оскільки феноменологія претендувала на істину для всіх.

Для подолання соліпсизму, який виявився в тому, що Я замкнуте в створеному ним світі, Гуссерль створив концепцію інтерсуб'єктивності. Сутність цієї концепції полягає в конституюванні «іншого Я» (alter Ego). Знаючи себе і свою ситуацію в бутті, Я конституують (тобто за аналогією із собою стверджують) існування іншої свідомості, іншого Я. Світ, створений нами двома, будується на нашій перспективі в бутті, це наш інтерсуб'єктивний світ. Якщо ж певна нація чи культура розбудовує свій світ, то його Гуссерль називає «життєвим світом».

В останніх працях Гуссерль зробив спробу застосувати свою феноменологічну концепцію до подолання європейської кризи, про яку говорили всі філософи, починаючи з Ніцше. На відміну від інших мислителів, він вбачав причину кризи в натуралістичній (об'єктивістській, спрямованій на факти) особливості європейської науки. «Фактичні науки продукують фактичних людей (тобто людей, позбавлених внутрішнього духовного світу. — Авт.)... В життєвій скруті цій науці нема нам що сказати», — пише він. Фактична об'єктивістська наука зумовила втрату довір'я до розуму і, врешті-решт, втрату сенсу життя.

Гуссерль вважав, що європейці прониклись оманливим довір'ям до натуралістичної науки і почали вважати світ, яким він постає в науці, справжнім світом. Насправді світ науки — це штучно витворений світ ідеальностей. З нього вилучена людина як суб'єкт. Початок

такій науці поклав Галілей, який запровадив виключення суб'єктивних якостей і математизацію суцього. І філософія, яка повинна була турбуватись про сенс життя, йдучи за наукою, прониклась оманливим натуралістичним світоглядом.

Насправді конкретна людина живе не в світі, сконструйованому наукою, а в «життєвому світі», тобто у створеному культурою світі (європейський, китайський, індійський та інші «життєві світи»). «Життєвий світ» — це практичний світ нашого життя, речі в якому дані нам з очевидністю. Він є справжнім світом, саме він повинен хвилювати мислителів, а не штучний світ науки. Наука є лише штучним інструментом для успішної діяльності в цьому світі.

У концепції «життєвого світу» Гуссерль в руслі ідей філософії життя (Ніцше, Бергсон) стверджує первинність життя щодо науки. Однак він не переходить на позицію ірраціоналізму, характерну для цих мислителів. Він вірить, що на основі феноменологічного дослідження «життєвого світу» можна створити універсальну філософію, яка відновить довір'я до розуму, притаманне філософії, починаючи із Давньої Греції. У такий спосіб, на його думку, може бути подолана криза європейського буття. Подолання кризи ним мислилося через здійснення нового проекту філософії.

Феноменологію Гуссерля іноді називають філософією для філософів, а самого Гуссерля вважають Кантом ХХ ст. І для цього є певні підстави: феноменологія розробила оригінальну методологію дослідження свідомості, яка справила величезний вплив на подальший розвиток філософії. На засадах феноменології ґрунтується, зокрема, екзистенціалізм. Вона дала поштовх для розвитку філософської антропології, аксіології та інших філософських дисциплін. Творчість таких мислителів ХХ ст., як М. Шелер, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті була б неможливою без ідей, заданих феноменологією.

На відміну від попередньої філософії, яка вивчала тільки об'єктивну свідомість (свідомість, якою вона закарбувалась у формах науки, культури — Кант і Гегель), Гуссерль розробив філософську методологію аналізу живої, діючої свідомості, подолавши об'єктивізм, за який так гостро Керкегор критикував усю попередню філософію.

Феноменологія аналізує не тільки пізнавальні, раціональні акти свідомості, чим обмежувалась попередня філософія, а весь спектр свідомості — акти віри, містичні акти та ін. Філософія завдяки феноменології значно розширила предметну сферу свого дослідження (Джемс, як відомо, також розширив сферу досвіду, але він не виробив відповідної методології). У філософській традиції феноменологія посідає особливе місце. З одного боку, Гуссерль тяжіє до класичного раціоналізму (Декарт, Кант), з іншого — на основі свого методу досліджує феномени, які виходять за межі раціоналізму, і закладає основу некласичної ірраціоналістичної традиції.

Екзистенційна філософія

Екзистенціалізм вважають однією з провідних течій філософії Західної Європи ХХ ст. Він виник у 30-ті роки (умовною датою його народження вважають вихід у 1927 р. праці німецького філософа М. Гайдеггера «Буття і час»). Найбільшої популярності набув після Другої світової війни.

Екзистенціалізм (лаг. *existentia* — існування) — суб'єктивістське вчення, в якому вихідні значення суцього (що таке річ, просторовість, часовість, інша людина та ін.) виводяться з існування (екзистенції) людини.

Екзистенціалізм є духовним спадкоємцем ірраціоналістів Керкегора і Ніцше. Саме поняття екзистенції, як відомо, було впроваджене у філософію Керкегором, який різко протиставив суб'єктивне унікально-неповторне існування (екзистенцію) людини об'єктивному існуванню речей світу. Від Ніцше екзистенціалісти перейняли трактування людини як вольової (ірраціональної) істоти, а не розумної (раціональної), що було притаманне класичній філософії Нового часу. Помітний вплив, особливо в методологічному аспекті (в способі обґрунтування, в категоріальному апараті), на його формування справила феноменологія Гуссерля. Це стосується насамперед феноменологічного розуміння відношення свідомості й світу, згідно з яким свідомість розглядається не як протилежне світові (не в площині гносеологічного, тобто пізнавального відношення суб'єкта і об'єкта), а як певний вид буття, тобто в онтологічному аспекті.

На формування екзистенціалізму і на поширення його ідей значний вплив мав досвід виживання особи, набутий в соціальних катаклізмах ХХ ст. — в Першій і Другій світових війнах, досвід наруги над особистістю тоталітарних режимів фашизму і сталінізму. Екзистенціалізм намагався знайти стійку опору виживання особи в чужому (і навіть ворожому) їй світі за усвідомлення нею краху ідеалів Просвітництва (віри в розум і науку) і крихкості, нетривкості власного існування. Екзистенціалізм — це своєрідний духовний протест, бунт особи проти абсурдного з її погляду світу, пошук виходу з цієї ситуації. Як і волонтаризм Ніцше, він працював на формування сильної — свободної та відповідальної — особи, яка починає домінувати в культурі й способі життя Заходу в ХХ ст. Загалом екзистенціалізм зафіксував радикальну зміну в розумінні (відчуженні) людиною свого буття в світі, яка відбувалась в Європі протягом ХХ ст.

Представниками цієї течії є німецькі мислителі М. Гайдеггер (1889—1976) і Карл Ясперс (1883—1969), французькі філософи Жан-Поль Сартр (1905—1980), Габріель Марсель (1889—1973) і Альбер Камю (1913—1969). Ранній Гайдеггер, Сартр і Камю намагалися розв'язати проблему буття людини в світі, не вдаючись до ідеї Бога, тоді як пізній Гайдеггер, Ясперс і Марсель (особливо два останні) розглядали цю проблему в органічному зв'язку з ідеєю Бога.

Головною темою дослідження екзистенціалістів є існування людини, яке, на їх думку, є джерелом сенсу всього сущого. Подібно до того, як у Гуссерля свідомість «накидає» сенс всьому сущому, так в екзистенціалістів людське існування визначає світ. Ключем до онтології (вчення про буття) у Гайдеггера є феномен людини. Для того, аби зрозуміти, що вкладають екзистенціалісти в поняття людського існування, розглянемо концепції людини, які вони заперечують. Вчення про «природу» людини, яке розвивали просвітники, по суті, зводило людину до речі серед речей. Як довів Кант, воно не брало до уваги таку якість людини, як свобода. Декартівсько-кантивська концепція, яка його замінила, ототожнювала людину з трансцендентальною свідомістю або трансцендентальним суб'єктом. Тут людина зводилась до розуму, який мислився фактично як окрема субстанція. Саме це розуміння людини і стало об'єктом критики екзистенціалістів.

На їх погляд, концепція трансцендентального суб'єкта грішить гносеологізмом — зведенням людини до суб'єкта пізнання, а світу до об'єкта, тобто до сукупності предметів (сущого), які підлягають пізнанню. Зведення світу до предметів, сущого призвело, на їх думку, до того, що і сама людська суб'єктивність стала мислитись як суще, як предмет. Про це свідчить, зокрема, трактування Декартом душі як «мислячої речі» і набуття предметних форм «Я» в концепції трансцендентальної свідомості Канта. В цій концепції, стверджують екзистенціалісти, не подоланий натуралістичний підхід до людського буття;

вона зводить людську суб'єктивність до чогось незмінного, затверділого — речі, суцього, тобто мислить людину як річ серед речей.

Всупереч такому гносеологічному підходу, коли людина розглядається як суб'єкт, що протистоїть суцьому як об'єкту, екзистенціалісти запропонували новий, за словами Гайдеггера, онтологічний підхід. Суть його полягає в тому, що людське існування (екзистенція) розглядається як таке, що інтимно, емоційно, на досвідомому рівні пов'язане з буттям світу. Теза про онтологічну єдність людського існування і світу мовою екзистенціалістів означає, що світ «вписаний» у структуру екзистенції, що екзистенція структурована під буття в світі. Перш ніж пізнавати світ, людина є, існує в світі. Ця єдність людського існування (екзистенції) і буття світу передує, на їх думку, гносеологічному розколу на суб'єкт і об'єкт, в основі якого прагнення пізнати світ і оволодіти ним.

Дещо спрощено «екзистенціальний» поворот до світу можна зобразити так: традиційна філософія (т. з. метафізика) і наука, що формується на її основі, на думку екзистенціалістів, ставляться до світу як до сукупності суцього, того, чим можна оволодіти, — спочатку в мисленні, а потім у дії. Мотив, що є основою метафізичного підходу до світу, — це «мати», тобто присвоїти (за висловом Гайдеггера, бути «володарем» буття), тоді як екзистенціалісти пропонують «бути» людиною в світі (бути «пастухом» буття). У цьому сенсі протиставлення «мати» і «бути» широко використовується Марселем. Воно, до речі, покладене в основу відомої праці неофрейдиста Е. Фромма «Бути чи мати».

Екзистенціалісти стверджують, що перш ніж пізнавати (бути суб'єктом, розумом, свідомістю), людина повинна бути, існувати в світі. Розум людини не збігається з її буттям. Більше того, сам розум має бути виведений зі специфіки буття (екзистенції) людини. На перший погляд, у твердженні Гайдеггера і його прихильників немає нічого оригінального: як біологічний організм людина насамперед існує, має буття, а після мислить (на цьому, зокрема, побудована концепція Ніцше). Однак проблема полягає в тому, що людину екзистенціалісти трактують як свідому істоту. Отже, йдеться про буття людської суб'єктивності, свідомості, яке передує пізнанню, про трактування людської суб'єктивності як чогось, що має буття і що, зрештою, робить можливим людське пізнання.

Прихильники цієї течії звертають увагу на такі характерні риси екзистенції:

Екзистенція позбавлена субстанційного, предметного характеру. Вона не є чимось затверділим, що може бути схоплене розумом і об'єктивістською наукою (образно кажучи, поняття не здатні передати емоційно-буттєву налаштованість людини на світ, у світлі якої дається все суцье).

Екзистенція є трансценденцією. Гайдеггер тлумачить екзистенцію як «буття у світі», тобто не в собі, а поза собою. Людина онтологічно укорінена в бутті. Бути у світі — первинна визначеність людини, а бути суб'єктом пізнання — похідна, вторинна. Сартр, йдучи за Гуссерлем, наголошує, що свідомість як екзистенція завжди є «виходом» до предметів, що вона існує не в собі, а «при предметах». Згідно із Сартром, свідомість є буттям, але таким буттям, самою сутністю якого є небуття, заперечення власного буття, тобто ніщо. Етимологія українського слова «самозречення» найкраще виражає сутність свідомості-екзистенції, як її розуміють екзистенціалісти. Свідомість «самозрікається» (перестає бути річчю) в ім'я трансцендентних речей. Буття свідомості — це «самозречення», вихід до речей.

Екзистенція — це постійна можливість бути іншим. Людина сама довільно визначає себе в своїх діях, її існування не є чимось визначеним (затверділим у предметній формі), воно — постійна можливість визначення.

Кожна екзистенція унікальна і неповторна. Хоча людському існуванню і притаманні загальні структури (як-от буття у світі, буття з іншими), але ці загальні апіорні структури занурені в конкретну ситуацію, внаслідок чого людське існування стає унікальним. На думку Гайдеггера, людина приречена бути в ситуації (в конкретних обставинах). На відміну від «трансцендентального суб'єкта» класичної філософії, який, подібно до птаха, ширяв над дійсністю, екзистенціалізм розглядає людське існування тільки в ситуації (через укоріненість в буття).

Екзистенція не може бути об'єктивованою. За спроби схопити її розумом (виразити в понятті) вона із живої діяльності перетворюється на застиглий предмет. Ясперс заявляв з цього приводу: «Я існую, оскільки не дозволяю собі стати предметом, об'єктом. Я знаю себе, не ставлячи питання, що я таке. Я існую в реалізації своїх можливостей». Якщо я в рефлексії (в зворотному погляді на себе) намагатимусь усвідомити себе, «спіймати» свою екзистенцію, то я матиму не «живе», не «діюче» я, а я, яке вже здійснило себе. «Живе» я — це Я, яке здійснює рефлексію, воно уникає об'ємів поняття.

Людина, на думку екзистенціалістів, є єдиною істотою, яка усвідомлює свою смертність. Усвідомлення смертності зумовлює те, що її існування пройняте «турботою». Визнаючи «турботу» вихідною ознакою людського існування, Гайдеггер наводить таку байку: Турбота (богиня), переходячи річку, зліпила з глини істоту, якій Юпітер подарував душу. Кому ж належить ця істота — homo, названа за матеріалом (humus — земля)? Сатурн (час) розсудив так: коли людина помре, то душа дістанеться Юпітеру, а тіло — землі, а поки вона живе (тимчасово) — вона вся належить Турботі. «Турбота» впливає з того, що світ входить, «вбудований» у моє існування, що обставини для мого існування можуть бути сприятливі і несприятливі, що близькі мені люди, як і я, смертні.

Завдяки «турботі» людське буття набуває часового виміру: людина «турбується» про сучасне, проектує майбутнє, звертається до минулого досвіду. Під часовим виміром буття екзистенціалісти розуміють не об'єктивний час, який фіксує перебіг природних процесів, а внутрішнє переживання часу, зумовлене «турботою» людини про буття. Справді, людина не просто має певний вік, вона пам'ятає, тобто утримує в стані можливого пригадування своє минуле. Це минуле не зникло, його можна ще раз пережити. Воно є її внутрішнім досвідом. Завдяки переживанню часу вона може перенестись у минуле і майбутнє і звільнитись від тиску сучасності, в якій дано тільки просторове буття. Через турботу про майбутнє вона прагне оволодіти часом, плануючи його, подібно до того, як вона володіє простором.

У Гайдеггера буття в світі означає розуміння світу. В буття людини апіорно «вплановане» розуміння світу, людина налаштована на світ у такий спосіб, що вона його розуміє і він їй відкритий. Розуміння, на думку Гайдеггера, передує пізнавальному ставленню людини до світу. В ньому відсутній поділ на суб'єкт і об'єкт, що характерно для пізнавального відношення.

Наприклад, у певній ситуації (йдучи вулицею чи сидячи в кабінеті) людина розмірковує над науковою проблемою (взагалі думає про щось). Її свідомо пізнавальна діяльність над чимось приховано супроводжується розумінням конкретної ситуації, в якій вона перебуває (розуміння себе на вулиці, в кабінеті). Тут свідомість як суб'єкт пізнання, що

думає над чимось, і свідомість-екзистенція, яка приховано розуміє ситуацію, діють у різних площинах. Екзистенція людини — не розум, що витає за хмарами, а приховане розуміння конкретної ситуації, в якій вона існує, розуміння, яке постійно супроводжує її існування.

Філософською дисципліною, що вивчає це приховане розуміння, є герменевтика, яку Гайдеггер вважає вихідною філософською дисципліною. Якщо феноменологія Гуссерля — це саморозкриття свідомості, то герменевтика, за задумом Гайдеггера, йде глибше, вона виявляє себе як саморозкриття буття. Герменевтика, отже, виступає як доповнення і поглиблення феноменології.

Гайдеггер і Ясперс визнають таку важливу рису екзистенції, як комунікація. На думку Гайдеггера, буття з іншим вплановане в структуру мого буття. Ясперс заявляє, що екзистенція неможлива без комунікації (без спілкування з іншими людьми). Екзистенція не може бути даною об'єктивно, але вона може відкритись у спілкуванні з іншою екзистенцією. Комунікація схожа на душевну розмову, коли людина не розумом, а чуттям, симпатією відчуває іншу людину, сприймає істину її існування. Комунікація — це можливість прориву до іншої екзистенції без загрози перетворення її на об'єкт. Вона не безособове спілкування, за якого її учасники виступають носіями певних соціальних ролей, а інтимність відкриття іншому. Безособове спілкування в повсякденному житті більше приховує екзистенцію, ніж відкриває її.

Важливою рисою екзистенції є націленість на майбутнє, наявність у сучасному бутті проекту майбутнього. Екзистенція — це можливість бути іншим, постійний вибір між різними проектами майбутнього. У цьому виборі власного майбутнього, на думку екзистенціалістів, виявляється свобода людини. Сартр, який приділяв особливу увагу проблемі свободи, вважав, що вона є невід'ємною складовою людського існування. Свобода — це вибір самого себе, свого проекту і відповідальність за здійснений вибір. Людина, на його думку, абсолютно вільна, визнати залежність (детермінацію) її вчинків від природи, характеру чи навіть Бога — значить замахнутись на її свободу, на специфіку її екзистенції, звести її до стану речі. В будь-якій ситуації існує вибір, у кожному випадку людина може вибрати смерть, і в цьому вияв її свободи. Але, вибравши життя, вона повинна нести всю відповідальність, яка впливає з цього вибору. Сартра мало цікавлять соціально-політичні свободи. Головну увагу він приділяє екзистенціальній свободі. На екзистенціальному рівні, на його думку, вільний навіть раб, ніхто не в силі знищити можливості його вибору.

Абсолютизація свободи Сартром поставила під сумнів моральні цінності як соціальні регулятиви відносин між людьми. Якщо свобода конкретної особистості — це щось абсолютне і позитивне як вияв її екзистенції, то все, що її обмежує (в тому числі й моральні норми) набуває негативного значення. Прийняти зовнішню моральну норму означає підвести унікальне існування конкретної особистості під всезагальний закон, що рівноцінно втраті екзистенції. Для Ясперса і Марселя, які виходили з існування Бога, цієї проблеми не існувало. Для атеїста Сартра вона була дуже гострою. Щоб уникнути цього протиставлення, філософ оголошує, що людина сама є джерелом, критерієм і метою цінностей. Вона їх творить і вибирає поміж ними. У виборі моральних цінностей людині ні на що опертись — ні на природу, ні на Бога. Вона приречена діяти на свій «страх» і «ризик». Звідси відчуття тривоги і відчаю. Людина самотня, покинута в світі, тривога і відчай — це плата за свободу.

У розумінні моралі Сартр фактично переходить на позицію Ніцше, згідно з якою мораль є особистою справою надлюдини. Щоб подолати протистояння особистого вибору

цінностей і їх всезагального характеру, Сартр наводить такі аргументи: ми завжди обираємо благо, а благо для нас є благом для всіх. Так, на думку Сартра, наш вибір конститує всезагальну мораль. У цій побудові філософа є вразливе місце, а саме — декларування збігу блага для нас із благом для всіх. Воно передбачає, що вибір однієї людини здійснювався з оглядкою на інших — близьких їй людей і навіть людство загалом. Але якщо вона діятиме так, то чи не означатиме це, по суті, зречення від її екзистенції? Дати переконливе обґрунтування всезагального характеру моральних норм, виходячи з позиції унікальності людського існування, практично неможливо. Звідси і відчуття неприкаяності, абсурдності існування людини в світі, яке притаманне майже всім екзистенціалістам.

За Гайдеггером, людина, яка живе в горизонті сучасності, полонена світом речей або соціальним світом. Тому саме існування людини має тенденцію розглядатись як щось об'єктивне, тобто перетворюватись у річ. Коли людина прагне благ, чинів, слави, вона перетворюється на функцію від цих чинників (відсутність того, на що вона націлена, стає її сутністю). Вона визначає себе негативно, несправжню (не я є, а я маю чи не маю). Як несправжнє існування розглядається й анонімність людського буття в сучасному індустріальному суспільстві. В буденному житті (на роботі, в транспорті) ми поводимось як пересічні люди. Тут ми усереднені громадяни, а не особистості. Нас можуть замінити і замінюють інші. Нам притаманні певні способи прийняття до уваги інших людей, ми чекаємо від них відповідних правил поведінки, розраховуючи на те, що і вони чекають від нас певних правил. Це анонімні, не персоніфіковані настанови на інших людей. Індустріальне масове суспільство є суспільством соціальних ролей, суспільством анонімів. Нікому не має справи до екзистенції іншого. Ніде не відчуваєш себе так самотньо, як у натовпі. В критиці екзистенціалістами масового суспільства з його усередненими смаками і вподобаннями, клішованою свідомістю відчувається романтична ностальгія за минулими часами.

Екзистенціалісти оцінюють анонімне існування як несправжнє і корінь його шукають не в організації суспільства, а в настанові індивіда, яка все існуюче перетворює на суще. Сартр розгорнув цікаву діалектику співвідношення Я та іншого (в любові, дружбі), що також може мати справжні та несправжні рівні. На його думку, коли хтось дивиться на людину як на тіло, він цим самим змушує і її відчувати себе тілом, породжує сором. (Однак, людину можна «звести» ще нижче. Римські матрони, які парились у лазні в присутності рабів-чоловіків, приймали їх за «порожнє місце». В їх очах раби були річчю, знаряддям, що має мову.) Тут йдеться не про свідоме «зведення» людини до «порожнього місця» (в такому разі це був би свідомий акт, моральний вчинок), а про певне сприйняття інших на екзистенціальному рівні.

Справжнє існування (тобто перехід від об'єктивного, предметного світу до рівня екзистенції) можливе, за Гайдеггером, лише через усвідомлення своєї конечності (смертності). Усвідомлення смерті ставить людину обличчям до Ніщо, відкриває безглуздість будь-яких проектів і навіть самої екзистенції. Але якраз це робить людину вільною, дає їй змогу серед суєтних можливостей обрати такі, які виявляться недосяжними для смерті. Перед обличчям смерті, якої не уникнути, людина відчуває унікальність і неповторність свого існування. В цій ситуації зберігають значення тільки справжні цінності. Ясперс також наголошував, що для вияву екзистенції особливо важливі «межові» ситуації (смерть, страждання, вина), які з очевидністю відкривають конечність людського існування.

Німецькі екзистенціалісти стверджували, що європейська філософія, починаючи з Парменіда, «забула» проблему буття. На думку Гайдеггера, саме метафізика звела буття

до сукупності сущого, до предметів, сенс яких полягає в тому, щоб служити людині. У перспективі, яку метафізика «накинула» на світ, в тому баченні світу, яке вона нав'язала, зникла проблема буття. Це, за Гайдеггером, мало трагічні наслідки. Як він образно висловився, «першим кроком до атомної бомби була теза про буття Парменіда, бо перетворення буття в суще, ототожнення його з думкою стало основою тієї впевненості, з якою наука і техніка приписували свої моделі природі і людині». Останнім притулком буття залишились, на його думку, мова і поезія. Тільки в архаїчних шарах мови і в творах деяких поетів висвічується первинне сприймання буття, не викривлене метафізикою. Так Гайдеггер подав романтичну критику науково-технічного суспільства і західної цивілізації загалом.

Ясперс також вбачав в ері науки і техніки велику небезпеку для людського існування — небезпеку втрати свободи і самої людини, оскільки технічні засоби спілкування все більше підмінюють особисте спілкування (комунікацію). Вихід з цього становища мислителі-екзистенціалісти вбачають у зміні настанови на світ, у відкритті екзистенції та віднайденні буття, а порятунок європейської цивілізації — в духовній переорієнтації людей.

2.7. Українська філософія

Дохристиянські витоки української філософії

Кожна форма філософії як складова культури завжди відображає національну своєрідність її творців, що дає підстави для тверджень про національну (англійську, німецьку, французьку) філософію, а отже, й українську.

Відомо, що філософія є особливою сферою духовної діяльності людини, спрямованою на усвідомлення проблем людського буття, найзагальніших духовних потреб конкретного народу чи нації. У цьому контексті українська філософія є давнім феноменом, початки якого сягають глибини віків.

Поза сумнівом, поява філософського духу українства виходить за межі XVI—XVII ст., коли завдяки діяльності братських шкіл, Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянської академії почало набувати самостійного розвитку філософське теоретичне знання, тобто почав вигранюватися буттєвий статус професійної філософії. І хоч вона вважається зрілим рівнем розвитку філософії, де панує її теорія та її творці — професійні філософи — професійна філософія є лише одним із можливих способів існування філософії. Адже існують й інші шляхи філософського осягнення дійсності, за яких теоретичний інтерес доволі міцно вживається з практичним. У контексті української філософії він охоплює, як правило, час існування киево-руської культури (XI ст.) з її писемними пам'ятками, що репрезентують особливості тогочасного осмислення дійсності, характерного українській духовній традиції.

Світоглядно-філософські начала українського народу сягають значно глибинніших шарів вітчизняної культури, її дохристиянської доби. У світлі аргументів на користь існування сарматських, скіфських, кіммерійських, арійських, трипільських та інших часів на території України з їх самобутньою культурою і тісними зв'язками із найвідомішими осередками Ойкумени — Греції, Індії — важко чи взагалі неможливо встановити факт появи філософського духу тільки на етапі існування Київської Русі.

Справді, територія, яка нині має назву Україна, не була етнічно однорідною протягом тисячоліть, що є не винятком, а скоріше закономірністю для планетарного етногенезу (походження народів). Тривалий час на планеті відбувались так звані великі переселення народів, у процесі яких етнічні людності змінювалися, переливались одна в одну. Проте за всіх міграційно-асимілятивних процесів зберігалась на певних територіях субстанційна основа, ядро, духовна основа певного сильнішого етносу, де знаходили притулок історична пам'ять, звичаї, вірування, етнографічні особливості — те, що називають етнокультурою (наслідок колективної творчості), в архетипах (первинних формах) і стереотипах (усталених формах) якої закодовані особливості світосприймання та світорозуміння конкретної нації.

З огляду на аргументованість суджень про неперервність, єдність етнотворення, спільність енергоінформаційної основи суспільного розвитку людності на терені України протягом багатьох тисячоліть цілком переконливими є твердження дослідників (В. Хвойка, М. Брайчевський, Г. Василенко, Б. Рибаків та ін.), які вказують на автохтонність (автохтонний — той, що виник, зародився на місці сучасного проживання) українців. На рубежі XX—XXI ст. все активніше утверджується думка про участь в етногенезі українського народу етносів, які тривалий час проживали на спадкоємних українських землях. Принаймні їх можна розглядати ймовірними фігурантами етнічного синтезу українського народу. Аргументами на користь цієї точки зору є елементи культур тих народів у національній культурі українців. Так, від скіфів бере початок українська традиція вшановувати гостей хлібом-сіллю, вишивати одяг на плечах, рукавах і грудях, побратимство тощо. У сучасному українському гончарстві, вишивках, килимах, різьбленні, розписах зберігається чимало типових елементів трипільського орнаментально-декоративного мистецтва. Трипільці першими поєднали в ритуалі пшеницю і мед як символ своїх земель. І цю символічну страву — кутю — споживають і досі українці, пов'язавши цей звичай з християнським Різдвом. Ці непоодинокі приклади засвідчують, що духовні надбання етносів, які у праісторичні часи жили на українських землях, укладаються в скарбницю всеукраїнської духовності.

Філософські надбання дохристиянських часів не є випадковими. Особливо якщо взяти до уваги тісні зв'язки тогочасної праукраїнської людності з основоположниками європейської філософії — еллінами, які, починаючи із VII ст. до н. е., упродовж одного-двох століть не лише заснували на Чорномор'ї десятки міст-держав (Синоп, Трапезунд, Ольвія, Аполонія, Пантікапей, Халкедон, Гераклея, Херсонес), не лише створювали у різних куточках краю торговельні факторії (контори, філії), а й поширювали свою релігію та свою культуру. Пантеон (сукупність богів) еллінів та їх релігія помітно вплинули на корінне населення. За словами Геродота, храми Діоніса, Артеміди були на нашій території, значно віддаленій від моря. Культ Гомера тримався в Чорномор'ї довше, ніж у корінній Греції, а серед козацької еліти довго зберігався культ пам'яті Александра Македонського. Еллінські духовні джерела легко змішувалися з місцевими, не порушуючи гармонії в духовності місцевої людності. Дотепер збереглися сліди еллінів у мові, обрядах і, звичайно, філософії. Це яскраво засвідчує творчість знаменитого мудреця Анахарсиса Скіфського (638—559 р. до н. е.), чий філософський надбання належать до культурної спадщини українства, знаного не лише у Скіфії, а й в еллінській духовній культурі. Елліни навіть вважали його одним із легендарних «семи мудреців» (поряд із Солоном, Фалесом, Біантом). Глибину його філософствування засвідчує чи не єдиний цілісний фрагмент логічних міркувань: «Так само і Анахарсис Скіфський виключав, як кажуть, критичне сприйняття, до якої науки б воно не відносилось, і дуже гудив греків, якщо вони його зберігали. «Хто ж є той, — запитував він, — хто судить науково? Простака чи майстер? Але простаком ми його не могли б назвати, оскільки він зіпсутий знанням технічних особливостей. І подібно до того,

як сліпий не сприймає предмети зору і глухий — предмети слуху, так само і технічно неосвічений не має гострого зору у відношенні сприйняття того, що зроблено технічно. Адже навіть якщо ми станемо за його допомогою підтверджувати наше судження про той чи інший технічний предмет, то відсутність техніки не буде відрізнятися від самої техніки, що безглуздо. Тому простак не є суддею технічних особливостей. Залишається, таким чином, сказати, що це майстер. А це в свою чергу позбавлено всілякої вірогідності. Саме один про одного судять або однакові фахівці, або різні. Але різні фахівці не в змозі судити один про одного, оскільки цінитель у власному ремеслі виявиться простаком у чужих ремеслах. Однак й однакові фахівці не в змозі оцінити один одного. Ми ж розшукуємо того, хто судить їх, якщо вони знаходяться в межах однієї і тієї ж властивості, наскільки це відноситься до одного й того ж ремесла. А інакше, якщо один з них судить другого, то одне й те ж виявляється і судячим і судимим, достовірним і недостовірним. Оскільки ж представник тієї ж спеціальності відрізняється від предмета судження, то коли він є предметом судження, він сам стає недостовірним, а коли він сам судить, він тільки ще повинен стати достовірним. Однак одне й те ж не може бути і судячим, і судимим, і достовірним, і недостовірним. Значить, не існує такого, хто б судив технічно. А тому й немає ніякого критерію. Адже з критеріїв одні — технічні, інші — прості. Але прості критерії не судять, як не судить і простак, і технічні не судять, як не судить і майстер, згідно з вищевикладеними причинами. Таким чином, не існує й ніякого критерію».

У цьому роздумі Анахарсиса, який доносить нам знаменитий філософ-скептик кінця II — початку III ст. Секст Емпірик, дослідники вбачають зародки теорії судження, правил силогістики та атрибутивних відношень, які пізніше будуть розроблені Арістотелем; уявлень елеатів про суперечливість між даними чуттєвого спостереження та їх раціональним аналізом тощо. Перелік подібних аналогій можна було б продовжити, але і їх достатньо, щоб збагнути масштаб постаті Анахарсиса в царині філософії. На Анахарсиса, для якого понад усе була істина, посилаються Арістотель і Сенека, до його творчості апелює Цицерон, розповідають про нього Діоген Лаертський (1-ша половина III ст.) і Пліній старший (23—79). Глибина порушених ним філософських проблем, сила його логічних переконань особливо виявились при аналізі екзистенційних основ істини, природи і можливостей людської раціональності.

Авторитет Анахарсиса у тогочасному філософському світі переконує, що він не міг бути винятком на терені вітчизняних шукачів мудрості, а скоріше — найвищим його досягненням. Підтвердженням такої точки зору може слугувати згадка українського історика Станіслава Оріховського-Роксолана (1513—1566) про Токсариса, творчі здобутки якого, на жаль, не дійшли до нашого часу, повідомлення візантійського історика Лева Діакона (до 950—прибл. 1000) в «Хроніці» про Замолксиса поруч з іменем Анахарсиса як «філософів русичів», які навчили їх «обрядів еллінських». Згадує його і Платон у «Діалозі», але разом із Аббарисом Гіперборійцем (гіпербореї, за схемою Геродота, проживали приблизно у північних районах сучасної України) як своєрідних волхвів, які прославились у Греції умінням «замовляти» різні хвороби. Щоправда, Порфирій у праці «Життя Піфагора» пише про те, що Замолксис родом із Фракії, яку частіше називали Малою Скіфією. «Народжений у землі скіфській», як пише Діоген Лаертський, і Біон Борисфенський (Борисфеніт), що жив у III ст. до н. е. Біон, за словами того ж Діогена, був майстром на всі руки, але передусім неперевершеним софістом, здатним спростувати будь-яке філософське вчення. Він залишив після себе багато творів на різноманітну тематику, був знавцем вчення платоніків (Ксенократа, Полемона, Карнеада) і перипатетиків (представників Перипатетичної школи, заснованої Арістотелем, зокрема, Теофраста, Арістоксена, Стратона, які були відомими своїми енциклопедичними знаннями з математики, ботаніки, географії, літератури, політики тощо), прихильником раціоналізму, життєлюбом, який вважав, що людина мусить бути настільки багатою,

наскільки це дозволяє їй бути вільною. Філософія етичного раціоналізму Біона, зорієнтована на людську екзистенцію й аналіз парадоксальності її змісту, вивела його на обґрунтування ідеї збалансованого ставлення людини до навколишнього світу. У контексті філософської думки докиєво-руського періоду дослідники звертають увагу і на імена Смикра (Скіфа) Боспоренина, Дифіла, Стратоніка, доля і творчість яких потребують спеціального дослідження.

Могутнім підґрунтям духовної культури українського народу, золотим віком гармонії у світосприйманні наших пращурів була язичеська минувшина, яку яскраво репрезентує геніальна пам'ятка — загадкова «Велесова книга» — літературний твір VIII—IX ст., що дійшов до нашого часу в копії XVI—XVII ст.

Створена на матеріалі V—X ст., «Велесова книга» є живим свідченням язичеських уявлень праукраїнців, втілених у багатоманітних формах фольклору, системним виявом їх світосприймання і світорозуміння, прологом фіксованої історіософії українського народу. Визначальними реаліями тогочасного мислення були природа, закони Всесвіту і звичаєве право (Ява, Нава і Права). Книга засвідчує велич духу русичів, їх вірність поглядам та діянням предків: «Отож, молячись богам, матимемо чисті душі і тіла наші, матимемо життя з праотцями нашими, які з богами злилися воєдино». Понад усе були для них інтереси рідної землі, рідного народу: «То стрепенися, народе мій, од сплячки і в згоді йди до стягів наших» (Велесова книга, с. 86). Вони демонструють єдність почувань, думання і діяння: «Чоловік, що тримає дім, не правий, якщо лише заявляє про права, і правий, якщо слова його з ділами збігаються» (с. 73). Світосприймання русичів трагедійно-оптимістичне, сповнене волелюбності, гуманізму і гідності: «Ми нащадки (Плавуни і можемо бути горді і не шкодуємо життя... І краще нам зникнути, але ніколи не бути в рабстві...» (с. 82).

Тексти її свідчать, що світоспоглядання праукраїнців було міфічно-практичним. Та в ньому вже простежуються нові для міфу тенденції, з'являються знання про світ, значущі для всіх: «Се бо Дажбо створив нам яйце, що є світ — зоря, яка нам сяє. І в тій безодні повісив Дажбог землю нашу, аби тая удержана була» (с. 72). Світ у ній поступово набуває рис об'єктивності на противагу індивідуально суб'єктивним уявленням про нього. Виявляється потяг до світопізнання, вільного від будь-яких практичних інтересів, а з ним і тенденція деміфологізації світу, в процесі якої людина стає його незаангажованим спостерігачем. За таких обставин, як висловився Е. Гуссерль, життя набуває чутливості до можливих тільки за цієї настанови нових цілей і методів мислення, з яких, зрештою, і виникає філософія, початковою формою якої і є космологія. Хоча, безумовно, важко (та й взагалі чи можливо?) віднайти чітку онтологічну межу між філософськими ідеями і міфологічними як складовими одного і того ж світоглядного поля людини. Те, що є прикметною рисою філософії, — тяжіння до загального, абстракцій вищого гатунку, — властиве міфологічній свідомості (найзагальніші уявлення про добро і зло, сутність людини, першоначала світу). Попри те, що на рівні з'ясування змісту цих понять міф поступається місцем філософії, але він ніколи не зникає повністю, співіснуючи з нею, надаючи їй свого забарвлення, впливаючи на підходи в розв'язанні філософією своїх проблем.

Виникнення вітчизняної філософії не одноразовий акт, а складний і довготривалий процес, точну дату започаткування якого встановити проблематично. Зробити це можливо тільки за відповідного рівня культури народу. Язичницьке минуле українців — багата і цілісна духовна культура, в якій відчутні особлива гармонія, велична єдність Неба, Води і Сонця, природи, людей і богів, язичницької віри, народної мудрості, етики совісті та людської гідності. Наші пращури, як пишуть автори «Велесової книги», мали доблесні дії,

«воюючи за життя своє. Се ми слов'яни, бо славимо богів наших Сварога і Дажбога» (с. 126). Тож «поучившись старому, зануримо душі наші в нього, бо є то наше, яко се бо уже найшло на коло нам» (с. 72).

Духовний потенціал багатой обрядово-ритуальної культури наших пращурів з її непереборною здатністю впливати на глибинні засади внутрішнього самобуття конкретної людини — сприятливий ґрунт для формування філософського світобачення, який і дав давньоукраїнській спільноті можливість прокласти свій шлях у тогочасному християнському світі.

Філософська думка часів Київської Русі

Філософські начала праукраїнської доби розвинулися в культурі Київської Русі, держави, в кордонах якої наприкінці IX ст. об'єдналися споріднені племена, сформувавши високорозвинуту спільноту — українців-русичів. У межах киево-руської культури філософія виокремлюється як специфічний тип світопізнання і світорозуміння з-поміж міфологічного і релігійного світогляду, переплітаючись і співіснуючи з ними. Її піднесенню сприяли такі взаємопов'язані чинники:

1. Рівень тогочасного суспільного буття об'єктивно потребував для свого зростання нових світоглядних орієнтацій з пріоритетом розуму, авторитетом загального, що могла забезпечити лише філософія.

2. Атмосфера тогочасного суспільного життя з його демократичними традиціями розширювала простір для подальшого філософського виокремлення. «Державність Києва, — як писав український вчений, професор Альбертського університету (США) Іван Лисяк-Рудницький (1919 - 1984), — носила на собі виразну печать духа свободи. Цьому сприяли такі чинники: суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідуума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазі-федеративний кшталт». Усе це давало простір для певної поліфонії думок, вияву інтелектуальних сил, здатностей розуму, без чого неможливий розвиток філософії.

3. Культура киево-руського суспільства з широкою мережею монастирів, храмів, інших осередків освіти. «Ми не можемо сказати, який відсоток жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існувало літературне та розумове життя, а читання користувалось високою повагою. Гідне уваги судження літописця, який, прославляючи Ярослава за сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський народ. Володимира він уподоблює зоравшому ниву, а Ярослава — сіячу», — наголошував український історик Микола Костомаров (1817—1885).

Духовні начала праукраїнської культури, зокрема релігія українців-русичів, запліднившись християнськими цінностями, одержали імпульс, енергію до існування в нових історичних умовах. Відомо, що на рівні всезагальних, теоретичних, абстрактних понять і уявлень язичницькі вірування поступалися християнським ідеям, які, поза сумнівом, були досконалішими з огляду потреб дня — потреб вищого рівня пізнавального процесу, який передбачав абстрагування, опосередкованість, а не приземлення і безпосередність. На рівні буденного життя язичницькі уявлення існували в свідомості і

звичаях українців, поєднуючись із християнською вірою. Та все ж християнство, запропонувавши складну систему пошуку загального, універсального, загальнолюдського, всеблагого, надало культурі русичів нового духовного спрямування, а його абстрактно-теоретичні категорії, уявлення та цінності сформували нові духовні ідеали, нове світовідчуття і світорозуміння, детермінуючи розвиток інтелектуальної та філософської думки. Ця думка, ввібравши в себе традиції вітчизняної, світової культури, зокрема античної та візантійської, значно розвинувшись, виробила власний стиль, сформувала засади, які визначають специфіку української філософської думки впродовж століть.

Новий рівень тогочасної філософської думки українського народу засвідчують збережені писемні пам'ятки культури Київської Русі, які розкривають зміст, основні глибинні ідеї, концепції, стиль філософствування: «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід», «Слово» Кирила Туровського, «Повчання Володимира Мономаха», «Моління» Данила Заточника, «Послання Клима Смолятича», «Послання митрополита Никифора», «Ходіння Ігумена Даниїла», «Житіє Бориса і Гліба», «Вчення» Кирика Новгородця, «Києво-Печерський Патерик» та ін.

Попри те, що окремі з них за формою нагадують візантійські зразки, аж ніяк немає підстав ототожнювати їх з ними. Але «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід» і особливо «Слово про Закон і Благодать» є наскрізь оригінальними. У християнській літературі їх автори формували нову світоглядну парадигму. Перший митрополит із русичів Іларіон у своєму «Слові» не лише дав власну інтерпретацію «істини», «благодаті», «волі», «світла», «тіні» (в межах історичних поглядів середньовіччя), а й, відійшовши від усталених стереотипів, протиставив їм своє вчення про рівність народів, власну теорію всесвітньої історії як поступового і рівного їх залучення до християнської культури. Істина універсальна, всеохопна і завдяки цьому тотожна Благодаті, яка змінює однобічність Закону і подібна до Сонця, рівно світить усім людям, усім «язикам». Закон був досягненням іудеїв, і «Благодать дарована всьому світу», — доводить митрополит Іларіон. Виходячи за межі християнського протиставлення духу і тіла, він стверджує поєднання Божого позачасового плану із сучасністю, розкриває повноцінність земних життєвих чинників, їх гармонізацію з морально-ціннісними орієнтирами людей. Усупереч тогочасній церковній традиції славить дохристиянське минуле, проголошує язичницькі народи справжніми спадкоємцями вчення Христа. Піднімаючись до філософських узагальнень у розв'язанні тогочасних політичних проблем, митрополит із патріотичних позицій наголошує, що Україна-Русь своїм хрещенням зобов'язана не впливу інших країн, а лише «Божій Благодаті». «Усі країни благий Бог наш помилював і нас не зрікся. Зажадав і порятував нас і в розуміння істини привів» (с. 96). Проблематика «Слова» окреслює основні мотиви, навколо яких концентруються духовні інтереси, інтелектуальне життя Київської Русі.

Не менш важливим джерелом української філософії киево-руського періоду є перекладна література, яку за спрямуванням змісту поділяють на кілька груп:

— перекладна: Біблія та Євангеліє, праці отців церкви;

— християнська література повчального змісту, яка уславлює чернецтво, аскетизм, самозаглиблення, моральне вдосконалення («Шестиднів» Іоанна Екзарха Болгарського, «Повість про Варлаама та Йосафа», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія» тощо);

— праці енциклопедичного змісту, що містять відомості не лише з богослов'я і філософії, а й з історії, медицини, біології, географії та інших галузей знань («Ізборник Святослава

1073», «Ізборник Святослава 1076», «Палея Толкова», «Хроніки Іоанна Малали та Григорія Пісіда» та ін.);

— праці з окремих галузей знань (Збірка «Фізіологи», «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова та ін.);

— твори філософського змісту («Діалектика» Іоанна Дамаскіна, «Житіє» Костянтина (Кирила) Філософа, «Бджола», «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела та ін.).

Перекладна література виходила з коментарями, критичними поясненнями вітчизняних книжників, які не просто повторювали чужі релігійно-філософські ідеї, думки, а осмислювали їх, перепускали через свої переживання, свою душу, а вибором конкретного автора виявляли як суспільно-державні потреби, так і власні вподобання та інтереси. Тому перекладні зразки дають змогу судити як про рівень інтелектуальної та філософської думки в Україні-Русі, так і про їх реальний зміст і спрямованість.

Оскільки киево-руське суспільство сприйняло інтравертне східне християнство з його апеляцією до глибинно-внутрішнього пошуку потаємного сенсу, то цілком закономірно, що найавторитетнішими авторами перекладної літератури були здебільшого представники східної патристики: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. З їхніх праць, за словами одного з перших дослідників джерел української філософії Василя Щурата (1871—1948), Україна вчилася у християнському полі мислити по-філософськи, виробляючи окреслене розуміння понять «філософ» і «філософія». У культурі Київської Русі поширеними були кілька їх тлумачень. Так, Іоанн Дамаскін у «Діалектиці» давав шість таких визначень: «Філософія є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього... Філософія є пізнання речей божих та людських, тобто видимих і невидимих... Філософія є роздум про смерть як самовільну, так і природну... Філософія є уподібнення Богові... Філософія є мистецтво мистецтв і наука наук, бо філософія є початок всякого мистецтва... Філософія є любов до мудрості й істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія».

У «Житії» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія — це знання речей божественних і людських, завдяки яким людина може наблизитися до Бога; знання, що навчають, як людина може справами своїми бути схожою на свого Творця.

Ці тлумачення дуже близькі і, попри деякі свої особливості, єдині в тлумаченні філософії як складової частини християнської премудрості. Мудрість постає в них не стільки як знання істини, а й як «житіє в істині», не лише слово, а й діло. Отже, тогочасна філософія мала не духовно-теоретичний, а духовно-практичний вимір, діяльнісну сутність. А філософом вважали лише того, хто, здобувши істину шляхом нагромадження книжних знань, налаштував своє життя згідно з її основними принципами, хто на рівні буття входив у світ найвищих життєвих цінностей.

Така інтерпретація філософії, а отже і філософа в Київській Русі, сформувалася під впливом східного християнства в його киево-руському варіанті, а також традицій міфологічного світогляду. Філософія ще не мала визнання самостійної форми знання, не була сферою теоретичного освоєння світу. Це дало їй змогу, на відміну від схоластичної філософії Західної Європи, набути значного поширення, стати засобом навчання широких кіл суспільства, що, безумовно, мало позитивний сенс. Водночас проявлялися і зворотні аспекти цього становища. Більшість киево-руських мислителів у своїх принципових поглядах були надмір одностайними, виразно демонстрували середньовічну

догматичність, своєрідну уніфікованість світорозуміння, що є не найкращим тлом для розвитку філософії, яка започаткувалася із подиву (Арістотель), міцніла у сумнівах і духовних шуканнях, ставлячи під сумнів навіть самоочевидності (Ортега-і-Гасет, Гайдеггер). Відомо, що тільки гостра полеміка середньовічної християнської філософії з античною, теоретичні змагання навколо проблеми співіснування віри і розуму дали світові Августина Блаженного і Фому Аквінського. Щоправда, раціоналістичні ідеї, характерні для західного християнства, знаходили прибічників і в Київській Русі — митрополит Іларіон Київський (поч. XII ст.), Феодосій Печерський (прибл. 1008—1074), Володимир Мономах (1053—1125), Климентій Смолятич (невід. — після 1154), які намагались певною мірою протистояти містико-аскетичній, ірраціональній течії у православ'ї, реабілітуючи розум людини, пізнання у справі осягнення світу і його Творця, відстоюючи гармонію віри і розуму. Та все ж їх полеміка не виходила за межі основоположних християнських догматів, була обережною, не мала широкого розголосу, не супроводжувалась появою як прибічників, так і опонентів. Порушені філософські проблеми часто залишалися нерозробленими, не мали послідовників, тобто не було того, що сприяє формуванню філософських шкіл, течій — форм буття філософії.

Та все ж, синтезуючи західну і східну філософську думку на ґрунті вітчизняної культури, киево-руські мислителі надавали філософському процесу оригінальності, самобутності, створювали в межах християнських стереотипів власне філософське бачення світу. Звичайно, основні онтологічні проблеми вони розв'язували в контексті тогочасних поглядів на світ, зокрема його поділу на земний (недосконалий, другорядний) і потойбічний, небесний. Стереотипному поділу світів, негативним оцінкам земного буття киево-руські мислителі протиставляли, наслідуючи неоплатоністські ідеї «кеносису» (сходження потойбічного у поцейбічне), захоплення гармонією, розмаїттям земного світу як наслідків діяння Творця. Природний, «тварний» світ вони вважали неодмінною умовою зв'язку людини і Бога, шляхом, що веде до трансцендентного. Основою буття Всесвіту вважали чотири основні елементи — воду, повітря, землю, вогонь (перша матерія за Арістотелем), які можуть існувати як у різноманітних комбінаціях, так і в автономному стані («Ізборник Святослава» 1073). Їх тлумачення Всесвіту як одвічної боротьби Бога і Диявола, Добра і Зла відповідало основним засадам християнського світорозуміння, але надмірна натуралізація цієї боротьби надавала їй міфологічного забарвлення, язичницького відтінку. Категорії Добра і Зла мали онтологічні риси, уявлялись як реальні космогенні чинники, які визначають буття Всесвіту («Повість минулих літ»).

Філософській думці Київської Русі властивий був і дуалізм сприйняття й тлумачення часу. З одного боку, домінував так званий лінійний час — від «створення світу» до «кінця світу», що замінив міфологічну ідею вічного колообігу, поділивши час на частини — до Христа й після нього (минуле, сучасне і майбутнє). А з іншого — існувало й циклічне сприйняття часу, оскільки дні тижня, християнські свята, закономірно повторюючись, перебували у колообігу.

Своєрідно розв'язувала вона гносеологічну проблематику. Оскільки світ і все суще в ньому вважала результатом творчості Бога, то й пізнання зводила до розкриття у ньому божественного сенсу, тобто осягнення абсолютної істини — Бога. Стверджувала вона і принципову можливість такого пізнання, в якому особлива роль відводилась Слову (Логосу) як посереднику між Богом і людьми. З огляду на подвоєність світу Слово теж мало два рівні: земний знак (конкретно-чуттєва реальність) і знак трансцендентного (Божественна сутність). У пізнанні Божественної сутності бачилися два шляхи: «благодатний», властивий лише святим і апостолам, і «приточний», доступний усім смертним, завдяки розумному тлумаченню «знамень» і «чудотворень» («Послання» К. Смолятича). Засобами пізнання вважалися слідування релігійним заповідям, молитви,

спілкування з мудрими людьми і читання священних книг. Книжні знання розцінювались як запорука мудрості, найвища людська чеснота («Повість минулих літ», «Моління» Даниїла Заточника та ін.). Культ книги був фундаментальною світоглядною орієнтацією не лише часів Київської Русі, а й протягом усього розвитку філософської культури в Україні.

У тогочасній пізнавальній діяльності одиничні предмети і явища тлумачилися тільки через призму загального — зміст Святого Письма, канонічну літературу, християнське світобачення. А пізнавальна реальність відображалася не безпосередньо, а опосередковано, у формі алегоричних символів, які забезпечували розуміння змісту багатьох релігійних догматів.

Особлива роль у пізнанні відводилася «серцю» — своєрідному центру, місцезнаходженню думки, віри, волі та любові, зусилля яких і забезпечували як самопізнання й самооцінку, так і осягнення Божої істини («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха). Концепція серця як центру почуттів, цілісного духовного світу людини, її прилучення до трансцендентного набуло подальшого розвитку в українській філософській думці, стала її визначальною особливістю як «філософія серця» (Кирило Ставровецький (невід. — 1646), Григорій Сковорода (1722—1794), Памфіл Юркевич (1826—1874)).

Людину як носія серця киево-руська православна традиція розглядала ширше від загальноприйнятих канонів східного християнства з його аскетично-чернецьким спрямуванням, однобічним визнанням цілковитої гріховності людини, її фатального тяжіння до зла. У системі філософських поглядів мислителів Київської Русі людина — багатомірна цілісність, що поєднує тіло, душу й дух, роль яких різна. Тіло гріхове й другорядне, воно лише тимчасова оболонка і пристанище душі; сутнісна роль належить Душі й духу, завдяки яким здійснюється єднання людини з Богом. Людина для них «храм», в якому присутній Бог, посередник між Богом і ним створеним світом. На протигагу визнанню тотальної людської гріховності вважалося, що всі люди мають одні й ті ж добродієльні задатки, які розвиваються, примножуються у процесі життєдіяльності. Дуалізм душі й тіла, поєднання природного і духовного в людині розглядалось через призму притаманної їй індивідуальної свободи. Сутність свободи полягала у виборі між шляхом спасіння (життя) через служіння Богу і шляхом гріха та смерті як розплати за людську гординю і непокору. Орієнтиром вибору, моральним ідеалом було життя Ісуса Христа, його всепрощення і любов як запорука миру і злагоди та образи святих (здебільшого киево-печерських) — посередників між людьми і Богом, земним світом і потойбічним («Киево-Печерський Патерик»).

Активно популяризувалась християнська ідея милосердя, яка в киево-руській моралі стала принципом, що вимагав не лише милостивого ставлення до ближніх, а й розглядав милостиню як загальну взаємну любов і повагу, як універсальний засіб, умову гармонізації людських стосунків («Ізборник Святослава 1076», «Повчання» Володимира Мономаха). Заохочувались як загальновідомі християнські чесноти, так і загальнолюдські норми спілкування, передусім шанобливе ставлення до батьків, побратимство, визнання особливої ролі жінки. Зверталась пильна увага на усвідомлення людиною своєї гідності, неповторної індивідуальної сутності. Тому в особливій пошані були такі чесноти, як хоробрість, відвага, сміливість, патріотизм. Та найвищими цінностями визнавались «честь» і «слава» — засади в ієрархії складових тогочасної моралі («Слово про Ігорів похід», «Моління» Даниїла Заточника, «Повчання» Володимира Мономаха).

У філософських шуканнях часів Київської Русі важливе місце посідали й історіософські проблеми: аналіз взаємовідносин структурних елементів системи людина — церква — влада — Бог; інтерпретація історії людства як руху, що здійснюється за волею Бога; минуле, сучасне і майбутнє Київської Русі у контексті тогочасних суспільних проблем («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Слово про Ігорів похід», «Повість минулих літ», «Києво-Печерський Патерик» та ін.).

Філософська думка часів Київської Русі є складним синкретичним духовним явищем, спрямованим на глибинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення Святого Письма і світу як творінь Бога. Це була філософія релігійна (християнська) у специфічно візантійському варіанті на києво-руському ґрунті з домінуючою тенденцією до екзистенційно-антропологічного спрямування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру.

Філософія українського Відродження та бароко

Подальший розвиток української філософської думки відбувався на складному, почасти трагічному історичному тлі, що було пов'язано з розпадом Києво-Руської імперії, який особливо прискорився із смертю Володимира Мономаха і був завершений татаро-монгольською навалою. Розпад феодальних імперій, якою була у XIII ст. Києво-Руська держава — одна з тогочасних геополітичних тенденцій, оскільки всі вони були ще нетривкими утвореннями. Крім того, дослідники стверджують, що безпідставно вважати татаро-монгольську навалу лише руйнівним чинником. Річ у тім, що монголи до походу на Європу завоювали Китайську імперію з її тритисячолітньою культурою і пішли на Захід, ознайомлені з торговельним досвідом китайців. Формування велетенської монгольської імперії спричинило утворення нової всесвітньої торговельної магістралі, що простягалася від портів Чорного моря через південь України, Волгу, оази Середньої Азії аж до Пекіна і Тихого океану. І тодішнє українське мандрівне купецтво (чумацтво) доходило тією магістраллю аж до Далекого Сходу.

З розпадом Київської Русі державницьку традицію українського народу успадкувало Галицько-Волинське князівство, а в XV ст. вона перейшла до Великого князівства Литовського.

Ці суттєві суспільно-політичні зміни вплинули на зміст духовного життя тогочасної України. Нові історичні реалії актуалізували й докорінні зміни у сфері філософського мислення, яке змушене було здійснити рішучу переорієнтацію від духовної культури Візантії до культури західноєвропейського світу, християнської Європи, куди відносили себе князі Київської Русі, приймаючи християнство ще до його великого розколу. Розрив між західним і східним християнством, хоча і спричинив своєрідну ізолятивність нашої культури, а отже і філософії, від швидко прогресуючої західноєвропейської традиції, все ж не знівельював їх національну самобутність. Тому духовне буття тогочасного українського суспільства активно сприйняло ідеї західноєвропейського Ренесансу та Реформації, які сприяли формуванню засад професійної української філософії.

Особлива роль у цьому процесі належала гуртку київських книжників, зусиллями яких у другій половині XV ст. в українське культурне оточення, за словами українського філософа Дмитра Чижевського (1894—1977), вперше були зараховані твори «філософського змісту», із «суто філософічними інтересами». Це передусім

енциклопедична праця арабського походження «Арістотелеві врата», або «Тайная Тайних», яка національною мовою несла інформацію не лише з філософії (онтології, гносеології), етики, а й медицини, фізики, космології, географії, математики, астрономії, зоології, ботаніки, геології тощо. Вперше українською мовою подані думки видатних мудреців арабського світу Ібн-Сіні (Авіцені), Ібн-Рошда (Авенрошта), античних авторів — Арістотеля, Гіппократа тощо.

Окрім логічних трактатів із астрономії («Шестокрил», «Космографія» тощо), поширеними були такі перекладні твори, як «Логіка Авіасафа», або «Київська логіка», «Логічний словник» Маймоніда, в яких викладені основи формальної логіки Арістотеля, зокрема його розуміння понять, суджень, вчення про силогізми, тлумачення категорій «буття», «субстанція», «матерія» тощо. Вперше в українській книжній культурі здійснена спроба теоретичного аналізу, класифікація наук. Взагалі переклад національною мовою трактатів із проблем логіки був рідкісним явищем у тогочасній європейській філософській культурі. До речі, «Логічний словник» єврейського вченого Мойсея Маймоніда Європа прочитала латинню лише на початку XVI ст.

Поява перекладної літератури українською мовою створювала сприятливі умови для зміцнення тенденції до автономізації філософських знань, їх виокремлення з-поміж релігійних. Водночас вона зумовила зміщення акцентів філософського розгляду із загального, спільного, повторюваного на індивідуальне, унікальне, неповторне. Світоглядна установка ренесансної свідомості все активніше спрямовувалася на людину, людську особистість, її духовний, внутрішній світ, «екзистенцію». Активно сприяли цьому й організовані наприкінці XV ст. в Галичині кириличні друкарні для випуску східнослов'янських книг, в одній з яких у 1483 р. і вийшла перша друкована праця «Прогностична оцінка тогочасного 1483 року» Юрія Дрогобича (1450—1494) — одного з пропагандистів гуманістичних ідей в Україні. Людина всебічно освічена, доктор філософії та медицини, професор математики й астрономії Краківського та Болонського університетів, Ю. Дрогобич був відомою постаттю на європейських наукових теренах. Його учнем був знаменитий польський астроном Микола Коперник. У душі тогочасної європейської науки Ю. Дрогобич розглядав ортодоксальні догмати християнства, звеличував людину, її розум, пізнавальні здібності. Працюючи здебільшого за кордоном, він пам'ятав своє національне коріння, відстоював інтереси рідної землі.

Глибоке усвідомлення своєї національної належності характеризувало всіх найвизначніших представників гуманістичної культури України XV—XVI ст.: Павла Русина (1470—1517), Станіслава Оріховського-Роксолана (1513—1566), Івана Туробінського-Рутенця (1511—1575), Григорія Чуй-Русина (1523—1573) та інших, які не лише репрезентували українську інтелектуальну еліту в тогочасній європейській культурі, а й збагачували національну культуру західними ренесансно-гуманістичними ідеями, формували основу культури українського козацького бароко, яке, за словами І. Лисяка-Рудницького, в оригінальний спосіб поєднувало візантійські й західні елементи.

Розвиток гуманістичних ідей на українському ґрунті вплинув на організацію і розгортання освітньої справи в Україні. З'явилася мережа культурно-освітніх центрів, найвпливовішим серед яких був Острозький, заснований 1576 р. на Волині князем Костянтином Острозьким (1526—1608). У своїй структурі центр мав академію (греко-слов'яно-латинський колегіум), друкарню і літературний гурток, члени якого готували до видання навчальні посібники, інші книги, що їх друкував Іван Федоров (невід. —1583). Це «Азбука» і «Буквар» (1578), «Хронологія» Андрія Римши (1581), «Біблія» (1581), «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького (1587), «Книжиця» Василя Суразького (1588) та ін.

Острозька академія, що проіснувала до 1636 р., за змістом навчання була першим українським навчальним закладом вищого рівня, зорієнтованим на європейську систему навчання. У ній вивчали сім так званих вільних мистецтв — граматику, риторичку, діалектику (логіку), арифметику, геометрію, музику й астрономію. Особлива увага зверталась на вивчення мов — старослов'янської, грецької, латини, оскільки це відкривало можливості для засвоєння духовної спадщини минулого. Зміст, стиль діяльності академії, як і центру загалом, сприяв швидкому зростанню їх авторитету. Вона об'єднала плеяду визначних представників української культури, які зробили вагомий внесок і в історію вітчизняної філософської думки. Це перший ректор Острозької академії Герасим Смотрицький (невід. — 1594) — автор передмови й один з ініціаторів створення знаменитої Острозької Біблії, Кирило Лукарис (майбутній патріарх Александрійський і Константинопольський), український письменник-полеміст Клірик Острозький (кінець XVI ст.), Христофор Філалет (середина XVI — поч. XVII ст.) — автор відомого полемічного твору «Апокрисис», український письменник, мислитель Іван Вишенський (між 1545—1550 — при бл. 1620), поет-гуманіст Симон Пекалід (при бл. 1563 — при бл. 1601) та ін.

Вони розробляли філософські ідеї ще в контексті релігійно-духовної творчості, здебільшого у річищі киево-руської філософської традиції. Та поступово тематика їх філософських досліджень набувала нового звучання, актуалізованого умовами тогочасного суспільного буття України. Так, намагаючись осмислити одну з найскладніших психолого-філософських проблем християнства — догмат Трійці — вони здійснили спробу обґрунтувати моністичну концепцію буття у контексті співвідношення єдиного і множинного; осмислюючи Божественну сутність, намагалися показати докорінну відмінність видимого (земного) і невидимого (небесного) світів, Бога і земної людини, обстоювали свободу совісті як одне з найважливіших надбань. Тяжіння до раціоналізму активно виявлялось при осмисленні філософсько-теологічних проблем. Винятком є хіба що творчість І. Вишенського з його орієнтацією на ортодоксальні греко-візантійські, киево-руські духовні цінності.

У розвиток української філософської культури вагомий внесок зробили також братства, що виникли в Україні в останній чверті XVI — на початку XVII ст. як громадські центри оборони української духовної культури від сторонніх впливів. Створюючи розгалужену систему шкіл, вони сприяли широкому розвитку освіти, її секуляризації та демократизації, що сприяло становленню професійної філософії в Україні.

Одним із перших і найавторитетніших з-поміж братств було Львівське Успенське братство. При ньому з 1586 р. діяла школа, статут якої («Порядок шкільний»), як і братства загалом, був зразком для всіх інших, що згодом відкрились у Бережанах, Дубні, Галичі, Вінниці, Замості, Кам'янці-Подільському, Кременці, Немирові, Острозі, Рогатині, Холмі, Шаргороді тощо. У Львівській школі викладали читання, арифметику, слов'янську та грецьку мови, основи риторички, діалектики, астрономії, вивчали Псалтир, Часослов, Катехізіс, Євангеліє. З її діяльністю пов'язані імена багатьох видатних постатей на терені української духовної культури. Так, Мелетій Смотрицький (1572—1633) широко відомий у слов'янському світі як автор знаменитої «Граматики», творів «Тренос», «Верифікація прав... народу руського» тощо, в яких він, відстоюючи гідність, права, культуру українців, значно розширив джерелознавчу базу української філософії, розробляв питання її методології. Цінну спадщину залишили Ісайя Копинський (невід. — 1640), автор відомого «Алфавіта духовного», ідейний зміст якого, зокрема проблема самопізнання, істотно вплинув на подальший розвиток української філософської думки; Кирило Транквіліон-Ставровецький (невід. — 1646) — найталановитіший український книжник останніх

десятиліть XVI — початку XVII ст., який у широко відомих творах «Зерцало богословії», «Євангеліє учительнеє», «Перло многоціннеє», «Похвала мудрості» розробляв ідеї ренесансного гуманізму на українському ґрунті — питання самопізнання, морального самовдосконалення, сенсу людського життя, заклав основи тривалої пантеїстичної традиції в Україні. Із Львівською братською школою пов'язані (навчались або викладали) Лаврентій Зизаній-Тустановський (невід. — прибіл. 1634) і Стефан Зизаній-Тустановський (прибіл. 1570—1602), Памво Беринда (невід. — 1632), Захарія Копистенський (невід. — 1627), Сильвестр Косів, Петро Могила (1596—1647) та інші визначні діячі української культури.

Завдяки всебічній підтримці гетьмана реєстрового козацтва, вихованця Острозької академії Петра Конашевича-Сагайдачного (невід. — 1622) значного авторитету і впливу набуло Київське братство, при якому 15 жовтня 1615 року було відкрито школу. З її діяльністю пов'язані імена Івана (Йова) Борецького (невід. — 1631), Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Фоми Ієвлевича, Ісайї Трофимовича-Козловського і особливо Касіяна Саковича (1578—1647), роль якого в розвитку гуманістичних традицій і загального піднесення філософської думки в Україні досить помітна. Випускник Краківського університету й Замойської академії, К. Сакович був людиною європейської вченості, вільно володів українською (книжною), грецькою, польською, старослов'янською мовами, латиною. Його праці «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини» (1620), «Трактат про душу» (1625) написані як посібники із філософії для братських шкіл, є першими зразками теоретичного мислення в Україні. Вони свідчать, що виокремлення філософії як самостійної галузі знань розпочалося в Україні ще до відкриття Києво-Могилянської академії. Ідучи за західноєвропейськими гуманістами Відродження і особливо Дж. Піко делла Мірандолою (1463—1494), К. Сакович підносить людський розум, людську активність, її здатність керувати власною природою. Він вивчає співвідношення внутрішнього і зовнішнього в людині на основі кореляції його з об'єктивним світом, в чому простежується рефлексорне тлумачення психічного, яке знайде пізніше продовження в антропологічних дослідженнях і вченні про рефлекс Р. Декарта. Багато працював К. Сакович над збагаченням категоріального апарату української філософії, поповнюючи його термінами і поняттями, виробленими тогочасною світовою філософією. Його праці відзначаються науково-теоретичним стилем, окресленим філософським спрямуванням, високим професіоналізмом. Вони засвідчили якісно новий стан української філософської думки, її поступовий вихід на професійний рівень, що остаточно закріпилось у творах професорів Києво-Могилянської академії (колегіуму), яка була створена у 1632 р. злиттям Київської братської школи і Лаврської школи — «гімназіону», заснованої у 1631 р. митрополитом Київським і Галицьким Петром Могилою.

Академія мала дев'ять класів (шкіл): фара, аналогія, інфима, граматика, синтаксима, поезія, риторика, філософія, богослов'я. Філософський клас вважався одним із найвищих. Філософія складалася з трьох частин: філософії мисленної (розумової), зміст якої охоплював загальні закони і форми людського мислення; філософії природної, або фізики, що зосереджувалась на вивченні природи, космології, астрології, мистецтва тощо, і філософії божественної, або метафізики, з її загальними принципами буття.

В основу змісту тогочасної філософії було покладено синтез християнського неоплатонізму й арістотелізму, елементів філософії Ренесансу, Реформації та доби раннього Просвітництва з духовною спадщиною киево-руського візантинізму і особливостями українського менталітету. Тобто першою формою буття української філософії як самостійної сфери теоретичного знання була барокова схоластика з

характерним для неї поєднанням ретроспективності (звернення до минулого) й традиціоналізму при розгляді глибинних філософських проблем.

Від розуміння філософії як мудрості, що досягається тільки через релігійний і містичний досвід (усталеної філософської традиції часів Київської Русі), філософи Києво-Могилянської академії поступово переходять до тлумачення філософії як засобу інтелектуального пізнання істин віри, раціонального осягнення (осмислення) природи і особливо людини, її самоцінності, специфіки пізнавальних здатностей тощо.

На першому етапі історії академії у змісті філософських курсів домінували теологія, поєднання догматичних передумов із раціоналістичною методикою, особливий інтерес до формальнологічної проблематики. Згодом все помітнішою стає тенденція до поступового розмежування філософії і теології, створення першого власного інформаційного поля, актуалізується філософська проблематика навколо співвідношення «людина — Всесвіт», переноситься акцент на натурфілософські питання, теорію пізнання, логіку та етику, простежуються пантеїстичні елементи й дійстичні тенденції в інтерпретації відносин Бог—природа тощо.

Філософську традицію Києво-Могилянської академії, що проіснувала до 1817 р. (була закрита за наказом імператора Петра I), репрезентує когорта видатних мислителів, які відзначались не лише інтелектуальною самобутністю, високою загальною ерудицією, а й моральною солідарністю, взаємною підтримкою, що дало підставу дослідникам назвати їх незгасимою іскрою «національної української самосвідомості». Серед них особливо виокремлюється професор Інокентій Гізель (1600—1683), якого його сучасник, видатний громадсько-політичний, церковний та культурно-освітній діяч XVII ст. Лазар Баранович (1620—1693) назвав «українським Арістотелем». І. Гізель, прізвище якого, на думку деяких дослідників, є латинізованим українським прізвищем «Кисіль», увійшов в історію української філософії працями «Філософські аксіоми» (1646), «Твір про всю філософію» (1646—1647), «Мир з богом людині» (1669), в яких проаналізовані актуальні метафізичні натурфілософські проблеми, подані характеристики суспільної моралі українського населення середини XVII ст. Він був співавтором і редактором першого підручника вітчизняної історії — знаменитого «Синописа» (1674), редагував не менш відомий «Києво-Печерський Патерик».

І. Гізель обстоював позиції деїзму. На його думку, Бог створив матерію (природу) і дух. Внаслідок цього виникли тілесні субстанції, потім різноманітні тілесні речі від кількісного розподілу матерії за її формами. Але ці процеси, що відбуваються у матеріальному світі, залежать уже не від Бога, а від «вторинних», природних причин. І. Гізель здійснив рішучий відхід від антропоморфного розуміння Бога, визначаючи його як самодостатню сутність, вічну, безмежну, нескінченно творящу і неосяжну для людського розуму.

У питаннях гносеології він був близьким до поширеної у схоластиці теорії образів (*species*), поділяючи думку, що процес пізнання починається з чуттєвого досвіду, який виникає внаслідок дії предметів зовнішнього світу на органи чуття, які, відображаючись на ньому, стають «закарбованими образами» (*species impressae*). Ці образи, діючи на відповідний орган чуття, викликають відчуття, завдяки якому закарбований образ стає вже відображеним (*species expressae*). У свою чергу цей відображений образ, увібравши в себе певну інформацію про конкретний предмет, стає об'єктом діяльності внутрішнього чуття як завершальної стадії першого етапу пізнання і початку наступного.

Відповідно до виконуваних функцій у структурі внутрішнього чуття Гізель виокремлює такі підвиди: загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність, пам'ять та здатність до

розмірковування. Серед онтологічних, натурфілософських проблем, над якими він працював, були питання природи руху, який він розглядав як різноманітні кількісні та якісні зміни, здійснювані в природі як просторове переміщення. Природу цих змін він вбачав у взаємному витісненні протилежностей, тобто у боротьбі. Якщо відсутні протилежності, вважав Гізель, то відсутнє будь-яке виникнення чи згасання, а отже, відсутній рух. Поняття якості, форми для нього є інструментом опису структури самого процесу зміни. Всупереч усталеному поглядові Арістотеля про одиничність форми та її невіддільність від речі він формує уявлення про множинність форм, які допомагають пояснити процес змін. Кожна якість, на думку Гізеля, має досягти свого найдосконалішого стану, який відзначається найвищою інтенсивністю. Зміна якості відбувається шляхом додавання або віднімання її певної частини. Зростання, нагромадження якості виникає шляхом складання в процесі інтенсифікації.

Істотний внесок у розвиток української культури, зокрема філософії, зробив професор академії Феофан (Єлізар) Прокопович (1677—1736), який читав лекції з арифметики, геометрії, фізики, астрономії, логіки і богослов'я. Він був людиною високої ерудиції. Філософська спадщина Ф. Прокоповича відображає тенденцію переходу тогочасних українських мислителів від схоластичної парадигми філософування до ідей науки Нового часу, тогочасної модерної європейської філософії. Ця тенденція особливо стає помітною при переосмисленні ним розуміння Бога як самодостатньої сутності, надчуттєвого Абсолюта; тенденції до визнання непорушності законів природи, до утвердження сили людського розуму, до критики авторитаризму і догматизму, притаманного філософії попереднього часу, тощо. Він визнавав важливу роль чуттєвого досвіду в осягненні істини, але при цьому особливу увагу звертав і на споглядання як невід'ємну умову цього процесу та фантазію, що, на його думку, забезпечує зв'язок цих двох складових під час знаходження істини.

Серед натурфілософських, онтологічних проблем, яким Прокопович надавав особливо важливого значення, було вчення про матерію, яке він переосмислив відповідно до філософії Нового часу. Всупереч усталеній середньовічній схоластичній традиції він розглядав матерію не в метафізиці, а в натурфілософії, у зв'язку з природознавчими дослідженнями. Матерія в його інтерпретації не є чистою потенцією, що своїм існуванням завдячує формі, не є абстрактним субстратом, а мислиться як така, що характеризується протяжністю, тобто має ширину, глибину, висоту, довжину тощо. Ще до обґрунтування М. Ломоносовим закону збереження матерії Прокопович зазначав, що матерія, яку Бог створив на початку світу, не може ніколи ні народжуватись, ні знищуватись, ні збільшуватись, ні зменшуватись, і скільки її створено, стільки й залишиться завжди.

Головною ознакою природи він вважав рух, який пов'язував із суперечністю речей, взаємозв'язком протилежностей, про що свідчать будова світу, зміна матеріальних речей у ньому, які взаємознищуються, щоб не лише зберегти, але й примножити його бездоганність. Розглядаючи проблему руху, Ф. Прокопович не залишив поза увагою і проблеми часу, кінченного і безкінченного, перервного і неперервного. Простір він ототожнював із місцем, що його займає тіло, а тому не зводив щастя лише до матеріального статку. Він доводив, що людина стає щасливою за умов дотримання нею закону природного, морального, громадянського й Божого, що значною мірою досягається шляхом самопізнання.

Особливого значення надавав він педагогічній діяльності. Його перу належать такі праці, як «Буквар», «Про риторичне мистецтво», «Про поетичне мистецтво», «Первое учение отрокам», за якими навчалися не лише українці, а й білоруси, росіяни, молдавани,

грузини, серби, болгари, греки. Вони були перекладені латиною, німецькою, французькою, англійською, шведською мовами.

Ф. Прокопович був одним із перших приборників розширення функцій живої народної мови, яка давала більшу можливість ширити освіту серед простого люду. Мова його українських віршів дуже близька навіть до внормованої сучасної української мови. Нею написані трагікомедія «Владимир» (1715), чимало панегіриків, пісень та гімнів, віршів, різноманітних за тематикою, жанрами і віршовими розмірами.

Свого подальшого розвитку філософська школа Києво-Могилянської академії набула на другому етапі її існування, коли центр філософського пошуку змістився в бік проблем гносеології, раціоналістичної та емпіричної методології. Найбільш яскраво репрезентує цей період Георгій Щербацький (1725—невід.), філософська система якого помітно близька до філософії Декарта, ідей Нового часу. Виходячи з духу картезіанського раціоналізму, він тлумачить філософію як науку, як «істинне, вірогідне, очевидне пізнання якоїсь речі, незаперечної і незмінної через певну істинну підставу чи причину, завдяки якій вона є ось такою або в кожному разі завдяки якій стверджується, що вона саме така, чи заперечується попереднє визначення». За таких обставин зусилля філософії, озброєної людським розумом як засобом здобуття істини, спрямовується на пізнання навколишнього світу і людини, що відповідало філософській думці доби бароко. Особливу роль у цьому процесі Щербацький відводить самосвідомості, проблемі онтології «внутрішньої людини», що є, як відомо, однією з провідних ідей української філософської думки. У пошуку істини він застерігав від надмірної довіри до свідчень органів чуття, наголошував на необхідності підпорядкування чуттєвого пізнання мисленню, розумінню, досягненню з допомогою природного світла розуму, яким наділив людину Бог. Тобто основою об'єктивної значущості людського мислення вважав Божу всемогутність, що породила свідомість людини і принцип очевидності як суб'єктивного відповідника цієї всемогутності.

Г. Щербацький, наслідуючи Декарта, пішов далі Ф. Прокоповича в осмисленні проблеми матерії у світлі тогочасних європейських механістичних концепцій. Матерія постає у його вченні сукупністю вічних, незмінних первинних якостей, фундаментальних конструктивних елементів Всесвіту, субстанцією, яку він зводив до трьох елементів Декарта, атомів Демокріта й Гассенді, ще до чогось, що, за його словами, нам поки що не відоме. Цю матерію Щербацький визнавав першоматерією, що є основою другої — природних тіл: «Матерія могла вважатися складеною з тіла й навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія».

Окрім названих авторів, фундаторами філософської традиції киево-могилянців були також Стефан (Семен) Яворський (1658—1722), Йосип Кононович-Горбацький (невід. — 1653), Михайло Козачинський (1699 — 1755), Георгій Кониський (1717—1795), Лазар (Лука) Баранович (1620—1693), Йоаникій Галятовський (невід. — 1688), Антоній Родивилівський (невід. — 1688), Варлаам Ясинський (невід. — 1707), Симеон (Самійло) Полоцький (1620— 1680) та ін. Завдяки їх зусиллям філософія в Україні стала самостійною сферою теоретичної діяльності, розвивалась у контексті надбань західноєвропейської філософської традиції, нагромадила необхідні резерви для свого подальшого поступу, переконливим свідченням чого стала творчість вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Сковороди, філософське вчення і літературна діяльність якого — яскраве завершення доби бароко в історії української культури.

Філософія Г. Сковороди

Григорій Сковорода (1722—1794) — найвидатніша постать у культурному житті України XVIII ст. Філософ і поет, педагог і музикант, знавець латини, старогрецької, староеврейської, польської, німецької, російської мов, він розвинув комплекс ідей, актуальних для свого часу, став не лише ідейним предтечею нової української літератури, а й творцем найзначнішого вчення в історії української філософської думки. Пройшовши складний шлях боротьби із зовнішнім «світом», який, попри всі зусилля, так і «не впіймав» його, Сковорода дійшов висновку, що «коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, бажане. Оце є філософія». Саме таку філософію — філософію життя і прагнув створити «український Сократ», гармонійно поєднуючи основоположні принципи своєї філософської творчості та власний спосіб життя.

Своє філософське вчення Сковорода сформував під впливом античної і середньовічної європейської філософії (Фалес, Піфагор, Геракліт, Сократ, Платон, Арістотель, Пліній, Е. Роттердамський); народної творчості (міфи, легенди, думи, перекази, народні прислів'я та приказки); вітчизняного просвітництва (К. Транквіліон-Ставровецький, Ф. Прокопович, С. Полоцький, М. Козачинський, Г. Кониський). За своїм змістом і спрямуванням філософія Сковороди відрізнялася від філософії професорів Києво-Могилянської академії. Розвиваючи традиції Просвітництва, Сковорода відходить від догматичного наслідування своїх учителів, засвідчуючи це вже в загальнофілософській орієнтації. Якщо провідною тенденцією філософських курсів киево-могилянців був арістотелізм, Сковорода тяжів до ідей Платона, який в академії був об'єктом критики. Якщо професори акцентували увагу на дослідженні проблем онтології та гносеології, що розглядалися у контексті зовнішнього світу, то Сковорода зосередився на етико-гуманістичній проблематиці: у нього на передньому плані не світ, а людина і духовне начало в ній. Всупереч своїм учителям, які зводили небесне до земного, возвеличуючи не лише розум, а й земне життя людини, він підносив природу до Бога, засвідчував другорядність людської плоті й понад усе ставив у людині істинно людське — духовність, дух, зводячи до них сутність людського життя. На відміну від науково-освітніх праць професорів Києво-Могилянської академії просвітницька філософія Сковороди мала яскравий етико-гуманістичний вияв.

Сковорода створив власну філософську систему, специфічний стиль і форму філософського мислення. Його філософствуванню властиве органічне поєднання художнього і раціонально-абстрактного світоспоглядання. Наслідком такого поєднання став універсальний алегоризм (іносказання), у якому предмети і явища осмислюються не в сукупності властивостей, не в цілісності, а лише в абстрактно-схематичному образі їх як символи. Один із найавторитетніших дослідників його творчості Д. Чижевський писав: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку. Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами».

Наслідуючи традиції неоплатонізму і християнської символіки отців церкви, німецьких мистиків та українських мислителів доби Київської Русі, Просвітництва, Сковорода розглядає символи як «іпостась істини», як те, що допомагає пізнати неземне, відкриває нове бачення речей. У нього символи не мають твердого, усталеного значення, а постають як певна множинність значень, межі яких то суміжні, то перехресчуються, а інколи просто суперечливі. Та це не завадило йому, використовуючи образно символічне мислення,

вести напружений діалог із власним сумлінням у пошуку правди, добра й істини, що було в руслі тогочасних культурних вимог.

Відповідав принципам барокової культури й антитетичний метод філософування Сковороди.

Антитетика — метод зведення суперечливих тверджень, жодному з яких не можна надати переваги.

Антитези, вважав він, утворюють все у світі, складаючись у єдність: «... утворюють єдине: їжу — голод та несить, зима й літо — плоди. Тьма й світло — день. Смерть і життя — всяк створіння».

Прагнучи створити практичну філософію, Сковорода не приділяв належної уваги теоретичній довершеності, формальній систематизації своїх ідей. Тому про його метафізику, онтологію чи гносеологію можна говорити лише з певним застереженням, оскільки він не дав повної аргументованої відповіді на всі питання, які міг би поставити філософ. Це аж ніяк не є результатом необізнаності Сковороди в галузі філософії. Це наслідок його слідування філософській традиції, започаткованій ще еллінами, коли гідним філософа вважали лише певний, чітко окреслений ракурс бачення світу, у центрі якого — людина.

Одним із основоположних принципів філософської системи Сковороди є вчення про двонатурність світу. Згідно з ним все суще складається з двох натур — видимої і невидимої, тобто матеріального й ідеального, тілесного і духовного, мінливого і вічного, залежного і визначального тощо. «У цьому цілому світі, — писав Г. Сковорода, — два світи, з яких складається один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Цей — риза, а той — тіло. Цей — тінь, а той — дерево. Цей — матерія, а той — іпостась, себто основа, що утримує матеріальний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі то є вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у тьмі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія». Тезу про двонатурність світу Сковорода повторює сотні разів із десятками відтінків, беручи в основу антитетичне розуміння буття як єдності протилежностей. Видимий матеріальний світ (Сковорода називає його по-різному: «матерія», «стихія», «земля», «плоть», «тінь», «ніч», «смерть», «попіл», «пісок» тощо) — це лише бліде відображення невидимого світу, який є реальним. Невидиму природу або вічність, дух, істину він розуміє як Бога, нематеріальну основу всіх речей — як вічну і незмінну першооснову всього існуючого. Але невидима натура існує лише у видимій. Тобто обидві природи невід'ємні, взаємопов'язані. Оскільки невидима духовна натура існує поза простором і часом, то вічною є і тінь її — матерія, як постійною є і їх взаємна боротьба. З того, що в усьому суцюзі існує два ества — невидиме і видиме, Сковорода робить висновок про неможливість зникнення чи загибелі чого-небудь. Загинути нічого не може, воно лише втратить свою тінь. І пояснює це аналогією: художник намалював оленя, потім стер фарби. Малюнок зник, а образ оленя не може зникнути.

Принцип двонатурності світу Г. Сковороди органічно пов'язаний з його вченням про три світи. Спираючись на давню філософську традицію (античну, натурфілософію М. Кузанського, Д. Бруно, філософські курси києво-могилянців, зокрема С. Полоцького), він поділяв усе суще на три специфічні види буття — «світи»: великий, або макрокосм (Всесвіт); малий, або мікрокосм (людина); світ символів, або Біблія.

Великий світ — складається із численних світів як «вінок із віночків», першоосновою якого є чотири елементи — вогонь, повітря, вода й земля. Макрокосм Сковорода поділяв на старий світ (бо його давно всі знають) і новий світ, що відкривається лише тим, хто за видимим бачить невидиме. Тому новий світ він тлумачить як вічний, незмінний, а старий світ — як мінливий, рухливий. Однак питанням великого світу Сковорода надавав небагато уваги: рівно стільки, скільки необхідно для розуміння проблем малого світу — людини як центральної ідеї його філософії.

Вчення про малий світ — основа його філософської системи. Сутність малого світу — людини (як і великого) Сковорода розкриває, виходячи з концепції дwonатурності світу. У людині, як і в усьому існуючому, є видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне, зовнішнє і внутрішнє. Свого справжнього вияву, власне людського буття людина набуває не з появою тілесності з її чуттєвими властивостями, а лише за умови осягнення нею невидимості, глибинних внутрішніх духовних джерел. Тому принцип «пізнай себе» проходить крізь усі його філософські твори. Він постійно повторює: «побач самого себе», «слухай себе», «поглянь у себе самого».

У духовному самопізнанні Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини. «Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря — повинен спочатку виміряти себе» («Наркіс»). Процес самопізнання, спрямований на осягнення невидимої натури в людині, він розглядав як Богопізнання. Істинна людина і вічність, Бог та Христос — суть те саме, стверджував Сковорода. Допомогає людині пізнати в собі Бога Біблія, або третій світ — світ символів, як самостійна реальність. Біблія, на думку Сковорода, «є аптека, набута Божою премудрістю, для лікування душевного світу, не виліковного жодними земними ліками». Мудрість, виражена в Біблії, випробувана віками, тому заперечувати її — нерозумно. Водночас він застерігає від буквального тлумачення змісту Біблії, оскільки, окрім зовнішнього вияву, тобто словесних знаків, вона має втаємничений духовний, невидимий світ. Сковорода поділяв точку зору, згідно з якою давні мудреці передавали свої думки не словами, а образами, тобто символами. Тому Біблія для нього — особливий світ символів, центральним серед яких є Сонце, що символізує істину, вічну натуру, або Бога. Головна мета кожного символу Біблії — допомогти людському розуму пізнати духовні начала, невидимості. Тож завдяки третьому символічному світові невидимий світ стає видимим, досяжним для людського сприймання.

Отже, вся філософська система Сковорода у своєму внутрішньому єстві пронизана антитезами видимого і невидимого світів, що постають у найрізноманітніших ракурсах. Це засвідчує, з одного боку, сприймання буття всього суцього у стані постійного неспокою, взаємодії протилежностей, а з іншого — така антитетичність є вираженням абсолютної повноти буття, в якій зливаються протилежні ознаки, які містять у собі все існуюче. З огляду на таку світоглядно-методологічну позицію Сковорода Д. Чижевський назвав його найвизначнішим представником традицій античної та християнської діалектичної методи.

Принцип дwonатурності світу й ідея трьох світів Сковорода підпорядковані основному об'єкту його філософування — духовному світу людини, проблемі її щасливого буття. Звідси й глибока етизація його філософського вчення, виразна етико-гуманістична спрямованість. Сковорода переконував, що кожна людина спроможна досягти щастя шляхом морального самовдосконалення, актуалізуючи в собі «внутрішню людину» — Бога. Центром цього складного процесу є серце — духовна субстанція, джерело життєдіяльності людини, яке він ототожнює з Богом, Словом Божим, розрізняючи водночас «досконале серце», «нове», що зазнало духовного переродження, і «старє серце», що передує народженню нового.

Необхідною передумовою на шляху людини до щастя, є дотримання нею принципу «спорідненої» («сродної») праці — її відповідності тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс людського буття. У діалозі «Алфавіт, або буквар світу» Сковорода стверджує, що кожна людина має свою природу, свій особливий нахил до «сродної» собі справи, який неможливо змінити, оскільки вони є виявом у людині вічної, невидимої натури. Людина здатна лише пізнати її, а пізнавши, обрати собі заняття і життєвий шлях, споріднені з «Іскрою Божою». За таких обставин вона уникне рабства видимої «сліпої натури» з її неодмінними похідними — жадобою багатства, влади, слави, іншими згубними пристрастями, які несуть не щастя, а лише його привид, сіючи сум, нудьгу, непевність, незадоволення, страх тощо. Натомість «споріднена» праця дає людині впевненість, відчуття повноти свого буття, душевний спокій, веселість духу тощо. Будучи легко здійсненою, «споріднена» праця приносить людині насолоду не стільки своїми наслідками, винагородою чи славою, як самим своїм процесом. Вона не лише забезпечує людське матеріальне благополуччя, а й є важливим засобом духовного самоутвердження, самовдосконалення людини, здоров'я її душі, а отже, і щастя. Саме щастя вбачав філософ у чистоті сердечній, у рівновазі духовній, утверджуючи це своїм власним життям.

Філософія Просвітництва й романтизму в Україні

Проблеми сутності людського щастя, його досягнення, як і проблеми сутності людини та її пізнавальних можливостей, перебували в центрі уваги й просвітницької філософії, яка поширювалася в Україні наприкінці XVIII — на початку XIX ст., продовжуючи європейську культуру Просвітництва з її акцентом на поширення освіти, розвитку науки. Попри те, що тоді Україна переживала «ніч бездержавності», була роздертою «зубами» двох імперій (Російської та Австрійської), загальні тенденції Просвітництва не обминули її: відкривалися, хоч і не так активно, ліцеї, університети, а з ними — товариства, гуртки, організації, які не лише збагатили філософське життя, а й надали йому нового творчого імпульсу. Якщо на етапі раннього Просвітництва центром розвитку філософської думки в Україні був лише Київ (Києво-Могилянська академія) і певною мірою Львів та Острог, то в першій половині XIX ст. у багатьох регіонах виразно окреслилася тенденція до специфічного розв'язання філософських проблем, в популяризації західноєвропейської філософської думки. І якщо Київ традиційно був центром філософського життя України, де на місці закритої російським царем Києво-Могилянської академії згодом запрацювали Київська духовна академія (1819) і Київський університет (1834), то для філософських гуртків Полтави, Ніжина, Харкова, де 1805 р. було відкрито університет, активне поширення ідей філософії західного Просвітництва було справою новою. Якщо Львів продовжував бути знаним центром філософського життя і в середині XIX ст., то в південному регіоні (Миколаїв, Одеса), як і в закарпатському, діяльність у царині просвітницької філософії тільки починалася. До речі, перший переклад Канта російською мовою в Російській імперії здійснив викладач Миколаївської штурманської школи Яків Рубан, а успішно продовжував його справу представник Закарпаття професор Петро Лодій.

У всіх зазначених регіонах активно перекладались філософські твори інших відомих західноєвропейських просвітників: Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Х. Вольфа, Х. Баумейстера, Ф. Шеллінга, Г.-В.-Ф. Гегеля. Щоправда, українська філософська культура збагачувалась від цього не надто плідно, оскільки уряд Російської імперії забороняв публікацію філософської літератури, в тому числі й перекладної, українською мовою. Українською мовою праці західноєвропейських просвітників виходили хіба що в Австро-Угорщині.

Однак і в загальноросійській просвітницькій філософії українські філософи зберегли чітко означене національне обличчя, характерну особливість, що виявлялися, наприклад, у їх орієнтації на ідеї німецьких просвітників. Так, ідеї Фіхте поширювалися завдяки старанням професора Харківського університету Й. Шада, який у 1813 р. опублікував переклад відомої праці німецького мислителя «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии». Професор Рішельєвського ліцею (Одеса) М. Курляндцев у 1833 р. видав переклад праці Ф. Шеллінга «Введение в умозрительную физику». Успішно пропагували в Україні філософські праці німецьких просвітників Йосип Міхневич, Данило Кавунник-Веланський, Костянтин Зеленецький та ін.

Українські філософи-просвітники не обмежувалися перекладацькою діяльністю, а творили оригінальні філософські праці, добре знані не лише в Україні. Серед них виокремлюються «Философские предложения» (1768) Якова Козельського, в яких подано комплекс тогочасних філософських надбань, зокрема проаналізовано місце і роль філософії в системі наукових знань, розглянуто найактуальніші проблеми онтології, гносеології, логіки й соціальної філософії. Праця фундатора української філософської термінології П. Лодія «Логические наставления руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (1815), яку царська влада визнала «політично шкідливою» і заборонила поширювати, а філософська громадськість вважала найкращим на той час посібником із логіки. Відомий російський філософ Г. Шпет, порівнюючи його з працями тодішніх російських логіків, наголосив, що ті справляють враження «жалюгідного конспекту порівняно з підручником Лодія». Він містив великий «Загальний вступ до філософії», який являв собою не лише філософську пропедевтику, а й загальний нарис історії світового філософського процесу. З'ясовуючи значення філософії в суспільному житті, П. Лодій розглядав її і як засіб «просвіти розуму», і як засіб «просвіти серця», визнавши її чинником розвитку пізнавальних можливостей людини, її морально-духовного становлення, прагнення до добра. Філософія в інтерпретації Лодія — «грунтовне пізнання сил, засобів і мета природи, найголовнішої всього цього причини, яка осягає світ на основі принципів тільки одного розуму і спрямована на досягнення, збереження і утвердження людського благополуччя».

Професор Київського університету Орест Новицький (1806—1894) видав праці «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важности» (1838), «О разуме, как высшей познавательной способности» (1840). Першу з них дослідник історії російської філософії Г. Шпет визнав «першим у Росії філософічним твором, написаним зі справжнім філософічним смаком, чуттям і доволі гарним розумінням завдань філософії як своєрідної окремої і незамінної форми культурної творчості». Зміст філософії, за Новицьким, закладений у глибинах людського духу. Породжена духом філософія осягає його світлом ясної думки, її зміст — тільки загальні форми та закони буття, усе часткове лишається осторонь. Загальні знання не можуть братися з досвіду, їх джерело — розум, який первісно споглядає їх у своїх ідеях. Світ ідей — рідна країна філософії, бо філософія вимагає незнищеного, вічного, необмеженого, сутнього, а все це властиве лише ідеям.

Багато цікавих філософських праць належить професору філософії Київської духовної академії Йосипу Міхневичу (1809—1885), зокрема: «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» (1839), «О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях» (1840), «Задача философии» (1842), «Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для начального преподавания логики» (1847), «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов» (1850). У них Міхневич розглядав філософію як науку, що вивчає загальні начала всіх предметів і явищ

(те спільне, що є в кожному з них), початкові форми, вічні закони. Джерелом філософії він вважав свідомість, яка долає різні стани свого розвитку, а потім перетворює їх на предмет свого дослідження. Щоправда, Міхневич розглядав філософію не лише як суб'єктивне знання, а й як предметне, наголошуючи, що без знання предмета, який пізнається, не буває знання пізнаючого суб'єкта. Прагнучи у своєму баченні поєднати все із собою і себе з усім, свідомість розкриває свою діяльність у трьох актах: прагнення від себе до не-себе (від «Я» до «не-Я», від людини до світу), від не-себе до себе і від світу людини до першоджерела всього — Бога. Тож, на думку Міхневича, можна стверджувати, що філософія є наукою не емпіричною, а скоріше — умоглядною, оскільки випливає з ідеї. Щоправда, в самому розумі важко відокремити природне від неприродного, визначити межі й показати ступінь природної діяльності розуму. Тому в філософії, за Міхневичем, діють два закони: один — природний, неписаний закон розуму; другий — писаний, покладений Божими заповідями у Святому Письмі.

Просвітницька традиція не була єдиною у тогочасному духовному житті України. Вона контрастувала, перебувала у складній взаємодії з новим типом культури — романтизмом, що набував поширення у Західній Європі, а згодом став провідною течією в культурі ХІХ ст.

Просвітництво, за всієї його безсумнівної позитивності, мало також і негативні прояви. Прагнення до «розумного порядку», встановлення «царства розуму» давали змогу, особливо псевдопросвітникам, невпинно виправдовувати будь-які дії, що нібито ведуть до цієї вельми благородної мети. Яскравим прикладом є антиукраїнська політика таких «освічених» монархів, як Петро І, Катерина ІІ та ін. Отже, поява романтизму була своєрідною реакцією на негативні аспекти Просвітництва.

Поширення романтизму в Україні, крім вище названих, мало ще й свої специфічні особливості. По-перше, апеляція романтизму до ірраціональних глибин, стихійно-творчих сил людини цілком відповідала основам українського характеру, менталітету українців як своєрідній відповіді, антитезі на соціально-економічний національний гніт, що його зазнав український народ з боку царської Росії. Ідеї нації, історизму — провідні соціально-політичні ідеї романтизму — знайшли в Україні благодатний ґрунт з огляду на формування в народі національної ідеї, національної самосвідомості, потяг до перебудови свого суспільного буття і звільнення від колоніального поневолення. Для представників українського романтизму, світогляд яких ґрунтувався на «філософії серця», основою такої перебудови могла бути тільки християнська віра. Бог для романтиків був еством «національного духу» і «глибиною серця» людини. Національний дух і думка людини завдяки Богові, згідно з їх баченням, становлять єдність, яка й формує певний народ.

Першим подав цілісний образ України із специфічними рисами національного характеру її народу Микола Гоголь (1809—1852). Незважаючи на сумніви щодо національної ознаки власної душі, він все-таки усвідомлював себе українцем; не лише прагнув написати історію України в контексті світового історичного процесу, а й з огляду на геополітичний стан України чи не першим вказав на особливості української людини, народу, «в якому... так дивно зіштовхнулись протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейська обережність і азійська безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяльність і величезні лінощі та розслабленість («нега»), прагнення до розвитку і вдосконалення — і тим часом бажання здаватися байдужим до всякого вдосконалення».

Найповніше національні риси втілені в образах героїв його літературних творів: «Тарас Бульба», «Вечори на хуторі біля Диканьки», «Миргород». Його творчість, за словами Є. Маланюка, «принаймні для певної верстви нашого народу, була і є джерелом певної

свідомості, коли вже й не «національної», то етнічної й, що найважливіше, «духовної». Саме світоглядно-духовний фундамент творчості Гоголя виявляє внутрішню єдність стилю його мислення із специфічними тенденціями української філософської думки, зокрема й української культури загалом. Гоголь, слідуючи українській духовній традиції, у пошуках першоджерел буття, абсолютної першооснови спрямовував свої зусилля у власний внутрішній світ, власну душу, якою рухав «порив і натхнення», завдяки яким «багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею». Всупереч просвітницьким стереотипам Гоголь доводив, що саме душа, а не розум є осердям людської сутності. «Розум, — писав він у «Вибраних місцях з листування», — йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, і стоїть непорушно й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили».

Душа, на думку Гоголя, надзвичайно чутлива до всього, що її оточує. Тому треба вносити у світ гармонію, добро і красу: «Подивись, як у природі іде все в лад і мудро, в якому гармонійному законі! Лише ми... метушимось». Він наголошував на одній із суттєвих рис, що є основою українського національного світобачення — прагнення кожної людини до єднання з природою, до гармонії з нею, що дає внутрішній спокій, умиротвореність. Глибоко емоційною є й етика Гоголя. Етичне в нього — живий потяг живого серця. Для нього вчинок, що йде від серця, є вищим від того, що йде з обов'язку, повинності, примусу. Він чи не першим проголосив, що любов до абстрактної людини, до народу загалом — то не любов, а омана, звук, за яким відсутнє серце.

Духовний світ Гоголя був суперечливим, поєднував дві супротивні сили: одна спрямовувала його на власне пізнання, на служіння рідній землі, а друга — прагнула слави через зречення власного коріння. Перша розбурхувала в ньому українця, патріота, а друга, отруєна великодержавними рефлексіями, розмивала цей патріотизм, що й стало причиною його особистої трагедії. Але це все не завадило йому стати, за словами М. Драгоманова, «одним із перших моторів нашого національного духу, щоб скласти перед ним велику пошану від вдячних нащадків».

Світоглядна позиція українського романтизму — «філософія серця» — характеризує і творчість діячів Кирило-Мефодіївського братства: Тараса Шевченка (1814—1861), Пантелеймона Куліша (1819—1897), Миколи Костомарова (1817—1885), яких єднала не лише романтична історіософія з її апеляцією до ідеї свободи та духовної «ідеї батьківщини» на основі христової віри — Біблії, звідки вони черпали мотиви, образи, символи, паралелі, а й екзистенційно-антропологічний напрям розгляду світоглядних проблем, що властивий українській філософській думці.

Так, основною світоглядною рисою Т. Шевченка є антропоцентризм, згідно з яким людина — центральна, найвища мета Всесвіту. Природу, історію, культуру — все суще він сприймав тільки крізь призму переживань, устремлінь, потреб і бажань людської особистості. Тому в його творчості, наприклад, природа — живе ество, найдосконаліше дзеркало людських переживань. Вона камертоном відгукується на все, що діється в людському серці, відображає глибокий внутрішній світ людини: «говорить» з людиною, «озивається» до неї, «сумує», «плаче» і «сміється» з нею. Але не тільки природа, а й події минулого у творчості поета і мислителя — це конкретні живі люди, котрі, як і його сучасники, «стогнуть» у кайданах, переживають «неправду» і «неволю». Україна, попри те, що це край, з одного боку, «прекрасний, розкошний, багатий», а з іншого — край, де «латану свитину з каліки знімають», де «кайданами міняються» і «правдою торгують», уособлює весь світ як екзистенційний стан буття. Його особиста доля і доля українського народу віддзеркалюють одна одну. Тому шевченківський чуттєво-емоційний поетичний

образ України і став основою теоретичних зусиль щодо розробки філософії української ідеї.

Екзистенційний антропоцентризм Шевченка забарвив і його ставлення до релігії, у якій він заперечував усе те, що робить з неї абстрактну силу, байдужу до проблем живої конкретної людини. Він докоряв тим «рабам незрячим», які благають милості у земних богів-ідолів, «попів і царів», і закликав молитись лише Богові і Правді, а «більше на землі нікому». Виступав він проти забобонів, проти «пролиття крові і сліз» в ім'я релігійних цілей (тобто проти релігійних воєн, інквізиції), проти «нелюдського» ставлення церкви до деяких гріхів тощо. Але Шевченко підтримував все високе, святе і правдиве у християнстві:

Ми віруєм твоїй силі і слову живому:

встане правда, встане воля,

і ТОБІ ОДНОМУ

поклоняться всі язика

во віки і віки.

Т. Шевченко звеличував новий тип людини, моральним ідеалом якої є вільний дух, що самовизначається шляхом пізнання. Він застерігав від пасивності, закликав не покладатися у всьому лише на Бога (бо ж релігія, як і мистецтво, є лише виявом «почувальних сил душі»), здолати ірраціональні життєві орієнтири пасивного очікування Правди і Волі від когось, пробудити в собі той Дух, який робить людину вільною і спрямованою на Поступ. У любові до України близький Шевченку і П. Куліш, для якого все у світі розпадалось навпіл залежно від ставлення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники і руйнівники, своє і чуже. Це й дало право Д. Чижевському визначити світогляд Куліша як «україноцентричний». З огляду на ідею України й спираючись на антитезу, своєрідне протиставлення (минулого і сучасного, народної мови і штучної, хутора і міста, України і Заходу тощо), Куліш розглядав і людину як осердя постійної боротьби «внутрішнього» і «зовнішнього». Та людська сутність, на його думку, прихована в її душі — в місці спілкування з Богом. «Бог говорить нам через наше серце». З огляду на антитезу внутрішнього і зовнішнього Куліш розглядав і занадто болочу тоді (і особливо сьогодні) тему мови, виокремлюючи «мову серця» і «мову розуму». Остання, на його думку, то мова зовнішня, чужа українському єству, здатна промовляти лише до розуму, лишаючи глухим і сонним серце. Мова ж серця — то «провідний скарб», який завше зберігав народ, і тільки вона здатна виразити найпотаємніші порухи душі, бути гармонійною до «життя серця».

Проблемою внутрішнього в людині, її душевним єством цікавився і автор класичного твору романтичного месіанізму — «Книги буття українського народу» — Микола Костомаров. Основою душевного життя він вважав почуття — джерело будь-якого вияву духу, що спонукає думки і вчинки і є корінням морального буття. Пізнати почуття людини, на думку Костомарова, значить, пізнати її сховане єство, у становленні якого особлива роль належить релігії. У ній він убачав не лише зв'язок людини з Богом, а й зв'язок людини з людиною, який є співкомпонентним елементом релігії. Віра і поведінка, релігія і життя щільно взаємопов'язані. Не можна поклонятися Богові і водночас ламати етичні засади декалогу (десяти заповідей). Поведінка моральна і поведінка релігійна взаємозумовлені, їх протиставлення, поділ суперечить біблійному розумінню релігійності й моральності.

В основі історіософії Костомарова є бачення українського народу в аспекті терпіння та систематичного наближення до великого призначення — історичної місії, яка випала на його долю. Утотожнена з Христом, Україна терпіла і була замучена на хресті історії, але

знов об'явиться в сумлінні повсякчасного «духа людяності», і це воскресіння започаткує еру свободи в історії людства та його духовному відродженні. Як і кров, пролита Христом і залишена на повсякчасне споживання для спасіння людства, так і кров та жертва українського народу, народу-месії, кличе слов'янських побратимів до нового життя, скріпленого християнською й культурною традицією, етнічною близькістю, історичною долею та месіанським призначенням і обов'язком стосовно людства.

«Філософія серця» як світоглядна основа українського романтизму цілісно заявила про себе у творчості одного з найвидатніших українських філософів — Памфіла Юркевича (1827—1874), зокрема в його праці «Серце і його значення у духовному житті людини за вченням слова Божого». Символ «серця» у філософії Юркевича багатозначний. Найпоширеніші значення — серце як душевний стан людини (джерело всього доброго і злого — в словах, думках та вчинках людини); серце як цілісний світ людини (це не тільки моральні переживання, почуття, пристрасті, а й акти пізнання, взяті не як процес дискурсивного мислення, а як акти осягнення); серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме, що й породжує явища душі.

У серці людини, за переконанням П. Юркевича, знаходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, і такого особистісного спрямування, за силою якого вони є виявом не загальної (абстрактної) духовної істоти, а окремої живої, справді існуючої людини. Тільки серце здатне виражати, знаходити й розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою духовністю і життєдайністю не доступні абстрактному мисленню, розуму. П. Юркевич доводить, що поняття, абстрактне знання розуму виявляє або актуалізує себе не в голові, а в серці, оскільки воно стає душевним станом людини, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів. Щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя, воно (знання) мусить проникнути саме в цю внутрішню глибину. Тож розум, за твердженням Юркевича, має значення світла, яким осягається Богом створене життя людського духу. Тобто духовне життя виникає раніше, ніж розум, який може бути хіба що вершиною, але аж ніяк не корінням духовного життя людини. Закон для душевної діяльності, зазначав Юркевич, не твориться силою розуму, а належить людині як готовий, незмінний, Богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства. Перебуває цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу.

П. Юркевич, за словами Г. Шпета, розумів сенс історичного моменту, що мав місце перед його очима, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, у якому напрямі має розвиватися філософія. Він вважав, що раціоналізм в його класичних формах вичерпав можливості свого подальшого існування, а тому поступ філософії в цьому напрямі безперспективний. Результатом творчих пошуків П. Юркевича є його оригінальна «філософія серця», породжена як глибоким духовним корінням автора, так і її генетичним зв'язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний елемент переважає над раціональним і яка зорієнтована на осягнення внутрішніх глибин індивідуального «Я».

П. Юркевич був українцем не лише за своїм походженням (уродженець Полтавщини, вихованець Київської духовної академії), а й за своїм світовідчуттям і світобаченням, характером філософування (примат емоційно-чуттєвого над раціональним, індивідуального над загальним, елементи романтизму) був українським філософом. Його «філософія серця» є продовженням однієї з найсуттєвіших рис української філософії, традиції української духовності. І якщо у К. Ставровецького, Г. Сковороди ця традиція виявилася постановкою чітко окресленої проблеми, ідеї, а в М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка — на рівні літературно-художнього осягнення дійсності, то у П. Юркевича вона

стала особливим предметом філософської рефлексії, завершеною філософсько-антропологічною концепцією. Будучи українським філософом, П. Юркевич своєю творчістю вплинув на філософські орієнтири російських філософів Володимира Соловйова, Євгена Трубецького (1863—1920), Миколи Бердяєва (1874—1948), Семена Франка (1877—1950), адже він мислив не тільки категоріями свого часу, а й поняттями, які випереджали той час, наближаючи його до пізніших філософських напрямів — екзистенціалізму, персоналізму, філософії життя.

В. Соловйов, який вважав себе учнем П. Юркевича, зазначав, що коли б висотою і свободою думки, внутрішнім тоном поглядів, а не цілісністю та обсягом написаних книг визначалися роль і значення мислителів, то, поза сумнівом, почесне місце поміж них має належати П. Юркевичу.

Філософія української національної ідеї

Романтична тенденція в українській філософії актуалізує проблеми «людина — нація», «нація — світ», започатковує філософію національної ідеї, яка охоплює всі форми рефлексії над ідеєю нації, сутністю і сенсом існування українського народу, усвідомлення ним своєї «самості», належності до конкретної етнічної єдності.

Наприкінці XIX — на початку XX ст. українська національна ідея, зародження якої сягає ще язичницьких часів, духовної культури Київської Русі, стає теоретично усвідомленою, буттєвою. Тому розвиток української філософської думки цього часу відбувався в органічній єдності зі складним і суперечливим процесом пробудження національної самосвідомості, прагненням українського народу національно і політично самовизначитись. Об'єднана національною ідеєю, українська філософія є складним проблемним полем різних методологічних підходів, світоглядних принципів, духовних цінностей, стратегічних і тактичних прийомів на шляху до реалізації національної мети: утворення і розбудови Української держави.

Серед такого складного світоглядно-політичного сплетіння виокремлюються прибічники позитивістської орієнтації, що апелюють до врахування реальних обставин, фактів, а не чуттєвих побажань і устремлінь: Михайло Драгоманов (1841—1895), Іван Франко (1856—1916), Михайло Грушевський (1866—1934). Михайло Драгоманов — складна й суперечлива постать в інтелектуальній історії українського народу. Для одних він — «ідеолог» вільної України, візир досконалості, а для інших — ідеолог українського соціалізму, символ «духовної руїни».

Світогляд його справді складний, не позбавлений еkleктизму — суміші ліберально-демократичних, соціалістичних й українських патріотичних елементів з позитивістським філософським підґрунтям. Основою його теоретично-аналітичних пошуків є ідея безупинного людського поступу, мета якого — досягнення добровільної асоціації гармонійно розвинених осіб з обмеженням до мінімуму елементів примусу, усуненням авторитарних рис у суспільному житті. Драгоманов відстоював пріоритет громадянських прав і вільних політичних установ над соціально-класовими інтересами та універсальних людських цінностей — над винятково національними потребами.

Але це аж ніяк не означало нехтування національним. Драгоманов одним із перших тогочасних радикальних мислителів зрозумів роль і місце національного питання в реалізації принципів демократії та свободи. Він не лише, став першою жертвою

антиукраїнських репресивних заходів російського уряду (у 1875 р. був звільнений з Київського університету), а й був автором першого модерного українського політичного журналу «Громада». Він першим намагався спростувати популярну на той час теорію про взаємовиключення космополітизму і націоналізму, витворивши імператив: «Космополітизм в ідеях та цілях, національність у ґрунті та формах».

Драгоманов був переконаний, що національність є необхідним будівельним матеріалом усього людства. Звідси його інтерес до долі України, яка, за його словами, до XVIII ст. творила частину європейського світу, а впродовж XVIII—XIX ст. крок за кроком відхилялась від свого первісного шляху і все відчутніше відставала від Європи. Причина цього — її фатальне прилучення до Росії. Якщо ще у XVIII ст. Україна була носієм культури в імперії, а її кращі сини, виховані в дусі європейської культури, були законодавцями реформації і європеїзації Росії, то в XIX ст. вона стала глухою провінцією, відгородженою від світу російським державним кордоном, немов непрохідною стіною, і вже свіжі європейські вітри долітали до неї не прямо, а крізь далеке і вузьке петербурзьке вікно. Такий стан України Драгоманов назвав «пропаший час».

Розуміючи ненормальність такого становища України, він активно прагнув віднайти шлях його радикальної зміни. Як прибічник позитивізму він, відшукуючи реальну політичну силу, здатну успішно виконати це завдання, спирався не на бажання і почуття, а на конкретні факти, реалії дня, тверезе врахування ситуації, моральні та матеріальні інтереси. А реальність була, за висновками Драгоманова, несприятливою для національних змагань: відсутність необхідних суспільних умов через брак національної свідомості і політичних сил, здатних очолити національно-визвольний рух. Однак це не означає, що і в майбутньому таких сил не буде. Тому реальним політичним завданням він вважав використання руху російських демократів в інтересах українського визволення, усвідомлюючи при цьому, що такі партнери досить непевні.

Щоб уникнути несподіванок, Драгоманов вимагав певної організаційної незалежності українських політичних структур. «Єдність неможлива ні для якого українського гуртка, ні з яким «руським» гуртком чи партією доти, доки російські гуртки не відмовляться від теорії єдності Росії і не визнають український народ за націю, цілком рівну з великоруською, польською і т. п. зі всіма практичними наслідками такого визнання, — писав він. —... Ми хоч і родилися від «подданных русского императора», але не є «руськими»... Ми — українець і як такий, ми — член нації, яка не лише пригноблюється в «руської» державі, в Росії, й урядом, а почасти і суспільністю панівної національності».

Другим реальним завданням, за Драгомановим, є піднесення (шляхом національної освіти і культури) національної самосвідомості «наших власних земляків» усіх рівнів — від селянина до представників верхніх прошарків суспільства, які працюють, за його словами, «для кого вгодно, тільки не для своєї України й її мужицтва». Він закликав їх не бути байдужим до долі України, не полишати її, «оскільки кожний чоловік, вийшовши з України, кожна копійка, потрачена не на українську справу, кожне слово, сказане не по-українському, єсть видаток з української мужицької скарбниці, видаток, котрий при теперішніх порядках не звернеться в неї нізвідки». Звідси й можна збагнути сенс гасла Драгоманова, що «поганий той радикал на Україні, який не став свідомим українцем».

Будучи далеким від усіляких патріотичних самообманів, відкритим для позитивних вартостей чужого, критичний рівно і до свого і чужого, Драгоманов при цьому твердо знав і вірив, що український народ має природні дані для самостійного вільного існування, гідний чільного місця у всепланетарному історичному процесі. Тому він робив усе можливе, аби в Україну прийшла справжня освіта — європейська освіченість та культура;

докладав зусиль, аби пробудити в народі «розуміння політичних і соціальних справ, політики дня». Недаремно через кілька років по смерті Драгоманова один з його послідовників Іван Франко скаже: «Він був для нас правдивим учителем і вповні безкорисно не жалувал праці,... щоб наводити нас, лінивих, малоосвічених, виростилих у рабських традиціях нашого галицького глухого кута, на кращі, ясніші шляхи європейської цивілізації. Можна сказати, він за вуха тяг нас на той шлях, і коли з генерації, що більш або менш стояла під його впливом, вийшла яка користь для загального і нашого народного діла, то се у найбільшій мірі заслуга покійного Драгоманова».

Іван Франко — людина багатогранного таланту й енциклопедичного інтелекту. Поет і прозаїк, громадський діяч і політик, науковий дослідник проблем історії й теорії літератури, етнографії й фольклору, політичної й економічної історії, філософії, досконалий знавець німецької, польської, російської мов, — він спрямовував усе своє надбання на «народне відродження», розвій української нації; збагачення української духовної культури. Франко був переконаний, що будь-які розмови та дії, які ніби стоять над національним, які є «чистими» стосовно проблеми нації, насправді «або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації».

Розквіт нації, її прогрес у межах самостійного державного утворення є основою основ суспільного життя. Але щоб ідеал національної самостійності, за Франком, став чинником цінності, він має бути не лише усвідомлений розумом, а й відчутий серцем. Цьому мусять бути підпорядковані усі наявні сили і засоби суспільства.

І. Франко, як і М. Драгоманов, актуалізував завдання загальнокультурного розвитку українського народу, пробудження його національної самосвідомості, що неможливо «без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції», «без популярного і вищого письменства», «без преси, яка б могла ясно держати і систематично боронити стяг національності». А все разом потребує національної мови, «без якої виховання народу не може зробити бажаного поступу», координуючої і спрямовуючої сили провідної верстви суспільства — національної інтелігенції, перед якою Франко, на відміну від М. Драгоманова, ставить конкретніше завдання: «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя» і водночас здатний на «присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися».

У царині філософії І. Франко тяжів до позитивізму Г. Спенсера, йому було властиве етико-антропологічне розуміння філософських проблем. Свою світоглядну позицію він визначав як раціоналізм, за основу існування і розвитку речей брав факти позитивних наук, описані, досліджені розумом. За соціально-політичною спрямованістю І. Франко — соціаліст драгоманівського гатунку. Його соціалізм ґрунтувався не на класових цінностях (як у Маркса), а на загальнолюдських, був позбавлений держави, оскільки їх функції передбачають наявність у ній привілейованого прошарку управлінців, які неодмінно узурпують владу в суспільстві, поставлять себе над рештою народу, і замість декларованої рівності знову запанує нерівність. «І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернулась би вікном; не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманічів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках так необмежену владу хоч би на короткий час, як легко могли би ті керманічі захопити її назовсім і як легко при таким порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу і розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального

насичення, зупинити його на тій ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового».

І. Франко дуже обережно підходив до способів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу, категорично виступав проти його штучного насадження, оскільки це, на його думку, може обернутись величезними економічними, політичними і духовними втратами для народу. Досвід СРСР підтвердив правильність таких передбачень. Щодо створення в майбутньому союзу вільних спілок, то Франко не заперечував можливість подібного: «колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів». Другу групу фундаторів національної ідеї становлять прибічники радикальної форми націоналізму — так званого інтегрального націоналізму, в основі якого ідея формування нового типу українця, беззастережно відданого нації та справі незалежної державності, їх шлях до національної мети — шлях свідомого українства, для якого Україна — не засіб, а мета, самодостатня цінність, яка мусить забезпечити на своєму ґрунті реалізацію всіх, зокрема й найвищих духовних потреб. Яскравими носіями цієї орієнтації були Іван Нечуй-Левицький (1838—1918), Борис Грінченко (1863—1910), Микола Міхновський (1873—1924), Юрій Липа (1900—1944) і «апостол українського сепаратизму» Дмитро Донцов (1883—1973).

Для Д. Донцова націоналізм — це внутрішньо, органічно притаманне народові прагнення зберегти свою неповторну індивідуальність та духовність, тобто захистити й утвердити свою самобутність, своє особнє українське «Я». Це — світоглядний, українотворний, будівничий націоналізм і аж ніяк не руйнівний. Він поклав початок новому типу української людини — «людини нового духу», що не лише «знає», «яка мета нації?», «як здобути свою мету?», але й «хоче» і здатна «довершити цей процес», реалізувати поставлену мету.

Широко апелюючи до філософських ідей Шопенгауера, Фіхте, Гартмана, Зіммеля, Ніцше, Донцов обґрунтував основні положення власної політичної філософії — інтегрального націоналізму.

1. Вимога «зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії» як основної засади національної ідеології. Принцип волі — антитеза, протипага інтелектуалізму Просвітництва, наївній вірі у всевладність розуму. Розуміючи волю як душевну властивість (в Арістотеля — це антилехія — те, що свою ціль несе в собі, у Шопенгауера — те, що діє саме із себе), Д. Донцов будує свою ідеологічну позицію не на волі як метафізичному принципі світу, а на душі, у виявах якої намагання і свідоме хотіння — воля — є одним із численних виявів людської психіки.

2. Стремління до боротьби та свідомість її конечності. Без неї, на думку Донцова, неможливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ні тріумф жодної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу».

3. Піднесення «загального» над «поодиноким» (загальної ідеї нації над індивідуальними устремліннями, буденними потребами). Коли такі гасла, як «добра пожива і відпочинок після праці», «малий кусник чорного хліба», «благополучне і щасливе життя» є самоціллю, стверджував Д. Донцов, то такі «здобутки» є смертельними для нації. І навпаки, формування почуття належності «одиниці» (особи) до «цілого» (нації) спонукає її боротись за втілення ідеалів «цілого».

4. Нетолерантність і фанатизм, максимум етичного напруження на шляху реалізації національної ідеї. Це положення Д. Донцова найбільше піддається критиці, оскільки розглядається, як правило, абстрактно, спрощено, без врахування того, що він веде мову не про націю загалом, а націю, яка на той час була підневільна, «підбита», яка нічого не мала «свого», що не стало б «привласненим чужими». Навіть на своїй території почувається така нація «на нашій не своїй землі».

5. Самовизначитися зможе лише та нація, геній якої здатний це здійснити, скориставшись правом сильнішого через насильство. «Інстинкт панування («примусу»), властивий всякій великій ідеї, і ніколи без нього воно жодною ніжністю Винниченка, ані сопілковою філософією Федьковича, ані «антиберкутівством» Франка, ані «антифанатизмом» Драгоманова, ані Тичиновою «музикою», ані «народолюбством» соціалістів, — не здобуде собі права на життя. Мало хотіти підважити волю, треба на її місце поставити свою, яка убрала б в нові ланцюги ворохобний світ фактів», — писав Д. Донцов. І додавав, що «нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народовладдя. «Фанатизм» і «примус», а не «ніжність», повнять конечну функцію в суспільнім життю і їх місце не може лишитися не зайнятим. Не займемо ми, займе хто інший. Природа не зносить порожнечі». Тобто національна ідея не тільки мусить бути фанатичною і безкомпромісною, але й повинна служити інтересам поступу.

6. Трактування справи провідної верстви національної еліти — «активної, відважної, спрагненої влади меншості» як «найважливішого чинника історії». Без активної меншості не повставала жодна нація, не впроваджувалася в життя жодна національна ідея. Провідна верства використовувала при цьому народ лише як чинник. Але, на переконання Донцова, ця меншість, щоб бути лідером, вести свій народ, мусить бути на висоті, відповідати кращим зразкам обдарованих провідників європейських пануючих державних народів.

7. Дбаючи про перемогу, «українство мусить усвідомити, що його ідея повинна бути всеохопною». Вона повинна ґрунтуватися не на частковому, а повному запереченні чужої.

8. Боротьба за існування є законом життя, всесвітньої правди немає. У житті торжествує те, що містить і здатне виявити більшу моральну й фізичну силу. Таку силу український народ зможе здобути лише тоді, коли перейметься новим духом, новою ідеологією.

Філософський аспект світогляду Донцова часто характеризують як ірраціональний. А це не відповідає дійсності. Донцов ставив під сумнів здатність розумових аргументів, але тільки тоді, коли йшлося про глибинні, екзистенційні основи нації. За інших обставин він неухильно стверджував, що національна ідея лише тоді ввірветься як могутній чинник у життя, коли в ній будуть поєднані чуттєва і розумова частини, коли інтелект буде міцно сполучений з народним інстинктом і сумлінням. А це можливо лише за умови, «коли зміст ідеї, коли національний ідеал не є чужий, абстрактно виведений та їй накинута, інакше він не запалить в її серці вогню захоплення».

Цю точку зору поділяв і відомий український політичний діяч, філософ історії В'ячеслав Липинський (1882—1931), думки якого часто були джерелом інтелектуального натхнення, ідейною основою філософії Д. Донцова. Щоправда, їхні позиції, не зважаючи на типологічну близькість загальнофілософських засад (за словами О. Назарука, «не будь предмета, нема тіні»), були принципово відмінні. В. Липинський — автор специфічної історіософської концепції, він репрезентує консервативно-анархічне крило прибічників української національної ідеї, куди належать Осип Назарук (1883—1940), Степан Томашівський (1875—1930), Іван Лисяк-Рудницький (1919—1984).

Стрижнем теоретичних пошуків В. Липинського є проблема держави і влади. На його думку, розвиток, здатність до життя і відмирання кожної держави залежать від форми її організації, устрою, що, в свою чергу, визначається рівнем взаємовідносин між «провідною верствою» і «народом». Липинський виокремив три основні, цілком рівнорядні, почасові типи державного устрою (що і є, за словами І. Лисяка-Рудницького, його найоригінальним внеском у філософсько-соціологічну науку): «класократія», «демократія» й «охлократія», зміст яких не завжди збігається із загальноприйнятою термінологією. Особисто він схилився до «класократії», розуміючи під поняттям «клас» всіх, об'єднаних спільною суспільною функцією, без уваги на ієрархічний щабель, який вони займають. Наприклад, до «промислового класу» належать однаково і робітники, і технічний персонал, і «капітани індустрії». Конфлікти, суперечності між ними, тобто роз'єднувальні чинники, на думку Липинського, значно слабші від моментів, що їх об'єднують. Устрій «класократії» (взірець — Англія) відзначається рівновагою між владою і свободою, між силами консерватизму і прогресу. У цій системі громадянство наділене свободою економічної, культурної та політичної самодіяльності, але ця свобода дисциплінована авторитетом сильної та стабільної державної влади. Класократичний устрій не лише допускає, а навіть вимагає свободи критики та опозиції, яка, проте, не призводить до революційних зламів, оскільки діє в межах традиційного правопорядку, що виховує її в дусі політичного реалізму та відповідальності.

Необмежений демократичний індивідуалізм, на думку Липинського, руйнує в суспільстві основи дисципліни і правопорядку. Господарська та індивідуальна самодіяльність набуває хаотичних форм. Державна влада стає знаряддям приватних інтересів певних соціальних груп (багатіїв-плутократів чи клептократів), виразником яких стають численні партійширми найманих професійних політиків з-поміж інтелігенції, здебільшого позбавлених почуття політичної відповідальності. Історичними прикладами демократії в розумінні В. Липинського є Римська республіка доби занепаду, Франція Третьої республіки, Річ Посполита тощо.

Охлократія, за Липинським, означає абсолютне панування войовників-непродуцентів з повним придушенням свободи та самодіяльності громадян. Це, коли суспільство зорганізоване на зразок монолітного військово-бюрократичного «ордену» на чолі з деспотичним монархом-самодержавцем або вождем-диктатором; де немає місця на легальну опозицію, а громадянство перетворене на пасивну, аморфну біологічну масу, юрбу (юрба по-грецьки «охлос», але охлократія — це не панування юрби, чого, на думку Липинського, ніколи не буває, а панування над юрбою). До такого типу він відносив революційні диктатури, всі цезаристично-бонапартистські режими.

В. Липинський бачив у суспільстві три джерела влади: силу мілітарну, економічну та інтелектуальну, яким відповідають три основні соціальні типи: «войовники» (військові), «продуценти» (багатії) та «інтелігенти», між якими можливі різні комбінації. Особливі державотворчі якості він приписував типові «войовників-продуцентів». Інтелігенція, на його думку, мало здатна для того, щоб бути носієм державної влади, оскільки позбавлена прямого контролю над засобами матеріальної (військової та господарської) сили. Натомість вона може виконати важливу і відповідальну допоміжну функцію тим, що раціонально усвідомлює і висловлює діючі в суспільстві стихійні, підсвідомі процеси.

На таких засадах Липинський вибудував конкретну українську політичну програму, суть якої полягає в переконанні, що «без власної Української Держави не може бути Української Нації, а без Української Нації не може бути на Українській землі громадського життя». Звідси й головне завдання — незалежна самостійна держава, без

якої Україна залишиться навіки засудженою на злиденну вегетацію на грані між національним буттям і небуттям. «Тільки власна держава, — пише В. Липинський, — збудована українською нацією на своїй етнографічній території, врятує нас від економічного розвалу і від кривавої анархії, котра неминуче буде продовжуватись навіть тоді, коли б пощастило знову одній з наших національних груп за допомогою сусідів взяти на час перемогу». Звідси й моральний імператив українського державництва. Але українці мусять пам'ятати (як і кожен народ), що власної держави їм ніхто не подарує — ні ласка сильних світу цього, ні автоматизм суспільних процесів. Вона мусить бути виборена ними самими. Липинський звертає особливу увагу не лише на фактор «завоювання влади» українцями в Україні, що саме по собі досить важливе, складне, але в часі швидше досяжне. Він апелює до неймовірно тяжчого і довшого в часі процесу — процесу переродження самого українського суспільства, яке мусить внутрішньо визріти до самостійного існування, ще стати українською нацією, хоча і в рамках самостійної держави.

Розуміння нації в Липинського своєрідне. Він ставить знак рівності між державою і національною приналежністю, тобто його національне мислення підноситься до висот європейської політичної думки кінця ХХ ст. «Нація для нас, — міркує він, — це всі мешканці даної Землі і всі громадяни даної Держави. Тому дійсним українцем є всякий, хто живе на Землі України і хто працює заради неї». Липинський гадав, що українську націю можна б найкраще сконсолідувати на основі «територіального патріотизму» — почуття любові до рідного краю як органічної цілості в усіх постійних мешканців української землі, незважаючи на їх соціальну належність, віросповідання, етнічне походження, мову, культуру. Прикладом можуть бути США, де на ґрунті територіального патріотизму та об'єднуючої політичної свідомості постала одна нація. Україна, за Липинським, теж мусить стати спільною батьківщиною всіх своїх громадян, а не тільки якоїсь однієї суспільної верстви. «Коли я пишу в цій книзі про нас — «Ми українські націоналісти», — то це значить, що ми хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри і племена Української Землі», — констатує Липинський. Водночас він звертає увагу на екзистенційні основи нації, застерігає від штучності її творення. Коли відродження нації, наголошує Липинський, відбувається без любові до цілої нації (мається на увазі корінної, основної нації) в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу, того романтичного захоплення образом повної волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням в усіх європейських народів, — то з самого поняття «нація» викидається весь його живий творчий зміст. Залишається тільки форма — мертва шкаралупина без зерна.

У націотворчому процесі В. Липинський відводить особливу роль «провідній верстві», «панству», «національній аристократії», «еліті» без огляду на її походження. Вона мислиться як основа, організатор, правитель і керманіч нації. Прикметами національної аристократії постають матеріальна сила, моральний авторитет і воля до влади та консерватизм. На його думку, консерватизм — просте збереження старого чи реставрація віджилих форм суспільного ладу або захоплення декоративними, бутафорними рисами національної традиції.

В. Липинський усвідомлював і повністю сприймав потребу й неминучість далекосяжних соціальних змін. Але він вважав, що аристократія мала б стати єдиною ланкою між «старою» і «новою» Україною і завдяки цьому забезпечити тяглість національного життя, розвиток якого характеризується високим ступенем перервності: «Не законсервовання дворянства, а тим менш поворот до давнього стану, маємо ми на меті... Ніхто краще від нас не знає, що в масі своїй все наше — помоскалене і спольщене дворянство — вже у великій мірі виродилось і що ці послідні могикани шляхетсько-козацької доби нашої

державності мусять вкінці зникнути так само, як зникли їхні попередники — останні могики доби варазько-князівської, бо такий суворий закон природи. Але таким самим законом природи є і те, що здорове зерно тільки на дозрілім дереві родиться. І що старе дерево таким загине, мусить оцим своїм здоровим зерном землю круг себе засіяти та з того здорового зерна нове, відроджене життя розпочати».

Отже, консервативний аристократизм В. Липинський мислив як утвердження в українському націотворчому суспільстві організованих сил авторитету, дисципліни, правопорядку, політичної культури, здатних стати в майбутньому носіями української державної влади. Адже, за його словами, найкращих організаторів знайти і до праці державної залучити не може навіть найкраща виборна влада, оскільки вона понад усе рахується не з талантом, а з партійним цензом людини. До того ж вона зацікавлена в тім, щоб ніхто здібніший, ніхто справді талановитий коло неї при праці державній не опинився.

Націотворчому процесу підпорядкований і монархізм Липинського. Монарх, на його думку, мав стати об'єднуючим центром, загальноновизнаним авторитетом у протистоянні, політичній конкуренції різних сил і груп, що могли б погубити Українську державу. Симпатик англійської «моделі» конституційної монархії, Липинський розглядав роль гетьмана-монарха в майбутній Українській державі символічною і репрезентативною, з максимальним обмеженням його реальної влади. Гетьман, за його задумом, мав бути для суспільства, періоду його національної трансформації, живим символом української державницької ідеї та найвищим політичним авторитетом нації. Липинський сподівався, що міцна гетьманська організація зуміє контролювати гетьмана та керувати його кроками, одночасно зміцнюючи його морально-політичний авторитет. Щоправда, в останніх своїх працях він, відстоюючи спадковий гетьманат як найбажанішу легітимну форму державного правління, зазначав, що визначення форми правління майбутньої Української держави мало б бути прерогативою установчих зборів, що є рівнозначним визнанням демократичного принципу організації влади.

Як представник українського макіавеллізму, Липинський був першим політичним мислителем, який трансформував проблему сили у свою історіософію і продумав її основні засади. Його слова «ніхто нам не збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» й сьогодні залишаються актуальними.

3. Філософське розуміння світу

3.1. Філософське вчення про буття (онтологія)

Проблема буття у філософії

Проблема буття — одна з перших проблем, які намагалась розв'язати філософія. Поняття «буття» дуже часто фігурує в нашій мові. Бо кожне речення можна, як це і робить логіка, звести до форми S є (не є) P. Деякі речення, наприклад, «Троянда є червона», «Василь не є мільйонер» безпосередньо відповідають цій формі, інші, скажімо, «Дерево росте біля будинку» можна звести до неї («Дерево є таким, що росте біля будинку»). Зв'язка «є»

означає «має буття». На цій підставі можна зробити висновок: все, про що ми ведемо мову, ми підводимо під буття або небуття, надаємо йому статус буття чи небуття.

Крім цього прихованого, певною мірою неусвідомленого вживання слова буття, використовують його і більш свідомо, ведучи мову про світ як буття, про життя як буття («життя-буття»), про смерть як небуття. Звертаючись до когось, наголошують: «Будь людиною!» Але й при цьому значення слова «буття» не розкривається.

Філософія, на відміну від буденної свідомості, порушує проблему буття свідомо, намагається з'ясувати смисл, який людська культура вкладає в це поняття. Вчення про буття називається онтологією (грец. *on, ontos* — суще і *logos* — поняття, розум). Термін вживається у філософії з XVII ст., хоч сама проблема буття розглядалась з часів Парменіда.

Тривалий час онтологія була однією зі складових метафізики, до якої входили також теологія (вчення про Бога) і психологія (вчення про душу). Оскільки теологія і психологія пізніше відокремилися від філософії, то метафізика фактично збіглася з онтологією.

Кант відмовив онтології в праві бути наукою на взірць природознавства, довівши, що її претензії на самостійне бачення світу призводять до антиномій. У його вченні онтологія фактично була зведена до гносеології. Що таке буття (світ), його принципи, людина може знати тільки з розуму (розсудку), який надав апріорні форми цьому буттю.

У післякантівській філософії намітились дві тенденції:

1. Відмова від онтологічних побудов (неокантіанство, позитивістська традиція).
2. Спроба віднайти свій філософський, відмінний від наукового, підхід до буття (через інтуїцію тощо), на якому можна було б будувати онтологію.

У Гегеля, для якого буття було тотожним мисленню (буття приписувалось насамперед ідеї, Богу) вчення про буття (онтологія) звелось до логіки. Мислитель досліджував буття тільки як логічну категорію. Марксизм, йдучи за Кантом і Гегелем, заперечував самостійний статус онтології, однак не послідовно. Так, Ф. Енгельс, а за ним і радянські філософи без належного методологічного обґрунтування розгорнули вчення про форми матерії. Неомарксистичні (Г. Лукач, Франкфуртська школа) здійснили спробу розбудувати онтологію на засадах практики. Вони розглядають світ у формах практики (культури), і буття постає насамперед як визначення культури.

Концепція інтуїтивного бачення буття, протилежна науковому (розсудковому) підходу до нього, наявна у філософії Ф. Ніцше, А. Шопенгауера й А. Бергсона. Але найбільший вплив на відновлення онтологічних вчень у XX ст. виявила феноменологія Е. Гуссерля, який методологічно обґрунтував новий підхід до буття, дав нове тлумачення буття, чим було подолано кантівське заперечення онтології. Феноменологія стала основою онтологічних побудов самого Е. Гуссерля, а також «критичної онтології» Н. Гартмана та «фундаментальної онтології» М. Гайдеггера.

В історії філософії проблему буття вперше порушили елети. Парменід, який вважав буття основою світу, дійшов парадоксального висновку: що існує тільки буття, а небуття не існує, бо якщо людина думає про небуття, то воно постає як буття. Отже, буття з самого початку постало як загадка філософії.

У різних філософських системах поняття «буття» набувало різного значення і визначалося через відношення його до таких понять, як «небуття (ніщо)» і «сущє». Ніщо — це заперечення буття. Класична філософія визначала буття через протиставлення небуттю. В сучасній філософії, зокрема в екзистенціалізмі, буття визначають через сущє. Під сущим філософи розуміють «оформлене», «обмежене», «визначене» буття, все те, що можна помислити в предметній формі. Річ, людина, атом, вітер, почуття, поняття — це сущє, яке може мати буття або небуття. Виходячи з цих засад, можна розглянути існуючі концепції буття. Якщо під сущим розуміють тільки матеріальні речі (атом, камінь, рослина, тварина, людина, тощо), тобто світ розглядають як сукупність матеріальних речей і буття приписують тільки такому сущому, то в такому разі буття стає тотожним матеріальності. Бути — значить бути матеріальним. Єдність світу в його матеріальності, стверджував Ф. Енгельс, існує тільки матерія (Ленін). Звідси висновок, що нематеріальне сущє (ідеї, духовні цінності тощо) мають несправжнє, меншовартісне буття.

Протилежна картина постає, коли під сущим розуміють насамперед ідеї, поняття, цінності, коли їм надається справжнє буття, а матеріальні речі розглядаються як небуття, ніщо (теон у Платона). Така позиція об'єктивного ідеалізму, який ототожнює мислення і буття, зводить буття до мислення. Це ототожнення було наріжним каменем філософії Гегеля. З позиції об'єктивного ідеалізму буття ідеї — абсолютне і необхідне, а буття речі — відносне і випадкове, оскільки річ сьогодні є, а завтра її може не бути.

Дещо інші концепції буття характерні для суб'єктивістських течій в філософії. Оскільки в них сущє (речі) не існує само по собі, то його буття чи небуття ставиться у залежність від суб'єкта. В емпіричній традиції (Джордж Берклі, Девід Юм) статус абсолютного буття належить психологічним переживанням, а в раціоналістичній філософії Декарта абсолютним буттям наділяється свідомість.

У філософії І. Канта наявні два центри абсолютного буття — «Я» і речі в собі. При їх зіткненні (накладанні форм розуму на подразнення від речей) виникає сущє — світ речей, який вивчає наука. Однак, якби І. Кант був послідовним, то він не назвав би джерело подразнень «речами», адже речі — це щось оформлене, визначене, сущє, а він заперечує «оформленість» речей в собі. Насправді ж речі в собі І. Канта — це чисте буття, буття, яке немає визначень. Тому вже він міг розмежувати буття і сущє так, як це зробили пізніше Е. Гуссерль і М. Гайдеггер. І свідомість (Я) мислилася ним як носій певних апріорних форм, тобто як щось конкретно визначене, як сущє, як річ. Так пізніше охарактеризує Е. Гуссерль декартівсько-кантівську концепцію свідомості.

Якщо в попередній філософії один вид сущого (матеріального чи ідеального) протиставлявся іншому як справжнє і несправжнє буття, то в неklasичній філософії буття протиставляється сущому. А. Шопенгауер, йдучи за Кантом, різко розводить сущє (світ в уявленні) і справжнє буття (світ волі). Воля втрачає риси предметності, оформленості, речі, вона не є сущим, до неї не застосовуються категорії сущого (причинність і т. ін.). Таке протиставлення наявне у філософії Ф. Ніцше. У Керкегора екзистенція як справжнє буття також протиставляється сущому, світу.

Тенденція протиставлення буття сущому стає домінуючою у феноменології та екзистенціалізмі. У феноменології за абсолютне буття приймається свідомість, яка мислиться як «жива діяльність», позбавлена предметної форми. Ця діяльність свідомості, на думку Гуссерля, конститує сущє і надає йому відповідний спосіб (модус) буття. Сущє і спосіб його буття задаються відповідними актами свідомості. Так, у сприйманні дається («конститується») реальна річ, у вірі — цінності, у фантазії — казкові герої. Буття

розпадається на різні сфери, відповідно до актів, у яких воно конститується. М. Гайдеггер звинуватив всю попередню європейську філософію, починаючи з Парменіда в тому, що вона звела буття до сущого, розчинила буття в сущому. Буття, за Гайдеггером, це не щось поза людиною, протилежне людині, що можна виразити в понятті й перевести в технологію. Воно як смислова єдність всього сущого існує в світі тільки через існування людини.

Отже, виходячи з історії філософії, можна вести мову про три основні концепції буття:

- матеріалістична, яка ототожнює буття з матеріальним сущим;
- ідеалістична, що ототожнює буття з мисленням (ідеальним сущим);
- некласична, що протиставляє буття як процесуальність, мінливість, незавершеність сущому як усталеному, оформленому, завершеному.

Матеріалістична та ідеалістична концепції тяжіють до об'єктивізму (прагнуть розглядати буття з об'єктивного погляду, з позиції близької до науки); некласична, яка в розвинутій формі представлена у феноменології та екзистенціалізмі — до суб'єктивізму, до визначення буття через свідомість та існування людини.

Очевидно, ототожнення буття з сущим, яке було характерне для класичної філософії, вело в глухий кут, ставило людину перед дилемою вибору між матеріальним чи ідеальним сущим. І якщо одному з них приписувалось вище буття, то інше зводилось до меншовартісного буття, до небуття. Однак для людини в житті важливі як матеріальні речі, так і духовні цінності (честь, кохання). І якщо одні «люди гинуть за метал», то інші — за честь і кохання, доводячи цим, що і те й інше має для них буття.

Для розуміння буття значно цікавішою є перспектива, яку запропонували феноменологи та екзистенціалісти, звівши буття до певного значення речей, сущого. «Бути» означає «мати» певне значення в контексті культури. Так, речі сприймання мають значення «реального буття», речі уяви — уявне буття, інтернетні «штучки» — віртуальне буття. Різним предметам надаються різні види (модуси) буття відповідно до того, як вони даються людині. Якщо, наприклад, вчений висунув здогад про буття якоїсь мікрочастки, то спочатку вона має модус «гіпотетичного буття». Для того щоб набути модусу «реального буття», вона повинна предстати за правилами, за якими даються реальні речі. А це означає, що вона має прямо чи опосередковано чуттєво зафіксуватись. Отже, людина приписує речі модус «реального буття» тільки за певних умов її даності. Це стосується, скажімо, і художнього твору. Щось набуває статусу художнього твору лише за умови, що воно дається людині за правилами, яким повинен відповідати художній твір.

На підставі феноменологічної концепції в сучасній онтології прийнято виділяти різні сфери буття. У різних мислителів вони мають різну структуру. Сам Е. Гуссерль відповідно до різних способів даності свідомості виділяє такі сфери буття: матеріально-просторовий світ, живі істоти, людина і соціальний світ, свідомість (психіка), формально-логічні предмети, матеріально-змістові поняття, цінності, світ фантастичних утворень тощо. Всі вони разом утворюють світ людини як горизонт, у якому дається будь-який предмет.

Вихідним для конститування всіх сфер є сприймання. У сприйманні даються матеріально-просторові тіла — камінь, будинок, дерево. Предмет сприймання включається в певний горизонт, аж до горизонту всього попереднього життя людини, завдяки якому вона надає предмету сприймання значення матеріально-просторової речі.

Якщо вона, наприклад, бачить, що по даху далекого будинку йде слон, то горизонт її попереднього досвіду не дозволить приписати цьому сприйманню реальність, і вона шукатиме іншої інтерпретації свого чуттєвого враження. Живі істоти, наприклад тварини, також даються у сприйманні, однак для конституювання їх буття одного зовнішнього сприймання недостатньо. Необхідно ще внутрішнє сприймання (симпатія). Іншими словами, тварині людина надає буття тварини (на відміну, скажімо, від каміння) завдяки тому, що сама вона є живою істотою і може відчувати (моделювати) їх біль і радість. Так, на думку феноменологів, конституюється буття живого.

По-іншому конституюється буття людини і соціального світу. Інша людина саме як людина дається не просто в зовнішньому сприйманні чи симпатії, як це буває за сприймання тварини. У зовнішньому сприйманні людині не даний внутрішній світ іншої людини. Можна бачити міміку, жести, позу, сприймати тембр голосу, але це не передає переживань іншої людини. Однак можна їх відтворити, опираючись на свій внутрішній світ, на власні переживання. Людина може відчувати, сприйняти горе і радість іншої людини, тому що вона переживала ці відчуття і знає, яка міміка, тембр голосу тощо їх супроводить. Завдяки цьому вона приписує буття іншій людині саме як людині на основі складної сукупності актів — зовнішнього сприймання, симпатії та «вчуття», в якому вона моделює духовний світ іншої людини на основі власного духовного світу.

Звідси бере свій початок залежність сприймання інших людей від багатства внутрішнього світу. Людина з примітивним внутрішнім світом не може змоделювати складний і суперечливий світ генія, він для неї не зрозумілий. Тільки душа, яка страждала, може «змоделювати» страждання (чи інші відчуття) іншого. Мистецтво тим і привабливе, що, співпереживаючи героям драми чи трагедії, людина розбудовує власний духовний світ, який є запорукою кращого розуміння інших людей. Це дає змогу зрозуміти і таке явище, як конгеніальність (співгеніальність). Перекладач чи режисер-екранізатор художнього твору, режисер театру повинні досягти рівня автора. В іншому разі неминучими будуть примітивізація, спрощення.

Особливий шар буття утворюють переживання людини, акти свідомості (те, що у філософії традиційно називається душею). Переживання людини — це, на думку феноменологів, єдине, що дано їй безпосередньо. Сприймання, пригадування, міркування, мріяння є її актами свідомості, вона не може мати в них сумніву. Очевидність для неї її переживань є основою ідентичності її особистості. Саме завдяки цій очевидності вона знає, що це було з нею, а не з кимось іншим, що це саме вона пережила. «Я» як особа існує в переживаннях.

Предмети культури утворюють свою сферу буття. Щось є предметом культури (витвором мистецтва, технічним приладом, предметом побуту та ін.) завдяки тому, що містить певний смисл, є втіленням (опредметненням, матеріалізацією) думок людей. Статуетка з каменя відрізняється від каменя, з якого вона зроблена, тим, що люди надали їй певного смислу (вона була символом родючості чи краси). Звідси висновок, що сприймання предмета культури відрізняється від сприймання предмета природи. Предмет культури людина повинна зрозуміти, проникнути в його смисл. Відмінність сприймання і розуміння добре ілюструє ситуація, за якої людина сприймає, але не розуміє іноземної мови. Отже, щось постає для людини як предмет культури, коли вона проникає в його смисл, осягає, що цим хотіла сказати інша людина.

Ще одною сферою буття є ідеальні предмети. Сюди можна віднести поняття (формально-логічні та змістовні), Цінності, казкові образи та ін. Їх буття конституюється в різних актах свідомості. Так, цінності — добро, дружба, Бог дані через віру, у вірі. Якщо хтось не

вірити в добро чи любов, не вірити у Бога, то вони для нього не існують, як скажімо, для прибічників однієї релігії цінності іншої не є цінностями. Математично-логічне знання існує в міркуваннях і через міркування. Русалки і домовики існують в актах фантазії та завдяки фантазії.

При цьому, на думку Е. Гуссерля, кожна сфера буття має свої принципи побудови. «Логіка» (правила гри героїв) казкового світу, відрізняється від логіки співвідношення математичних чисел, а ця, в свою чергу, відрізняється від принципів побудови реального світу. Феноменологія, наголошуючи на тому, що різні види суцього даються в різних актах свідомості (що їм, отже, задаються різні модуси буття зі своєю «логікою»), виявилась плідним методом дослідження в естетиці, етиці, філософії культури.

Усе це дає підстави стверджувати про правомірність концепції, яка відрізняє буття від суцього (речі, ідеї та ін.). Буття, його модус задається суцному при включенні його в світ людини (смысловий горизонт). Реальному предмету вона задає один вид буття, числам — інший, казковим героям — ще інший. Завдяки такому підходу феноменологія відійшла від субстанційно-предметного трактування буття, за якого воно ототожнювалося з матеріальними речами чи ідеями, тобто із суцим.

Вчення про світ

Поняття буття пов'язане з поняттям «світ», яке близьке за значенням до слів «свій», «община». (У російській мові й тепер «мир» означає і «світ», і «сільську общину».) В найдавніші часи воно означало саму общину і освоєне нею навколишнє середовище.

Поняття «світ» означало єдність, цілісність й упорядкованість всього суцього. Джерелом цієї єдності та впорядкованості світу було життя общини. Соціальний порядок, регламентація діяльності через звичаї, ритуали, табу накладалися на зовнішнє середовище, яке осмислювалось під впливом соціального порядку та діяльності. Так, світ давніх людей — це певна сукупність знань («смыслова єдність»), яка утворилась на основі їх соціального життя і практичної діяльності. У цьому світі («смысловій єдності») можна виділити два аспекти: смисли, пов'язані з регламентацією життя общини (моральні норми, звичаї, ритуали) і смисли, пов'язані з практичною діяльністю (знання їстівних і лікарських рослин, навички полювання тощо), тобто об'єктивні знання. При цьому домінував перший момент: космос пояснювався на основі соціальної впорядкованості, навіть значення їстівного чи неїстівного (рослини чи тварини) часто регламентувалось через табу (соціальні норми).

Таке розуміння світу (модель формування смыслової єдності) існувало впродовж тривалого часу. З освоєнням природи і виникненням держави «світ» набув ширшого значення — світ-космос греків, християнський (мусульманський, Піднебесна) світ, Новий і Старий світ. В основі утворення цих світів також був задіяний соціокультурний підтекст. Культура (мораль, право, релігія та ін.) задавала єдності й упорядкованості цим «світам». Такому впорядкованому світові (космосу) протистояв хаос. З одного боку, він — периферія світу, «чужий», незрозумілий світ («турки», «німота»), з іншого — постійна загроза соціальному порядку з боку природи людини. Цим породжена практика «узаконогого» виу хаосу — сатурналії (свята на честь Сатурна), карнавали, на яких допускався відхід від усталеного соціального порядку.

Паралельно формувалось інше поняття світу, основою якого було знання об'єктивних властивостей і відношень речей. Уже в натурфілософії греків, а особливо під впливом наукової революції XVI — XVII ст., формується натуралістичне розуміння світу. Під світом починають розуміти світ об'єктивної природи, яка охоплює й людину. Єдність і упорядкованість такого світу мисляться як такі, що задані Богом або властиві самій природі. Знанням («смысловую єдністю») такого світу мислиться наука. Все суще сприймається в горизонті наукового знання.

Слово «закон», яке спочатку означало моральні та юридичні норми (тобто вживалось у сфері культури) було перенесено на характеристику порядку речей. Мислителі Відродження думали приблизно так: Бог дав закони не тільки людям, а й тілам природи (зокрема, небесним тілам, рух яких характеризувався повторюваністю, упорядкованістю). Наука повинна шукати досконалі (математичні за формою, на думку неоплатоніків Коперника, Галілея, Кеплера) божественні закони. Поступово ідея єдиного упорядкованого світу науки витісняє і заміщує ідею світу, упорядкованого культурою. І нині поняття світу вживається переважно в науково-натуралістичному розумінні, в якому він постає як щось само по собі суще, а світ культури мислиться як маленька часточка цього об'єктивного природного світу. Тому на рівні буденної свідомості можна стверджувати про поступовий перехід від культуро-центричної до натуроцентричної моделі світу.

У філософії світ осмислювався крізь призму категорій буття і сущого. Традиційно світ розумівся як буття упорядкованого сущого (речей). Буттю світу як буттю сущого протистояло буття, яке не є сущим (не є річчю). Таким буттям, з одного боку, є Бог (Бог має буття, але не є сущим, річчю), з іншого — буття «Я» (свідомості), яке (в феноменологічно-екзистенційному варіанті) також не є сущим. Оскільки буття Бога досліджує теологія, а про специфіку буття свідомості (екзистенцію) заговорили лише з часів Керкегора, то в центрі уваги онтології як вчення про буття знаходився світ.

Перед онтологією як вченням про світ постали такі проблеми: як виник світ (підстави існування світу); яка будова світу (шари або сфери буття); який характер відношень між речами світу (категорії як найзагальніші характеристики цих відношень).

Підстави існування світу

На питання щодо підстав існування світу (способів визначення світу) можливі такі відповіді: світ існує сам через себе, не маючи підстав поза собою; світ існує через Бога; світ існує (визначається) через буття свідомості.

До першої відповіді вдаються матеріалісти, які розуміють під світом сукупність матеріальних речей. Такий світ, на їх думку, не потребує потойбічних причин для свого існування. Матерія вічна, незнищена, вона лише перетворюється з однієї форми на іншу. Світ, за Гераклітом, не створений ніким із богів і ніким із людей.

У своєму розвитку матеріалізм пройшов кілька етапів. Погляди давньогрецьких та деяких давньоіндійських і китайських мислителів, які основою світу вважали воду, вогонь та інші речовини, прийнято називати наївним матеріалізмом. У Новий час під впливом розвитку науки, особливо механіки, формується так званий механістичний матеріалізм, який вважав основою світу незнищену масу, речовину. В XIX ст. виник марксистський матеріалізм,

або, як було прийнято називати його в радянській філософії, діалектичний та історичний матеріалізм. У його розумінні світу домінувало дві тенденції: Енгельс і Ленін схилились до попереднього натуралістичного матеріалізму, а ранній Маркс і особливо неомарксистки брали за основу пояснення світу практику. В неомарксизмі відбувся розрив з попереднім матеріалізмом, оскільки світ приймався як сфера практичної діяльності людини і завдяки цьому свідомість залучалася в процес детермінації (визначення) світу. Не дивно, що ортодоксальні марксистки «таврували» неомарксистів як гегельянців-ідеалістів.

Марксистському розумінню світу, безумовно, властиві як сильні, так і слабкі сторони. Тлумачення світу як сукупності матеріальних речей, включно з людиною, обмеження світу матеріальним суцям збігається з науковим підходом до світу. Наука також зводить світ до сукупності матеріальних речей. Такий збіг позицій матеріалізму і науки є як сильною, так і слабою стороною матеріалізму як філософії. Сильна сторона полягає в тому, що успішний розвиток науки, її вторгнення у всі сфери людського життя є аргументом на користь істинності матеріалізму, який поділяє з наукою однаковий підхід до світу. Слабкість позиції матеріалізму, яка також витікає з цього збігу, полягає, по-перше, в тому, що філософія, яка постає як узагальнення наукового знання, потрапляє в залежність від розвитку цього знання. З кожним етапом розвитку науки матеріалізм повинен змінювати свою форму (Ленін).

Приклад позитивізму, позиція якого в цьому питанні аналогічна матеріалізму, засвідчує, що така інтерпретація філософії призводить до релятивізму. Недолік філософії, яка зводиться до узагальнення наукового знання, полягає в тому, що в ній відсутній специфічно філософський підхід до світу. Крім цього, вона фактично консервує вчорашній день науки. Саме це породжувало постійні конфлікти філософії та науки (гоніння на генетику, кібернетику тощо) в СРСР. Безплідність матеріалістичної марксистської онтології, постійне плентання в хвості науки спричинили те, що з 60-х років ХХ ст. у радянській філософії провідною дисципліною замість онтології стала гносеологія, яка хоч якоюсь мірою коректно відтворювала відношення філософії та природознавства. Онтологічні дослідження, які поновились у 80-ті роки, пов'язані фактично з відходом від ортодоксальної матеріалістичної онтології та переходом на позицію неомарксизму, коли за основу бралася практика (культура). По-друге, філософія, яка звела суцє тільки до матеріального суцього, знецінює інші види його — ідеї, цінності, все, що є витвором людської свідомості. Якщо буття матеріальних речей оголошувалося абсолютним і необхідним, то буття духовного суцього — похідним і випадковим. Такий підхід не тільки звужував сферу філософії, він деформував її предмет: матерії та її формам марксизм приділяв більше уваги, ніж людині. Наголошування на релятивності (мінливості, відносності, неабсолютності) духовних цінностей у марксизмі було провокативним щодо існування людини в світі.

Людина повинна визнавати абсолютність певних цінностей, бути націленою на них, прагнути до їх здійснення, інакше вона втрачає опір поверненню до тваринного буття. Людина — це плавець проти течії. Навіть для того, щоб перебувати в одному і тому ж місці, їй потрібно докладати багато зусиль. Щоб бути людиною, потрібно постійно плекати, стверджувати духовний світ, творити його, надавати йому абсолютного буття. Для людини духовні цінності мають не менші сенс і буттєвість, ніж матеріальні речі. Цього якраз і не бере до уваги ортодоксальна марксистська онтологія, яка фактично обезсмилює людське існування. Духовна катастрофа (знецінення моральних, релігійних, філософських, правових і художніх цінностей) і, як наслідок, знецінення людського життя в СРСР (голодомори, концтабори, невинуваті втрати у війнах) — усе це великою мірою є наслідком провокативної позиції марксизму стосовно духовних цінностей.

Звичайно, матеріалізм не обов'язково пов'язаний з таким кардинальним знеціненням (позбавленням буттєвої основи) моральних та інших цінностей. Можна бути матеріалістом і виводити моральні норми з природи людини, як це робили французькі мислителі, чи в інший спосіб стверджувати їх буттєвість. Зрештою, навіть офіційна ідеологія в СРСР змушена була поступово реабілітувати духовні цінності, адже нормальне суспільство не може функціонувати без ідеалів і духовних регулятивів. Однак всі матеріалістичні течії певною мірою знецінюють духовну сферу, проголошують її буття вторинним, надають їй суто інструментального характеру, тобто розглядають її як засіб пристосування людини до світу. Важливою в матеріалізмі є проблема матерії. Парадокс матеріалізму полягає в тому, що він прагнув визначити матерію як суще, як щось таке, що існує поза речами — знайти абсолютну, незмінну і не знищену субстанцію — основу світу. Однак такий пошук в історії науки нічого не дав. Матерії як певної речовини, що входить до складу всіх речей і є незмінною, не існує.

У радянській філософії зразком розвитку матеріалізму вважалось лєнінське визначення матерії: «матерія — це філософська категорія для означення об'єктивної реальності, яка дана людині в її відчуттях, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи незалежно від них». Справді, тут поняття матерії не пов'язується з конкретними рисами речей. Його зміст зводиться до об'єктивності, тобто протилежності свідомості й відображуваності у відчуттях. Однак це визначення, по-перше, спирається на не менш невизначене, ніж матерія, поняття «об'єктивна реальність». Об'єктивним стосовно свідомості є і матеріальний предмет, і духовні цінності, а для віруючої людини — і Бог. Тому об'єктивність не є критерієм розрізнення матеріального і нематеріального сущого. Щодо поняття «реальність», то воно не більше визначене, ніж поняття «матерія» і не прояснює суті справи. По-друге, впроваджується двозначне в межах даного визначення поняття «відчуття». Якщо відчуття — це щось матеріальне, то виходить тавтологія: матерією є те, що відображається в матеріальному. Якщо ж відчуття — ідеальне (не матеріальне), тоді виходить протиставлення матеріального та ідеального. І, таким чином, весь позитив цього визначення зводиться до того, що матеріальне не є ідеальним, протилежне ідеальному, що і так було закладено в зміст цих понять.

Загалом в матеріалістичній традиції поняття «матерія» характеризується такими ознаками, як незнищенаність (матерія не зникає і не виникає), просторовість (у Декарта протяжність є синонімом матеріальності), причинність (поняття «матерія» виключає свободу волі у світі самому по собі). І нарешті, матеріальне визначає себе як протилежне ідеальному. У цьому значенні, як правило, і вживаються поняття «матерія», «матеріальний». У тлумаченні поняття «матерія» як субстанції, незмінної основи всіх речей наука в ХХ ст. досягла не більше, ніж у ХІХ. Це тлумачення залишається гіпотезою, яку підтвердити фактами неможливо. Матерія як субстанція є швидше символом віри матеріалістів, ніж науковим поняттям, на яке воно претендує.

Об'єктивний ідеалізм також зводить світ до сукупності матеріального сущого. Світ ідей як самостійне суще притаманний хіба що вченню Платона. У мислителів-ідеалістів Нового часу ідеї не становили самостійної сфери буття. Щодо цього підхід до світу матеріалістів та ідеалістів принципово не відрізнявся. Ідеалізм теж тлумачить світ як матеріальне суще, яке вивчає наука. Вони лише по-різному розуміли підстави існування світу, вважаючи, що він створений Богом.

Залежно від особливостей розуміння відношення Бога і світу в філософії Нового часу сформувався три концепції — теїзм, пантеїзм і деїзм. Риси пантеїзму, який ототожнює Бога і світ, притаманні неоплатонікам М. Кузанському, Дж. Бруно, а також Б. Спінозі, Ф.-В.-Й. Шеллінгу, Г.-В.-Ф. Гегелю. Концепцію деїзму, за якою Бог створив світ, дав йому

імпульс для руху і розвитку і далі не втручається в його справи, сповідували Р. Декарт, Ф. Бекон, Дж. Локк, Т. Гоббс, французькі просвітителі. І пантеїзм, і деїзм в принципі узгоджувались з науковим підходом до світу, оскільки в них Бог був позбавлений свободи волі. На відміну від них, теїзм вважає Бога духовною особою. Будучи духовною особою, Бог може втручатись в розвиток подій у створеному ним світі (Керкегор). Отже, класичний об'єктивний ідеалізм, як і матеріалізм, розумів світ як сукупність матеріального суцього.

У ХІХ ст. це розуміння світу було піддано критиці й переосмислено. В цьому процесі окреслилося два напрями:

1. А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон за світом матеріального предметного суцього (завершеного, оформленого) вбачали буття (волю, творчий порив), що не було суцим (не було завершеним, оформленим у предметність). До речі, неомарксизм, зокрема Г. Лукач, під впливом філософії життя також розглядав світ речей (предметів) як похідне від практичної діяльності (процесу), вважав, що світ сприймається в предметній формі тому, що праця має предметний характер;
2. Чеський математик і теолог Бернгард Больцано (1781—1848), німецький мислитель Рудольф-Герман Лотце (1817—1881), математик Готлоб Фреге (1848—1925), а також Е. Гуссерль (в «Логічних дослідженнях»), які схилились до платонізму, висунули концепцію буття «ідеального суцього». На їх думку, математичні числа, юридичні закони (цінності) мають таку ж предметну форму, належать такою ж мірою до буття, як і матеріальні речі, тобто стосовно людської свідомості вони об'єктивні, є суцим. Отже, мають буття незалежне від свідомості: « $2 \times 2 = 4$ » для людини таке ж незалежне суще, як і дерево за вікном.
3. Неокантіанці Вільгельм Віндельбанд (1848—1915) і Генріх Ріккерт (1863—1936), які розвивали концепцію цінностей, стверджували існування «світу цінностей» поряд зі світом реальних речей. Так поряд зі світом матеріальних речей постав світ логіко-математичних предметів і цінностей. Єдина до того сфера буття розпалась на кілька сфер.

Пізніше у феноменологічній концепції суще розпадається на різні сфери буття (різні світи) відповідно з актами свідомості, в яких це суще дається. Отже, буття мають не лише матеріальні речі, а й числа, цінності, психічні переживання людини, казкові герої тощо. І це буття підлягає вивченню онтологією.

Нова онтологія, яка сформувалася на основі феноменології, досліджує різні сфери буття, різні буттєві світи. Якщо класична філософія, як матеріалістична, так й ідеалістична, формує натуралістично-об'єктивістську традицію (вона трактувала світ як сукупність матеріального суцього), то феноменологія, екзистенціалізм та герменевтика належать до культурологічно-суб'єктивістської традиції. У них світ за способом конституювання суб'єктом (культурою) суцього розпадається на множинність сфер буття (реальних речей, математичних предметностей, цінностей тощо). Натуралістично-об'єктивістська традиція причини існування світу шукає в ньому самому і в Богові (тобто в чомусь об'єктивному, незалежному від людини), культурологічно-суб'єктивістська — в діяльності суб'єкта і в культурі.

Зіставивши об'єктивістську і суб'єктивістську традиції в філософії з тими значеннями, яке поняття «світ» мало в первісній і має в сучасній буденній свідомості, помітимо, що суб'єктивістська традиція схиляється до поняття світу, в центрі якого культура, а об'єктивістська — до сучасного поняття світу, в центрі якого природа і наука, що її пізнає.

У зв'язку з наявністю двох підходів до світу (на філософському рівні і на рівні буденної свідомості) закономірно постає питання, який з них є істинним, якому надати перевагу. Крім традиційної відповіді, за якої вибір зумовлюють не аргументи, а схильність, уподобання, віра, можна зазначити, що ці концепції передбачають і доповнюють одна одну.

Так, за об'єктивістсько-натуралістичного розуміння світу як природи постає питання: що таке природа, що розуміти під природою. І стає очевидним, що світ, яким його бачить сучасна наука, — культурно-історичне явище. Скажімо, вчора люди не так сприймали світ, а завтра будуть сприймати по-іншому. Отже, натуралістичний підхід до світу передбачає його доповнення культурологічним. З іншого боку, суб'єктивістсько-культурологічне розуміння світу не могло бути в своїй основі чужим природі. Звичаї та соціальні порядки спрямовані на виживання людини, вони враховували природу людини та навколишню природу. Ворожа природі культура приречена на загибель, тому вона мусить бути співмірною природі. Отже, суб'єктивістсько-культурологічне розуміння світу повинно враховувати світ як природу.

Сучасне людство прагне до гармонійного поєднання світу природи і культури. Філософія покликана обґрунтувати цю єдність з єдиної методологічної позиції.

Сфери буття світу

До традиційних проблем онтології належали поділ світу на окремі сфери та обґрунтування цього поділу. Уже Платон протиставляв буття вічного і незмінного світу ідей та буття мінливого світу речей. Арістотель висунув концепцію «східців істот» (мінерали, рослини, тварини, людина, божество), яка вибудовується за принципом зростання довершеності. Цієї ж концепції дотримувались і середньовічні мислителі, зокрема Ф. Аквінський.

За Нового часу проблема поділу світу на окремі сфери тісно переплітається з проблемою класифікації наук, що закономірно, оскільки науки вивчають окремі специфічні сфери («фрагменти») буття. Так, у філософії Декарта виділяються дві субстанції (сфери буття) — тілесна, яку вивчає механіка, і душа — предмет дослідження психології. З часів Декарта в розумінні світу запанував механіцизм, слабкий опір якому вчинила хіба що телеологія Г.-В. Лейбніца.

У класичній німецькій філософії чітко окреслилися сфера природи і сфера духу (відповідно, науки поділяють на науки про природу і науки про дух: філософія, філологія, юриспруденція, історія). При цьому Ф.-В.-Й. Шеллінг, долаючи механіцизм в розумінні природи, вводить як окремі «східці» механічні, електричні та хімічні сили, а також організм (живу природу).

Під впливом цих ідей, а також позитивізму О. Конта матеріалістична онтологія (Ф. Енгельс) розвиває своє вчення про форми руху матерії, які є водночас і рівнями організації матерії (механічний, фізичний, хімічний, біологічний і соціальний). Кожна з форм руху матерії вивчається відповідною наукою. На цьому поділі ґрунтується класифікація наук. Концепція «форм руху» проводить ідею еволюції (розвиток матерії з одного рівня на інший). Вона передбачає різноякісність світу: вищі форми руху охоплюють нижчі, але не зводяться до них. Так, живі організми включають хімічний і фізичний рівень матерії, але зрозуміти специфіку живого на їх основі неможливо.

Попри наявність у ній правильних положень, концепція «форм руху» має і суттєві недоліки. Головний полягає в тому, що вона ігнорує специфіку буття людини. Справді, абсурднішого визначення суспільного життя як «соціального руху матерії», якого дотримувалася радянська філософія, годі й шукати. Тому гуманітарні науки випали з класифікації наук, що ґрунтувались на «формах руху». Крім того, концепція «форм руху» не мала методологічного обґрунтування, яке виходило б з певних філософських принципів. Відповідно, вона не могла відповісти на запитання: на якій підставі виділені означені «форми руху», чому відсутні, наприклад, астрономічна, геологічна «форми руху»? Та й пізнавальний здобуток цієї концепції незначний, окрім загально прийнятих положень, що існують нижчі та вищі рівні, що вищі включають нижчі, але не зводяться до них.

Прикладом онтології, яка утворилася на засадах нового розуміння буття і суцього (під впливом Гуссерля), є «критична онтологія» німецького філософа Миколи Гартмана (1882—1950) — одна з найбільш відомих онтологічних концепцій ХХ ст. Вона відійшла від традиційного розуміння буття як властивості лише матеріального суцього (речей), але не перейшла на позицію суб'єктивізму Гайдеггера, для якого «бути» означає «мати значення», тобто бути для людини.

Вихідними поняттями онтології М. Гартмана є реальне та ідеальне буття. Реальне буття (реальний світ) є найбільш очевидним. Методологічним принципом, на основі якого утворюється сфера реальності, є часовість й індивідуальність. Все, що існує в часі та характеризується індивідуальністю, належить до сфери реальності. Реальне буття охоплює чотири шари — матерію, життя, психічні та духовні явища. Простір і час у М. Гартмана онтологічно не рівноцінні. Простір пов'язується тільки з матерією, а час охоплює всі шари реальності. На підставі такого поділу він критикує матеріалізм за зведення реальності до матерії та протяжності. Психічні та духовні явища не є матеріальними (не є протяжними), але вони належать до сфери реальності, оскільки характеризуються часовістю.

Нове методологічно обґрунтоване поняття реальності М. Гартманом справило значний вплив на онтологічні конструкції інших філософів. Характеризуючи відношення між шарами реального буття, він відзначав, що найбільша прірва лежить між матеріальним (неживими і живими шарами) і психічним. Перші — просторові, другі — ні. Менша відмінність між неживим і живим та психічним і духовним. Гартман допускає виникнення живого з неживого, підкреслює зумовленість вищих шарів нижчими, відзначаючи в той же час їх самостійність. До наук, що вивчають сферу реальності, він відносив: точні науки про неорганічну природу, біологію, психологію, науки про Дух (філософію, філологію, історію, юриспруденцію та ін.).

Сфері реального буття, на думку Гартмана, протистоїть сфера ідеального буття — математичні та логічні предметності, а також цінності. «Реальне та ідеальне буття розрізняються радикально аж до протилежності. Числа, трикутники, цінності є чимось зовсім іншим, ніж речі, події, особи, ситуації». Ідеальні сутності характеризуються позачасовістю (вічністю), загальністю (не індивідуальністю) та іматеріальністю (нематеріальністю). Їх вивчають математика, логіка, етика та естетика. На думку Гартмана, хоча ідеальні сутності й не мають тієї повноти буття, що реальне суще, вони є об'єктивними: числа вступають між собою у відношення, незалежні від свідомості. Як і реальні речі, людина може пізнавати їх адекватно або неадекватно.

Уже цей дещо спрощений виклад вчення Гартмана про реальну та ідеальну сфери буття засвідчив методологічну обґрунтованість всіх розмежувань, здійснених в його онтології. Він не йде за наукою, а виявляє специфіку сфер і шарів буття, яку інтуїтивно схоплюють

науки. Саме методологічні обґрунтування розрізнення сфер буття дають підставу для існування онтологічних концепцій у сучасній філософії.

Категорії як структури буття

Проблема категорій в історії філософії

До сфери онтології належить і вчення про категорії.

Категорії (грец. *katēgoria* — вислів, вираз) — загальні структури або властивості суцього — речей, процесів, живого, ідеальних предметів (всього, що утворює світ); загальні форми мислення.

Де? (простір), коли? (час), чому? (причина), який? (якість), скільки? (кількість) — ці питання адресують кожному новому предмету, це «схеми», «моделі» мислення, якими людина керується при пізнанні будь-якого предмета.

На ранніх порах категоріальні схеми, згідно з якими упорядковувався світ, залежали від соціального життя людини. Так, календар землеробів відображав порядок послідовності сільськогосподарських робіт. Річний астрономічний цикл — послідовність свят і певних робіт. Те ж стосувалося і простору: вирішальне значення для його упорядкування мали не географічні параметри — Захід-Схід, Північ-Південь, а місце поселення і розташування угідь навколо нього. Причинні зв'язки також осмислювались в антропоморфній формі. За явищами і подіями вбачалась дія духів, богів тощо. З часом цю культурно-антропоморфну форму категоріальних зв'язків було подолано, і вони постали як об'єктивні структури самої природи. Так при утворенні держави самі собою відпадали місцеві просторовочасові схеми, а на передній план виступило те, що було раніше приховано — астрономічний річний цикл і географічна просторова схема.

У буденному житті людина оперує категоріями, не усвідомлюючи того, що за ними прихована праця багатьох поколінь, маскується поступ культури. Філософія намагається вийти за межі буденної очевидності, щоб з'ясувати, як сформувався цей звичний для нас порядок, в основі якого лежать категорії. Цій меті підпорядковане філософське вчення про категорії.

В історії філософії першу систему категорій запропонував Арістотель. Він, зокрема, писав: «Із висловлюваних слів... кожне означає або сутність, або кількість, або якість, або відношення, або місце, або час... або дію». Категорії Арістотеля — це щось на зразок сучасних мовних форм — іменника, дієслова, прикметника, числівника тощо. Важливо зазначити, що з часів давньогрецької філософії категорії тлумачаться як форми (структури упорядкування) самого буття і водночас як найзагальніші ідеї, структури мислення. Середньовічна філософія проблему категорій (як загальних ідей) розглядала як одну з тем дискусії між номіналістами і реалістами. Номіналісти вважали категорії іменами (назвами), яким нічого не відповідає в дійсності. А реалісти стверджували, що категорії як загальне існують і в речах, і в думках.

Раціоналізм Нового часу, продовжуючи традицію реалістів, вважав категоріями форми мислення (вроджені ідеї, схильності розуму), яким за установленим Богом порядком відповідають форми буття. Просторові закономірності природи і геометрія, виведена з ідей свідомості, за Декартом, збігаються на основі наперед установленної гармонії. Отже, раціоналізм ґрунтувався на принципі тотожності форм мислення і форм структурування буття.

Емпірики, які схилились до номіналізму, дійшли висновку, що категорії як щось загальне не дані в досвіді. Уже Локк стверджував, що у відчуттях дані лише властивості речей, а не ідея субстанції. Цю думку підтвердили Берклі та Юм. Саме Юм заперечив ідею причинності, стверджуючи, що людині дана послідовність подій, а не їх причинний зв'язок. Субстанцію і причинність людина «домислює», вони відсутні в досвіді. Це свідчить, що емпірики прийшли до заперечення категорій як загальних форм буття і як загальних ідей.

І. Кант розумів під категоріями апіорні форми споглядання та розсудку. Ці форми упорядковують (формують) подразнення, що йдуть від речей в собі, внаслідок чого постає світ людського досвіду, світ науки. Категоріальна структура світу і категорії розсудку збігаються на тій підставі, що розсудок упорядкував світ згідно зі своїми категоріями. Заслугою І. Канта є те, що він розкрив синтетичну роль категорій в мисленні та класифікував їх.

Г.-В.-Ф. Гегель, поділяючи позицію раціоналістів щодо тотожності мислення і буття, піддав критиці суб'єктивізм системи категорій І. Канта, вважаючи категорії найбільш загальними поняттями, «шаблями» розвитку абсолютної ідеї. У Гегеля «об'єктивний розум» дійсності має ту ж саму логіку, складається з тих самих понять, що і «суб'єктивний розум».

Марксизм, ідучи за Гегелем, прийняв тезу про тотожність форм мислення (суб'єктивної діалектики) і форм буття (об'єктивної діалектики). Основою цієї тотожності, на думку його прихильників, є практика, яка, з одного боку, враховує об'єктивні зв'язки і відношення речей, з іншого — є реалізацією людських уявлень про ці зв'язки (реалізацією розуміння об'єктивних структур). Завдяки цьому в практиці відбувається ототожнення (примірювання) структур самих речей і форм мислення.

Практика в широкому розумінні (як суспільне життя, як культура загалом) виявилась плідною ідеєю для пояснення походження категорій мислення. Як відомо, категорії простору і часу виникли не в пізнанні, а в практичній орієнтації людини. Це ж стосується й інших категорій. Так, категорії одиничного і загального виникли як перенесення на світ відношення «індивід і рід». Людина, яка себе співвідносила з родом, шукає цю ж модель відношення серед тварин і речей світу. Тому дуб (одиничне) і дерево (загальне). Категорії тому і є апіорними стосовно до досвіду, бо вони не сформовані досвідом, а привнесені в нього зі сфери культури. Однак ідеї практики як засобу ототожнення форм буття і форм мислення притаманні й певні недоліки. Зафіксувавши момент збігу форм буття і форм мислення на певному рівні (як правило, рівень буденної свідомості), вона його консервує і робить людину нечутливою до появи розбіжностей. Цим породжене несприйняття буденною свідомістю і марксизмом теорії відносності, де простір і час мисляться не так, як у практиці, а також квантової механіки, де розуміння причинності вийшло за межі побутових уявлень людини.

У сучасній філософії проблема категорій зазнала радикальної трансформації. Неопозитивізм як одна з найпоширеніших течій ХХ ст., йдучи в руслі емпіризму Локка-Юма, фактично ігнорує проблему категорій. З погляду неопозитивістів, категорії як найзагальніші поняття не верифікуються. Вони можуть визнаватись хіба що як суб'єктивні схеми впорядкування досвіду. Екзистенціалісти аналізують екзистенцію, буття, яке не є предметом, суцільним. А оскільки категорії — це визначення (характеристики) предметів (суцільного), то вони не мають відношення до екзистенції. Екзистенція, отже, позбавлена категоріальних визначень, за винятком часовості. Постмодерністські течії (Франкфуртська

школа, постструктуралізм та ін.) зводять категорії до ідеологічних схем, які дух культури, або панівні класи, нав'язують людині в її відношенні до світу. Цим зумовлені заклики відкинути, подолати ці схеми. Тому постмодерністи позбавляють категорії будь-якого об'єктивного значення.

Поштовх дослідженням категорій у філософії ХХ ст. дали нові онтологічні концепції, засновані на феноменології (Е. Гуссерль, М. Гартман та ін.). Вони поділили буття на різні сфери — неживу, живу природу, сферу духу, ідеальних предметів і піддали аналізу категоріальні структури цих сфер. Водночас вони відійшли від ідеї універсальності категорій стосовно всього суцього, стверджуючи, що відношення, характерні, наприклад, для матеріального буття, не властиві буттю ідеальних предметів. Цікавою щодо цього є система категорій Н. Гартмана, яка справила вплив не тільки на філософів, а й на науковців.

Основні категорії онтології

Субстанція. Категорія субстанції (лат. *substantia* — те, що покладено в основу) була провідною в онтології Нового часу. В загальних рисах субстанцію мислили як основу світу, абсолютне буття, яке існує безвідносно. Це буття є причиною самого себе, воно не породжується і не визначається чимось іншим. Будучи першопричиною, субстанція визначає все суще. Для матеріалістів такою субстанцією є матерія, для ідеалістів — Бог. Так розуміли субстанцію раціоналісти Нового часу (Декарт, Спіноза, Вольф).

Крім основного значення, поняття «субстанція» мало й більш конкретні:

— незмінна основа мінливих явищ. В цьому значенні субстанцією можна вважати атоми Демокріта, монади Лейбніца, речовину (матерію) матеріалістів XVII—XVIII ст.;

— субстрат як носій певних властивостей, те, що зв'язує властивості в щось єдине. У даному разі під субстанцією розуміється тіло, річ, речовина.

Найбільшого поширення поняття субстанції набуло в раціоналістичній філософії Нового часу. Емпіризм заперечував це поняття, оскільки в досвіді не представлені ні першопричина, ні незмінна основа явищ, ні субстрат властивостей. І. Кант розумів під субстанцією апріорну форму, яка так упорядковує досвід, що в мінливому завжди є щось незмінне. Завдяки ідеї субстанції як чомусь незмінному, на думку Канта, можлива наука. Г.-В.-Ф. Гегель осмислює субстанцію як суб'єкт (ідея, Бог), який сам себе розвиває через творення світу і його пізнання. Завдяки цьому він усю різноманітність буття розглядає як ступені розвитку одного і того ж.

У сучасній філософії поняття «субстанція» в традиційному значенні вживається хіба що в марксизмі та неотомізмі. Марксизм субстанцію ототожнює з матерією і цим ставить під сумнів доцільність його вживання як окремого поняття. Неопозитивізм, продовжуючи емпіричну лінію, стверджує, що поняття субстанції, як і більшість філософських понять, не верифікується, воно, отже, позбавлене сенсу.

В онтології М. Гартмана поняття «субстанція» охоплює відносну стабільність (усталеність, незмінність) в процесах, в мінливому, а також означає субстрат, носій мінливості. В цьому значенні, вважає він, поняття субстанції правомірно вживати лише у сфері неживої природи, де відносно незмінним виступає матерія чи енергія. В інших сферах буття (зокрема в психічній та духовній) незмінність також наявна («Я» в потоці психічних переживань, незмінне в культурі), але вони позбавлені моменту субстратності. І тому застосування поняття субстанції в цих сферах недоречне.

У європейській філософії існують субстанційні та несубстанційні концепції (моделі світу). До несубстанційних відносять вогонь Геракліта, вічне становлення Ніцше, творчий порив Бергсона, екзистенцію. Однак панівне становище посідала саме субстанційна модель. Однозначної відповіді на питання, чому саме ця модель була панівною в європейській філософії, немає. Але можна вказати на деякі чинники, які сприяли прийняттю саме цієї моделі. На думку деяких дослідників, субстанційна модель зумовлена структурою індоєвропейських мов. Сучасні філософсько-лінгвістичні вчення свідчать, що мова суттєво впливає на спосіб сприймання світу. Вона мовби підказує, як сприймати світ (як членувати і упорядковувати). А судження (речення) в індоєвропейських мовах будується за принципом: предмет (підмет) виконує дію або має ознаки. (Сонце світить, трава зелена). Увага акцентована на предмет; не може бути дії чи властивості без предмета. Звідси безособові займенники в англійській (it), німецькій (man) та інших мовах. Якщо в українській мові зрідка зустрічаються вирази типу «дощить», «світає», «мені не спиться», то в романо-германських мовах такі «безпідметні» судження неможливі. Там обов'язково повинен бути підмет (предмет). Вважають, що саме така структура мови вплинула на «предметне» (а не «процесуальне») бачення світу в європейській культурі. Так, європеєць скаже: «грим гримить, вітер віє, хвиля біжить», хоча тут відсутні «предмети», які виконують дію. Це чиста «процесуальність», переведена у форму «предмет діє». Тому саме предметне бачення світу зумовило субстанційну модель європейської філософії.

Ідея субстанції виражає незмінність у мінливому (в процесі). Будь-яка зміна є зміною чогось, якогось субстрату. Усталеність (незмінність) в навколишньому світі виражається через відносну стабільність речей (від атомного до космічного рівня) і через наявність законів збереження (збереження маси та енергії, імпульсу та ін.). Однак розвиток науки довів, що єдиної основи світу на зразок неподільних атомів чи незнищеної маси немає. Субстанції як абсолюту, як суцього поряд з мінливими речами не існує. Речам (тілам, процесам, суцьому взагалі) притаманні властивості субстанційності й процесуальності. Можна погодитись з О. Контом (закон трьох стадій), що субстанція як абсолютна першооснова — це примарний спосіб пояснення світу, щось на зразок флогістону у фізиці.

Це, однак, не заперечує правомірності вживання поняття «субстанція» у відносному значенні. Так в процесах хімічних перетворень атоми виступають як відносно незмінна субстанція. У фізичних процесах такою субстанцією може виступати маса (матерія) чи енергія, але це не абсолютні величини. Вони зберігають усталеність (незмінність) лише в певних межах, за якими вони постають як щось мінливе.

Сучасна філософія загалом тяжіє швидше до несубстанційної моделі світу. Світ, за висловом Вітгенштейна, — це сукупність фактів.

Простір і час. Це основні форми (властивості, характеристики) матеріального світу, матеріального суцього. Саме вони відмежовують матеріальні речі від ідеального буття (буття Бога, чисел, цінностей). Оскільки категорії не можна визначити через підведення під більш загальні поняття, філософи розкривають їх зміст через вичленення суттєвих моментів (структур), з яких вони складаються. Поняття «простір» охоплює дві фундаментальні риси матеріального суцього — його протяжність і місце серед інших суцях. Протяжність є продовженням одного і того ж суцього. Кожне тіло має три виміри протяжності — довжина, ширина і висота. Вони визначають величину, розмір предмета. Місце — це просторова визначеність предмета у відношенні до інших предметів. У цьому аспекті простір постає як середовище, утворене відношенням речей. Задавши розмір тіла і вказавши його місце в середовищі, визначають його просторові характеристики.

Час також відображає дві фундаментальні риси процесів, які відбуваються з матеріальними тілами, а саме тривалість і черговість подій. Тривалість аналогічна протяжності. Вона охоплює продовження одного і того ж. Тривалість — це фази одного і того ж (тривалість дня, існування дерева, землі). У ній розрізняються фази (моменти) — сучасність, минуле і майбутнє. Черговість вказує на місце події серед інших подій в часовому просторі (те відбулось раніше, а це пізніше). Вказавши місце події серед інших подій та її тривалість, визначають її часову характеристику.

Як бачимо, між просторовими і часовими характеристиками існує подібність. І ця подібність (схожість) не випадкова. Простір і час взаємодоповнюють одне одного. Взаємодоповненість полягає в тому, що простір визначають через час і навпаки. Вимірювання простору в кілометрах і метрах, часу в годинах і хвилинах не є їх визначенням, а кількісним градуванням. Щоб визначити час, потрібно співвіднести його з чимось відмінним і водночас подібним до нього, а таким якраз і є простір. Так визначають час через розташування шарів (у геології чи археології), через кільця дерев, зморшки на обличчі, місце сонця на небосхилі. Все це є просторовими характеристиками. Простір — єдина категорія, через яку можна визначити час.

Аналогічна ситуація і з простором. Його визначають через час. Так, ще в давнину визначали довжину шляху в днях, а астрономи вимірюють відстань до зірок у парсеках (парсек — відстань, яку промінь долає за 3,26 року). Взаємодоповненість простору і часу стала очевидною в теорії відносності. Тут визначення часу події (раніше, пізніше, одночасно) пов'язується з місцезнаходженням спостерігача. Так, спалах зірки, зафіксований на Землі сьогодні, для спостерігача, що знаходився б поблизу, відбувся мільйон років тому. Тому для визначення часу події необхідно вказати місцезнаходження спостерігача.

Розрізняють дві основні концепції простору і часу — субстанційну і реляційну. В фізиці субстанційна концепція виражена в теорії Ньютона, реляційна — в теорії відносності Ейнштейна. Субстанційна розглядає простір і час як щось самостійне (як різновид субстанції). Навіть коли б матеріальні речі зникли, простір і час залишилися би, вважали її прибічники. Реляційна розглядає простір і час як властивості матеріальних утворень. Матеріальні маси, їх величина визначають характеристики простору і часу. Тут простір і час є похідними, відносними, визначеними матеріальною масою. Сучасна фізична наука дотримується реляційної концепції.

Проблема простору і часу привертала постійну увагу мислителів. Так, Демокріта, який розглядав простір як пустоту, в якій рухаються атоми, можна вважати першим представником субстанційного уявлення про простір. Арістотель визначав простір як місце. В Новий час Декарт розглядав простір як протяжність, яку він визначив як атрибут матеріальності. Механіка Декарта, по суті, заперечувала абсолютний простір. Ця думка підсилилась в концепції Лейбніца, який вважав простір і час властивостями, породженими монадами. Емпірики, зокрема Берклі, також прийшли до заперечення субстанційної моделі на тій підставі, що абсолютний простір і час не дані в досвіді. До ньютонівського трактування простору і часу схилились хіба що французькі матеріалісти, від яких ортодоксальний марксизм перейняв тезу, що матерія існує в просторі та часі. Але якщо прийняти цю тезу, то простір і час є відокремленими від матерії, чимось, що простягається за її межі. І. Кант розглядав простір і час як апіорні форми споглядання, що упорядковують подразнення, які йдуть від речей в собі. Філософія життя (Бергсон), феноменологія та екзистенціалізм піддали різкій критиці уявлення про час, які сформувалися на основі механіки. Вони наголошували на особливій функції часу в культурі та внутрішньому житті особи (внутрішнє переживання часу). Філософія ХХ ст.

значно більше уваги приділяла часу, ніж простору. Вона вказала на якісну відмінність часу в природі та часу в культурі.

У розумінні простору і часу співіснують дві традиції — натуралістична і культурологічна. Натуралістична традиція розглядає простір і час як визначення (властивості, характеристики, форми) речей самої природи (при цьому природа зводиться до неживої матерії), а науками, що вивчають просторово-часові властивості матерії, вважають геометрію та фізику. Так, у радянській філософії домінував погляд, згідно з яким справжній простір і час (фундаментальні риси простору і часу) вивчає теорія відносності, а філософії не залишалось нічого іншого, крім популяризації просторово-часових уявлень цієї теорії. Це типовий вияв натуралізму (сцієнтизму) в розумінні простору і часу. Згідно з цією традицією, розуміння простору і часу в культурі повинно ґрунтуватись на уявленнях про простір і час, які задала натура, тобто природа (і наука).

Культурологічна традиція, навпаки, пов'язує розуміння простору і часу з практичною діяльністю людини (з культурою). Тут розвиток уявлень про простір і час розглядається в тісному зв'язку з розвитком культури. Так, уявлення про час в традиційному суспільстві пов'язувалось з циклом сільськогосподарських робіт. І простір мислився в культурних визначеннях — наш, упорядкований, і чужий, варварський. Щодо натуралістичних уявлень, то в межах цієї традиції вони постають як уявлення про простір і час європейської культури, що виникли під впливом розвитку науки. Отже, вихідним у розумінні простору і часу в цій традиції є практика і культура, а не фізика (натура).

На жаль, ця суперечність двох традицій є нездоланною, вона характеризує суперечливе єство категорій, які поєднують об'єктивні властивості речей природи і суб'єктивні форми мислення, визначені культурою.

Для розуміння простору і часу важливе значення має також наголошування на їх особливостях в різних сферах буття — неживій і живій природі, у сфері людини. Уже в геології час набуває якісних визначень (період девону, карбону тощо), які відрізняють його від безликого часу механіки. Це ще більшою мірою стосується біології. На думку деяких мислителів, час як незворотність подій взагалі можна пов'язувати тільки з виникненням органічного життя. Механічні та фізичні процеси зворотні, вони можуть розвиватися в прямому і зворотному напрямках. Тільки життя, вважають вони, задає незворотності в цих процесах.

Час відіграє важливу роль й у сфері психічного життя. Психіка людини — це потік переживань, організований на основі усвідомлення часу (події відбулись раніше, пізніше чи одночасно). Без цього усвідомлення людина не може нормально жити. Достатньо зіслатись на випадки, коли в неї зникає пам'ять. Зі складними проблемами в розумінні часу стикаються також дослідники культури. Так, в межах одного астрономічного часу можуть існувати й існують різні історичні часи (епохи). В наш час існують племена, що живуть в кам'яному віці, рабовласництві, кріпацтві та ін. Вони є нашими сучасниками у фізичному, а не культурному часі. І перевести їх в час нашої цивілізації, зберігши їх самобутність, завдання майже нерозв'язне. Про це свідчить сумний досвід з американськими індіанцями, аборигенами Австралії, народами Півночі Росії.

Категорії простору і часу широко використовуються й у сфері духу. Зокрема, простір відіграє визначальну роль в архітектурі та скульптурі, час — в музиці. Простір, і особливо час, є формами організації суспільного життя. Все сучасне життя прив'язане до часу — рух транспорту, початок і кінець робочого дня, суспільні заходи тощо — все це регламентовано часом. Час став долею європейської людини. Поступово він стає таким

для людства загалом, за винятком окремих острівців (відірваних від цивілізації племен), які живуть поза часом. Людина живе з гострим відчуттям часу, в постійній турботі про час. Для того щоб панувати над часом (над майбутнім), вона постійно вчиться і працює, а в результаті не вона панує над часом, а він над нею. І річ не в певному сприйманні часу, а в організації суспільного життя, яка нав'язує таке сприймання часу. Отже, категорії простору і часу, будучи структурами суцього, по-різному виявляють себе на різних рівнях буття.

Причинність. У філософському розумінні світу, а також і в науці вона відіграє важливу роль. Причинність — це певний тип відношення між речами. Речі можуть співіснувати — камінь лежить поряд з деревом. Вони можуть вступати у зв'язок — місяць і Земля притягуються, а можуть і спричиняти, детермінувати одна одну. Причинність — породження, зумовленість однією річчю (подією) іншої речі (події).

Річ, що викликала, зумовила іншу річ (чи подію), називається причиною. Та, що виникла, наслідком (дією). Вважають, що причина передує в часі наслідку (дії).

У широкому сенсі причинність протистоїть диву — явищу, якому не знаходять причин (які вибивались із звичного ритму життя) — землетрусам, затемненням сонця і місяця, ураганам, пошесті тощо. Диво виконувало охоронну функцію стосовно звичного порядку подій. Щоб не руйнувати цей порядок, явище, яке суперечило йому, бралось в дужки і розглядалось поза цим порядком. (Так сучасна наука ставиться до паранормальних явищ — екстрасенсорики, гадання, віщих снів тощо. Вони виводяться за звичний науковий порядок і розглядаються окремо.) Категорія причинності сформувалася в процесі практичної діяльності. Слово «причинність» споріднене зі словами «чинити», «вчинити», що означають «діяти», «викликати». На думку англійського археолога Г. Чайлда, мислення за схемою «причина — наслідок» виникло внаслідок виробництва галькових знарядь, у яких дія (удар) породжувала наслідок. Оскільки ця дія часто повторювалась, вона стала моделлю (схемою), за якою осмислювались всі подібні відношення, що зустрічала первісна людина.

Вчення про причинність іноді називають детермінізмом (лат. *determinatio* — визначаю), проблемами якого переймалися всі філософи. Першим обґрунтував концепцію детермінізму Демокріт. Його концепції притаманні риси механіцизму. Це виявилось у тому, що філософ звів причинність до зовнішніх зіткнень атомів, виключив випадковість. Демокріт визнавав тільки необхідність як характеристику причинності. Механістичній причинності у розумінні зв'язків природи протистояла телеологічна концепція, згідно з якою відношення між речами природи засноване на доцільності. Її прихильники вважали, що речі мають цілі, мету (внутрішню чи зовнішню) і їх поведінка визначається цими цілями. Телеологічні погляди поділяли Платон і Арістотель.

У філософії та науці Нового часу панував механіцизм в розумінні причинності. Він яскраво виявився у відомому вислові Лапласа: дайте мені місцезнаходження тіл та їх імпульси, і я передбачу стан світу на будь-який час. Механістичний детермінізм в сучасній науці був подоланий відкриттям броунівського руху і принципу «невизначеності» у квантовій механіці, згідно з яким не можна водночас визначити місцезнаходження частки та її імпульс. Це означало, що точно передбачити поведінку частки неможливо. Внаслідок цього категорії «випадковість» і «вірогідність» (статистичні закономірності) утвердилися в науці.

По-іншому осмислюються в сучасній науці й філософії телеологічні зв'язки. Дослідження в біології, кібернетиці та інших дисциплінах засвідчили, що системи (навіть неорганічні)

характеризуються саморегуляцією, самоорганізацією. Завдяки цьому в науці був реабілітований цільовий зв'язок, згідно з яким стосовно поведінки системи правомірно ставити питання не тільки «чому?», але й «для чого?», «з якою метою?» вона поводить себе так. Цей тип поведінки іноді називають цільовою детермінацією. Фундаментальна роль причинності в сучасній науці пояснюється тим, що її покладено в основу законів, які описують зміни. Причинність охоплює типовість, упорядкованість змін. Значення причинності полягає в тому, що одна і та сама причина за однакових умов неминуче викликає одну й ту ж дію (наслідок). Ця повторюваність наслідків і виражається законом.

Причинні зв'язки уявляють, як правило, однолінійно, у формі $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$ і так далі. Насправді — це спрощений образ. Наслідок, як правило, зумовлений не однією, а багатьма причинами, з яких можна виділити головні й другорядні, або ж причини та умови. Так, наслідки повеней чи землетрусів зумовлені не тільки природними явищами, а й тим, як люди приготувались до них. Будь-яке явище (сонячний день, падіння каменя) є сумарною дією багатьох чинників.

Деякі мислителі стверджують, що причинний зв'язок є незворотним: причина породжує наслідок, а наслідок не може викликати цієї ж причини. І на цій незворотності причинності намагаються побудувати незворотність часу. Насправді, тут не все так просто. І час має момент зворотності, повторюваності (дні, роки та ін.). Без цієї повторюваності час не мав би мірності, його не можна було б вимірювати. І причинність має момент зворотності. Звичайно, щодо складної системи (Земля, жива істота) причинні дії є незворотними. Та коли йдеться про прості причинні зв'язки (хімічні реакції, механічні дії), процес може розвиватися в прямому і зворотному напрямках.

Категоріальна модель «причина — наслідок», за якою намагаються опанувати зв'язки речей і явищ природи, спрощує і схематизує ці зв'язки. Наприклад, траєкторія польоту снаряду визначається не лише силою поштовху і силою тяжіння. На неї діють повітряні потоки, місцеві геологічні аномалії, момент крутіння самого снаряду, температура, вологість атмосфери та інші чинники. А нерідко вихоплюють лише один чи два зв'язки і будують модель поведінки тіла. Насправді ж зв'язки природи складні й різноманітні, їх можна зводити до спрощених схем тільки за усвідомлення цієї спрощеності. Складність вичленення причини і наслідку з різноманітності зв'язків виявляється і в тому, що не лише причина визначає наслідок, а й сам наслідок, виникаючи, виявляє зворотну дію на причину. Так, хмара є причиною дощу, в свою чергу дощ, що випав, випаровуючись, породжує хмару. І такі приклади прямого і зворотного зв'язку непоодинокі.

Різним онтологічним сферам буття відповідають різні типи детермінації. Так модель «причина — наслідок» найбільш адекватно відтворює детермінацію речей і процесів у неживій природі. Поведінка живих істот краще описується цільовою детермінацією. Тварина, звичайно, зазнає впливу фізичних сил, але визначальними в її поведінці є цілі, закладені в її інстинктах, а саме програма виживання виду. Поведінка каменя зумовлена дією зовнішніх чинників, поведінка тварини детермінована внутрішньою програмою, закладеною в інстинктах.

Сфера соціального буття ґрунтується на детермінації, основою яких є мотиви. Людина, звичайно, може поводитись як механічна маса (наприклад, падати), і тут доцільне застосування моделі «причина — наслідок». Організм людини поводить себе доцільно (адекватно реагує на хвороби), але визначальними для людини як соціальної істоти є вчинки, в основу яких покладені мотиви, усвідомлена мета.

В інших сферах буття детермінація набуває іншого характеру. Так, у сфері фігур і чисел вона виступає як функціональна залежність. Існує своєрідна детермінація в поведінці казкових і міфологічних героїв, яка не вкладається в рамки звичних мотивацій.

Нова онтологія, надавши правомірності різним сферам буття, відкрила перспективу дослідження специфіки детермінації в кожній з цих сфер. У цьому вона принципово відрізняється від радянського марксизму, який абсолютизував причинність (модель «причина — наслідок») і підганяв під неї всі сфери буття. Діалектика парних категорій та їх методологічна функція

Ще давньогрецькі мислителі, зокрема Піфагор і Платон, відзначили таку особливість категорій, як їх парність: буття — небуття, перервне — безперервне, кінчене — безкінчене, рух — спокій та ін. На парний характер категорій особливу увагу звернув Гегель, який вважав основною метою діалектичного методу установалення смислового зв'язку між категоріями.

На думку Гегеля, парні категорії, а це особливо стосується категорій, за допомогою яких розкривається сутність речей (внутрішнє — зовнішнє, сутність — явище, зміст — форма, причина — наслідок (дія), необхідність — випадковість, одиничне — загальне та ін.) перебувають у суперечливому відношенні. Ця суперечність виявляється в тому, що одна категорія передбачає іншу: одне є, оскільки є інше: внутрішнє є, оскільки є зовнішнє, і навпаки. Крім того, парні категорії взаємовиключають, заперечують одна одну: необхідність — це не випадковість, рух — неспокій і навпаки. Отже, зміст однієї категорії полягає в запереченні її протилежності. Це свідчить про те, що між парними категоріями існує діалектичний зв'язок. Вони водночас доповнюють (через одну можна пізнати іншу) і взаємозаперечують одна одну. Саме на цій особливості зв'язку між категоріями ґрунтується діалектичний метод.

Прагнення звести одну категорію до іншої, передати зміст однієї через іншу, протилежну їй, часто лежить в основі апорій і антиномій, а також інших логічних і змістових парадоксів, якими багата історія філософії та історія науки. Так, в основі апорій Зенона — категорії руху і спокою, перервного і безперервного. Одна з антиномій Канта ґрунтується на категоріях кінченного і безкінченного, в математиці часто дискутується парадокс множини всіх множин, основою якого є парні категорії єдиного і множини. Парадокси виникають тоді, коли одну категорію намагаються звести до іншої. Так, парадокс формалізації виникає тоді, коли зміст намагаються виразити формою. І тут виявляється, що форма є формою певного змісту, що формалізація має свою межу. Це саме стосується категорій кількості та якості. Якщо брати певну якість (бороду, купу каміння) безвідносно до кількості, то є непомітним, коли за зменшення кількості зникає якість.

Водночас прагнення звести одну категорію до іншої, передати одну за допомогою іншої є плідним у пізнавальному аспекті. Так, поступ науки тісно пов'язаний з широким впровадженням математики, яка передає якісні характеристики через кількісні.

Зведення однієї категорії до іншої, намагання розкрити зміст однієї категорії через її протилежність, сформувало методи наукового пізнання. Методи ґрунтуються на категоріях як певних типах (моделях, стандартах) відношень між речами. Метод як стандартний підхід в пізнанні речей має основою стандартні характеристики (категорії) самих речей.

Виходячи з ідеї взаємозв'язку категорій і методів, можна побудувати таку схему:

категорії методи

кількість і якість \Leftrightarrow кількісний і якісний аналіз
одиничне — загальне \Leftrightarrow індукція—дедукція
частина — ціле \Leftrightarrow аналіз — синтез
форма — зміст \Leftrightarrow формалізація — інтерпретація
явище — сутність \Leftrightarrow опис — пояснення
тотожність — відмінність \Leftrightarrow ототожнення — розрізнення
(порівняння, аналогія, моделювання)
простір і час \Leftrightarrow структурний і історичний методи
елемент — система \Leftrightarrow елементарний і системний аналіз
випадковість — необхідність \Leftrightarrow строго детерміністичні і статистичні методи

У принципі будь-яка пара категорій розгортається в метод пізнання. Так, у математиці широко застосовується метод зведення до безкінечності чи навпаки — зведення безкінечності до кінцевого та ін. Методи, як і категорії, є протилежними, вони взаємодоповнюють один одного. Якщо в основу одного методу покладено намагання передати (виразити) одну категорію через іншу (наприклад, індукція йде від одиничного до загального), то протилежний метод діє навпаки (дедукція йде від загального до одиничного).

Гегель зазначав, що категорії є сходами пізнання. Оскільки пізнання предмета здійснюється на основі категоріальних «схем» чи «моделей», то, вибудувавши послідовність цих схем, можна отримати логіку процесу пізнання предмета. В ній перехід від однієї «схеми» (сходинки) до іншої постає як процес поглиблення знання про предмет.

Першою сходинкою в пізнанні є визначення буття предмета. Адже перед тим, як визначати щось, необхідно встановити його буття. Астроном чи подорожній в пустелі визначають, чи це їм щось примарилося, чи воно «є» насправді (визначають буття чи небуття чогось в якості реального об'єкта). Далі фіксується (часто на підсвідомому рівні): це предмет (субстанція) чи процес (щось мінливе). Подальше пізнання полягає у визначенні якісних (колір, блиск, звук, запах, твердість, крихкість тощо) і кількісних (розмір, температура, ступінь твердості, крихкості тощо) характеристик, у встановленні міри, тобто кількісного інтервалу існування даних якостей.

Наведені універсальні характеристики суцього пізнаються, як правило, на рівні споглядання. Буття — небуття суцього, його субстанційно-процесуальні та кількісно-якісні характеристики дані безпосередньо, їх осягнення не вимагає видимих пізнавальних зусиль. Процес пізнання як вихід за межі безпосереднього споглядання починається з визначення за явищем сутності, за наслідком причини, за випадковим необхідного, за одиничним загального та ін. Саме цим — встановленням законів (суттєвого, необхідного, загального, формального) в причинних зв'язках — і займається наука. Однак закон охоплює лише два-три суттєві відношення. Для більш-менш повної характеристики предмета потрібно кілька законів, які виражали б предмет як систему. Практика сьогодення вимагає не обмежуватись окремими законами, а пізнавати предмет як систему закономірних зв'язків.

Будучи структурами самих предметів, категорії, відтворившись у «схемах» нашого мислення, стали активним засобом (методом) пізнання світу.

3.2. Свідомість

Поняття «свідомість»

Широковживаний термін «свідомість» є одним із найбагатозначніших і невизначених. Часто свідомість ототожнюють із безпосереднім духовним життям, стверджуючи, що будь-які духовні явища є явищем свідомості. Однак зводити духовне життя до свідомості — означає спрощувати перше, оскільки воно охоплює як свідомі явища, так і підсвідоме, що входить до складу душевного як компонента духовного.

Неправильним є також зведення свідомості лише до знань, бо це звужує параметри самої свідомості, що включає і предметну свідомість, як і ототожнення свідомості із самосвідомістю, що увінчує свідомість, але щоб усвідомлювати щось, треба мати те, чим усвідомлювати.

Поліваріантність тлумачення свідомості як найбільш повного репрезентанта світу духу пояснюється тим, що свідомість є надзвичайно специфічним, непередметним об'єктом вивчення. Його неможливо побачити, виміряти, зафіксувати у вигляді об'єктивних даних. До того ж свідомість неодмінно наявна в кожному образі сприйняття, вона миттєво пов'язує, співвідносить наші відчуття, поняття, думки, почуття без нашої на те згоди і контролю. Свідомість неможливо виокремити із цього змістового зв'язку, оскільки поза ним вона не існує. З огляду на це навіть у сучасній філософії побутують різні підходи до визначення змісту свідомості, а також сумніви щодо можливості з'ясування її природи. Так, П. Тейяр де Шарден вважає, що земна матерія містила в собі деяку масу психічної енергії, елементарної свідомості. Тому вона пробилась у світ із темряви підсвідомого. Ніхто й не помітив появи розуму на Землі. А тому досягнути конкретний механізм свідомості неможливо.

Родоначальник феноменології Е. Гуссерль зазначав, що приписувати свідомості природу, шукати реальні чинники її визначення є безглуздям, натуралізацією, оскільки «трансцендентальна суб'єктивність, або чиста свідомість, не підвладні силі нашої свідомості». Його точку зору поділяли М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, який вважав свідомість чистою суб'єктивністю. На його думку, досліджуючи свідомість, необхідно залишатися в рамках свідомості, бо вона не може вийти за власні межі для того, щоб споглядати себе збоку. А це означає, що в дослідженні свідомості є певна межа. Це — сфера буття, екзистенції та свідомості. Необ'єктивована свідомість, за Сартром, не може бути описана в термінах суб'єктно-об'єктних відношень.

У філософії структуралізму, зокрема в творчості К. Леві-Строса, базовим у дослідженні свідомості стає несвідоме, що не є свідомістю, але визначає її. Філософ намагається дослідити специфіку свідомості через мову, що виступає рушійною силою переведення несвідомих структур у соціальні продукти. Мова постає базисом, який є провідником впливу свідомості на життя людини.

Для філософського аналізу свідомості плідною є точка зору сучасної антропосоціогенетики. Згідно з нею проблему природи свідомості слід розглядати в єдності з проблемою виникнення людини і суспільства. З позиції антропогенезу логічним є висновок, що свідомість постала з формуванням людини.

Для конкретного розгляду проблеми необхідно визначитися в поняттях, близьких за змістом до поняття свідомості. Часто на означення здатностей людини, що вирізняють її з тваринного світу, користуються поняттями психіка, свідомість, мислення, розум.

Психіка — це здатність живої істоти чуттєво сприймати світ і емоційно реагувати на нього. Вона притаманна як людині, так і тварині, але тварині властиві лише нижчі, несвідомі вияви психіки. Психіка тварини базується на біологічній доцільності. Вона забезпечує виживання організму. Тварина сприймає світ тілом, крізь призму своїх біологічних потреб.

Свідомість людини — нова якість психічної діяльності, за якої дійсність відображається у формах культури, тобто в штучних, неприродних формах, витворених людством у процесі історичного розвитку.

Свідомість людини прийнято розглядати як певний процес, потік переживань, що складається з окремих актів — сприймання, міркування, пригадування, хотіння, оцінювання та ін. Розрізняють три види актів свідомості — мислення, воління та емоційні переживання.

Мислення — один із найважливіших актів свідомості, який полягає в оперуванні абстрактними поняттями (наприклад, розв'язування математичної задачі). Його нерідко ототожнюють із свідомістю, однак свідомість не зводиться до мислення. «Я хочу», «я люблю» — це також акти свідомості, але вони не є актами мислення. Саме мислення поділяють на розсудкове і розумне.

Таким чином, кожне з розглянутих понять постає як вужче за обсягом від попереднього: розум — це лише певний тип мислення, мислення — один із видів актів свідомості, свідомість — певний рівень розвитку психіки

Проблема свідомості в історії філософії

Кожна епоха формує власне уявлення про свідомість, зміст якого значною мірою залежить від домінуючого світогляду.

Так, в архаїчному суспільстві, коли світ ще не знав поділу на матеріальний і духовний, а характеризувався як видимий і невидимий, свідомість (те, що ми сьогодні так називаємо) зводилася до сфери невидимого, на яке впливали матеріально-практичними діями. Люди вірили, що душу можна нагодувати звичайною їжею.

В античному світі, де визначальним був космоцентричний світогляд, вже не існувало таких уявлень про духовне, але воно мислилось як особливий витвір зовнішнього буття (матерії), тобто виток свідомості перебували за межами людини. Демокріт вважав, що ми бачимо речі (навколишній світ) завдяки своєрідному «витіканню» з кожної речі найтонших атомів. Платон пояснював буття речей через існування до них ідей, а відтак те, що ми сприймаємо у мисленні, є не що інше, як добуття.

У середньовічну епоху, коли домінувало геоцентричне світобачення, свідомість тлумачили як щось середнє між вищим рівнем — нерелективним блаженством, або неусвідомленим життям нашого «Я» в Бозі, та нижчим рівнем — мовчазним життям

нашого тіла. Починаючи з Платона, Августина, свідомість розглядається як щось вторинне, а тому ненайкраще, несправжнє, невисоке, що є в духовному досвіді людини. Вторинність пояснювалася кількома чинниками:

— тим, що завдяки свідомості людина розуміє, що вона покарана, а тому не може тривалий час перебувати у стані «Божої благодаті» (нашого життя у Бозі), і це змушує її страждати, у свідомості «Я» живе подвійним життям («життям у тілі» та «життям у Бозі»);

— завдяки свідомості людина усвідомлює свою кінецьність, вічність відходить від неї, акт свідомості вже знає час, а час — це плинність, смерть, яка присутня скрізь і постійно нагадує людині про себе. Звідси — трагізм і печаль свідомості через незворотність часу;

— свідомість нагадує людині, що вона не лише природна, а й духовна істота. Порівнюючи у свідомості стан екстазу свого буття в Бозі зі станом тілесних потреб, людина починає соромитися своїх природно-тілесних властивостей і захоплень, а сором — свідчення відлучення людини від вічності і Бога, свідчення свідомості.

І тільки у Новий час з його антропоцентричним світоглядом, коли людина вивільнилася з-під опіки і влади надприродного й була проголошена початком і причиною всього, що відбувається з нею у світі, свідомість перестає бути другорядним поняттям і набуває нового якісного виміру. Вперше було вжито Р. Декартом і термін «свідомість» як особлива здатність душі. Він вважав, що свідомість — це інтелектуальна діяльність суб'єкта, який проектує світ. Вона відкрита тільки сама собі, тобто самосвідомості.

Свідомість Декарт подав у формі «я мислю», тобто фактично звів її до мислення, або до когнітивних актів. Ця традиція, яка зводила свідомість до мислення і в кінцевому підсумку до розуму, в формі раціоналізму запанувала в усій класичній філософії. Так, у Гегеля свідомість людини — це суб'єктивна форма існування духу, культури, яку він звів до знання. Різні форми культури (мистецтво, релігія, наука) постають у нього лише як форми вияву істини, тобто фактично зводяться до знання. Отже, він не вийшов за рамки когнітивної інтерпретації свідомості.

Філософи-матеріалісти акцентували на вирішальній ролі матеріальних факторів у формуванні й функціонуванні свідомості. Згідно з їхнім вченням свідомість виникла природним шляхом: матерія, розвиваючись від нижчих до вищих форм, створила живі істоти, а з ними і психіку, на основі якої пізніше сформувалася свідомість людини. Французькі матеріалісти, зокрема, трактували свідомість як відображення людиною навколишньої дійсності. Окремі матеріалісти розглядали свідомість як щось подібне до речовини, яку виділяє мозок. Вони вважали, що коли існує тільки матерія, то все суще повинно мати матеріальний характер. Звідси впливав висновок, що наші поняття, ідеї також матеріальні, тобто займають (в мозку) певний простір, мають причинні зв'язки та ін. Така позиція має назву «вульгарний матеріалізм». Насправді наші поняття позбавлені ознак матеріальних речей. Так, властивості атома залежать від його місця серед інших атомів, його можна розщепити за допомогою сили; а поняття «атом» не має місця, і змінити його за допомогою матеріальної сили неможливо. Поняття мають не матеріальну, а ідеальну природу. Між ними існують не матеріальні, а змістові та логічні зв'язки.

Нове слово в матеріалізмі сказав марксизм, який поєднав у цьому питанні попередній матеріалізм і гегелівську концепцію. Для Маркса свідомість людини — це засвоєна нею культура суспільства, яка створена працею поколінь. Він наголошував на суспільному та історичному характері свідомості. Людина, за Марксом, не «відображає» дзеркально світ у свідомості (як це спрощено трактував Ленін, повертаючись до французького

матеріалізму), а сприймає його у формах, витворених культурою. Тубілець Африки і європеєць по-різному сприймають світ тому, що свідомість (засвоєна культура) у них різна. Таким чином, взагалі не існує свідомості, яка «копіює світ». Є свідомість людини конкретної культури, що відтворює світ у формах цієї культури.

Однак марксистське розуміння свідомості має суттєві недоліки: 1) Маркс схилився до когнітивної традиції; 2) підкреслюючи суспільно-історичний характер свідомості, він фактично не брав до уваги специфіку свідомості конкретного індивіда. Тобто у свідомості індивіда Маркс вбачав тільки вияв суспільної свідомості.

Вирішальний крок у подоланні когнітивної інтерпретації свідомості зробив Ніцше. Декартівське «я мислю» він замінив на «я хочу (волю)». Хоча філософ спеціально не досліджував проблему свідомості, однак він вплинув на інших мислителів, що займалися нею. В руслі філософії життя оригінальну концепцію з креном у біологізм створив З. Фрейд. В ній він розглянув механізм взаємодії свідомого і несвідомого. Найбільш плідно у ХХ ст. досліджував проблему свідомості Е. Гуссерль. Він схилився до когнітивної інтерпретації свідомості, але піддав аналізу всі її акти, в тому числі й не когнітивні.

Концепції свідомості, що існували в історії філософії, умовно можна поділити на два типи: індивідуалістські та колективістські.

Індивідуалістські розглядали як вихідне (абсолютне) свідомість окремого індивіда, а суспільні форми свідомості (форми культури) — мораль, релігію, мистецтво, право — як похідне, таке, що створене індивідуальною свідомістю.

Колективістські концепції, навпаки, вихідним вважали суспільні форми свідомості, наявну культуру, а індивідуальну свідомість розглядали як щось похідне. До індивідуалістичних концепцій схилилися філософи Нового часу (як емпірики, так і раціоналісти), а також І. Кант, позитивісти, представники філософії життя, феноменології. Колективістська традиція яскраво представлена у Гегеля і Маркса.

Щодо ідеологічної орієнтації колективістська традиція тяжіла до тоталітаризму (підпорядкування особи загалу), а індивідуалістська — до лібералізму, коли загальне розуміють як суму інтересів індивідів.

Виходячи з історико-філософських учень, філософської антропології та психології, розглянемо найважливіші моменти філософського вчення про свідомість. Передусім слід зазначити, що свідомість виявляє, репрезентує себе двома способами: зовнішньо — у вчинках і словах людей та внутрішньо — через безпосереднє спостереження за власними актами свідомості, у рефлексії.

Зовнішньо (об'єктивно) свідомість виявляється в особливому, відмінному від тваринного, відношенні людини до світу і до інших людей.

Свідомість в контексті відношень людини до світу і до власного тіла

Людина, на відміну від тварини, досягає своїх цілей за допомогою знарядь праці. А це означає, що вона знає властивості речей (наприклад, що камінь твердіший від дерева). При

цьому її знання стосуються не лише речей, використання яких засноване на задоволенні біологічних потреб. Опосередковано, через залучення до праці, вона знає всі речі. Тварини також можуть використовувати речі як знаряддя, але таке використання зумовлене задоволенням безпосередніх біологічних потреб. Завдяки праці речі у людини відокремлюються від потреб і існують об'єктивно самостійно. Людина формує здатність уявляти речі самі по собі, незалежно від власних біологічних потреб.

Таким чином, свідоме відношення людини до світу (умовно — «технологічний вимір» свідомості) виявляється як вміння оперувати речами, або як об'єктивне знання речей. Розглянемо найпростіший акт свідомості — сприймання. Я, наприклад, щось сприйняв і визначив цей чуттєвий образ як «дерево» (тобто підвів його під поняття «дерева»). А поняття «дерева» у мене змістовно пов'язане з такими поняттями, як «будівельний матеріал», «горюча речовина» та ін. Отже, поняття задає схему можливих дій із предметом, яку я засвоїв у процесі виховання. Таким чином, моє свідоме сприймання дерева полягає у включенні його до контексту технологічної (естетичної, екологічної тощо) культури, засвоєної мною. В основу цього сприймання покладено не біологічні потреби, а форми культури.

Другий вимір свідомості (умовно — «соціальний») є вияв свідомості у ставленні людини до інших людей. На відміну від тваринного світу, в якому панує право сильного, людські відносини регулюються певними нормами — моральними, правовими, релігійними, політичними тощо. Тут свідомість постає як вольовий вчинок, здійснений особою на основі знання норм. А воля, згідно з Кантом, діє автономно. Це означає, наприклад, що моральним є вчинок, який людина вільно обрала сама, а не здійснила за зовнішнім примусом. Бути свідомим у «соціальному вимірі» означає знати соціальні норми (знати, як буде оцінено її вчинок) і обирати між різними варіантами дій. Я, наприклад, хочу мати певну річ, знаю способи, якими можна заволодіти нею (купити, випросити, вкрати), знаю суспільні оцінки кожного з цих способів і добровільно обираю між ними. Свідомість саме й полягає у знанні, вільному виборі та усвідомленні відповідальності за вибір. У відносинах між людьми свідомість можна визначити насамперед як відповідальність (перед іншою людиною, суспільством, державою). Низький рівень свідомості (моральної, правової, політичної) громадян означає низький рівень відповідальності. Звідси випливає, що людина, яка через психічне захворювання не несе відповідальності за власні вчинки, не є підсудною. У неї відсутній «соціальний вимір» свідомості, що, до речі, може не позначитися на «технологічному вимірі» свідомості такої особи.

У «соціальному вимірі» свідомості дещо особливим є відношення людини до самої себе. Свідомість виявляє (репрезентує) себе не лише у ставленні людини до інших людей, а й у її ставленні до самої себе. На відміну від тварини, в якій психіка органічно поєднана з тілом, у людини «Я» (свідомість) дистанціюється від тіла. «Я» усвідомлюю своє тіло як щось відмінне від моєї свідомості, усвідомлюю його біологічні потреби. При цьому «Я» не зливаюся з тілом, а ніби перебуваю «поруч» з ним. Це дає мені змогу контролювати свої біологічні потреби, задовольняти їх у межах культурних норм. Зокрема, у певних межах «Я» можу тамувати голод, не спати. За нормального стану «Я» паную над тілом (контролюю його потреби і способи їх задоволення). За ненормальної ситуації (алкогольна, наркотична залежність, деякі стани психіки — настрої, паніка) тіло панує над свідомістю. Так, за алкогольної та наркотичної залежності дистанція між свідомістю і тілом «зменшується», свідомість поступово втрачає свою автономію (свободу) й перетворюється на додаток до тіла, внаслідок чого людина деградує до тваринного буття. Таким чином, свідоме відношення людини до світу, до інших людей і до самої себе — це відношення, опосередковане формами культури. Схематично свідомість можна подати як відношення:

(Я) \Rightarrow {знання, норми культури} \Rightarrow (світ, інші люди, власне тіло)

Дещо інший вигляд має свідомість у рефлексії (внутрішньому спостереженні). Найдетальніше в цьому аспекті її розглянуто у феноменології Гуссерля. Для мене моя свідомість постає як потік переживань: я щось сприйняв, пригадав, захотів тощо. Цей потік розташовується в певній послідовності завдяки усвідомленню мною часу: я усвідомлюю, що це переживання було раніше, а те — пізніше. Однак свідомість є щось більше, ніж зафіксовані в часовій послідовності переживання (акти свідомості). Існує щось, що надає єдності моїм переживанням, що дає змогу подати свідомість як певну органічну духовну єдність, як духовну монаду. Феноменологія виділяє два полюси, які «стягують» мої переживання, надають їм єдності. Це «Я» і світ. Кожен акт свідомості має форму: я сприймаю (пригадую та ін.) щось, що знаходиться у світі.

Єдності моїм переживанням надає те, що це мої переживання, що це я переживав. Моє «Я» присутнє в кожному переживанні й «стягує» їх у щось єдине. Якби не було цього центру об'єднання, переживання існували б окремо, кожне само по собі. Про важливу функцію «Я» в упорядкуванні переживань свідчать деякі психічні захворювання, за яких хвора людина приписує свої переживання іншій, а переживання інших людей вважає власними. Важливою рисою діяльності «Я» є свобода. Мої переживання не запрограмовані ні зовнішнім світом, ні моїм тілом. Я сам довільно визначаю: мислити мені, фантазувати, сприймати чи пригадувати. На свободі свідомості особливо акцентують екзистенціалісти, зокрема Сартр.

Іншим центром об'єднання переживань є світ. Кожен акт свідомості спрямований на певний предмет. Не існує безпредметного акту свідомості (переживання): я думаю про щось, люблю щось, хочу чогось, сприймаю щось та ін. При цьому кожен предмет даний мені в горизонті (контексті) світу. Світ як анонімний горизонт властивий кожному предмету свідомості. Цей світ Гуссерль називає ще «життєвим світом», тобто світом, сформованим певною культурою. Таким чином, моє сприймання (пригадування, бажання) стосується предмета, який дається мені в горизонті культури. На підставі цього аналізу можна зробити висновок, що «Я» і світ культури («життєвий світ») утворюють два важливі полюси свідомості. Свідомість постає як діяльність «Я» в горизонті (тобто способі, формі) культури. Отже, із внутрішнього аналізу свідомості випливає такий же висновок, як і з зовнішнього. З огляду на те, що свідомість є взаємодією двох полюсів — «Я» і культури, стає зрозумілою природа індивідуалістичних та колективістських концепцій свідомості.

Концепції, які акцентують на «Я», на свободі його діяльності, схиляються до індивідуалістичних (лібералістських у політичній ідеології) концепцій. Ті, що розглядають «Я» як роботу, якому культура задає програму, тяжіють до протилежного погляду, а в політиці — до тоталітарної ідеології. Постає питання: яка з цих концепцій є істинною? Принципової відповіді на нього не існує. Свідомість не можна розглядати як предмет, що функціонує незалежно від його визначення. Якщо європейці визначили себе вільними громадянами, зробили свободу абсолютною цінністю, то для них у функціонуванні свідомості «Я» є визначальним. І, звісно, для них концепція Гегеля і Маркса є неістинною. Там, де домінує ціле, світ культури над «Я», колективістська модель є істинною. Коли йдеться про свідомість, то питання про істинність чи неістинність певної концепції переростає в проблему вибору певного типу свідомості. Перед українцями, зокрема, стоїть

проблема вибору європейського чи азійського типу свідомості. Для європейського вибору необхідно відповідним чином визначити нашу свідомість.

Виникнення свідомості

Визначивши свідомість як взаємодію «Я» і світу культури, або як взаємодію «Я» зі світом крізь призму культури, розглянемо питання виникнення свідомості. На думку вчених, «технічне мислення», що є основою перетворення предметів за допомогою знарядь праці, ще не обов'язково передбачає свідомість. Воно не є тим, що принципово відрізняє людину від тварини. Відомо, що знаряддя праці широко застосовувалися перехідними формами антропоїдів, яких не можна віднести до роду людини розумної. «Технічне мислення» не могло звести переживання в одне ціле, надати єдності світу, упорядкувати його як ціле. Не могло воно бути основою і формування «Я».

«Я» і світ культури виникли одночасно з виникненням роду. Рід засновується на культурних, а не біологічних регулятивах стосунків між людьми. Він є тим центром, острівцем, з якого розпочалося культурне впорядкування всього навколишнього світу. Рід як щось ціле є творцем і носієм культури. З роду походять ідеї Бога, світу, категоріальні структури, які надають навколишній дійсності єдності, «стягують» її у «світ» як щось єдине та ціле.

У межах родових відносин поступово формується і «Я» як протилежне «ти», «ми», «вони». Ймовірно, спочатку справжнім «Я» був рід, і кожен його представник розглядав себе не зсередини, а з позиції роду. Так, американські індіанці, подібно до малих «дітей», не вживали займенника «Я». Вони говорили: «Орлине Око обіцяє», а не «Я обіцяю». Поступово, з посиленням ролі особи, зі зростанням її свободи формується «Я» як внутрішній центр духовного життя окремої людини. «Я» тому і має здатність бути «поруч» з тілом, що воно не виростає з тіла як його органічна складова, як це властиво психіці тварини.

З погляду фізіології (тілесності) людська свідомість пов'язана з діяльністю мозку. Мозок є матеріальним органом свідомості, подібно до того, як рука є органом праці. Ушкодження мозку позначається на діяльності свідомості. Однак мозок не починає мислити сам по собі, аналогічно тому, як автоматично починають функціонувати залози внутрішньої секреції. Мозок стає органом свідомості, мислення під впливом культури. Культура залучає його до цієї діяльності. Мозок має навчитися мислити, засвоюючи мову, форми мислення, інакше він буде «надлишком» природи. У виникненні та розвитку свідомості важливу роль відіграла мова.

Мова — спеціалізована, інформаційно-знакова діяльність із вираження думки, мислення, свідомості.

У контексті проблеми свідомості мова виконує дві важливі функції: 1) є способом вияву ідеального змісту свідомості. І. Кант виділив три головні такі способи: слово (власне мовний, або інтралінгвістичний, чинник); жест (позамовний чинник, хоча мова танцю, наприклад, може бути красномовнішою від слів); інтонація (екстралінгвістичний фактор). Згідно з цією логікою свідомість може реалізовуватися (й відповідно забезпечувати процес спілкування) у трьох мовних формах: вербальній (словесній), у формі зображення та музичній, які найчастіше переплітаються; 2) мова є специфічним буттям, що формує свідомість. Вона концентрує в собі ті смисли і значення, які віднаходить і стверджує у світі людина. Тому мова щодо свідомості є її безпосереднім оточенням, яке впливає на неї

змістом, внутрішньою спрямованістю. У цьому аспекті важливе значення має національна мова, оскільки, за словами В. Гумбольдта, різні мови не просто дають різні позначення одного й того ж предмета, а й його різне бачення. Мова, як носій інформації, може вживатись і за відсутності предмета, якого вона стосується. Завдяки цьому мова подолала вузькі просторово-часові рамки ситуації, в якій перебувають люди. Перебуваючи «тут» і «зараз», ми можемо вести мову про події, минулі чи майбутні, які відбулися тут, в іншому місці чи не відбувалися взагалі. Мислення, свідомість людини є божественним даром: перебуваючи тілом в часі та просторі, вона у свідомості стає «трансцендентною істотою», для якої не існує матеріальності, простору, часу, причинності та ін.

Складний феномен свідомості передбачає природні засади — розвинутий мозок (у приматів він значно розвинутіший, ніж у інших тварин), використання знарядь праці, родовий (організований за певними штучними правилами) спосіб життя і, нарешті, мову. Без жодного з них свідомість не відбулась би. Найістотнішим у визначенні свідомості є те, що вона є відношенням людини до світу, опосередкованим формами культури. Свідомість — це сприйняття світу людиною у формах культури (поняттях, ідеях, категоріях, нормах культури).

Ознаки (властивості) свідомості та її структура

Свідомість є специфічною людською формою освоєння світу, яка передбачає освоєння об'єктів спочатку без фізичної дії на них. У вигляді образів, схем, конструкцій вони ніби «пересаджуються» в голову людини, трансформуючись у ній: позбуваючись будь-яких предметних властивостей і набуваючи форми ідеального. Основними ознаками (властивостями) свідомості є:

Ідеальність. Це — найзагальніша форма існування свідомості як суб'єктивної реальності. За своїм змістом свідомість — це екстракт буття, яке репрезентоване в ній в ідеальних формах. Поза ідеальністю свідомості не існує. Вона тільки там і починається, де і коли людина змушена об'єктивувати свій внутрішній світ у загальнозначущих цінностях, починає дивитися на себе збоку, очима інших людей, співвідносити свою поведінку із загальновизнаними нормами, «ідеальними за своєю суттю». Наявність ідеального дає змогу людині стати об'єктом і суб'єктом культури. Людина не лише пасивно засвоює культуру, а й активно творить її. Тому існують два носії ідеального: розум людини і об'єктивовані форми культури та історії: мова, наука, мистецтво, релігія, мораль тощо.

Опосередкованість мовою. Як ідеальна, свідомість існує тільки в матеріальній формі свого вираження — мові. Наші знання, проекти майбутньої діяльності, різноманітна творчість неодмінно пройняті мовою. Свідомість і мова діалектично поєднані. Не існує мови без мислення, як і мислення без мови. Водночас структура мислення і структура мови є різними. Свідченням цього є те, що закони і форми мислення єдині для всіх людей, а мова в кожного етносу своя — національна, а отже, специфічна. Завдяки мові ідеальність має і матеріальну оболонку, оскільки об'єктивується в книгах, художніх полотнах, архітектурних будівлях, скульптурі, знаряддях праці та інших різновидах матеріальної та духовної культури, які щодо існування є матеріальними, а за суттю, походженням — ідеальними.

Інтенціональність (лат. *intento* — прагнення). Свідомість завжди є усвідомленням чогось. Вона спрямована на певну предметність. У свідомості наявне те, що є її предметом. Тобто відображається не світ узагалі в його різноманітності, а лише те, що є предметом

конкретної діяльності чи уваги людини. Цю властивість свідомості Е. Гуссерль назвав інтенціональністю. Вона означає, що самосвідомість розпадається на те, що в ній, і на те, як у ній. Те, на що розпадається свідомість, є предметом, а те, як вона розпадається, є формою. Ця предметність («що») є горизонтом світу для свідомості. Форма ж свідомості засвідчує рівень, якість його буття. Свідомість має три форми: життєвий досвід, оцінка і сенс. Виокремлюють два невіддільні типи інтенції свідомості: первинну — спрямовану на світ явищ, і вторинну — спрямовану на духовний, божественний світ. Основоположною є вторинна інтенція, оскільки вона дає змогу людині реалізувати своє фундаментальне онтологічне переконання: реально існує цей світ речей навколо мене і надочевидне буття надособистого, імперсонального духовного світу. Первинна інтенція підтримує тільки суб'єктивний бік справи — умонастрій «Я сам». Але й без нього неможливо, оскільки пізнання вищого світу відбувається через самопізнання людини.

Здатність творити і відтворювати ідеї. Передусім свідомість виробляє осмислений план поведінки людини як у світі природи, так і в суспільстві. Орієнтація тварини у певному середовищі детермінована інстинктами. За таких обставин свідомість не допомагала б, а заважала поведінці тварин. Ідейні стосунки між індивідами виникають у співтоваристві, але за певної індивідуалізації суб'єкта від нього. З одного боку, людина є істотою соціальною, а з іншого — вона неповторна, незалежна у певних параметрах від соціуму. Тільки за таких умов і з'являється можливість продукувати ідеї. Тварина не має творчого змісту в своєму мозку.

Буттєвість свідомості започатковується з виникненням внутрішнього світу ідей. Людина має образи речей у своїй свідомості навіть тоді, коли ці речі безпосередньо не дані в чуттєвому сприйманні. Такі образи і є творчим змістом свідомості. На основі творчості ідей вперше стало можливим вироблення елементів мови, а володіння словом, у свою чергу, створює умови для різноманітних маніпуляцій думки. Свідомість людини вільно відтворює різні образи та уявлення і не обмежена чуттєвістю конкретного моменту. У своїй творчій уяві людина вільно переміщається в різноманітних параметрах простору і часу. Світ доступний їй не лише «тут і тепер», а й «там і тоді». Тому й поведінка людини визначається не лише конкретною сенсорною ситуацією, а й уявною, мислимою. Творчий зміст людської свідомості відрізняє її від психіки тварини. Творчість і відтворення ідей є неодмінною умовою зростання і збагачення свідомості. Тільки завдяки їй людська психіка набуває свого унікального внутрішнього світу думок, ідей, уявлень, що звільняють людину від сліпої залежності конкретного моменту.

Отже, основними властивостями (ознаками) свідомості є: її ідеальність, опосередкованість мовою, інтенціональність (цілеспрямована предметність), здатність творити і відтворювати ідеї. Свідомість є складним системним утворенням, а тому існують різні підходи щодо вияву її структури. Ми вважаємо найбільш оптимальною позицію В. Г. Нестеренка. У нього структура свідомості має два вияви: компонентний (змістовий) і рівневий.

Компонентний. Охоплює складові, необхідні для діяльності людини: а) знання або когнітивну сферу свідомості (відчуття, сприймання, уявлення, поняття, судження тощо); б) цінності, потреби, інтереси, емоційні стани, що обґрунтовують і стимулюють активність, або мотиваційна сфера свідомості; в) програми (проекти, плани, цілі), або нормативно-проективна сфера свідомості. Ця конструкція не є лише умоглядною, а постає як закономірний характер організації свідомості. Вона відтворює сутнісну смислову структуру буття: знання репрезентують у свідомості буття як наявне; цінності, потреби, інтереси — незавершеність буття; програми — його здатність до самозміни.

Рівнева структура свідомості. Охоплює складові, які засвідчують, що не все, що є змістом свідомості, реально усвідомлюється. Людина, за З. Фрейдом, не є господарем сама собі, її інтелект безсилий перед людськими пристрастями. У рівневій структурі він виокремлює такі елементи: а) несвідоме або «Воно» — інстинкти, домінуючу роль серед яких відіграє лібідо (пристрасті, бажання, енергія сексу); б) свідоме або «Я» — своєрідний посередник між «Воно» і зовнішнім світом; в) несвідоме або «Над-Я» — сфера соціальних фільтрів, крізь які «Воно» має діяти на «Я» (своєрідні автоматизми — догми, традиції, ідеали, совість та інші цінності й заборони морального, соціокультурного, сімейно-історичного походження, що домінують у культурі).

Для розуміння сутності відносин між «Воно», «Я» і «Над-Я», Фрейд вдається до такого метафоричного порівняння. «Воно» і «Я» — це кінь і вершник. «Я» прагне підкорити собі «Воно», як вершник сильнішого, ніж він, коня. Поки кінь спокійний, він підкоряється вершнику. Якщо ні, то вершник змушений рухатися туди, куди несе його кінь. Врешті-решт виявляється, що коли вершник потурає забаганкам коня, то і «Я» фактично підкорене волі «Воно» і лише створює видимість своєї переваги над ним. Отже, «Я» є вірним слугою «Воно».

Не менш складними є й відносини між «Я» і «Над-Я». Подібно до «Воно», «Над-Я» може панувати над «Я», виступаючи, наприклад, у ролі совісті. Це своєрідний адвокат внутрішнього світу людини.

«Я» виявляється у лещатах надзвичайно глибоких суперечностей з боку «Воно» і «Над-Я». За словами З. Фрейда, «Я» є нещасною істотою, яка служить трьом панам і тому може зазнавати утисків з трьох боків: з боку зовнішнього світу, з боку «сексуальних бажань «Воно» і з боку суворого «Над-Я». Крім того, існує невідповідність вимог «Воно» і вимог неповноцінності та інші дискомфортні стани психіки.

Глибшу диференціацію «Воно» Фрейд дав його учень К.-Г. Юнг. Він виділив, крім «особистісного несвідомого як відображення в психіці індивідуального досвіду», ще глибший шар — «колективне несвідоме», яке є відображенням досвіду попередніх поколінь. Його змістом є, за Юнгом, загальнолюдські прообрази-архетипи. Тобто воно охоплює образи, які однакові для всіх часів і народів — колективне несвідоме, хоча за своєю природою первинне певним чином залежить від індивідуального несвідомого. Воно змінюється, стає усвідомленим і сприйнятним. Юнг стверджував, що не існує жодного відкриття в науці чи мистецтві, яке б не мало прообразу в колективному несвідомому. Цей прообраз сягає своїми витокami найдавніших архетипів тих часів, коли «свідомість ще не думала, але сприймала». На архетипах ґрунтуються міфи, сновидіння, символіка художньої творчості. Вплив архетипу полягає в тому, що він полонить психіку своєю силою і змушує суб'єкта вийти за межі людського, виявитися в лоні надлюдського. Архетип — найінтимніша частина людської психіки, і ми оберігаємо її як особисту таємницю. Якщо особисті образи переживаються суб'єктом, то колективні образи походять не з життєвого досвіду, а з досвіду предків. Завдяки архетипам здійснюється смисловий зв'язок епох і генерацій, підтримується духовна цілісність культур. Колективне несвідоме — образ світу, що сформувався ще в прадавні часи і виражається, як правило, мовою символів, а найвідомішою формою для вираження свідомого є словесна.

Отже, структура свідомості охоплює індивідуальне і колективне несвідоме, які, поєднуючись, суттєво доповнюють одне одного. Свідомість набуває своєї завершеності та цілісності через самосвідомість, яку розглядають у двох аспектах:

— як усвідомлення людиною самої себе, свого становища у світі, своїх інтересів і перспектив, тобто власного «Я»;

— як спрямованість свідомості на саму себе або усвідомлення кожного акту свідомості. Ці підходи до розуміння самосвідомості є взаємодоповнюючими.

Самосвідомість — здатність людини поглянути на себе збоку, тобто дистанціюватися від себе, побачити себе очима інших.

Через це людину так хвилює думка інших людей. Якщо людина не має такої здатності, то це є ознакою психічного захворювання. Дистанціювання від себе забезпечується завдяки комунікації. Людина усвідомлює, постійно звертається до себе як внутрішнього співрозмовника, хоча й постійно промовляє «про себе» способами внутрішнього мовлення: немовби конспективно пояснює собі те, що діється, оцінює події, людей, саму себе. Тому для розвитку самосвідомості важливо розвивати внутрішнє мовлення. Найкращим засобом для цього є читання книг (TV, якщо й не гальмує розвиток свідомості, то вже напевно не розвиває її інтенсивно), мистецтво, філософія, осмислене спілкування з якими дає широкий вибір засобів для духовного зростання, змогу стати дійсним суб'єктом свого життєвого процесу. Засобом розвитку самосвідомості може бути і релігія. Зокрема, сповідь у християнстві розвиває у людини фундаментальні для самосвідомості здатності: самоаналіз, самооцінку, самовибудову (каяття). Схожі дії вироблені й в інших релігіях, зокрема в конфуціанстві.

Засобом закріплення й розвитку самосвідомості є пам'ять, яка зберігає й репрезентує в межах свідомості минуле й, отже, уможливорює дистанціювання від теперішнього та майбутнього. Самосвідомість виконує такі функції:

— самопізнання — охоплює самовідчуття (відчуття власного тіла, свого місця у просторі);

— самоспостереження і самоаналіз (на який здатні небагато людей);

— самооцінки — включає самопочуття (емоційна оцінка своєї життєвої ситуації та себе в ній), оцінку себе відповідно до певних життєвих еталонів, рівень домагань (оцінку наперед моїх бажань і здобутків);

— саморегуляції — передбачає таку послідовність виявів самосвідомості як самоконтроль, самодетермінація, самотворення.

Отже, свідомість є складним і багатофункціональним феноменом, однією з особливостей людини, які визначають її специфічний стан у світі, її особливий онтологічний статус. Філософія виокремлює такі основні типи відношення свідомості до світу: а) пізнання (однією з форм існування свідомості є знання); б) практика як цілеспрямована діяльність людини завдяки свідомості; ціннісне ставлення до світу, людини, суспільства, що визначається системою моральних, естетичних, етичних та інших норм, прийнятих у суспільстві.

Зрозуміти повною мірою свідомість у всьому багатстві її функцій, у розмаїтті її виявів можна лише в контексті всієї культури людства, всієї його історії.

3.3. Філософія пізнання (гносеологія)

Пізнання як предмет філософського аналізу

Філософія, на відміну від інших історичних типів світогляду (міфології та релігії), здійснює свою світоглядну функцію на основі теоретичного ставлення до дійсності. Вона протиставляє міфологічному антропоморфізму — уявленню про світ як поле дії об'єктивних деперсоніфікованих сил, традиційності й безпосередності міфу — свідомий пошук та відбір достовірних суджень на основі логічних і пізнавальних критеріїв. У філософії, як у теоретичній свідомості загалом, модель світу не просто постулюється, задається на основі традиції, віри чи авторитету. Прийняття філософських тверджень про світ передуює обґрунтування, переконання в правомірності певної точки зору. А це пов'язано з рефлексивним аналізом пізнавального процесу, що постає як пошук істини.

Отже, філософія як гносеологія здійснює аналіз процесу пізнання в контексті певних меж і можливостей у відношенні «людина—світ». Філософське питання «що є істина?» стосується передусім не конкретних аспектів пізнавального ставлення до світу, пов'язаних з вирішенням окремих завдань людського існування, а принципової спроможності людини пізнати світ, проникнути у його сутність, охопити його своєю свідомістю. Йдеться про прагнення одержати відповідь на запитання: який він є, чи збігається його структура із структурою мислення про нього, а якщо збігається, то якою мірою? Дослідження цього запитання від самого початку існування філософії є наслідком розв'язання світоглядної проблематики. А різні світоглядні позиції й філософські вчення про світ і буття загалом суттєво залежать від відповіді на нього. Існування так званої «пізнавальної тенденції» у будь-якому філософському знанні не обов'язково визначається присутністю розвинутої теорії пізнання як особливого розділу філософії. Так, приміром, у давньогрецькій філософії (VIII ст.) були сформульовані глибокі ідеї про співвідношення думки та її змісту, істини та омани. Але про це йшлося в єдиному онтологічному вимірі. Диференціація філософського знання властива пізнішим стадіям еволюції філософії (починаючи з філософії Нового часу).

Сутність пізнання у філософській традиції

Пізнання є специфічним різновидом духовної діяльності людини, процесом досягнення навколишнього світу, отримання й нагромадження знань. А знання — це інформація про світ, яка існує у формі певної суб'єктивної реальності, ідеальний образ дійсності. Іншими словами, пізнання і знання відрізняються одне від одного як процес і результат. Процес пізнання охоплює певну кількість взаємоорганізованих елементів: об'єкт, суб'єкт, знання як результат дослідження. У своїй відносній самостійності людина і є тим суб'єктом, якому протистоїть об'єкт. У зв'язку з цим постає питання про можливості пізнання людиною навколишнього світу. «Що я можу знати?» — запитує І. Кант. Протистояння суб'єкта та об'єкта надає питанню про можливість пізнання певну парадоксальність, що призводить до виникнення різноманітних концепцій пізнання.

Гносеологія як специфічна теорія пізнання набула динамічного розвитку в XVII—XVIII ст., постаючи в різних концепціях. Емпіричну концепцію розробили англійці Ф. Бекон, Дж. Локк і Т. Гоббс. Першим заявив про емпіризм та експериментальну науку Бекон. Він вважав, що науки, які вивчають пізнання та мислення, є ключем до всіх інших наук, бо вони мають у собі «розумове знаряддя», яке дає розумові вказівки або попереджає щодо помилок («примар»). Бекон вважав, що поширена на той час логіка не є корисною для набуття знань. Порушуючи питання про новий метод «іншої логіки», він наголошував, що

нова логіка, на відміну від суто формальної, повинна виходити не тільки з природи розуму, але й з природи речей, «не вигадувати та надумувати», а відкривати й відображати те, що здійснює природа, тобто бути змістовною та об'єктивною.

Ф. Бекон розрізняє три основні шляхи пізнання:

1. «Шлях павука» — здобуття істини із чистої свідомості. Він був головним у схоластиці, яку Бекон піддав різкій критиці, підкреслюючи, що витонченість природи значно переважає витонченість міркувань.
2. «Шлях мурахи» — вузький емпіризм, збір роз'єднаних фактів без їх концептуального узагальнення.
3. «Шлях бджоли» — єднання обох шляхів, здібностей досвіду та розсудку, тобто чуттєвого та раціонального.

Вболіваючи за таке поєднання, Ф. Бекон, проте, віддавав пріоритет дослідному пізнанню. Він вважав справжнім знаряддям у дослідженні законів («форм») природних явищ, здатним зробити розум адекватним природним речам, індукцію — сформований ним емпіричний метод пізнання. На його думку, саме адекватність розуму природним речам є головною метою наукового пізнання, а не «заплутування супротивника аргументацією». Цікаве надбання Ф. Бекона — виявлення та дослідження глобальних помилок пізнання («ідолів», «примар» розуму). Важливим засобом їх подолання він вважав надійний метод, принципи якого повинні бути законами буття. Метод — органон (інструмент, знаряддя) пізнання, його необхідно постійно пристосовувати до предмета науки, але не навпаки.

Отже, емпірики вважали, що основою пізнання є досвід, а чуттєві форми визначають результати отриманої наукової інформації. Порівняно з логічними формами почуття має перевагу щодо достовірності, в той час як логічне мислення здатне спрямовувати пізнання в помилкове русло.

Близьким за змістом до емпіризму є поняття «сенсуалізм». Сенсуалісти відводили логічному мисленню роль певного шостого чуття, яке впорядковує емпіричний матеріал, який надають інші п'ять органів чуття. Приміром, Дж. Локк вважав, що знання не має в собі нічого того, що не було присутнім у чуттєвому досвіді. Поняття «сенсуалізм» вживається для характеристики представників ранньої філософії, а саме — тих, які надавали почуттям перевагу над розумом. Після Ф. Бекона для характеристики такої гносеологічної концепції почали використовувати поняття «емпіризм», який виник на хвилі зростаючого природознавства.

До раціоналістів у гносеології належать учені, які ставлять розум, логічне мислення над почуттям. Раціоналісти вважають, що органи почуттів надають лише поверхове та ілюзорне знання, а справжню наукову істину можна встановити лише на основі строгого логічного аналізу. Вся філософія та гносеологія Декарта охоплена переконанням у безмежності людського розуму, у надзвичайній силі пізнання, мислення та понятійного бачення сутності речей. Щоб побудувати храм нової, раціональної культури, потрібний чистий «будівельний майдан», тобто спочатку слід «розчистити ґрунт» від традиційної культури. Цю роботу, за Декартом, виконує сумнів: усе є сумнівним, безсумнівним є лише факт самого сумніву. Для Декарта сумнів — це не порожній скептицизм, а дещо конструктивне, всезагальне та універсальне.

Після того як сумнів розчистить ґрунт для нової раціональної культури, до справи залучається «архітектор», тобто метод. За його допомогою і перед судом розуму постають всі загальноприйняті істини. Саме чистий розум спроможний, на думку Декарта, перевірити ґрунтовність їх претензій репрезентувати справжню істину. Тільки розум, озброєний такими засобами мислення, як інтуїція та дедукція, може досягнути у всіх галузях знань повної достовірності, але якщо керуватиметься істинним методом. Такий метод є сукупністю простих і точних правил, строге дотримання яких і зумовлює запобігання прийняттю помилкового за істинне.

Правила раціонального методу Декарта передбачають поширення на все достовірне знання способів дослідження, які ефективно застосовуються в математиці (в геометрії). Це означає необхідність дотримуватися чіткого й прозорого мислення, розкласти кожен проблему на її складові елементи, методично переходити від доведеного до недоведеного, не залишаючи прогалів у логічному ланцюгу дослідження. Свій раціоналістичний метод Декарт протиставляв як індуктивній методології Бекона, щодо якої він висловлювався позитивно, так і традиційній схоластизованій формальній логіці, яку піддавав різкій критиці. Він вважав за необхідне очистити її від шкідливих і непотрібних схоластичних нашарувань та доповнити тим важливим, що допомогло б відкрити нові достовірні істини. Таким засобом Декарт вважав інтуїцію.

Німецька класична філософія, передусім її основоположник І. Кант, вперше спробувала пов'язати проблеми гносеології з дослідженням історичних форм діяльності людей, стверджуючи, що об'єкт як такий існує лише у формах діяльності суб'єкта. Головне питання своєї гносеологічної концепції — про джерела та межі пізнання — І. Кант сформулював як питання про можливість апіорних синтетичних суджень, які дають нове знання у кожному з трьох головних видів знання — математиці, теоретичному природознавстві та метафізиці як пізнанні істинно суцього. Вирішуючи ці питання, І. Кант досліджував три головні характеристики пізнання — чуттєвість, розсудок та розум. Він вважав природним, фактичним та очевидним станом мислення діалектику, оскільки існуюча логіка не спроможна задовольнити актуальних потреб у сфері розв'язання природничих та соціальних проблем. У цьому зв'язку І. Кант розподілив логіку на загальну (формальну) — логіку розсудку та трансцендентальну — логіку розуму, яка є початком діалектичної логіки.

Трансцендентальна логіка має справу не тільки з формами поняття про предмет, а й з ним самим. Вона не відволікається від будь-якого предметного змісту, а, виходячи з нього, вивчає походження та розвиток, обсяг та об'єктивну значущість знань. Якщо в загальній логіці головним прийомом є аналіз, то в трансцендентальній — синтез, якому І. Кант відвів роль та значення фундаментальної операції мислення, бо саме за його допомогою відбувається формування нових наукових понять щодо предмета. Головні логічні форми мислення І. Кант вбачав у категоріях. Будучи апіорними формами розсудку, вони є загальними схемами діяльності суб'єкта, умовами досвіду, які його впорядковують, а також універсальними регулятивами пізнання.

Важливу роль у розвитку гносеології І. Канта відіграло вчення про антиномії. Він вважав, що спроба розуму вийти за межі чуттєвого досвіду й пізнати «речі в собі» зумовлює суперечності, антиномії чистого розуму. Стає можливим виникнення під час міркувань двох суперечливих, але однаково обґрунтованих суджень, яких в І. Канта чотири пари (наприклад, «світ конечний — світ нескінченний»). Якщо І. Кант у формі трансцендентальної логіки окреслив лише контури діалектичної логіки, то Г.-В.-Ф. Гегель чітко виклав її зміст як цілісну систему знань, як логіку розуму. При цьому він анітрохи не применшував ролі та значення формальної (розсудкової) логіки в пізнанні. Водночас

Гегель зважав на обмеженість формальної логіки, яка розглядає форми мислення у їх нерухомості, поза їх взаємозв'язком та субординацією. Він наголошував, що неможливо зрозуміти предмет, не усвідомлюючи особливостей попереднього шляху розвитку. Джерелом розвитку він вважав суперечність, яка є не тільки «коренем всякого руху та життєвості», але й фундаментальним принципом всякого пізнання.

Г.-В.-Ф. Гегель вперше залучив практику до контексту гносеологічних проблем, зробивши її центральною категорією своєї логіки. Він стверджував, що діалектика як логіка та теорія пізнання належить не тільки теоретичній, але й практичній ідеї, є не тільки засобом розвитку пізнання, а й знаряддям «добра», «волі» й «життя».

Гносеологічна проблематика була на провідних ролях у російській філософії наприкінці ХІХ — першій половині ХХ ст. Йдеться, передусім, про таких релігійних філософів, як В. Соловйов, М. Бердяєв, П. Флоренський, С. Булгаков, Г. Шпет та ін.

В. Соловйов намагався обґрунтувати «органічну логіку» як одну з трьох складових філософії на рівні з метафізикою та етикою, чітко розмежовував елементарну, формальну логіку та філософську — «органічну» логіку. Перша з них має справу тільки із загальними формами мислительного процесу й не стосується філософії. Логіка філософська стосується не процесів мислення у його загальних суб'єктивних формах як емпірично даних, а об'єктивного характеру мислення, яке пізнає.

Специфічну рису філософської логіки він вбачав у її змістовності, маючи на увазі відношення суб'єктивних форм людського розуму до незалежної від нього дійсності, яка саме завдяки ним і пізнається. Змістовний характер філософська логіка отримує через свій метод розвитку, побудови знання. Цим методом, на думку Соловйова, є діалектика, яка є специфічним філософським мисленням і водночас вченням про пізнання, тобто гносеологією. Він вважав, що сфера «цілісного знання» охоплює три складові: позитивну науку, абстрактну філософію і теологію. Ці три галузі, в свою чергу, втілюють у собі відповідно три головні види знань. В. Соловйов виокремив такі різновиди знань, як емпіричні та теоретичні, істинні та неістинні, абсолютні та відносні, формальні та змістовні, безпосередні та опосередковані тощо. Усе багатство знань — це формоутворення «знання загалом», різновидами якого є, на думку Соловйова, помилка, вигадка та неправда. Критерієм істини він вважав синтетичний критерій, що містить в собі реалістичний (адекватність зовнішнім речам) та раціоналістичний (логічний, теоретичний) підходи. Однак вирішальним є «матеріальна істина», «фізичний досвід».

На відміну від В. Соловйова, який орієнтувався на раціоналістичну гносеологію, представники ірраціоналістичної гілки в російській філософії піддали її суворій критиці. Так, Л. Шестов був переконаним, що навіть «флегматичні філософи», які винайшли гносеологію, часом робили спробу «неметодологічних виходів», потай сподіваючись прокласти свій шлях до незнаного всупереч «безглуздим доказам» про нібито великі переваги наукового пізнання.

М. Бердяєв, хоча й зазначав, що раціоналістичні гносеології мають у собі багато правомірного, часто називав їх представників (особливо кантіанців) паразитами на дереві пізнання. На його думку, теорія пізнання не має онтологічного підґрунтя, відірвана від практики, а тому пізнання в ній не є функцією життя. Тому їй необхідно відмовитися від відірваності, повернутися до живих коренів буття, до такого пізнання, яке є функцією цілісного процесу життя.

Інтуїтивіст Микола Лоський (1870—1965) виходив з того, що теорію знання слід вибудовувати, не спираючись на жодну теорію, вироблену іншими науками, тобто не користуватись твердженнями інших наук як засновками. Теорію знання потрібно розпочинати з аналізу дійсних на даний момент переживань. За такого аналізу, на думку Лоського, можна використовувати здобутки інших наук, але тільки як матеріал, а не як основу для теорії пізнання. Адже знання не є копією, символом чи явою дійсності для суб'єкта, який пізнає. Знання — це сама дійсність, саме життя, яке аналізується шляхом порівняння.

К. Маркс і Ф. Енгельс запропонували діалектико-матеріалістичну гносеологію. Вона передбачає розуміння пізнання як певної форми духовного виробництва, як процесу відображення дійсності, яка існує незалежно від свідомості, передуючи їй. Процес пізнання цієї дійсності є принципово можливим і становить активне творче відображення реальності у процесі зміни її людьми, тобто в процесі суспільної практики. Процес пізнання, за Марксом та Енгельсом, детермінований соціокультурними факторами й здійснюється не ізольованим суб'єктом як «гносеологічним Робінзоном», а людиною, яка є соціальною істотою, тобто сукупністю усіх соціальних відносин. Активність цієї людини — найважливіша передумова пізнавального процесу.

Гносеологія як сукупність знань про пізнавальний процес та його загальні характеристики є висновком, підсумком, квінтесенцією історії пізнання, усієї матеріальної та духовної культури. Найважливішим принципом діалектико-матеріалістична гносеологія вважає єдність діалектики, логіки і теорії пізнання, але, на відміну від гегелівського підходу, ця єдність розвинута на ґрунті матеріалістичного розуміння історії. А елементи діалектики (закони, категорії та принципи), будучи відображенням загальних законів розвитку об'єктивного світу, водночас є загальними формами мислення, універсальними регулятивами пізнавальної діяльності загалом.

В умовах сучасного філософського плюралізму характерним є прагнення філософів до синтезу найплідніших гносеологічних ідей та концепцій, розроблених різними напрямками, школами, течіями. При цьому кількість гносеологічних концепцій, спрямованих на науку, значно переважає орієнтованих на позанаукові форми ставлення до світу. В першому випадку йдеться про сциєнтичні течії — неореалізм, постпозитивізм (особливо філософію науки), аналітичну філософію, структуралізм та постструктуралізм, у другому — про антисциєнтичні течії (екзистенціалізм, філософську антропологію, герменевтику, феноменологію, різні філософсько-релігійні течії).

Постпозитивізм — сучасна форма позитивістської філософії, що прийшла на зміну логічному позитивізму. Її представниками є К. Поппер, Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд, С. Тулмін та ін. Якщо логічний позитивізм займався здебільшого структурою сформованого знання, вивчав його з позицій символічної логіки, то головним предметом постпозитивістської гносеології є розвиток знання в його цілісності. Аналіз механізмів зростання й зміни знання він здійснює на підставі історії науки, а не її результатів, зафіксованих у певних формальних мовних засобах. Цим зумовлене намагання історично, діалектично усвідомити пізнавальний процес як ідею зростання, розвитку знання (К. Поппер та його послідовники); думку про єдність «нормального життя» (кількісне зростання) та «наукових революцій», стрибків (Т. Кун); положення про взаємопроникнення, переходи емпіричного і теоретичного в пізнанні, теорії та практиці тощо. Послідовники постпозитивізму довели, що «чистих фактів», які б не торкалися будь-яких концептуальних висновків (як вважали логічні позитивісти), не існує, наукові факти завжди «теоретично навантажені». Окрім того, вони вказали на те, що відкриття

нового знання та його обґрунтування — це єдиний процес: виникнення та розвиток нової наукової теорії водночас є обґрунтуванням її.

Аналітична філософія охоплює широке коло гносеологічних ідей, представлена працями Б. Рассела, Л. Вітгенштейна, В. Куайна, Дж. Остіна, Р. Карнапа та ін. Філософсько-гносеологічну проблематику вона розглядає у сфері мови, вирішуючи її на основі аналізу мовних засобів і виразів. Водночас вона наголошує на важливій ролі аналізу в пізнавальній діяльності, намагається використати його для перетворення філософії на струнку й аргументоване знання. Завдяки цьому відбувається певне розмивання меж між філософсько-методологічними та логіко-гносеологічними проблемами, з одного боку, і суто науковими — з іншого. Усе більшу увагу сучасної аналітичної філософії привертають такі проблеми, як відношення концептуальних засобів до реальності; перетворення аналізу з мети філософсько-гносеологічної діяльності на одне з її пізнавальних знарядь; відмова від розуміння аналізу як жорстко пов'язаного з певною парадигмою знання; розширення самого поняття «аналіз», предметом якого стають будь-які проблеми; прагнення усвідомити ці проблеми на історичних, діалектичних засадах.

Структуралізм і постструктуралізм досліджували філософське та гуманітарне знання. Якщо представники структуралізму (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, М.-П. Фукс) головну увагу приділяли структурі зазначених видів знання, то постструктуралісти (Ж. Дерріда, А. Дельоз та ін.) намагались усвідомити структуру та все «позаструктурне» у знанні під кутом зору їх генези та історичного розвитку. Обидва підходи вивчали специфіку та методи гуманітарного знання, загальні механізми його функціонування, відмінності від природничого знання, єдність синхронного та діахронного в пізнанні соціокультурних утворень (мова, мистецтво, література, мода тощо).

Якщо структуралісти вважали, що в дослідженні зазначених явищ структура є об'єктивнішою, важливішою та передуючою історії, то постструктуралісти схилились до протилежної точки зору. Вони намагались подолати агностицизм, неісторизм своїх попередників, виявити та проаналізувати парадокси, які виникають у процесі об'єктивного пізнання людини і суспільства за допомогою мовних структур.

Водночас вважають, що об'єктивність, метод, науковість не мають значення і не є метою пізнавального процесу. А сам пізнавальний процес неможливий без суб'єкта з його бажаннями, уявою та іншими особистісними якостями, без яких, відповідно, неможливе і пізнання. Тому суб'єкт у постструктуралістів не є носієм та захисником знання у будь-якій його понятійно-концептуальній формі. Суб'єкт є і митцем, і чаклуном, і дитиною водночас, бо має на меті за будь-яких умов дістатись реальності, справжнього буття.

Герменевтика головну увагу приділяє дослідженню особливостей гуманітарного знання, способів його здобуття та відмінностей від природознавства, намагається виявити спільне й відмінне у пізнанні та розумінні. Представниками цього напрямку в гносеології є Х. Гадамер, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, П. Рікьор та ін. Так, Гадамер виходить з того, що реально існують різні способи ставлення людини до світу, серед яких науково-теоретичне його освоєння є лише однією з позицій буття людини. Йдеться про те, що спосіб пізнання, пов'язаний з поняттями «наука», «науковий метод», не є єдиним чи універсальним. Істина пізнається не тільки й не стільки за допомогою наукового методу, найважливішими способами її розкриття є філософія, мистецтво та історія. Х. Гадамер наголошував, що філософська герменевтика центральною своєю проблемою має розуміння як таке. Та й сама вона є універсальним аспектом філософії, а її головною метою є осягнення «дива розуміння», яке, в свою чергу, є способом існування людини, що пізнає, оцінює та діє. Такий універсальний спосіб оволодіння світом невіддільний від саморозуміння

інтерпретатора. За своєю суттю розуміння є пошуком сенсу. Розуміння світу людиною та порозуміння між людьми, на думку Гадамера, відбувається у царині мови, яка є специфічною реальністю.

Грунтовною характеристикою людського буття та мислення Х. Гадамер вважає їх історичність — визначеність щодо місця, часу, конкретної ситуації. Але соціально-гуманітарні науки не можуть механічно користуватись методологією природознавства. Необхідно брати до уваги своєрідність їх власного предмета та особливості соціального пізнання. Х. Гадамер всіляко акцентував на діалогічному характері герменевтики як логіки питання та відповіді. Він намагався поєднати масштаби філософської герменевтики з платонівсько-гегелівською раціоналістичною діалектикою.

Еволюційна епістемологія — напрям у західній філософсько-гносеологічній думці, головна мета якого — виявити генезу та етапи розвитку пізнання, його форм та методів у контексті еволюції живої природи. Еволюційна епістемологія намагається створити узагальнену теорію розвитку науки, спираючись на принцип історизму і намагаючись опосередкувати крайнощі раціоналізму та ірраціоналізму, когнітивного та соціального, природознавства та соціально-гуманітарних наук тощо. Представлена вона в постпозитивістських моделях зростання і розвитку наукового знання К. Поппера, Т. Куна та С. Тулміна.

Одним з найплідніших її варіантів є генетична епістемологія швейцарського філософа Жана Піаже (1896— 1980). Вона ґрунтується на принципі розширення інваріантності знання суб'єкта про об'єкт під впливом змін в умовах досвіду. Піаже зазначав, що епістемологія — це теорія достовірного знання, яке завжди є процесом, а не станом. Основним завданням її є визначення шляху, яким пізнання дістається реальності, а також зв'язків та відносин, які встановлюються між суб'єктом та об'єктом. При цьому суб'єкт у своїй пізнавальній діяльності не може не керуватися певними методологічними нормами й регулятивами. Одним з головних правил генетичної епістемології, на думку Піаже, є «правило співробітництва», згідно з яким, вивчаючи, як зростає людське знання, вона у кожному конкретному випадку вдається до поєднання представників філософії, психології, логіки, математики, кібернетики та інших наук.

Чуттєве та раціональне в пізнанні

Будь-яке знання є поєднанням двох протилежних сторін — чуттєвого та раціонального знань, які неможливі одне без одного. Органи чуття надають розумові відповідні дані, факти. Розум їх узагальнює й робить певні висновки. Без органів чуття немає й роботи розуму, а чуттєві дані завжди певною мірою усвідомлені, теоретично навантажені, регулюються розумом.

Чуттєве пізнання (живе споглядання) здійснюється за допомогою органів чуття — зору, слуху, дотику та ін., які щодо людини є продуктами не тільки біологічної еволюції, а й всесвітньої історії. Органи чуття — єдині «двері», які відкриті для інформації про навколишній світ, яка потрапляє до свідомості. Живе споглядання як момент чуттєво-предметної діяльності здійснюється у трьох головних взаємопов'язаних формах. Це — відчуття, сприйняття та уявлення.

Відчуття — відображення у свідомості людини певних сторін, якостей предметів, які безпосередньо діють на органи чуття.

Відчуття можна розділити на зорові (відіграють чи не найважливішу роль), слухові, дотичні, смакові, нюхові. Як правило, відчуття є складовою більш складного образу — сприйняття.

Сприйняття — цілісний образ предмета, безпосередньо даний у живому спогляданні в сукупності всіх його сторін, синтез певних окремих відчуттів.

Уявлення — узагальнений чуттєво-наочний образ предмета, який справляв вплив на органи чуття в минулому, але вже не сприймається зараз.

До уявлень відносять образи пам'яті (куполи Святої Софії чи Лаврська дзвіниця), образи уяви (мавка, лісовик) тощо. Порівняно із сприйняттям в уявленні немає безпосереднього зв'язку з реальним об'єктом. Це аморфний, нечіткий образ предмета, але в ньому наявне елементарне узагальнення з виділенням певних загальних ознак та відкиданням неістотних.

Живому спогляданню властиве відображення зовнішнього світу в наочній формі, присутність безпосереднього (без проміжних ланок) зв'язку людини з дійсністю, відображення переважно зовнішніх сторін та зв'язків, початок занурення у внутрішні закономірності та зв'язки на основі первинного узагальнення чуттєвих даних. Отже, немає «чистої» чуттєвості, яка була б вільною від впливу мислення. Але роль чуттєвого відображення в пізнанні є особливою, навіть якщо зважати на значне зростання ролі мислення, абстрактно-ідеалізованих об'єктів у сучасній науці.

Раціональне пізнання найбільш повно й адекватно виражене в мисленні.

Мислення — активний процес узагальнення й опосередкованого відображення дійсності, який забезпечує розгортання на основі чуттєвих даних закономірних зв'язків цієї дійсності та вираження їх у системах понять.

Відбувається воно в найтіснішому зв'язку з мовою, а його результати фіксуються в мові як у певній знаковій системі, що може бути природною та штучною (математична, формально-логічна мова, хімічні формули тощо). Мислення людини є не тільки природною якістю, але набувається людиною як соціальним суб'єктом у процесі історії, предметної діяльності та спілкування. Певною мірою рівень соціального буття зумовлює спосіб мислення конкретної епохи, своєрідність логічних структур та зв'язків на кожному її етапі.

Зважаючи на давню філософську традицію, яка сягає античності, виділяють два основні рівні мислення — розсудок і розум.

Розсудок — початковий рівень мислення, де оперування абстракціями відбувається в межах певної незмінної, наперед заданої схеми.

Це здатність послідовно й коректно будувати свої думки, класифікувати й систематизувати факти. Поняття тут розглядається як стале, незмінне, поза його розвитком та взаємозв'язками. Головною функцією розсудку є розкладання та обчислення. Розсудок є побутовою, повсякденною формою мислення, іншими словами — здоровим глуздом. Логіка розсудку — це формальна логіка, яка більше переймається готовим знанням, ніж становленням його змісту. Вона вивчає структуру висловлювань і доведень. Розум — вищий рівень раціонального пізнання, якому властиві творче оперування абстракціями та рефлексією, спрямованість на усвідомлення власних форм та передумов, самопізнання.

На цьому рівні легше сягнути сутності речей, їх законів та суперечностей. Поняття тут беруться до розгляду в їх взаємозв'язку, розвитку й всебічно. Головним завданням розуму

є поєднання різнобічного, навіть протилежного; занурення у глибинні причини та чинники досліджуваних явищ. Розум формує та розвиває знання в єдності з його формою та змістом. Процес розвитку мислення передбачає взаємозв'язок та взаємоперехід розсудку і розуму. Такий взаємоперехід тяжіє у бік переходу до відносно сталих систем знання, тобто йдеться про процедуру формалізації: перехід від розуму до розсудку.

Основою форм мислення (логічних форм) є поняття, судження та умовивід, на основі яких вибудовуються складніші форми.

Поняття — форма мислення, яка відображає загальні історичні зв'язки, сутнісні ознаки явищ, поданих у їх визначеннях.

Наприклад, у визначенні «університет — вищий навчальний заклад» відображена така сутнісна ознака цієї інституції, яка відрізняє її від інших закладів. Поняття бувають споріднені та протилежні за змістом, близькі та віддалені за рівнем абстрагування. Найзагальніші поняття (найабстрактніші — найширші за обсягом та найбільш за змістом) — це філософські поняття, категорії: «сутність», «явище», «свідомість» та ін. Найабстрактніша філософська категорія — «буття» є первинною і центральною у філософських системах (онтології) Гегеля, Парменіда, Гайдеггера та інших філософів різних часів. Поєднані поняття складаються у словосполучення. Наприклад, філософські категоріальні сполучення: «суб'єктивний ідеалізм», «категоричний імператив», «географічний детермінізм».

Судження — форма мислення, яка відображає явища, процеси дійсності, їх зв'язки.

Ця мислительна конструкція втілюється в оповідне речення, яке може бути істинним («Київ розташований біля Дніпра») або помилковим («Москва є столицею України»). У судженні можуть відображатися не тільки сутнісні й загальні характеристики явищ, а й другорядні (приміром, у судженні «Університет є чотирнадцятиповерховою будівлею» відображена другорядна ознака закладу).

З понять та суджень складається умовивід, який є рухом від одних понять до інших і відображає процес отримання нових результатів у пізнанні.

Умовивід — форма мислення, завдяки якій з попередньо здобутого знання з одного чи декількох суджень виводиться нове знання теж у вигляді судження.

Приклад умовиводу: 1. Вся давньогрецька філософія онтологічна. 2. Арістотель — давньогрецький філософ. 3. Отже, Арістотель переймався онтологією (висновок, результативне знання).

Щоб отримати істинне результативне знання, необхідно не тільки мати істинні засновки (посилки), але й дотримуватись правил висновку. Є індуктивні (рух думки від одиничного, окремого до загального) та дедуктивні (від загального до одиничного) умовиводи. Раціональне пізнання пов'язане не тільки з чуттєвими, але й з нераціональними (ірраціональними, надраціональними) формами пізнання. В результаті пізнання іншим, ніж раціональний, шляхом набувається знання іншого гатунку. Тут відіграють важливу роль уява, фантазія, емоції, афекти, інтуїція, одкровення, тобто здатність безпосереднього осягнення істини без передуючого логічного розкладу та доведень.

Релігійні філософи-ірраціоналісти (Г. Сковорода, М. Бердяєв та ін.) спиралися у своїх гносеологічних концепціях саме на надраціональне пізнання, наголошуючи на ролі одкровення, «осяяння» істиною. Важливу роль інтуїції зазначали й деякі раціоналісти. Так, Декарт вважав, що для ефективного реалізації його методу необхідна інтуїція, за

допомогою якої можна усвідомити першопринципи. Важливою, на його думку, є також дедукція, яка дає змогу отримати результати, висновки з першопринципів, начал усього. Інтуїція як єдиний правомірний засіб пізнання була висунута на передній план у гносеології А. Бергсона, який вважав її справжнім філософським методом і протиставляв її інтелекту. На його думку, в інтуїції відбувається безпосереднє злиття об'єкта з суб'єктом. І якщо в науці панують інтелект, логіка, аналіз, то для художньої творчості характерною є саме інтуїція, яка близька до інстинкту.

У феноменології Е. Гуссерля інтуїції теж відводиться провідна роль. Вона постає «сутнісним баченням», «ідеацією», безпосереднім спогляданням загального. А в психоаналізі З. Фрейда інтуїція — це прихований несвідомий першопринцип творчості.

Своєрідно тлумачили співвідношення раціонального та ірраціонального, інтуїтивного та дискурсивного (логічного, понятійного) аспектів пізнання російські філософи-інтуїтивісти. Приміром, на думку Семена Франка (1877— 1950), існує нерозривний взаємозв'язок між раціональним (прозорим, світлим) та ірраціональним (дійсним, істинним) знанням. Але перевагу він надавав ірраціональному, стверджуючи, що в певних сферах буття розум неспроможний. Саме там і починається царина ірраціонального пізнання, яке й відкриває людині істину. Згідно з міркуваннями М. Лоського, інтуїтивізм, стверджуючи, що знання не є копією, символом чи явищем дійсності для суб'єкта, який пізнає, а є самою дійсністю, яка піддана диференціації шляхом порівняння, скасовує протилежність між знанням та буттям.

Водночас пізнання (єдність чуттєвого й раціонального) тісно пов'язане з розумінням, що є головною категорією герменевтики — впливової течії в сучасній філософії, про яку вже йшлося вище. На думку Х. Гадамера, істину нездатний пізнати чи повідомити хтось один. Необхідно всіляко підтримувати діалог, надати можливість висловити свою думку й будь-якому опоненту.

В. Дільтей тлумачить розуміння як занурення в духовний світ автора тексту, яке нерозривно пов'язане з реконструкцією культурного контексту його творіння. М. Гайдеггер вважав розуміння специфічно людським ставленням до дійсності, способом буття людини у світі. На думку Х. Гадамера, розуміння передуючої культури невіддільне від саморозуміння інтерпретатора. Тому об'єктом розуміння є не зміст, закладений автором у текст, а предметна сутність справи, з усвідомленням якої пов'язаний текст, у тому числі — історія. Але розуміння, за Гадамером, — це ще й мовна проблема. Його можна сягнути в «медіумі мовності», і доведень воно не потребує.

Важливою ознакою знання є його динаміка, тобто воно зростає, змінюється, розвивається, трансформується. Це розуміли вже давні греки. Г.-В.-Ф. Гегель охопив цю специфіку знання висловом про те, що «істина є процес», а не готовий результат. Залежно від руху знання, його вдосконалення, заперечення старих істин і переходу до нових пізнавальних шляхів до істини можна уявити як пульсацію, взаємопереходи істини й помилки. Це рух від міфу до логосу, від логосу — до «переднауки», від «переднауки» — до науки і далі: від класичної науки — до некласичної і до посткласичної, тобто від менш досконалого знання до більш досконалого. І цей шлях є нескінченним.

Зазначена проблема зростання знання є центральною у постпозитивістській філософії науки. Приміром, К. Поппер, формуючи свою концепцію зростання знань, виходив із засновку про особливості зростаючого знання, яке є цілісністю, що розвивається. Але зростання знання не є накопичувальним процесом, його не можна звести до збирання спостережень. Це й заперечення певних теорій, заміщення їх кращими, подолання

помилку. Цей процес певною мірою можна порівняти з дарвінівським природним відбором, якщо розглянути останній як окремий випадок загальносвітових еволюційних процесів. А Т. Кун намагався виявити загальний механізм розвитку науки як єдиного цілого, поєднуючого «нормальну науку» з наукою у стрибку (під час наукових революцій).

Згідно з С. Тулміном, еволюційно-епістемологічний підхід до змісту теорій передбачає розгляд його як своєрідної популяції понять, загальний механізм розвитку яких може бути поданий як взаємодія наукових та позанаукових, соціальних чинників. Раціональні компоненти при цьому, на його думку, переважають. А Й. Лакатос вважав, що зростання й розвиток наукового знання є зміною багатьох невід'ємно пов'язаних між собою науково-дослідницьких програм.

Наукове пізнання — це процес (система знань), який розвивається і охоплює два рівні — емпіричний та теоретичний. На емпіричному рівні переважає живе споглядання — чуттєве пізнання. Раціональний момент та його форми (поняття, судження) хоча й присутні, але підпорядковані чуттєвості. Тому об'єкт, який досліджується, відображається переважно через його зовнішні зв'язки та вияви, що є доступними для живого споглядання. Значною мірою вони відображають і внутрішні відносини. Збір фактів, їх первинне узагальнення, аналіз експериментальних даних та їх систематизація і класифікація — це специфічні ознаки емпіричного пізнання.

Емпіричне, дослідне випробування спрямоване безпосередньо на об'єкт і опановує його за допомогою таких засобів, як порівняння, вимірювання, спостереження, експеримент, аналіз, індукція. Тим часом дослідження не буває сліпим: воно планується, конструюється за допомогою теорії. З цієї причини так звані емпіричні факти завжди мають теоретичне навантаження. Початок науки — це не самі по собі предмети, не голі факти, а теоретичні схеми, концептуальні каркаси дійсності. Вони складаються з абстрактних, ідеальних конструктів. Це — постулати, визначення, принципи, концептуальні моделі тощо. На думку К. Поппера, абсурдною є віра в те, що можна почати наукове дослідження з «чистого споглядання», не маючи чогось на зразок теорії. І тому певна концептуальна точка зору є необхідною. Навіть достеменно перевірка ідей досвідом сама, за Поппером, живиться ідеями. Експеримент є дією, яка планується і на кожному кроці скоригується теорією. Тобто людина сама формує свій досвід.

Теоретичному рівню наукового пізнання властиве переважання раціонального моменту — понять, теорій, законів та інших форм, пов'язаних з діяльністю мислення. Живе споглядання при цьому не заперечується, але стає підпорядкованим. Теоретичне пізнання відображає явища в їх внутрішніх зв'язках та закономірностях, які виявляються в результаті раціональної обробки даних емпіричного знання. Така обробка здійснюється за допомогою систем абстракцій (понять, умовиводів, законів, категорій, принципів). Мислення на основі емпіричних даних працює з об'єктами дослідження, сягає їх сутності. Прагнучи істинного знання, теоретичне пізнання користується такими пізнавальними засобами, як абстрагування (відхід від певних якостей та відношень речей), ідеалізація (процес створення суто мислительних речей та предметів), синтезу (поєднання в систему набутих у результаті аналізу елементів), дедукція (рух пізнання від загального до окремого, сходження від абстрактного до конкретного тощо).

Межа між емпіричним і теоретичним рівнями пізнання умовна і рухома. Емпіричні дослідження, набуваючи за допомогою експериментів та спостережень усе нових і нових даних, стимулюють просування теоретичного пізнання. А з іншого боку, теоретичне пізнання, розвиваючи та конкретизуючи свій зміст на основі емпіричного дослідження,

розкриває ширші обрії для діяльності емпіричного пізнання. На певних етапах розвитку науки відбувається перехід емпіричного у теоретичне і навпаки. При цьому недопустима будь-яка абсолютизація одного з цих рівнів. Емпіризм відносить наукове знання як ціле до емпіричного рівня, принижуючи або заперечуючи теоретичне знання.

А чисте теоретизування недооцінює значення емпіричних даних, часом відкидаючи необхідність всебічного аналізу фактів як джерела й основи теоретичних конструкцій. У такому разі його продуктом є однобічні, догматичні конструкції та концепції (наприклад, соціальні концепції марксизму).

Структурними компонентами теоретичного пізнання є проблема, гіпотеза, теорія, які є вузловими ланками побудови й розвитку знання на вищому, теоретичному рівні. Проблема (грец. *problema* — задача) — форма знання, змістом якої є те, що не пізнане людиною, але потребує свого пізнання.

Іншими словами, це — знання про незнання, питання, яке виникло в процесі пізнання і на яке потрібно відповісти. Проблема не є сталою формою знання. Вона є процесом, який має два моменти руху пізнання: порушення проблеми та її розв'язання. Необхідним при цьому є правильне виведення проблемного знання з попереднього узагальнення фактичного матеріалу, вміння правильно поставити проблему. На думку К. Поппера, наука починається не зі спостережень, а саме з проблем, її розвиток є переходом від одних проблем до інших — від менш глибоких до більш глибоких. Проблеми постають внаслідок протиріччя в окремій теорії, зіткнення двох різних теорій, зіткнення теорії із спостереженням.

Розв'язання певної проблеми є суттєвим моментом розвитку знання, під час якого виникають нові проблеми, висуваються певні концептуальні ідеї, гіпотези. Гіпотеза (грец. *hypothesis* — основа, припущення) — форма знання, основою якого є передбачення, сформульоване за допомогою певних фактів, але це знання є невизначеним і потребує доведення.

Гіпотетичне знання є вірогідним, а не достовірним і потребує перевірки, обґрунтування. В процесі доведення гіпотез одні з них стають істинними теоріями, інші — видозмінюються, конкретизуються, а треті — заперечуються, перетворюються на хибне знання (перевірка дає негативний результат). Висування нової гіпотези спирається на результати перевірки старої. Це відбувається навіть тоді, коли ці результати були негативними. У цьому зв'язку класичним є приклад висунутої німецьким фізиком Вернером Гайзенбергом (1901—1976) гіпотези про співвідношення невизначеностей, що означало обмеження використання класичних понять у квантовій механіці. Пізніше ця гіпотеза перетворилась на невід'ємний компонент теорії квантової механіки. І навпаки, свого часу популярні гіпотези про існування «теплороду», «флогістону» та «ефіру» не знайшли свого підтвердження і були спростовані, перейшли до розряду хибного знання. Стадію гіпотези пройшла більшість відомих і визнаних за істинні наукових теорій та відкриттів. Роль гіпотези в сучасній науці дуже велика. А для того щоб довести чи спростувати гіпотезу, важливими є два типи критеріїв перевірки істинності гіпотетичного знання — теоретичний та практичний. Якщо гіпотеза перевірена й доведена, вона стає науковою теорією, тобто переходить до розряду достовірного, істинного знання.

Теорія (грец. *theoria* — спостереження, дослідження) — найрозвинутіша форма наукового знання, яка дає цілісне, системне відображення закономірних та сутнісних зв'язків певної сфери дійсності.

Теоріями є класична механіка Ньютона, еволюційна теорія Ч. Дарвіна, теорія відносності А. Ейнштейна, теорія цілісних систем, що самовпорядковуються (синергетика) тощо.

На думку К. Поппера, теорія повинна відповідати двом вимогам: несуперечливості (не порушувати відповідний закон формальної логіки) та спростовності (відкритості для експериментальної перевірки). У сучасній методології науки розрізняють такі головні елементи теорії:

- вихідні засади — фундаментальні поняття, принципи, закони, аксіоми;
- ідеалізований об'єкт — абстрактна модель істотних якостей та зв'язків, речей і явищ;
- логіка теорії, націлена на з'ясування структури та зміни знання;
- сукупність законів та тверджень, виведених із засад певної теорії відповідно до певних принципів.

Характеризуючи сучасні тенденції розвитку наукових теорій, відомий німецький філософ П. Козловський зазначав, що наука нині вагається між ультрареалізмом та функціональністю. З одного боку, вона схиляється до екстремального реалізму, де теорія прирівнюється до дійсності та актуалізуються колишні спроби посилити референтність науки. З іншого, наука дедалі більше користується вигадкою, симуляцією як методом та посилює свій функціоналізм. Теорії більше не відшуковуються, а вигадуються та конструюються. У природничих науках відбувається «дематеріалізація» досліджень, під час якої контакт з матеріалом здійснюється за допомогою надскладних вимірювальних приладів, а не шляхом чуттєво спостережних вимірювань та зважувань. Дедалі більшу роль відіграє момент фікції, створення нових моделей та їх застосування дослідниками.

Важливим елементом теорії є закон. Теорію певним чином можна розглядати як систему законів, що відображають сутність досліджуваного об'єкта.

Закон — об'єктивний, істотний, необхідний, сталий зв'язок або відношення між явищами.

Різноманітність видів реальних взаємозв'язків є засадою існування багатьох форм законів, які можна розподілити за певною ознакою: фізичні, закони мислення, загальні тощо.

Методологія наукового пізнання

У ставленні до методологічної ролі філософії в науковому пізнанні сформувалися умоспоглядально-філософський та позитивістський підходи. Сутністю умоспоглядально-філософського підходу (натурфілософія, філософія історії) є пряме виведення вихідних положень наукових теорій безпосередньо з філософських принципів, крім аналізу спеціального матеріалу науки (концепції Шеллінга та Гегеля). А позитивізм вважає науку філософією. Отже, якщо в першому випадку роль філософії в науковому пізнанні абсолютизується, то у другому — принижується або навіть зовсім заперечується.

Історія пізнання в самій філософії вказує, що філософія впливає на наукове пізнання певною мірою на всіх його етапах, але найбільше — при побудові теорій, особливо фундаментальних. Найактивніше це відбувається під час стрімкого ломання понять та принципів у процесі наукових революцій. Але такий вплив може бути як позитивним, так

і негативним. Це залежить від того, якою саме філософією керується вчений. «Погана філософія, — казав В. Гайзенберг, — потайки винищує хорошу фізику». Суттєвий вплив на розвиток наукового пізнання філософія справляє своєю умоспоглядально-прогнозуючою функцією: в її надрах відтворюються ідеї, наукова значущість яких підтверджується через великий проміжок часу (Демокріт про атоми; Ленін про невичерпність електрона). Крім того, принципи філософії при переході від умоспоглядання до теоретичного дослідження виконують селективну функцію. Йдеться про відбір вченим раціональних конструкцій, які є адекватними його власним філософським уявленням.

Вплив філософських принципів на процес наукового дослідження завжди здійснюється не прямо й безпосередньо, а через методи, форми та концепції інших методологічних рівнів. Філософські методи не завжди наявно сповіщають про себе в процесі дослідження, вони можуть застосовуватись як свідомо, так і стихійно. Але будь-яка наука оперує елементами всезагального значення (закони, категорії, причини), які перетворюють цю науку на прикладну логіку, просякнуту філософією. Філософські принципи функціонують щодо науки у формі загальних регулятивів, універсальних норм, що створюють у своїй сукупності методологічну програму найвищого рівня. Ця програма повинна бути гнучким і динамічним загальним керівництвом дослідження. Філософія створює певні універсальні моделі реальності, які формують погляд вченого на предмет дослідження, скеровують його вибір загальних пізнавальних засобів (категорій, принципів), а також певних світоглядних та ціннісних орієнтирів. Особливо це стосується гуманітарних наук.

Науковими методами емпіричного дослідження є спостереження — цілеспрямоване сприйняття явищ дійсності (їх опис та вимірювання), порівняння та експеримент, які передбачають активне втручання в процеси.

Серед наукових методів теоретичного дослідження найпоширенішими є формалізація, аксіоматичний та гіпотетико-дедуктивний методи. Формалізація (лат. *formalis* — складений за формою) — відображення змістовного знання у формалізованій мові, яка створюється для точного вираження думок з метою запобігання можливості неоднозначного розуміння.

Йдеться про оперування знаками, формулами у міркуванні про об'єкт. Формалізація відіграє важливу роль в уточненні наукових понять. Вона може проводитись із різною мірою вичерпності, але в теорії завжди є елементи, які не можна формалізувати, тобто жодна теорія не може бути повністю формалізованою.

Аксіоматичний (грец. *axioma* — загальноприйняте, безперечне) метод (грец. *methodos* — спосіб пізнання) — спосіб побудови наукової теорії, коли за її основу беруться аксіоми, з яких усі інші твердження цієї теорії виводяться логічним шляхом (доведенням).

Для такого доведення (теорем з аксіом чи одних формул з інших) є спеціальні правила. Гіпотетико-дедуктивний метод — спосіб теоретичного дослідження, що передбачає створення системи дедуктивно пов'язаних між собою гіпотез, з яких виводять твердження про емпіричні факти.

Цей метод заснований на виведенні висновків (дедукції) з гіпотез та інших засновків, міра істинності яких є невідомою. Іншими словами, висновки, отримані за даним методом, неминує матимуть вірогіднісний характер.

У науковому дослідженні застосовуються загальнологічні методи та засоби дослідження: аналіз — реальний чи мислений поділ об'єкта на складові; синтез — поєднання елементів

об'єкта у ціле; абстрагування — процес відходу від певних якостей та відносин досліджуваного явища з одночасним виділенням потрібних для дослідника властивостей; ідеалізація — мислительна процедура, яка пов'язана з утворенням абстрактних, ідеалізованих об'єктів, що є принципово неможливим («абсолютно чорне тіло», «ідеальний газ» тощо), ідеалізація тісно пов'язана з абстрагуванням та мисленим експериментом; індукція — це рух думки від одиничного до загального, від досвіду, фактів — до їх узагальнення та висновків; дедукція — сходження у пізнанні від загального до одиничного; аналогія — встановлення подібності, відповідності певних сторін, властивостей та відношень між нетотожними об'єктами. На основі виявленої схожості роблять відповідний висновок — умовивід за аналогією. Загальна схема такого умовиводу: об'єкт А має ознаки а, в, с, д; об'єкт В має ознаки в, с, д; отже, об'єкт В, можливо, має ознаку а. Отже, аналогія надає не достовірне, а вірогідніше знання; моделювання — метод дослідження певних об'єктів, який передбачає відтворення їхніх властивостей на іншому об'єкті — моделі, що є аналогом оригінального об'єкта. Між моделлю та об'єктом, який цікавить дослідника, повинна існувати подібність, відповідність фізичних характеристик, структур, функцій тощо. Прикладами моделювання можуть бути речове (предметне), знакове моделювання. У свою чергу, прикладом знакового моделювання є математичне, комп'ютерне моделювання. Системний підхід — сукупність загальнонаукових методологічних принципів, що ґрунтуються на розгляді об'єктів як систем. Цими принципами є: необхідність виявлення залежності кожного елемента від його місця та функцій у системі, зважаючи на те, що властивості цілого нетотожні сумі властивостей його складових; аналіз ступеня зумовленості поведінки системи особливостями її окремих елементів та властивостями її структури; необхідність дослідження механізму взаємодії системи й середовища; розуміння особливостей ієрархічності даної системи; забезпечення всебічного багатовимірного змалювання системи тощо.

Сучасний, постнекласичний етап розвитку науки характеризують такі методологічні новації: зміна специфіки дослідження та зростання ролі міждисциплінарних, комплексних програм у дослідженні відкритих складних людиновимірних систем, що саморозвиваються (у цьому зв'язку змінюється й ідеал ціннісно-нейтрального дослідження); зміцнення цілісності та прагнення до неї, тобто усвідомлення необхідності глобального всебічного погляду на світ (а звідси і зближення східної та західної парадигм мислення, раціональності та ірраціональності, методологічний плюралізм); впровадження ідей та методів синергетики — теорії самоорганізації, орієнтованої на пошук законів еволюції відкритих несталих природних, соціальних чи когнітивних систем (для останніх є кілька альтернативних шляхів розвитку, а хаос може бути креативною засадою і навіть конструктивним механізмом еволюції, при цьому майбутній стан системи певним чином формує і змінює її теперішній стан); висування на перший план понять невизначеності, вірогідності, хаосу, нелінійності, біфуркації та флуктуації, які відображають характеристики сучасного несталого світу (актуалізація категорій випадковості, можливості, причинності, розвитку та суперечності).

Зростає роль і значення в сучасній науці діалектичного філософського методу, намагання вченими поєднати (за допомогою часу) буття та становлення. Відбувається поєднання макро- та мікросвітів; руйнується жорстка дихотомія природничих та соціальних наук, зближуються та взаємодіють їхні методи; підсилюється значення «антропного принципу», який передбачає встановлення зв'язку між Всесвітом та життям людини на Землі. У цьому контексті Всесвіт розглядають як складну самоорганізовану систему, найважливішим елементом якої є людина. Отже, згідно з антропним принципом, формуються погляди на Всесвіт як на людиновимірний об'єкт, завдяки чому долається відокремлення об'єкта від

суб'єкта, які стають лише відносно автономними компонентами особливої цілісної системи, що розвивається.

Зростаюча математизація наукових теорій, їх рівень абстрактності й складності тісно пов'язані з підсиленням значення й ролі філософських методів, без яких не може обійтися жодна наука. Йдеться також про все більшу значущість апарату герменевтики, «особистісних методів» (біографічного), ціннісного та інформаційного підходів, методу соціально-гуманітарних експертиз, семіотичних методів, кількісних та статистично-ймовірнісних засобів пізнання. А філософський гносеологічний аналіз і аргументація дедалі ширше залучають опрацьовані й усвідомлені результати і методи спеціальних наук, культурологічних набутоків.

Проблема істини в пізнанні

Історія цивілізації пройнята духом безкорисливих пошуків істини. Багато мислителів, учених, митців присвячували своє життя цим пошукам. Поняття «істина» людство поєднало з моральними поняттями «правда» і «щирість», завдяки чому істина і правда стали метою науки і мистецтва, ідеалом моральних спонук. Цінність істини неосяжна. Істина — адекватна інформація про об'єкт (ним може бути і сам суб'єкт), отримана завдяки його чуттєвому чи інтелектуальному осягненню або завдяки свідченню (повідомленню) про нього.

Найхарактернішою ознакою цієї інформації є її достовірність. Істина існує як певна духовна реальність в її інформаційному та ціннісному вимірах. Цінність знання вимірюється його істинністю. У ній виявляється зустрічна тотожність знання з предметом і предмета зі знанням. Коли, наприклад, стверджують про людину як істинного патріота, мають на думці особистість, яка чинить патріотично, на користь власної держави, народу.

Проблема істини була усвідомлена й сформульована ще в Давній Греції. Вже елєати й софісти піддали сумніву достовірність чуттєвих знань людини. Платон обстоював можливість знань лише про вічні та незмінні ідеї, вважаючи відомості про чуттєвий світ недостовірними. За переконаннями Арістотеля, істина є відповідністю між певними твердженнями, судженнями, висловлюваннями і тим, про що у них ідеться. Звичайно, поняття «ціле число», «квант», «гравітація» не є ні хибними, ні істинними. Але певні твердження з використанням їх можуть бути істинними або хибними. Наприклад, із суджень «квант — одиниця виміру маси тіла», « ± 1 є цілим числом», «гравітація — спосіб приготування їжі» перше і третє є хибними.

Історії філософії відомі найрізноманітніші концепції істини. Відмінності між ними зумовлені різним розумінням дійсності. Платон розглядав її як незмінні надлюдські ідеї; Берклі й Мах — як комбінації (комплекси) відчуттів; Гегель — як світовий розум, що розвивається. Матеріалістичні вчення тлумачать дійсність як об'єктивну реальність, що існує поза людиною й незалежно від неї.

Оскільки істина не існує окремо від знання, тому, згадуючи про неї, людина має в думці істинне знання, виражене в поняттях, судженнях, теоріях та інших його формах. Внаслідок однобічного сприйняття об'єкта, поспішних узагальнень, тлумачень вірогіднісного знання як достовірного або в результаті використання недосконалих пізнавальних засобів виникає помилкове знання. Воно може бути фактичним (за змістом) і логічним (пов'язаним з некоректним рухом думки, з порушенням логічних правил).

Помилкове знання є неминучим. Тому метою пізнання є виявлення та витіснення його зі сфери знання.

Крім класичної концепції істини, яка розглядає пізнання як взаємодію та взаємозалежність об'єкта і суб'єкта, доводячи, що пізнання не є копіюванням об'єкта, існують й інші концепції.

Згідно з неопозитивістською концепцією когерентної істини, знання є істинним, якщо воно є внутрішньо узгодженим, несуперечливим. Його істинність полягає не в адекватності об'єкту, а в самоузгодженості. Завдяки цьому все знання є самоузгодженою системою.

Прихильники кореспондентної концепції істини виходять з того, що твердження повинні відповідати зовнішній дійсності. Йдеться про твердження, що містять поняття, які відображають доступні для сприймання органами відчуття (споглядання) якості та відношення («червоний», «кулеподібний», «солодкий»). Однак наука часто послуговується абстрактними поняттями, які відображають поняття і відношення, недоступні для безпосереднього сприймання органами відчуттів («спін», «валентність» тощо). У зв'язку з цим прихильники кореспондентної концепції істини поділяють мову науки на мову споглядання, мову теорії та кореспондентну мову (мову інтерпретації). Завдяки використанню мови інтерпретації теоретичні поняття, які не піддаються безпосередньому спогляданню, інтерпретуються мовою споглядання, замінюються поняттями, що описують відчуття.

Однак далеко не всі теоретичні поняття, твердження, які з них складаються, піддаються такій інтерпретації чи спрощенню до понять, що описують відчуття. Абстракції (особливо філософські категорії) не підвладні чуттєвості, спогляданню. Кореспондентна теорія є безсилою і щодо визначення істинності чи помилковості знання багатьох розділів вищої математики.

Свого часу І. Кант переконував, що питання про природу істини нерозривно пов'язане з питанням про критерій (мірило) істини. Якщо прихильники когерентної концепції шукають критерій істини в логічному доведенні, а творці кореспондентної концепції знаходять його в прямому спогляданні, то згідно з прагматистською концепцією істини він полягає в її практичній корисності, ефективності. Тобто, істинність знань перевіряється успіхом у певній діяльності. Наголошуючи на активній ролі суб'єкта, представники прагматизму пов'язують істину з практичною корисністю, вигодою, співвідносять її з діяльністю людини.

Із розумінням істини як процесу пов'язана проблема абсолютного та відносного в ній. За словами Г.-В.-Ф. Гегеля, істину не можна розглядати як дану в готовому вигляді і сховану в кишені відкарбовану монету, адже пізнання весь час розвивається. Уточнюючи та поповнюючи знання, долаючи помилки, воно рухається від істин відносних до істин абсолютних. Прикладом відносної істини є вчення античного філософа Демокріта про атоми — найдрібніші неподільні часточки матерії, з яких складаються усі тіла. Люди вважали це вчення абсолютною істиною до кінця ХІХ ст., поки не було винайдено електрон, який входить до складу атому. Натепер відомо понад сто елементарних часток, хоча й ці відкриття не є межею розвитку знань про них.

У прадавні часи люди вважали, що Земля є площиною, оскільки далекі мандрі були тоді неможливі ні землею, ні водою, а горизонт здавався певною досяжною межею. Для тих людей і для того часу те, що Земля є площиною, було абсолютною істиною. І це навіть

можна довести за допомогою математичних формул. Відомо, що кривизна нескінченно малої ділянки сфери прямує до нуля. А саме такою нескінченно малою ділянкою було місце проживання тих давніх людей порівняно з площею всієї Землі (або земної кулі). Але ця абсолютна істина виявилася помилковою, коли вони стали мандрувати і землею, і морем, зрозумівши, що горизонт не є тією видимою межею, а Земля не є площиною. Подібні приклади свідчать, що істина може бути абсолютною у конкретних просторових і часових межах. У певний час вона може фігурувати і як помилкове знання. Завдяки цій своїй якості істина є відносною. Вона може змінюватися з відносної істини на абсолютну і навпаки.

Об'єкт пізнання (наприклад, держава) можна розглядати з точки зору загальних, сутнісних ознак, на відміну від конкретної держави, яка має притаманні тільки їй, історично зумовлені ознаки. Це дає підстави для висновку, що загальне положення є істинним лише у конкретних просторових і часових межах, за якими воно як певна абсолютна істина стає хибним знанням. Наприклад, судження про температуру води, за якої вона перетворюється на пару, дорівнює 100 °С, є істинним лише тоді, коли атмосферний тиск становить 760 мм. ртутного стовпчика.

Отже, зв'язок істини з конкретними умовами місця й часу, з певною системою координат (точкою відліку) зумовлює її конкретність. А це означає, що істина завжди конкретна.

3.4. Теорія цінностей (аксіологія)

Визначення цінностей. Об'єктивістська та суб'єктивістська концепції цінностей

Людина, як відомо, вступає в різноманітні відношення зі світом. Вона пізнає, оцінює і практично перетворює його. Оцінне відношення людини до світу вивчає аксіологія, або теорія цінностей.

Аксіологія (грец. *axios* — цінність, *logos* — вчення) — філософська дисципліна, що вивчає сутність, типи і функції цінностей.

В українській мові у тому самому значенні, що термін «цінність» вживається термін «вартість». Кожній сфері буття людини відповідають певні цінності. До цінностей відносять передусім усе те, що природа надала в користування людині — чисте повітря, воду, корисні копалини, родючі ґрунти, ліси, багаті на рибу ріки і моря. Це — природні цінності. Негативними природними цінностями є брудне повітря, землетруси, вулкани, смерчі та інші природні явища, які завдають шкоди господарській діяльності.

Цінністю є здоровий стан організму (біологічні, вітальні цінності), а її антиподом — хвороба. Цінностями є певні душевні стани (психічні цінності) — відчуття комфорту, піднесеності, закоханості, радості, щастя та ін. Протилежними їм є переживання смутку, нещастя, горя.

Соціальними цінностями є зайнятість населення, злагода в суспільстві, порядок, мир, демократія. Їм протистоять безробіття, соціальні катаклізми, антагонізми, війни.

До сфери духовних цінностей належать найвищі ідеали людства (добро, прекрасне, істина, свобода, справедливість, святість) і предмети культури, в яких вони об'єктивувались (художні твори, релігійні, моральні і юридичні системи, наукові теорії). Їх антиподами є зло, неістина, потворне, несправедливість, гріховність і явища, в яких вони втілились.

Усі ці різноманітні предмети і феномени робить цінностями, об'єднує певне їх відношення до людини. Всі вони спрямовані на благо людини, на її утвердження в житті. Саме в цьому і полягає основна особливість цінності.

Цінність — феномен, який об'єктивно, за своєю природою є благом для людини, спрямованим на утвердження її в бутті, реалізації її творчих можливостей.

Однак таке визначення розкриває лише один аспект цінностей — об'єктивістський. Воно не бере до уваги суб'єкта, його свідомість. За цим визначенням, чисте повітря, здоров'я є цінностями, незалежно від того, усвідомлює це людина чи ні. У суб'єктивістському аспекті цінність залежить від свідомості суб'єкта, оскільки нею вважають лише те, що суб'єкт цінує, чому надає значення. Справді, можна вважати, що корисні копалини, здоров'я, відповідні душевні стани і феномени культури є цінностями, оскільки люди (суб'єкти) надають їм такого значення, вільно їх вибирають з-поміж інших з огляду на конкретні їх переваги. Тому з суб'єктивістської позиції, цінністю є все, що люди вибирають, чому свідомо надають перевагу.

Відмінність між обома підходами не така вже й суттєва, оскільки корисні копалини, чисте повітря, душевний комфорт, мир, моральні ідеали є цінностями для них обох. Однак об'єктивістська позиція передбачає, що цінності існують об'єктивно, незалежно від свідомості суб'єкта, а він може лише правильно чи неправильно оцінювати, використовувати їх. Суб'єктивістську позицію характеризує визнання того, що цінності конституюють (створять) суб'єкти. Залежно від розуміння природи, сутності цінностей виводувалися їх об'єктивістські і суб'єктивістські концепції.

Об'єктивістські концепції цінностей. Визнання і сприйняття цінностей з об'єктивістських позицій пов'язане із з'ясуванням, хто визначив цінності, надав значення блага певним феноменам. Прихильники цієї позиції вважають, що джерелом цінностей є Бог, природа, культура (історія). Так, представники об'єктивного ідеалізму, неотомізму, а також німецький філософ, який застосував феноменологічний метод Е. Гуссерля у сфері етики, культури, релігії, Макс Шеллер (1874—1928) доводили, що саме Бог задав певну шкалу цінностей, а людині потрібно лише адекватно пізнати її і не відхилятися від неї. Матеріалісти виводили цінності з природи. На їх думку, природа речей і природа людини зумовлюють те, що деякі речі мають цінність для людини.

На основі вихідних засад об'єктивістських напрямів в Новий час була сформульована концепція природних прав людини, яка задекларувала основні цінності буржуазного суспільства (право на життя, свободу, результати власної праці), хоча ідеалісти виводили ці права від Бога, а матеріалісти — з природи. Ця концепція є яскравим виявом об'єктивізму. Вона проголошує природні права вічними, незмінними, незалежними від свідомості людини, волі законодавців.

Дещо м'якший варіант об'єктивізму репрезентують мислителі, які вважають, що цінності є продуктом культури та історії. На їх погляд цінності (вірніше те, що пізніше стали розглядати як цінності) формуються в певних культурно-історичних умовах. Вони не є вічними і незмінними, однак стосовно свідомості окремого індивіда набувають об'єктивного характеру. Наприклад, вартість товару, хоч він і є продуктом свідомої діяльності людини, не залежить від її свідомості, а визначається дією економічних законів.

Вона не є незмінною, і в кожний час має різну величину. В історії філософії ця позиція відома як історизм — концепція, згідно з якою явища культури існують в розвитку. Таких поглядів дотримувалися Гегель, Маркс, Дільтей, Маннгейм та ін.

Методологічні засади обох концепцій (природних прав та історизму) мають сильні і слабкі сторони. Так, ґрунтуючись на концепції природних прав, вдалося подолати суперечність, перед якою опинилася німецька юстиція після Другої світової війни. Безперечно, несправедливість і нелюдність фашистських законів була для неї очевидною. Однак, згідно із золотим правилом юстиції, закон не має зворотної сили, що закривало шлях до поновлення справедливості, реабілітації жертв фашизму і відшкодування нанесених їм збитків. Для подолання цієї суперечності німецький філософ права Г. Радбрух використав концепцію природного права людини, доводячи, що фашистські закони на час їх прийняття не були правовими, бо не відповідали правам людини. Тому всі присуди, що ґрунтувались на них, підлягають перегляду.

Концепцію прав людини, яка ґрунтується на природному праві, визнала ООН, а визнання її світовим співтовариством підважило засади тоталітаризму в колишньому СРСР, відіграло не останню роль в його розвалі.

Однак абсолютизація природних прав є теоретично безпідставною і практично небезпечною. Адже ця концепція, зародившись у Західній Європі, відповідає духу і стилю життя цієї культурної ойкумени. З нею не цілком узгоджуються інші культури, з яких складається сучасний світ (мусульманська, індійська, китайська). Нав'язати силою її цінності (СРСР — Афганістану, США — Іраку), значить свідомо провокувати конфлікт. В сучасних умовах концепція природного права може стати ідеологією глобалізму, який є далеко не однозначним явищем.

Суб'єктивістські концепції цінностей. Позиції суб'єктивізму дотримується насамперед психологізм — течія, представники якої визначають цінності через психічні стани суб'єкта. Як відомо, ще софісти проголосили людину, взяту на рівні психічних інтересів, мірилом всіх речей — корисного, справедливого тощо. Найвпливовішою серед сучасних психологістів є концепція засновника прагматизму, американського філософа Чарлза-Сандерса Пірса, який розглядав цінність як те, що задовольняє потребу людини. Однак такий погляд поділяють не всі філософи. Наприклад, німецький мислитель Франц Brentano (1838—1917) вважав, що людина потребує чогось, оскільки надає йому цінність. За його твердженнями, цінність визначає потребу. Попри очевидний зв'язок між цінністю і потребою, багато мислителів переконані в неможливості заснування цінності на потребі як психічному стані окремої людини. Справді, щось набуває чи втрачає потребу для суб'єкта залежно від його стану. Вода, наприклад, є цінністю під час відчуття спраги і перестає бути нею після її задоволення. Загалом, психологізм породжує релятивізм, який заперечує усталений характер цінностей. Якщо під потребами розуміти антропологічні потреби (потреби людини як родової істоти), то ця концепція збігається з матеріалізмом, який апелює до природи людини у визначенні цінностей.

Психологізм притаманний поширеним на початку ХХ ст. спробам обґрунтувати етику, естетику, логіку, право, економічну теорію на психічних станах людини (Вундт, Ліпс, Міль). Його представники вважають, що моральні цінності походять із моральних почуттів (жалості, співчуття, колективізму та ін.). Але імперативний (загальнозобов'язуючий) характер моральних і правових норм не можна вивести з фактів. Люди є різними, а один і той самий факт може викликати в одній людині почуття жалю, в іншій — злості, а немало людей можуть залишитися байдужими до нього. Тому на основі переживань не можна вивести одну для всіх людей моральну норму.

На відміну від представників психологізму, І. Канта, неокантіанці суб'єктом вважають трансцендентальну свідомість — свідомість, взяту під кутом зору найзагальніших закономірностей її функціонування (не конкретну свідомість, а свідомість узагалі). Концепція цінностей неокантіанців — німецьких філософів Вільгельма Віндельбанда (1848—1915) і Генріха Ріккєрта (1863—1936) — ґрунтується на кантівському розмежуванні наявного буття (суцього) і належного (того, що повинно бути). Лейтмотивом неокантіанської концепції є твердження, що із суцього (наявного буття) не можна вивести належного, тобто з того, що є, не можна вивести те, що повинно бути. В житті моральні люди часто бувають нещасливими, аморальні — щасливими. Тому вимогу «будь моральним» не можна заснувати на фактах життя. Добро, прекрасне, істина, справедливість, свобода є ідеалами, до яких слід прагнути, нормами, за якими слід жити. Їх зобов'язуючий характер виводиться з них самих. Це означає, що людина повинна бути доброю в ім'я самого добра, а не через блага, які можуть у зв'язку з цим стати доступними для неї. Цінності, за переконаннями неокантіанців, мають ідеальне буття, вони утворюють своєрідну сферу цінностей, яка не залежить ні від реального буття, ні від реального суб'єкта, а існує тільки для трансцендентального суб'єкта. Наприклад, людина визнає існування ідеалів, моральних і правових норм, але не вважає їх залежними від конкретної людини чи фактичних обставин.

До сфери цінностей Кант і його послідовники зараховували вищі цінності, які підносять людину над реальним буттям. На цій підставі вони трактували цінності як те, що повинно бути, не вважали цінностями матеріальні речі, які задовольняють потреби людини.

Близькою до неокантіанської є феноменологічна концепція цінностей. Найчільніший її представник німецький філософ Е. Гуссерль і його послідовники доводили, що цінності конституюються (створяться) трансцендентальним суб'єктом, але вони утворюють самостійну сферу цінностей, яка набуває об'єктивного характеру. Як і математичні предмети, цінності мають вічний і незмінний характер (у цьому їх позиція близька до об'єктивного ідеалізму). Те, що одну і ту саму цінність у різні часи тлумачать по-різному, на думку феноменологів, не заперечує її незмінного і вічного характеру. Це є лише суб'єктивними розуміннями, яких може бути багато, об'єктивної цінності. В такий спосіб феноменологія намагається примирити історизм, мінливість цінностей і твердження про їх вічний і незмінний характер.

Загалом, серед філософів немає єдиного розуміння цінностей і способу їх буття. Це зумовлено як розмаїттям філософських концепцій, так і складністю предмета дослідження. Людина, яка прямо чи опосередковано визначає цінності, є складною і суперечливою істотою. Вона і свідомо вибирає цінності, і поставлена самою природою в ціннісне відношення до певних речей. Вона є і матеріальною істотою, для якої, наприклад, повітря, вода є базовими цінностями, які забезпечують її існування, водночас вона і духовна істота, яка через утвердження вищих цінностей підноситься над тваринним буттям.

Класифікація цінностей

За традиційною класифікацією цінності поділяють на матеріальні (цінності, які існують у формі речей — одяг, продукти харчування, техніка, храм, картина) і духовні — моральні, релігійні, художні, політичні та ін. Однак такий поділ не враховує того, що в продуктах

людської діяльності матеріальне і духовне взаємопроникають і чітко розмежувати їх неможливо. Наприклад, нелегко зарахувати єгипетські піраміди чи грецькі храми до матеріальних чи духовних цінностей. Правильніше було б, напевне, вести мову про цінності, які задовольняють матеріальні і духовні потреби. Однак і це розмежування не вичерпує проблеми, адже, куди віднести такі цінності, як душевний комфорт, мир? Тому крім цінностей, які задовольняють матеріальні і духовні потреби, виокремлюють психічні і соціальні цінності, які задовольняють відповідні потреби. Так, переживання радості, щастя, душевного комфорту, до яких людина прагне і які цінує, не належать ні до духовної, ні до матеріальної сфер. Вони є душевними, а не духовними, цінностями. Соціальні потреби також задовольняються певними цінностями — такими, як соціальна захищеність, зайнятість, громадянське суспільство, держава, церква, профспілка, партія тощо. Їх також не можна однозначно кваліфікувати як матеріальні чи духовні цінності. Однак на побутовому рівні цілком достатнім є поділ цінностей на матеріальні і духовні. При цьому матеріальними цінностями (їх іноді називають благами) вважають економічні, технічні і вітальні (стан здоров'я, екології) цінності, які задовольняють тілесне буття людини, а духовними — релігійні (святість), моральні (добро), естетичні (прекрасне), правові (справедливість), філософські (істина), політичні (благо суспільства) цінності, які роблять буття людини людським, гарантують її існування як духовної істоти.

У суспільстві існує певна ієрархія цінностей, тобто серед усіх цінностей виокремлюють провідні і залежні від них. Ця ієрархія мінлива і залежить від історичної епохи або типу культури. Так, у середньовіччі панували релігійні цінності, відчутно впливаючи на мистецтво, філософію, політику. В Новий час у класичному буржуазному суспільстві провідними були економічні цінності, які впливали на всі інші, в тому числі й духовні. У сучасному світі, крім економічних, значну роль відіграють науково-технічні, вітальні цінності. Протиставлення матеріальних і духовних цінностей позбавлене сенсу, оскільки без усіх них людина не може існувати. Однак нерідко окремі люди, навіть цілі спільноти виявляють свою зорієнтованість переважно на матеріальні чи духовні цінності. Щодо цього простежується така закономірність: чим вища моральна, правова і політична свідомість людей, тим вищий у них і рівень матеріальних благ. Безперечним є факт, що бути моральним економічно вигідно, а той, хто жертвує мораллю заради нагальної вигоди, програє не лише морально, а й економічно. Крім того, матеріалісти в онтології не завжди надають перевагу матеріальним цінностям, а ідеалісти — духовним. Наприклад, комуністи, будучи матеріалістами, цінності комуністичної ідеології ставили вище матеріальних благ, а утилітаристи, будучи ідеалістами в онтології, надавали перевагу матеріальним цінностям. Тому термін «матеріаліст» означає визнання матерії вихідною субстанцією, а не надання переваги матеріальним цінностям.

З огляду на роль цінностей у житті людини виокремлюють цінності-цілі і цінності-засоби. Цінностями-цілями вважають найзагальніші життєві орієнтири, які не потребують обґрунтування, а мають значення самі по собі. Їх людина сприймає на віру, вони є очевидними для неї. Такими цінностями є, наприклад, істина, добро, прекрасне, життя, кохання, щастя. Цінності-засоби втілюють у собі певну ситуативну мету, вони служать засобами досягнення інших, значиміших цілей. Наприклад, молоді люди важливим у своєму житті часто вважають одяг. Для модниць він навіть може бути самоціллю, але для більшості — засобом самоствердження, привернення до себе уваги, що також може розглядатися лише як засіб у досягненні життєвого успіху (кар'єри, кохання), а кар'єра — як засіб здобуття слави, багатства.

Цінності-цілі та цінності-засоби мають узгоджуватися між собою. Благородну мету, наприклад, не можна втілювати ницими засобами, а якщо для її утвердження потрібні саме такі засоби, то вона не є благородною.

До вищих належать і вітальні цінності, адже ставлення до природи як до засобу (інструменту), як до чогось, позбавленого самоцінності, є серйозною загрозою існуванню людини.

Функції цінностей

Цінності відіграють важливу роль в житті суспільства. Якщо знання відповідає на питання «Як діяти?», то цінності дають відповідь на питання «Для чого діяти?», вони є метою діяльності. Знання є лише засобом здійснення цінностей. Тому І. Кант поставив практичний розум, який має справу з цінностями, вище чистого розуму, який досліджує пізнавальну діяльність. Загалом цінності виконують такі функції:

1. Функція конституювання сенсу життя. З'ясовуючи, що є добро, прекрасне, істина, справедливість тощо, цінності конституують сенс людського життя, утворюють його духовну основу. Людина не завжди свідомо формує свій духовний стрижень. Як правило, він конститується під впливом притаманних певному суспільству релігійних і традиційних цінностей. Але він обов'язково притаманний людині, і чим розвиненіша вона як особистість, тим чіткіше і болочіше постають перед нею проблеми сенсу життя — діяльності, якій присвячує себе людина, якій вона служить (служіння суспільству, улюбленій справі тощо). Діяльність тоді є сенсом життя, коли людина не є додатком до неї, а почуває себе вільною особою, яка стверджується через діяльність, розширює сферу своєї самореалізації. Адже, наприклад, можна служити Богу і не знайти сенсу життя, а можна служити грошам, будучи фінансистом, і почувати себе сповненою сенсу життя людиною. Необхідною передумовою сповненого сенсу життя, для розвиненої особи громадянського суспільства є свобода, вільний вибір, внутрішня гармонія. Свобода є лише формальною умовою. Для того щоб сенс життя набув реальності, свобода повинна поєднуватись із втіленням певної цінності. Лише тоді, коли людина вільно обирає й утверджує певні цінності, її життя набуває сенсу. По-справжньому, а не позірно, життя людини має сенс за умови, що обрані нею цінності є гідними людини, визнаються суспільством. Це є підставою для висновку, що цінності в єдності зі свободою конституують сенс життя людини.

2. Орієнтаційна функція цінностей. У житті людини і суспільства цінності визначають напрями, зразки діяльності. Будучи орієнтирами, вони постають у формі ідеалів — вільно прийнятих зразків поведінки, прообразів досконалих предметів, які орієнтують людину на піднесення над буденною реальністю. Будучи зразком, ідеал постає як мірило реальності. Неадекватне ставлення до ідеалу перетворює його на ідола. Якщо молода людина жертвує своєю вільною екзистенцією, своїм неповторним життям, копіюючи в поведінці, фізичній подібності улюблених кінозірку, співака, спортсмена, вона перетворює ідеал на ідола, кумира. В ідеалі людина не зникає, вона формує себе, має себе самоціллю, в ідолі вона втрачається, її метою є інший. Тому застереження «не сотвори собі кумира!» є не лише релігійною, а й антропологічно-екзистенційною заповіддю.

3. Нормативна функція цінностей. Вона тісно поєднана з орієнтаційною функцією. Як відомо, цінності не тільки формують ідеали, вони передбачають вибір людини на користь добра, прекрасного, справедливого, стають нормами діяльності людей. Норми — це правила, вимоги, закони поведінки, які виводяться із сенсу цінності. Серед них виокремлюють моральні, правові, естетичні, звичаєві, технічні, харчові та ін. Основою кожної норми є певна цінність. Наприклад, норма «не роби зла» заснована на цінності

добра. При цьому вищі цінності, цінності-цілі не вимагають свого обґрунтування — «роби добро в ім'я добра». Інші, так звані матеріальні цінності, обґрунтовуються вищими цінностями. Так, вимога «не їж невідомих грибів» ґрунтується на вищій порівняно з цінністю їжі — цінності життя.

Норми регулюють суспільне життя людей, консолідуючи їх у спільноту, а люди належать до спільноти завдяки «життєвому світу», який вони поділяють. «Життєвий світ», який забезпечує взаєморозуміння людей, ґрунтується на спільних категоріях (однаковому розумінні простору, часу, причинності), світоглядних ідеях (однаковому розумінні світу, людини, Бога) та цінностях і нормах. Цінностям при цьому належить провідна роль. Ніщо так не консолідує спільноту і не протиставляє її іншій спільноті, як сімейні традиції, ритуали тощо.

Отже, цінності є невід'ємною складовою духовного життя людини, обґрунтовують ідеали і норми, єднають суспільство духовно.

Оцінка та істина

Із цінностями тісно пов'язані оцінки, які виявляють себе у таких типових випадках:

1) оцінка як співвідношення речі з потребами людини. У такому разі оцінювання постає як пізнання речі щодо її здатності задовольнити потреби людини. Наприклад, первісна людина пізнала і оцінила їстівні рослини, сучасна людина оцінила зручність їзди на авто. Це пізнання-оцінювання відкриває для суб'єкта цінність певної речі чи явища. Оцінити за таких умов означає визнати феномен як цінність, надати йому значення цінності;

2) оцінка як підведення під норму, правило, закон. Наприклад, суддя оцінює вчинок, підводячи його під закон, експерт оцінює технічний витвір чи бізнесовий проект, підводячи його під технічні норми чи норми ризику. За такої ситуації оцінка виявляє себе як акт пізнання щодо відповідності вчинку чи творіння людини нормі. Як і в першому випадку, підведення під норму є конституюванням, визнанням цінності;

3) оцінка як вибір з поміж двох і більше цінностей. У цьому разі йдеться не про визнання (пізнання) цінності (таке визнання здійснено раніше), а про вибір між уже визнаними цінностями.

У двох перших випадках оцінка постає як акт конституювання цінностей особою чи суспільством, у третьому — як акт їх співвіднесення, ранжування. Але в кожному разі цінність існує для суб'єкта лише через оцінку, в акті оцінки чи виборі.

Правильна оцінка має ґрунтуватись на знанні, істині. Лікар перед тим, як приписати ліки хворому, досліджує його стан. Суддя перед винесенням вироку вивчає обставини проступку, технічний експерт перед оцінкою досліджує стан технічного об'єкта. Сама оцінка може бути правильною або не правильною. Необхідною передумовою правильної оцінки є істинне знання як предмету дослідження, так і норм, законів, ліків тощо. Оцінка при цьому є співвіднесенням, узгодженням двох істин — істинного знання про предмет (стан хворого, обставини проступку, якість технічного виробу) та істинного значення ліків, законів, технічних норм тощо.

Істина також є оцінкою, насамперед оцінкою знання на відповідність певним стандартам. Це означає, що оцінка передбачає істину, а істина — оцінку, які є взаємопов'язаними.

4. Філософія людини

4.1. Філософська антропологія

Релігійно-міфологічна антропософія

Проблема людини як унікального творіння Всесвіту належить до «вічних» філософських проблем, оскільки будь-яка філософська традиція в основі свого змісту має відношення людини до світу. Ще давні греки зрозуміли, що людина може почати філософувати тільки з пізнання самої себе. Водночас знаменита теза Сократа «Пізнай самого себе» не реалізована дотепер, хоч кожна філософська система (школа) на кожному історичному етапі людської цивілізації намагалася висунути свою концепцію людини. Однак у цих концепціях природа людини не набула чітких і зрозумілих характеристик, а навпаки, породжувала ще більше запитань, аж до сумнівів щодо існування такої природи. Такий стан розв'язання цієї проблеми обумовлювався значною мірою загадковістю походження людини, складністю її структурних елементів та їхніх об'єднуючих чинників. Теорія антропогенезу в сучасній науковій картині світу також постає здебільшого як процес із багатьма невідомими. Це пояснюється тим, що, як зазначав відомий дослідник «феномена людини» французький філософ і антрополог П'єр Тейяр де Шарден, людина є найтаємничішим об'єктом науки, який постійно спантеличує дослідників. Оскільки людина є вершиною еволюції, то розшифрувати її природу, на його думку, означає, по суті, не що інше, як спробу з'ясувати механізм утворення світу та його перспективу.

Перші цілісні уявлення про людину зародилися не у філософії і не в науці, а проявились у надрах релігійно-міфологічної віри: міфологія Давнього Сходу, антична релігійно-міфологічна традиція, християнська традиція (Біблія — Старий завіт) тощо. На первісних етапах історії людям притаманні різноманітні міфологічні та релігійні форми самосвідомості. У легендах, переказах, міфах, як частині історії духовного розвитку людства, й розкривається розуміння природи, призначення і сенсу людини та її буття.

У міфологічній свідомості поява і розвиток людини нерозривно пов'язані з генезою Космосу, з природою, невід'ємною частиною якої вона себе вважала. Так, у тибетських міфах Космос і Перша Людина народились із Світла і, по суті, складаються зі Світла. Спочатку люди були безстатеві, вони володіли внутрішнім світлом і випромінювали його. Сонця і Місяця не існувало. Коли у людини прокинувся сексуальний інстинкт і з'явилися статеві органи, Світло в ній погасло, а на небі з'явилися Сонце і Місяць.

Згідно з іншою поширеною міфологічною традицією (що існувала й на теренах сучасної України) первісні люди були «земнонародженими» (звідси й поширений культ Землі-матері). Вони жили в гармонії між собою і природою, «позбавлені пам'яті про минулі покоління». Зі зміною обертання Всесвіту земнонароджене плем'я було знищене, як писав Платон. Коли нормальне обертання Всесвіту відновилося, живе створіння вже не могло зароджуватися в землі з частин іншого роду. Подібно до Космосу, якому Творець повелів бути у своєму розвитку самодостатнім, так і частинам його та сама влада наказала якомога самостійніше зачинати, народжувати і годувати потомство.

Основні уявлення людей міфологічного світогляду про їхні витоки, як і витоки живого взагалі, пов'язані з тотемічними символами. Ці символи об'єднують переважно назвою «чуринга» (видовжені пласкі камені (іноді галька) із реалістичним чи схематичним зображенням тотемічних пращурів), що уособлювала тіло тотема й водночас тіло (або

його частину) хазяїна чуринги. Вона не лише втілювала історію народу і загальний початок усіх частин Всесвіту, які стосувалися людини та її життєдіяльності, а й була зосередженням зародків тварин, рослин і людини. Вважалося, що під час певних обрядових дій зародки (образи людей) «оживають», «вискакують» із чуринги, а закінчивши своє життєве коло, повертаються до неї. Чуринга сприймалася як вищий символ єднання минулого (героїчної епохи тотема) і сучасності, єднання людини, людства та природи.

У багатьох народів збереглися уявлення і про своєрідний колообіг душ — зародків, від яких народжувалися люди і тварини. Ненароджені душі перебували у верхів'ях рік, джерельних водах, горах тощо, куди після закінчення певного життєвого циклу вони поверталися. Побутує думка, що світ мертвих і світ зародків, можливо, був одним і тим самим світом.

За Овідієм, тотемом для створення людей є змішана з річковою водою земля, а перші люди створені Геєю-Землею з крові дітей Геї та Урана. У пізньоаккадському «Оповіданні про Атрахасиса» повідомляється про створення людей із глини і крові вбитого божества. Ймовірно, зазначає відомий український історик, автор оригінальної космоархеологічної концепції Микола Чмихов (1953—1994), глиняними були й камені-тотема, які для забезпечення народжуваності дітей, за віруванням, скидало з неба на землю слов'янське божество Род. Індійці вважали, що люди виникли з тіла вселенського першопращура Пуруші (санскр. — «людина», «чоловік»).

До XIX ст. у європейській думці панівною була теїстична антропологічна концепція. Згідно з нею людина є актом божественного творіння. Класичну релігійну модель появи людини подано в Біблії у Книзі Буття: в кінці першої глави і на початку другої. У другій главі (текст якої є давнішим — IX—VIII ст. до н. е.) так описано процес творення людини Богом: «І сотворив Господь Бог людину із пороку земного і дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею» (Бут. 2:7). У першій главі (VI ст. до н. е.) створенням людини завершує шестиденний цикл створення світу Богом: «І сказав Бог: «Сотворімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею...» (Бут. 1:26). Книга Буття розкриває сутність людини та її походження як одне ціле, оскільки сутність людини пояснюється її походженням. Отже, Біблія дає синтез християнської антропології (походження людини) і християнської антропософії (вчення про людину як єдність тіла, душі та духу). У біблійній оповіді про походження людини чітко розмежовані сфера природного або космічного (генеалогія людини виводиться з неорганічного світу), біологічного (людина з'являється слідом за вищими представниками тваринного світу і підпорядкована біологічним законам тваринного буття) і духовного (Бог створив людину «душею живою», як і все живе, але людина не лише жива душа, вона є образом і подобою Бога, а тому є не лише тіло і душа, а й дух).

Натуралістична (наукова) антропософія

На сьогодні немає єдиної наукової теорії походження людини. Існуючі концепції на основі різних гіпотез намагаються пояснити появу людини на Землі. Найусталенішою, а отже й найпоширенішою, є еволюційна концепція, з утвердженням якої в XIX ст. почалося інтенсивне наукове осмислення проблеми антропогенезу.

Еволюційний процес, як правило, поділяють на три стадії.

1. Космічна еволюція. Розпочалася приблизно 10 млрд років тому. За цей час Космос, а отже й Сонячна система змінювалися, створюючи умови для зародження життя. Утвердженню такого різновиду еволюції сприяли досягнення шотландського вченого-геолога Джеймса Геттона (1726—1797) та французького астронома, математика, фізика П'єра Симона де Лапласа (1749—1827). Геттон сформулював теорію еволюції геологічних формацій Землі, показавши її геологічну історію як повторення циклів руйнування одних континентів і виникнення інших, через вияв схожості сучасних і давніх геологічних процесів. С. де Лаплас запропонував свою космогонічну гіпотезу походження Сонячної системи.

2. Біологічна еволюція. Розпочалася приблизно 3—4 млрд років тому. Зумовила існування нині на Землі щонайменше двох мільйонів біологічних видів (1,5 мільйона тваринного й 500 тисяч рослинного походження), одним з яких є людина. У дослідженні цього процесу велика заслуга французького природодослідника Жана-Батиста Ламарка (1744—1829). Він створив достатньо цілісну концепцію еволюції живої природи. Згідно з нею види тварин і рослин постійно змінюються, ускладнюються в своїй організації під дією зовнішніх чинників і своєрідного внутрішнього прагнення всіх організмів до вдосконалення. Проголосивши принцип еволюції загальним законом живої природи, Ламарк, однак, не з'ясував її причин. Зробив це відомий англійський дослідник Чарльз Роберт Дарвін (1809—1882). У своїй знаменитій праці «Походження видів шляхом природного відбору» (1859) він подолав однолінійний детермінізм Ламарка, показав, що еволюція в органічному світі здійснюється під впливом трьох основних чинників: мінливості, спадковості та природного відбору. Мінливість є основою утворення нових ознак у будові та функціях організмів. Спадковість закріплює ці ознаки та особливості. У процесі природного відбору в боротьбі за виживання зникають організми, які не здатні пристосуватися до нових умов існування. Завдяки цьому єдиному процесу організми в результаті еволюції нагромаджують все нові пристосувальні ознаки, що врешті-решт і зумовлює появу нових видів.

3. Культурна еволюція. Розпочалася 2—3 млн років тому. У процесі цієї еволюції з'явилася людина. Теорія природного походження Дарвіна не могла розкрити сутність культурної еволюції, оскільки не брала до уваги або виключала такі моменти, як якісна відмінність розуму людини від тварини, роль праці в процесі антропогенезу та вплив соціального фактора на цей процес, що відіграли істотну роль в антропосоціогенезі, оскільки сприяли зміцненню соціального досвіду людини, її навичок, умінь, засобів мислення.

Для розуміння природи культурної еволюції суттєве значення має мутаційна теорія еволюції голландського вченого Хуго де Фріза (1848—1935). Згідно з нею нові види виникають стрибкоподібно в результаті великих одиничних мутацій у генному спадковому апараті. Ідея стрибкоподібного розвитку життя, зокрема й антропогенезу, набула розвитку в сальтаціоністських концепціях, представники яких, спираючись на найновіші досягнення молекулярної біології, біології розвитку, палеонтології та інших наук, надають вирішального значення в еволюції випадковим явищам, зокрема глобальним катастрофам.

Такі точки зору добре узгоджуються з теорією самоорганізації систем. В її основу покладено принцип самоорганізації як рушійної сили розвитку будь-яких відкритих систем, що обмінюються із середовищем речовиною та енергією. Перехід одного якісного стану в інший у цих системах відбувається як стрибкоподібний процес, який переводить відкриту нерівноважну систему, що досягла свого критичного стану, в якісно новий

стійкий стан з вищим рівнем складності та впорядкованості. При цьому вибір кінцевого стану системи після стрибка (флуктуації) є випадковим.

У космічній еволюційній концепції Т. де Шардена антропогенез розглядається в контексті космогенезу — постійної взаємодії двох якісно відмінних світових енергій: механічної та психічної. Перша зумовлює розширення, друга - концентрацію. В процесі космогенезу відбувається зростання психічного через його концентрацію і примноження форм його вияву. До того ж, на думку Шардена, у Всесвіті діють фізичні константи (стала сильних і слабких взаємодій, стала Планка, граничність швидкості світла тощо), які в комплексі зумовлюють його наявний стан, який уможливив появу людини.

У своїй знаменитій праці «Феномен людини» Шарден доводить, що перехід до «феномена людини» відбувався не лише через морфологічні зміни і природний відбір, як у Дарвіна, а визначався, крім цього, ще й внутрішніми силами самого організму *homo sapiens*, трансформацією її свідомості, зокрема появою рефлексивної здатності, що полягає в усвідомленні своєї свідомості. Тварина, на думку дослідника, знає дещо про світ, але вона не знає, що саме вона знає. Людина усвідомлює свою свідомість, і це робить її перебування у світі новою формою буття, підносить процес еволюції до нового рівня. Істотною властивістю людського життя, за Шарденом, є і його здатність використовувати для свого розвитку випадковості. Життя розвивається, зазначає він, через гру шансів, але впізнаних і схоплених, тобто психічно відібраних шансів.

Заслугою вченого є й те, що він у межах еволюційної концепції, яка має загалом нелінійний характер, обґрунтував єдність біологічної та соціальної природи людини. Т. де Шарден вибудував такий ланцюг еволюції людини: австралопітек — пітекантроп — синантроп — *homo sapiens*.

З огляду на сучасні досягнення природознавства цей ланцюг дещо доповнений і має такий вигляд: рамепітек (найдавніший предок людини, що жив на території від Індії до Африки близько 15—14 млн років тому) — сівапітек (проживав на території Азії приблизно 10—9 млн років тому) — австралопітек (жив на території Африки 5 - 4 млн років тому) — зінджантроп (людина вміла, що жила на території Африки приблизно 2 млн років тому) — пітекантроп (жив 1,9—0,65 млн років тому) — синантроп (400 тис. років тому) — неандерталець (рання форма *homo sapiens*, жив приблизно 130—50 тис. років тому) — *homo sapiens* (40—35 тис. років тому).

Антропогенез не слід розглядати як єдиний, чітко означений лінійний процес. До того ж слід мати на увазі, що, по-перше, у процесі еволюції постійно виникали нові розгалуження, більшість яких досить швидко зникла, по-друге, у кожний період часу існувало багато паралельних еволюційних ліній, що походили від спільного нащадка. Нарешті, походження людини пов'язане із зародженням життя на Землі, що лишається поки що таємницею. Тому розглянуті точки зору є лише гіпотезами. Існує гіпотеза й про позаземне (космічне) походження людини. Згідно з нею земна людина є продуктом «селекційної діяльності» на Землі вищої цивілізації; еволюційний процес живого у земних умовах неодноразово коригували штучно.

У наукових розробках проблеми антропогенезу ще багато невідомого, не з'ясованого до кінця, не проаналізованого, а отже, такого, що підтримується однією групою вчених і водночас заперечується іншою. І це зрозуміло, оскільки йдеться про найдивовижніше творіння — людину.

Філософські проблеми антропогенезу

Проблема людини є однією з найактуальніших у філософії. Однак лише в сучасній філософії виник окремий напрям — філософська антропологія.

Філософська антропологія — напрям, завданням якого є системне вивчення й обґрунтування сутності людського буття та людської індивідуальності.

Нерідко термін «філософська антропологія» тлумачать у ширшому значенні — як філософське вчення про людину, або філософію людини. У такому сенсі вживається він і в цьому посібнику.

Щоб збагнути сучасний стан філософії людини, необхідний історичний екскурс розв'язання проблем людини. Кристалізація філософського розуміння людини, особливо на початкових етапах розвитку філософії, відбувалася на основі міфів, легенд, переказів і закладених у них ідей, образів, понять, а також своєрідного діалогу між міфологією та філософією, що тільки «спиналася на ноги» у своєму розвитку.

У філософії Давньої Індії, наприклад, людина мислилась як частина світової душі, а людське життя розуміли як певну форму нескінченного ланцюга перероджень. Це відповідало концепції коловороту життя (сансари), яка була найважливішою складовою Упанішад — текстів, які водночас виражали міфологічний, релігійний і філософський світогляд. У вченні про переселення душ межа між живими істотами (рослинами, тваринами, людиною і богами) є дуже умовною, рухливою, непостійною. Тільки людині притаманне прагнення до свободи, до вивільнення від пристрастей і принад емпіричного буття з його законом сансари — карми.

У давньогрецькій філософії спочатку людина не існує сама по собі, а є складовою системи певних відносин, що тлумачаться як абсолютний порядок і Космос. Людина в такому контексті мислилась як частина Космосу, як мікрокосм, що був відображенням макрокосмосу (частина Космосу в межах людського сприйняття), який розуміли як живий організм. Такі погляди на людину обстоювали представники Мілетської школи.

Безпосередньо антропологічна проблематика знаходить свій вияв у діяльності софістів і в творчості автора філософської етики Сократа, які вводять людину в буття як головну дійову особу. «Мірило усіх речей — людина» — основоположний принцип софістів. Платон стояв на позиціях антропологічного дуалізму душі і тіла, хоча душу вважав субстанцією, яка й робить людину людиною, а тіло розглядав як ворожу їй матерію. Тому від якості душі залежала й загальна характеристика людини, її призначення і соціальний статус. У концепції Арістотеля людина розглядається як істота соціальна, державна, політична. На його думку, той, хто не здатний до спілкування, оскільки вважає себе істотою самодостатньою і не відчуває потреб в чомусь, уже не є елементом держави. Він стає або твариною, або божеством. Арістотель звертає увагу ще на дві відмітні ознаки людини — її розум і мову. «Лише людина з усіх живих істот володіє мовою», — зазначав він. Тому соціальність, розумність, і мова є тими основними характеристиками, що виокремлюють людину з-поміж живих істот.

У середньовічній філософії людину трактували передусім як частину світового порядку, встановленого Богом. Вона здебільшого розглядалася як єдність божественної і людської природи, яка знаходила свій вияв в образі Христа. А. Блаженний, наслідуючи Платона, вважав, що людина є протилежністю незалежних душі й тіла, але тільки душа робить людину людиною. Вона є її іманентною субстанцією. Ф. Аквінський у тлумаченні

проблеми людини спирався на вчення Арістотеля, трактував людину як проміжну істоту між тваринами й ангелами. Він обстоював єдність душі і тіла, вважав, що душа визначає сутність людини. Людина, на його думку, є особистісною єдністю душі і тіла. Душа — нематеріальна субстанція, але вона виявна тільки в тілі. Незважаючи на деякі розбіжності, філософська культура християнства, відкривши внутрішній духовний світ людини, зробила крок уперед в осягненні людини порівняно з античною філософською класикою.

Філософія Нового часу, хоча й не звільнилася повністю від релігійного впливу, проблему людини вирішує не в містичному світлі, а в реальних земних умовах, утверджуючи її природний потяг до добра, щастя, гармонії. Цій філософії органічно притаманний гуманізм і антропоцентризм, вона часто пронизана ідеєю автономії людини, вірою в її безмежні можливості. У Новий час до визначальних ознак людини було віднесено те, що вона силою свого розуму створює знаряддя праці, щоб збільшити власну продуктивну спроможність. Набуває поширення механістичний погляд на людину як своєрідну машину (Р. Декарт, Ж.-О. Ламетрі, П.-А. Гольбах, Д. Дідро, К.-А. Гельвецій). Людський організм (на який впливає свідомість і відчуває на собі зворотний вплив) — це самостійна заводна машина на зразок годинникового механізму. Ще однією відмітною рисою філософської антропології цього часу є тлумачення людини як продукту природи, цілком детермінованої її законами. За словами П. Гольбаха, вона «не може — навіть подумки — вийти з природи».

У німецькій класичній філософії проблема людини перебувала у центрі філософських пошуків. Зокрема, І. Кант вважав питання «що таке людина?» головним питанням філософії, а саму людину — «найголовнішим предметом у світі». Він дотримувався позиції антропологічного дуалізму, але його дуалізм — це не дуалізм душі і тіла, як у Декарта, а морально-природний дуалізм. Людина, за Кантом, з одного боку, належить природній необхідності, а з іншого — моральній свободі та абсолютним цінностям. Як частина чуттєвого світу явищ, вона підпорядкована необхідності, а як носій духовності — людина вільна. Відмітною рисою людини, за Кантом, є самосвідомість, яка й вирізняє її з-поміж інших живих істот.

Гегель у своїй антропологічній концепції зосередився на вираженні становища людини як суб'єкта духовної діяльності і носія загальнозначимого духу і розуму. Особа, зазначив він, на відміну від індивіда, починається тільки з усвідомлення себе як істоти «нескінченної, загальної і вільної».

Незважаючи на те, що представники німецької класичної філософії додали до загальної характеристики людини такі нові риси, як «духовність», «духовна діяльність», ці риси не набули необхідного якісного виміру, оскільки їх антропологічні концепції, як і вся їх філософія, були пронизані виключно духом раціоналізму.

І лише в сучасній філософській думці з її яскраво вираженим прагненням наблизитися до окремо взятої живої людини, з відкриттям глибинної людської ірраціональності внутрішній світ людини, її духовність набувають необхідної оцінки. Першим, хто насмівився перервати пісні тріумфу, які розспівував чистий інтелект, за словами Е. Фромма, був З. Фрейд. Він показав, що розум — найцінніша і найлюдськіша властивість людини — сам піддається змінному впливу пристрастей, і тільки їх розуміння може звільнити розум і забезпечити нормальну працю. У творах Фрейда відображено глибоку діалектику соціального і біологічного (природного) в людині. Він розкрив силу біологічних бажань, їхню відносну самостійність, здатність до сублимацій, тобто можливість «перемикати» власну енергію як на суспільно корисну працю, так і входити в

конфлікт із соціальним, з нормами культури і, за певних умов, здобувати над ними перемогу, а за їхнього гальмування (приглушення) бути джерелом неврозів.

Двоїстість, суперечливість людської природи формує її цілісність через єдність внутрішнього душевного життя. Цей складний синтезуючий процес у поєднанні з активною зовнішньою свідомою діяльністю і формує людину. Без нього, за словами М. Бердяєва, вона була б лише поєднанням окремих шматків і уламків. Внаслідок цього творчого акту долається тваринна природа людини, реально зростає її свідомість, формується її невід'ємний атрибут — духовність.

Духовність — міра людяності як данність, що закорінена у глибини внутрішнього життя людини і завдяки якій природна людська індивідуальність може реалізувати себе як особу.

У новітній філософії з'являється ще одна важлива риса у тлумаченні специфічних особливостей людської природи — її здатність до трансцендентування. Людину можна визначити як живу істоту, яка може сказати «Я», усвідомлювати сама себе як самостійну величину, — зауважував Е. Фромм. Тварина живе серед природи і не трансцендентує її, вона не усвідомлює себе і не має потреби в самототожності, як це властиво людині. Цю думку підтримує і М. Шелер, стверджуючи, що тільки людина — оскільки вона особистість — спроможна піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру ніби потойбік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, зокрема й саму себе.

Тому тільки людина має здатність піднятися над собою, ідеально відмовитись від своєї емпіричної природи і піднявшись над нею, аналізувати, оцінювати її. Тільки духовне начало в ній, принципово відмінне від усіх емпіричних якостей (зокрема, й інтелектуальних), що виходить за межі її емпіричної природи взагалі, є те щось, що властиве самій лише людині і що визначає її справжню своєрідність. Такі погляди поділяли М. Гайдеггер, М. Бердяєв, В. Соловйов, С. Франк, М. Шелер, Ж.-П. Сартр та багато інших філософів.

Отже, філософи на різних етапах розвитку філософії прагнули розгадати природу людини, віднайти в ній своєрідне щось, завдяки чому людина є людиною. Водночас зміст, розуміння цього сутнісного чинника інтерпретувалися по-різному, що цілком закономірно з огляду на різні епохи, в яких жили філософи, і на надзвичайно складний та суперечливий об'єкт вивчення — людину. Тому доцільними є виокремлення не якогось одного, а кількох невід'ємних ознак людського, зокрема:

— наявність розуму (ця концепція найпоширеніша і досить стійка. Від Арістотеля до І. Канта, від Г. Гегеля і К. Поппера вона майже не зазнала суттєвих змін);

— соціальність (людина є істотою, буття якої через необхідність (потреба добування їжі, захисту і відтворення собі подібних, набуття власне людських якостей) пов'язане з соціальною організацією);

— цілеспрямована діяльність (людина є істотою, що свідомо творить. Тварина діє завдяки властивій їй структурі інстинктів, а людина реалізує себе через цілеспрямовану діяльність із створення необхідних умов для задоволення її біологічних, соціальних і духовних потреб передусім створенням знарядь праці);

— здатність творити символи, насамперед слово (завдяки слову людина спілкується, полегшує і поліпшує процес суспільної діяльності — трудової, соціальної, політичної, духовної);

— духовність як міра якості особи, її людськості (те, що надає людині неповторної унікальності з-поміж усього живого на планеті; те, що властиве тільки їй. Ця визначальна якість є не зовнішньо сформованим феноменом, а надбанням активності самої людини, самоспрямованої на задоволення своїх внутрішніх природних потреб).

Наведені ознаки взаємопов'язані й характеризують людину як складну діяльну цілісність, що своєрідно поєднує свої складові в руслі концепції неklasичної парадигми «все в усьому» (принцип Маха). Аналізувати таку цілісність можна тільки через осмислення всієї повноти її сутнісних форм та умов існування в синергічному аспекті. Завершуючи розгляд природи, сутності людини, слід звернути увагу на співвідношення понять «людина», «індивід», «особа», «індивідуальність», які іноді вживають як взаємозамінні, тотожні. Ці поняття є однопорядковими, але не ідентичними. Найбільш загальним поняттям є «людина».

Людина — поняття, що відображає загальні риси людського роду, тобто характеризує родову істоту.

Індивід — окремий представник людського роду, окремо взята людина (немовля — індивід з його антропологічними властивостями, або одиничне від сукупності).

Особа — людський індивід, узятий в аспекті його соціальних якостей (погляди, цінності, інтереси, моральні переконання тощо), тобто це людина, що пройшла процес соціалізації.

Індивідуальність — неповторний, самобутній спосіб буття конкретної особи як суб'єкта самостійної діяльності, індивідуальна форма суспільного життя людини на протигагу типовості, загальності.

Вона виражає власний світ індивіда, його особливий життєвий шлях. Виявляється в рисах темпераменту, характеру, у специфіці інтересів, якостей інтелекту, потреб і здібностей індивіда. Людина стає індивідуальністю, коли її особистість збагачується одиничними та особливими, неповторними властивостями.

Біологічне і соціальне в людині

Сутнісні риси людини не є сталою данністю при народженні. Вони набуваються людиною у процесі її життєдіяльності, через взаємозв'язок із зовнішнім предметним світом. Філософська традиція, започаткована С. Керкегором і К. Марксом і згодом підтримана В. Джемсом, А. Бергсоном і Т. Тейяром де Шарденом, розглядає людину як таку, що сама формує себе, творить сама себе, тобто набуває сутності. Тобто людина не є розумною істотою, а стає нею, як і свідомо творчою, соціальною, такою, що володіє мовленням, формує власну духовність. Ці властивості не виникають на порожньому місці, хоча й під соціальним впливом. Вони мусять мати певну потенційну основу, константу, якою є людське тіло як частина природного світу. «Людина створена таким чином, — писав І. Кант, — що враження і хвилювання, викликані зовнішнім світом, сприймає за допомогою тіла — видимої частини її істоти, матерія якої слугує не тільки для того, щоб закарбувати в [...] душі першої поняття про зовнішні предмети, а й необхідна для того, щоб внутрішньою діяльністю відтворювати і пов'язувати ці поняття, одне слово, для того, щоб мислити». Тобто природний організм людини є активним чинником формування її сутнісних рис і властивостей. Біологічне в людині — людський організм з його

структурами і функціями, специфічною для людини нейрофізіологічною організацією і властивою їй вищою нервовою діяльністю.

Біологічне є найвищим рівнем природного, який інтегрує в собі фізичне і хімічне, найзначущіша його частина. Це сукупність загальних суттєвих ознак і властивостей людей як виду. Особливостями людського організму є: пряма хода на двох ногах, розмаїття функцій рук, біокулярний (стереоскопічний) зір, великий мозок (наявність глибоких звивин на мозку істотно визначає розумові здібності людини). Біологічні особливості людини передаються від покоління до покоління, записані в генетичній програмі, яку репрезентують молекули ДНК. Генетична програма розвитку організму забезпечує видову визначеність людини; расову належність; впливає на тип вищої нервової діяльності та численні індивідуальні особливості морфологічного характеру (ріст, колір волосся, форму обличчя, силу голосу, тривалість життя тощо). Біологічно обумовлені не лише видова визначеність чи стійкі варіації виду, наприклад, раси, а й такі періоди індивідуального життя, як дитинство, зрілий вік, старість. Біологічно визначаються й певні підструктури особи, зокрема темперамент, окремі риси характеру, статеві та вікові властивості психіки, природні здібності (пам'ять, художня творчість, обдарованість у музиці, математиці тощо). Таким чином, людина, ставши істотою соціальною, не позбулася біологічної індивідуальності. Хоч які були б соціальні умови, і вони не можуть усунути генетичної різноякісності людей згідно з хромосомною теорією спадковості. Натомість вроджені анатомо-фізіологічні особливості людини зумовлюють її здатність до засвоєння певних соціальних програм, до трудової діяльності та мовлення, особливо гнучкість, неспеціалізованість спадкової програми поведінки, яка робить людину слабшою порівняно з тваринами і одночасно дає їй величезні переваги. Отже, якість людини, її здібності у загальному вимірі є результатом поєднання трьох факторів: біологічного (задатків), соціального (соціальне середовище і виховання) і психічного (внутрішнє «Я» людини, її воля тощо).

Тобто людина підпорядкована як законам живої природи, так і суспільним законам, законам власної цілісності. Людина не існує поза суспільством, але її немає і без особливого роду природних якостей.

Розглядаючи проблеми соціального і біологічного, слід уникати двох крайностей: абсолютизації соціального фактора — пансоціологізму і абсолютизації біологічного фактора — панбіологізму. У першому випадку людина постає як абсолютний продукт соціального середовища, а в другому — абсолютизується біологічна природа людини. Біологічне і соціальне в людині нерозривно пов'язані. Біологічне в людині здійснюється і задовольняється в соціальній формі. Природно-біологічний бік існування людини опосередковується й «олюднюється» соціокультурними чинниками. Це стосується і задоволення таких суто біологічних потреб, як продовження роду, харчування тощо. Інша річ, що соціальність буває різною, може набувати й нелюдських форм, здатна навіть вбити людину, яка її створює і відтворює, або перетворити людину на «гвинтик», «мурашку» суспільної організації. Та за будь-яких обставин новонароджена людина стає людиною тільки за умови своєчасного проходження певного періоду соціалізації. Якою вона буде — доброю чи злою, байдужою чи співчутливою, щедрою чи жадібною — залежить від якості соціального середовища. Отже, людина є цілісністю, якій внутрішньо притаманні діяльність і варіативність (унікальність) як наслідок поєднання взаємодії її соціальності та природності.

Біологія і культура в генезисі людини

Розглядаючи співвідношення органічної (генної) і культурної еволюції людини, слід брати до уваги такі біологічні відмінності людини від тварини, які були помічені вченими на початку ХХ ст.

1. Дитина людини, порівняно зі звірятами, народжується неготовою до самостійного життя. Її органи не мають чіткої програми поведінки, відсутня спеціалізація щодо пристосування органів до зовнішнього світу. В неї малий набір інстинктів і немає вродженої програми взаємодії органів. (Вона, наприклад, навчається ловити кульку ручкою, тобто узгоджувати перцепцію (образ предмета) і рухи рукою.) Дитина подібна до ембріона, в якому ще не спеціалізувалися функції, не утвердилися інстинкти.

2. Період статевого дозрівання людини в три-чотири рази триваліший, ніж у найближчих до неї приматів. Це явище має назву ретардації (запізнення).

Доцільність цих особливостей очевидна. Дитина народжується з пластичною (незатверділою) біологією для того, щоб засвоїти «іншу природу» — культуру. Ослаблений біологічний код передбачає необхідність засвоєння соціально-культурного коду. Рука не має чітко спеціалізованої програми дії, як, наприклад, передня кінцівка мавпи. Рука навчається діяти. Вона буде діяти «за наказами», тобто за культурною програмою. Саме тому вона може виконувати найрізноманітніші трудові операції, може розвинутися в руку віртуоза-музиканта, хірурга та ін.

Доцільність ретардації також очевидна. Помічено, що тварини легше «навчаються» (виробляють умовні рефлекси) в період достатевого дозрівання, коли їхня психіка пластична, менш консервативна. Отже, природа мовби спеціально розтягнула його, щоб дитина могла засвоїти культуру. І справді, саме в цей період вона формується як людина — засвоює мову, мораль, навчається оперувати знаряддями праці. Цей період іще називають первинною соціалізацією. Існує певна узгодженість (координація) біологічного «дозрівання» і засвоєння елементів культури на зразок задалегідь установленної гармонії. До року дитина спинається на ноги, до двох — починає говорити, трохи пізніше вчиться справляти свої життєві потреби. І знання відповідно до його складності засвоюються, як правило, в певному віці. Діти, потрапивши маленькими до звірів, навіть якщо з 10—12 років знову починають жити серед людей, практично залишаються звірами, оскільки час для формування їх як людей було втрачено. Отже, ретардація є доцільною, бо коли б людина відтворювала собі подібних з 3—4 років, вона не могла б стати культурною істотою.

Людина від природи не є твариною, або, як висловлювався Ф. Ніцше, вона є «зіпсованою твариною». Порівняння зазначених вище особливостей біології людини і особливостей тварини дали підставу німецькому мислителю Арнольду Гелену (1904—1976), який розробляв проблеми філософської антропології, для висновку, що культура ніби запланована (передбачена) в біології людини. При цьому культура не є надбудовою над біологічною природою людини, а формується в узгодженні з нею. Дитина спинається на ноги, бо така можливість закладена в будові її скелета, вона може заговорити, бо її гортань пристосована (запланована) до артикуляції звуків тощо. Які можливі пояснення подібного органічного поєднання біології та культури в людині? Спроби осмислити проблему людини, керуючись не вірою, а розумом і фактами, а саме на цьому ґрунтуються науковий і філософський підходи, — виводять на одну з двох відповідей.

1. Зачатки трудової діяльності в поєднанні з природним добром зумовили трансформацію природи людини. Такого погляду дотримується марксизм. Він викладений у праці Ф. Енгельса «Роль праці у перетворенні мавпи в людину». Аргументом на його користь є явище доместикації — зміни природи тварин під впливом їх одомашнення. Собаку і вівцю людина приручила приблизно 12 тисяч років тому, і вони суттєво змінили свою природу порівняно з їхніми дикими родичами. А людина «одомашнює» себе вже не менше трьох мільйонів років. Однак генетики висувають серйозні аргументи проти такого пояснення. На їхню думку, радикальна зміна природи людини не могла відбутися на основі природного добору чи впливу культури, тому вони сформулювали іншу точку зору.

2. Зміни природи людини зумовлені сильними мутаціями (відпрацьовуються ймовірні механізми, що спричинили неспеціалізований стан органів дитини при народженні, а також ретардацію). У результаті цих змін людина, будучи беззахисною і немічною, могла вижити тільки нетрадиційним способом — через використання знарядь праці та створення світу культури.

Якщо в першій концепції культура розглядається як причина трансформації людини в біологічно неповноцінну істоту, то в другій, навпаки, біологічна неповноцінність людини є причиною виникнення культури, вона постає як компенсація цієї ущербності. Яка з цих концепцій більш істинна, чи, можливо, вони підступаються з різних боків до істини — на це запитання палеонтологія (наука про історичний розвиток організмів у взаємозв'язку з навколишнім середовищем) і біологія людини ще не дали остаточної відповіді. Та й, зрештою, це не проблема філософії.

Перехід від тваринної істоти до істоти культурної передбачає наявність певних біологічних передумов:

— культура може існувати лише в спільноті, яка забезпечує неперервний процес самовідтворення культури. Це означає, що наші далекі тваринні предки повинні були жити стадами. До речі, життя термітів чимось дуже подібне до життя суспільства: в ньому існує біологічна ієрархія, своєрідний «поділ праці». Тобто уже сама організація біологічної спільноти в чомусь ніби вивершується над біологічним рівнем;

— основою культури є розум, а його передумовою — високорозвинутий мозок, який визначає здібності істоти. Логічно припустити, що в наших тваринних предків мозок був значно розвинутіший від інших тварин;

— культура — це діяльність, праця, вона передбачає застосування знарядь праці. А це можливе лише за певної будови «робочих органів». Дельфіни і свині — досить здібні біологічні істоти, але через відсутність придатних кінцівок не можуть продукувати культуру і створити світ культури. Хобот слона може маніпулювати речами, але його можливості обмежені.

Отже, «місточок», через який наші тваринні предки перебралися в царство культури, був дуже вузьким, передбачав збіг багатьох сприятливих випадковостей. Незалежно від світоглядних засад більшість дослідників вважає, що праця (цілеспрямована діяльність) відіграла фундаментальну роль у формуванні особливого відношення людини до світу і до самої себе.

А. Гелен стверджував, що дія (а його розуміння дії тотожне праці) може бути відправним пунктом у розумінні людини: «Всю організацію людини можна зрозуміти, виходячи з дії...

Під дією слід розуміти передбачувану спрямовану зміну дійсності, а сукупність змінених таким чином фактів... слід назвати культурою».

Праця суттєво змінила відношення предків людини до світу. Відомо, що тварина живе у вузькій екологічній ніші. Її органи спеціалізовані та пристосовані до зовнішнього середовища, яке є ніби продовженням її тіла. Тварина реагує лише на сприятливі або небезпечні для неї подразники середовища. Всі інші залишаються поза її увагою. Для людини, завдяки здатності планомірно перетворювати навколишні речі, не існує нейтральних подразників чи речей. Все (камінь, дерево, рослина тощо) може безпосередньо чи опосередковано бути придатним для виготовлення знарядь, одягу, їжі. Людина, як висловився засновник філософської антропології М. Шелер, на відміну від тварини, «відкрита світу», вона «має світ». Вона не включена у світ як його органічна частина, а підноситься над світом, між нею і світом існує своєрідна дистанція.

Дещо по-іншому осмислює специфіку людського відношення до світу Гелен. На його думку, людина створила своїм середовищем сферу культури. Її відношення до світу опосередковане культурою. Завдяки цьому людина освоїла майже всю земну кулю і навіть вирвалася за межі Землі. Вона не цілком залежить від природного середовища, тому що захищена штучним середовищем — сферою культури. Її «відв'язаність» від середовища існує не лише практично, а й у думках. Подумки людина здатна подолати обмежені просторово-часові параметри свого буття в навколишньому світі. Вона є істотою, «якій відкрита вся повнота простору».

Праця безпосередньо пов'язана з мисленням. Тварина знає світ тільки крізь призму своїх фізіологічних інтересів. Вона не знає речей самих по собі, вона «знає» себе в речах: проектує речі на себе, на задоволення своїх біологічних потреб. Людина завдяки використанню знарядь праці знає об'єктивні властивості речей, знає їх такими, якими вони є самі по собі безвідносно до її потреб. В праці людина застосовує річ проти речі (Гегель вбачав у цьому «хитрість розуму»). Так, при застосуванні каменя проти дерева первісна людина дізналася, що камінь твердіший за дерево. У цьому знанні зафіксоване відношення самих речей, а людина вилучена з нього. Мислення людини оперує об'єктивними властивостями речей.

Певне знання властивостей речей і вміння оперувати ними («технічне мислення») у зародку притаманне тваринам. Імовірно, воно тривалий час було властиве і предкам сучасної людини до появи мислення у мовній формі. Так принаймні вважають сучасні дослідники.

Праця зумовила й зміну відношення людини до самої себе. Тварина спонукається до дії (пошуку їжі тощо) лише під безпосереднім тиском потреб. Людина виготовляє знаряддя і тоді, коли вона сита (за відсутності потреб), і тоді, коли голодна. Вона тамує голод, але працює над знаряддям. Це свідчить, що людина піднялася над своїми потребами, навчилася дисциплінувати їх, бути певною мірою їх господарем. Здатність людини підноситися над собою (своїми біологічними потребами) дала підставу німецькому філософу Гельмуту Плеснеру (1892—1985) назвати її ексцентричною істотою: «Якщо життя тварини центричне (злите з її тілом), то життя людини ексцентричне, вона не може порвати центрування, але одночасно виходить із нього назовні».

Істота, яка взяла в руки камінь, стала загрозливою не лише тваринам, а й собі. Адже камінь є не тільки знаряддям праці, а й зброєю. В природі тварини одного виду, як правило, не знищують одна одну, оскільки це суперечить виживанню виду. Цьому підпорядковані певні інстинктивні механізми. У вовків, наприклад, під час гризні

достатньо слабшому відкрити найвразливіше місце (горло) і сильніший відпускає його. Це діє як сигнал — «здаюсь». Мавпи, як і далекі предки людини, не мали особливих природних «озброєнь» для заподіяння смертельних ударів собі подібним. У тваринному стаді діє право сильного. Воно має ієрархічну структуру, і поведінка кожного в ньому залежить від місця в цій структурі.

Коли жива істота «взяла камінь» (штучне знаряддя взагалі), вона вийшла за межі природи не лише як середовища — вона зруйнувала природу і як природний стан відносин у стаді, який забезпечував виживання в ньому всіх. Адаже знаряддя як зброя були задіяні в боротьбі за самок і їжу, тобто використовувалися проти членів стада. Сучасне «високоцивілізоване» суспільство щодо цього не надто віддалилося від таких виявів поведінки: найновіші науково-технічні досягнення застосовуються передусім як зброя для знищення собі подібних. Природа не передбачила механізмів, які могли б захистити істоту, що «взяла камінь» (озброєну неприродним чином), саму від себе. Голими руками людині важко вбити людину: під час боротьби агресивність спадає, а відчайдушні крики жертви «вмикають» у сильнішого психологічні механізми жалю. Каменем або ножом вбивають за мить.

Природні механізми погашення агресивності не встигають «увімкнутися». Сучасна техніка робить миттєвим акт знищення людей, дистанціює вбивцю й жертву. Одним натисненням кнопки можна приректи на смерть тисячі і навіть мільйони людей. І це може зробити навіть людина, яка не переносить на вигляд крові. Тому завдяки «знаряддю-зброї» первісна людина стала ворогом передусім сама собі, вона почала знищувати своїх родичів. Знаряддя створили загрозу її існуванню.

Застосування знарядь підриває і право сильного. Завдяки техніці відмінність між сильним і слабшим зникла: достатньо сильному відвернутися чи не помітити — і він отримає каменем по голові. Отже, застосування «знарядь-зброї» у внутрішньостадійній боротьбі зруйнувало сформовані природою відношення у стаді. І тому первісна людина постала перед дилемою: вижити, сформувавши відносини, відмінні від тих, що панують у природі, або загинути. Людська спільнота відрізняється від стада передусім принципово іншими внутрішніми відносинами. Стадо структурується ієрархією сили. В ньому діє закон виживання сильного: виживе він — збережеться рід. Людська спільнота керується мораллю, яка у найпростішій своїй формі охоплює життєво необхідні вимоги, насамперед заборону вбивств, інцесту (заборона шлюбів і статевих стосунків між батьками і дітьми, братами і сестрами), обов'язок допомагати родичам. Вважають, що ці норми моралі виникли для регулювання відносин, що сформувалися у зв'язку із застосуванням знарядь. За словами Гелена, неусталеність людини як діючої істоти потребувала дисципліни, що виникла насамперед у формі моралі.

Не випадково першою вимогою є заповідь «не убий». Вона найтісніше пов'язана з небезпекою, що виникла у зв'язку із застосуванням знарядь як зброї у суперечках і спрямована на приборкання зоологічного індивідуалізму. Вбивство братом брата (Каїн та Авель) засуджується як найбільший гріх. Людська спільнота істотно відрізняється від стада і щодо статевих стосунків. У стаді існує ендогамія, тобто потомство відтворюється на основі внутрішньостадних статевих зв'язків, а в суспільстві — екзогамія (зовнішні для роду зв'язки) або агамія (заборона шлюбів між близькими родичами). Етнографи спочатку вбачали в забороні інцесту здогад наших далеких предків стосовно несприятливих наслідків кровозмішування. Однак згодом вони відкинули цю гіпотезу: первісна людина не завжди усвідомлювала навіть зв'язок між статевим актом і народженням дитини.

В основі заборони статевих зв'язків між близькими родичами були постійні сутички за володіння особами жіночої статі у первісному стаді, які через застосування знарядь спричиняли непередбачувані наслідки, постійно тримали стадо в напрузі, руйнували його здатність протидіяти зовнішній агресії.

Регулювання статевих відносин зумовило до створення шлюбу, завдяки якому людина окультурила один із найсильніших своїх інстинктів. Завдяки цьому виник рід — спільнота, заснована на природних зв'язках (його члени споріднені по крові), але відношення в якій регулюються мораллю. У процесі розвитку роль першого чинника (крові) у формуванні спільнот послаблювалася. На передній план вийшли економічні та культурні чинники, а надприродні норми регулювання відносин, які започаткувала мораль, зростали. Завдяки цьому почало формуватися суспільство

Сфери буття людини

Буття людини охоплює різні сфери (аспекти, виміри), які тільки в єдності уможливають таку складну істоту, як людина. Як зазначалося, вона є передусім біологічним організмом, тілом. «Я» зливаюся зі своїм тілом, не існую поза ним. Однак «Я» не тільки тіло, «Я» ототожнює себе також зі своїми переживаннями — думками, емоціями, сподіваннями: «Я» думаю, хочу та ін. «Я», отже, зливаюся з моєю психікою (свідомістю). Крім цього, «Я» є членом суспільства (сім'ї, робочого колективу, суспільних і політичних організацій). «Я» є, наприклад, батько, викладач філософії. Тут «Я» ототожнює себе з певною соціальною роллю, задає соціальний вимір своєму буттю. І нарешті, «Я» може визначити себе як духовну (культурну) істоту. «Я» є носієм певних духовних цінностей — моральних, релігійних, правових, художніх тощо.

Отже, в бутті людини можна виділити такі сфери: тілесність, свідомість, соціальність і духовність. Про те, що людське буття поєднує різні сфери, філософи та світові релігії проголошували давно. Так, Платон і Арістотель виділяли в людині тіло і душу. Згідно з християнством душа людини може причаститися до духовності, й людське буття набуває тричленної структури — тіло, душа і дух. Таку структуру буття приписує людині М. Шеллер. З ХІХ ст. філософи і соціологи усвідомили, що соціальність є також невід'ємною сферою буття людини.

До виникнення філософської антропології, яка вивчає структуру буття людини і взаємозв'язок між його сферами, філософи, як правило, абсолютизували певний вимір людини. Так біологізаторські концепції (зокрема, ніцшеанство) надають перевагу тілу. Психологізаторські (психоаналіз, феноменологія, екзистенціалізм) — психіці (свідомості). Соціологізаторські — абсолютизують соціальний вимір людини (марксизм, концепції, що зводять людину до *homo economicus* (людини економічної) та ін.). Культурологізаторські концепції розглядають людину як передусім релігійну, моральну чи правову істоту. Сюди ж можна віднести і визначення людини як *homo ludens* (людина, що грає), яка абсолютизує в людині здатність до гри, до освоєння світу за допомогою мистецтва. Слід зазначити, що класифікація людських істот як *homo sapiens* (людина розумна) також абсолютизує лише одну з психологічних здатностей людини.

Виміри, сфери буття людини існують у нерозривній єдності. Тільки уві сні чи за психічного захворювання людина перетворюється на біологічний організм. А в нормі будь-який вияв людини включає майже всі виміри її буття. Так, споживання їжі є

задоволенням біологічних потреб, але воно здійснюється за участю свідомості та культурних норм; кохання є соціальним почуттям, але включає тілесність людини і культуру — один в коханій людині бачить вільну істоту, інший зводить її до речі. Основою, на якій ґрунтуються інші сфери буття людини, є тіло. Всі інші (свідомість, соціальність, культура) тісно пов'язані з тілом й зумовлені ним.

З усіх відношень, у які можуть вступати різні сфери буття людини, філософської антропології стосуються передусім ті, в яких задіяна сфера тіла. Це відношення: тіло — психіка (свідомість), тіло — соціальність, тіло — культура. Інші відношення є предметом вивчення інших наук, які можна розглядати як відгалуження філософської антропології. Наприклад, відношення соціальності та свідомості вивчає соціологія. Відношення між різними сферами буття людини передбачають взаємовплив, взаємодетермінацію, тобто охоплюють як прямий, так і зворотний вплив.

Тіло — психіка (свідомість). Вплив тіла на свідомість можна охарактеризувати поняттями «умова — зумовлене». Тіло не є причиною свідомості (нею є суспільство), але воно задає умови, параметри буття свідомості. Тіло укорінює свідомість в реальне буття. «Я» (свідомість) має реальне буття (займає місце в просторі) тільки завдяки тілу, якщо не брати до уваги релігійні та деякі філософські концепції (Платон, Декарт), які розглядали душу (свідомість) як окрему субстанцію, самостійний вид буття.

Тіло задає і часові межі буття свідомості. Вона прокидається до життя в тілі й завершує (принаймні своє земне буття) в ньому. Тіло зумовлює просторово-часову перспективу сприймання світу. Ближчі в просторі й часі предмети людина бачить чіткіше, ніж віддалені. Взагалі вона сприймає світ перспективно, з позиції місця (з квартири, Києва, Землі, Сонячної системи) і часу. Тілесна істота не може вискочити з власного тіла і сприймати світ безперспективно. Цим сприймання світу людиною відрізняється від сприймання трансцендентального суб'єкта класичної філософії та безтілесних істот (ангелів, демонів), якщо припустити їх існування. Тіло індивідуалізує «Я» людини. Завдяки тілу «Я» не є абстрактною людиною взагалі, а є чоловіком чи жінкою, що має певний вік, зовнішній вигляд, набір хвороб тощо. Саме завдяки тілу людина відрізняється від інших людей, її впізнають.

У зворотному ракурсі (погляд на тіло з позиції свідомості) тіло постає як зовнішня обмеженість свідомості, як межа, поставлена людині її тілесними можливостями. Вона прагне подолати цю межу. Їй (свідомості) хотілося б бути водночас у різних місцях, жити в різні часи, бути всемогутньою та ін. У свідомості людина прагне бути мало не Богом. Для подолання меж, заданих тілом, свідомість створює техніку, яка посилює її могутність, медицину, що розширює часові межі буття, науку, яка долає перспективізм її сприймання світу. Традиція, згідно з якою тіло розглядається як обмеженість (темниця) душі, йде від Платона і християнства. Вона засвідчує справді діалектичну ситуацію: те, що прив'язує людину до життя, що вкорінює в нього, неминуче обмежує її.

Тіло — соціальність. У контексті тілесності й соціальності також виникають філософські проблеми. У ситуації, за якої тілесність визначає соціальність, тіло є основою конституювання (формування) таких соціальних груп, як діти, юнаки, дорослі, літні люди, жінки, чоловіки, інваліди та ін. Кожну з них можна досліджувати під кутом зору філософської антропології.

Наприклад, особливістю молодого людини є те, що вона статеві (біологічно) дозріла (почувається дорослою), а соціально ще незріла — не має професії, не може матеріально утримувати сім'ю, вкрай обмеженим є її життєвий досвід. Між статевою і соціальною

зрілістю молоді в сучасному суспільстві існує розрив, якого не було (або він був невеликим) у традиційному суспільстві. Цим зумовлена соціальна неусталеність молоді, вразливість її психіки, схильність до асоціальних дій. Дехто так зживається з роллю молодого, що до сивини не може вийти з неї. Це явище має назву «інфантилізм». Воно зумовлене небажанням молодого людини брати на себе соціальні обов'язки, зумовлені її віковим статусом.

Іншим прикладом є так звана феміністична проблема. Жінка, яка на рівні свідомості почувається вільною особою і, отже, рівноправною з чоловіком, яка більшість соціальних обов'язків виконує на рівні з чоловіком, розглядається суспільством як другорядна істота, зазнає дискримінації за статтю. Це виявляється в обмеженні доступу жінок до престижних занять (зокрема керівних), і в оцінці жіночої статі у культурі загалом. Так, в європейській культурі, згідно з біблійною традицією, жіноча стать оцінюється як гріхозна, оскільки через Єву гріх увійшов у цей світ.

Відношення тіла і соціальності має і зворотний аспект — підхід до тіла з позиції соціального. Під соціальним кутом зору тіло постає насамперед як здоров'я людини, тобто як здатність виконувати певні соціальні обов'язки, здатність забезпечувати власне існування. Турбота про здоров'я, свідоме ставлення до власного тіла є ознакою цивілізованості суспільства. Останніми роками у перспективі відношення «соціальність — тіло» виникли нові проблеми, пов'язані з трансплантаційною медициною, евтаназією (добровільним відходом з життя за допомогою медика) та ін. Суть проблеми зводиться до питання, в який тип соціальних відносин вкладається ставлення людини до її тіла. «Ким є людина щодо власного тіла — господарем чи орендарем?» — так формулює питання сучасний український дослідник В. Шкода. Якщо господарем, то вона має право на торгівлю своїми органами і евтаназію. Якщо ні («не вона дала життя своєму тілу й не їй належить право позбавляти його життя» — така позиція християнської етики), то її ставлення до тіла має бути цілком іншим. Ці непрості питання широко дискутуються світовою громадськістю, їх вивчають філософія медицини та біоетика.

У політиці тіло також відіграє певну роль. Традиційно претендент на найвищу державну посаду має бути фотогенічним, імпозантним.

Тіло — культура. Це відношення між сферами буття людини також є двоаспектним: можна стверджувати про вплив тіла на культуру і навпаки.

Так, мистецтво — хореографія, скульптура, архітектура, живопис, поезія, театр та інше можливе завдяки тому, що тіло людини «вміє» рухатися, чути, бачити, говорити. Навіть особливості видів мистецтв зумовлені значною мірою різними тілесними здатностями людини. Ознакою творів мистецтва є їхня співмірність з тілом людини, гармонія з ним. Так, основою музики, орнаменту, поезії є біоритми (для інших істот, наприклад слона і бджоли вони, напевно, інші), а танець взагалі є виявом ритміки тіла. Співмірні людському тілу й архітектура, скульптура. Хмарочоси та єгипетські піраміди вражають наше сприймання, але, не будучи співмірними нашому тілу, не сприймаються як прекрасні. Певною мірою вплинуло тіло і на релігійні уявлення. Міфологічні боги антропоморфні, а християнський трансцендентний Бог для того, щоб стати близьким, співмірним людині, втілюється в образі людини. У мусульманстві Бог, є найбільш трансцендентним (не має ні образу, ні імені), між ним та людиною тілесним посередником виступає Мухаммед. А Будда взагалі вважається Богом-людиною.

Тіло конституювало й інші релігійні уявлення. Зокрема, християнство, визнаючи душу чимось окремим від тіла, вважає, що перед Страшним судом мертві воскреснуть у плоті.

Наявність тіла в останньому акті людської драми не випадкова: справжніх страждань (пекло) і справжнього блаженства (рай), які б не були пов'язані з тілом, християнство не уявляє. Тіло та його потреби зумовили мораль. Мораль і близьке до нього право спрямовані на приборкання зоологічного індивідуалізму. Виконання правових норм гарантується силою, яка, зокрема, передбачає тілесні покарання (ув'язнення).

Співмірною, узгодженою з тілом є також техніка, адже технікою людина керує завдяки тілу. Вона є певною мірою продовженням тілесних здатностей людини: посилює здатності рухатися, копати, піднімати тягар, різати і навіть думати.

Навіть в науці, зокрема в фізиці, простежується роль тіла, що зумовило поділ фізики на вчення про світло, звук, теплоту. Отже, тіло людини відіграло істотну роль у формуванні культури. Культуру загалом можна розглядати як штучний, створений людиною світ, співмірний, згармонізований з людиною (її тілом). Існує і зворотний вплив культури на тіло. Культура існує як певна символічна система, яка кожному включеному в неї предмету надає свого відмінного від природного, значення. Так відбувається і з тілом людини, включеним у культуру. Воно набуває культового неприродного значення. Цим зумовлені заборона канібалізму, поховання тіла, поклоніння мощам, татування, прикрашання тіла та ін. Від народження, коли немовля обгортають «крижмою» — полотном, що символізує його перехід із світу природи у світ культури, тіло людини потрапляє в новий світ, в якому його діяльність регламентується не природним, а культурним чином.

Загалом структура сфер буття людини (тіло — свідомість — соціальність — культура) відкриває доступ до розуміння багатьох явищ людського життя.

4.2. Філософія культури

Поняття культури та її сутнісні начала

Людина за своєю суттю є істотою творчою. Ще Платон довів невіддільність «еросу» (потяг недосконалого до досконалості, що підносить людину, «немовби шаблями сходів угору») від суті людини. У ній іманентно (лат. *immanens* — властивий, притаманний) існує «тенденція переступати власні межі» (Б. Паскаль), запал пристрасті піднятися над собою (В. Шекспір). І цей одвічний людський потяг до творення, вдосконалення виявляє себе в універсальному явищі, яким є культура.

Різноманітність виявів людського духу, життєвих і практичних установок, проривів у новий вимір історичного буття зумовила широкий спектр різноманітних індивідуальних форм культури, що пронизують усі сфери суспільства. Поліфонію форм культури доповнює інтенсивне взаємопроникнення культур, зростання їх ролі в житті людей. Культура стає формою буття і спілкування людей різних культур минулого, сьогодення і майбутнього, формою діалогу культур, самодетермінації (самообмеження) індивіда, засобом вільного вирішення і зміни власної долі.

Диференційовані культурні форми народів планети містять незліченну кількість усіляких творчих сил і станів, зовнішніх і внутрішніх форм життя. Осягнути їх, об'єднати в єдине

ціле практично неможливо. Водночас людям необхідна єдність переконань, оскільки будь-яка культурна праця є свідомою творчістю життя, що, можливо, не завжди актуально усвідомлюється. Річ у тім, що всі окремі, безмежно різні культурні функції тісно пов'язані зі своїм окремим змістом, а носії цих функцій нерідко знають про них лише те особливе, що відрізняє їх одну від одної. Однак кінцева цінність їх дається лише в єдності системи, яка забезпечується єдністю культурної свідомості, світогляду. З огляду на це, щоб набути, усвідомити таку єдність, необхідно досягнути сутності функцій, які репрезентують те спільне, що наявне в усіх конкретних культурних діяннях, яким би різним не був їхній зміст. Це означає, як справедливо підкреслює В. Віндельбанд, самосвідомість розуму, що самостійно породжує свої предмети і в них царство власної значущості. Досягається це тільки на рівні філософського мислення, зокрема в царині філософії культури. Філософія культури — філософське знання про сутнісні засади культури як процесу й цілісності її архетики, закономірності та перспективи розвитку.

Тільки в її сфері культура стає цілісністю, оскільки завдяки цьому осмислює, усвідомлює сама себе, стає культурою для самої себе. Через наявність такої самосвідомості культура стає самоструктуруючим явищем, складові якого не лише взаємодіють, а й доповнюють одна одну. Тільки завдяки філософській рефлексії, осягненню самої себе вона стає для себе самої дійсністю. Та вона реалізує себе лише настільки, наскільки реалізує себе для самої себе, позаяк вона є самоіснуванням свідомості, а свідомість є свідомістю, лише усвідомлюючи сама себе. Тільки у філософії свідомість усвідомлює себе як само себе здійснює; тільки у філософії досягає вона завершення свого шляху, тільки в ній вона вінчає своє себестановлення, самоздійснення.

У філософії культура протиставляє себе собі, виходить за власні межі, осягає і осмислює себе, але завдяки цьому, як зазначає німецький мислитель Ріхард Кронер (1884—1974), вона об'єднується з собою, стає для себе поняттям і дійсністю.

Філософія культури (культурфілософія) — термін, запроваджений німецьким романтиком Адамом Мюллером (1770—1829), — виявляє своєрідну єдність сутнісних засад культурного процесу, інваріанти соціодинамічних моделей, архетипні ситуації, закономірності повторення і перевтілення постійних складових культури. Завдяки філософському осмисленню опановуються різноманітний людський досвід, можливості залучення особи до культурного космосу.

Однозначно сформулювати сутність культури непросто. Одні мислителі тлумачать культуру як цінності духовного життя, інші — зводять це поняття лише до явищ літератури, мистецтва, кіно тощо. Не менш відчутним є спроби трактувати культуру лише як певну ідеологію, покликану бути тлом для господарювання, чи якісну характеристику людської поведінки. Це далеко не повний перелік варіантів тлумачення поняття «культура», що охоплює надзвичайно багате, різноманітне явище. За підрахунками американських культурологів Альфреда Кребера і Клайда Клакхона, з 1871 по 1919 рік існувало всього 7 визначень культури, а з 1920 по 1950 рік з'явилося ще 157. Натепер їх налічується понад 500, що засвідчує багатогранність і надзвичайну складність культури як явища.

Термін «культура» походить від латинського слова «cultura», що в перекладі означає «обробіток», «догляд» ґрунту, ефективну сільськогосподарську діяльність, вказує як на перетворюючу активність людини щодо природи, так і на вміння, майстерність, які виявляла людина у праці. Тобто у змісті цього терміна чітко простежується єдність культури людини та її діяльності. На відміну від поняття «natura» (природа), культура означає «створення», «позаприродне». Світ культури, її елементи сприймаються не як

результат дій природних сил, а як надбання зусиль людини, спрямованих на вдосконалення, зміну того, що безпосередньо дане природою.

Отже, культура охоплює все те, що є «ненатурою», «неприродою». Вона — надприродний результат життєдіяльності людини, механізм трансформації її тваринного буття в соціальний стан, набуття власне людських рис, властивостей, ознак. Тотеми, табу, заповіді, традиції, моральні норми, право і закон є специфічними культурними формами регуляції пристрастей, бажань і поведінки людей у суспільстві.

Звісно, позаприродний вид діяльності не виключає з культури природних чинників. Їхній зміст, якість не байдужі для культури. Різні природно-географічні умови життя, як і специфічні тілесні потреби людей, детермінують і різні особливості праці (зокрема, виготовлення знарядь), побуту, звичаїв, уявлень про прекрасне тощо. Культура є людською діяльністю щодо зміни природи аж до її перетворення на «своє інше», штучне. Однак основою такої перетворюючої діяльності є природа, природне. Культура існує всупереч і завдяки природі. Збереження обох аспектів цієї суперечності є умовою збереження людського виміру культури. Взаємозв'язок, взаємовідносини природи і культури є онтологічно об'єктивними, історичними. Тому тип культури, її доля залежать від способів вирішення суперечностей між природним і штучним, створеним людиною. Найзагальніше в генезі таких відносин виокремлюються три основні етапи. На першому — природа визначає зміст культури, що відображає передусім потребу в пристосуванні до неї, страх перед її силою. На другому — в культурі свідомо постають завдання боротьби з природою, досягнення максимальної свободи від неї. На третьому — «штучне», створене людиною домінує над природою і людиною, відбувається експансія «штучного середовища», витіснення й екранування ним природної реальності та людини, зокрема як тілесної істоти.

Сутність культури можна досягнути тільки через діяльність людини. Поза людиною, її діяльністю, що здійснюється відповідно до закономірностей предмета (природи), на який вона спрямована, культура відсутня. Вона породжена тим, що людина, забезпечуючи умови свого існування, змушена постійно звертатися до навколишньої реальності в пошуках необхідної енергії, інформації, прагне віднайти сенс власного життя, вдосконалюючи при цьому себе і навколишній світ.

Людина створює світ культури і живе в ньому. Це ще раз підтверджує, що культура є надбанням людського буття. Тому з'ясувати її сутнісні засади можна лише завдяки аналізу даних антропології та історії. Культурогенез у контексті антропогенезу здебільшого розглядається як зародження матеріальної культури (знаряддя праці, предмети побуту), духовної культури (мислення, воля, мова) і культури людських відносин (суспільна воля, норми поведінки, табу).

Серед дослідників побутує думка, що сутність людини слід розглядати як таку, що принципово співвідноситься з аналізом сутності культури. Перша людина була не стільки «людиною розумною», скільки «людиною культурною». Виділившись із природи, людина (з огляду на гіпотезу її земного походження) змушена сама себе формувати («Культура — феномен самодетермінації людини» — В. Біблер) через творення культури. Тобто проблема буття культури задана буттям людини у світі речей, світі ідей і світі людей.

На цій підставі культуру як явище можна розглядати у двох аспектах:

— як те, що виокремлює людину з природи, що є формою адаптації людини до природи. За таких умов культура постає як система здатностей людини, завдяки яким вона налагоджує свої стосунки з природою;

— як узагальнюючу характеристику людини, певний щабель її саморозвитку, зовнішній вияв духовної сутності людини. В цьому сенсі культура постає як людиновимірність.

Отже, поняттям «культура» позначають як смислову відмінність буття людини від буття природи, так і власні смислові ресурси людського буття.

Культура — увесь, за винятком природи, мовно та символічно відтворений і «репрезентований» (штучний, позаприродний) світ, що охоплює різноманітність видів, засобів і результатів активної творчої діяльності людини, спрямованої на освоєння, пізнання і зміну навколишньої реальності та самої себе.

В аксіологічному аспекті культура — це сукупність досягнутих у процесі освоєння світу матеріальних і духовних цінностей, а в гуманістичному — найважливіший чинник духовного розвитку людини, вияву її творчих здібностей.

Атрибутивні ознаки і властивості культури

Культура як суще розгалужена в часі, просторі, перебуває у постійному русі (розвитку).

Час культури — це минуле, сьогодення та майбутнє людської культуротворчої діяльності в єдності її поступальності й циклічності, що породжує все багатство культурного надбання. Тобто час у культурі — це не мить між минулим і сучасним, а тривалий творчий процес, певний (для кожного історичного часу) щабель розвитку, що уособлює можливості відповідно до вимог епохи та можливостей людини відтворювати минулі етапи культури.

Час культури є складним утворенням. Він охоплює час історичний (різні форми буття культури), час соціальний (спектр соціальних ритмів, зумовлених відповідними закономірностями різних процесів у людських колективах) і час людського буття. Його розглядають не як довільний калейдоскоп подій, фактів, явищ, а як процес з притаманною йому ритмічністю, послідовністю, що визначаються людською діяльністю.

Наприклад, у міфах спостережуваний час був могутньою, таємничою силою, що керувала всім сущим: предметами і явищами, людьми і навіть діями богів. Тому він був і добрим, і злим. При цьому час плинув не лінійно (з минулого в майбутнє), а по колу (найпоширеніший символ часу — колесо), циклічно, зворотно, передбачаючи чергування пір року, сезонних виробничих циклів, що формувало відповідний спосіб життя, породжувало віру «у вічний колообіг» і відповідні норми життя, зокрема неухильне дотримання традицій та осуд новаторства. У середньовіччі панівним було лінійне сприйняття часу, який вважався єдиною системою відліку подій. Християнський світогляд сформував уявлення про час на основі парадигми есхатологізму (вчення про кінцеву долю людства і світу, прихід месії), поділив історичний час на дві епохи — до і після народження Ісуса Христа. Час для християн має межові точки відліку: початок — акт творення світу Богом; кінець — Страшний суд.

Час культури є вічною темою взаємовідносин традицій і новаторства. Кожної історичної епохи вона вирішувалася по-своєму, охоплюючи весь спектр культурної діяльності.

Простір культури — це світ предметів і процесів «другої», або «штучної природи». Він цілком є продуктом і сферою людської культуротворчої діяльності. У зв'язку з обширністю його інколи поділяють на підпростори:

— ойкумена — частина природного середовища, заселена людьми;

— історико-культурна сфера — окремі частини ойкумени;

— окремі осередки проживання (від поселень первісних людей до сучасних мегаполісів).

Матеріальні та ідеальні культурно-значимі просторові форми речей і процесів утворюють соціальний простір, в якому відтворюється і розвивається людина і крізь призму якого вона сприймає решту світобудови. Відповідно до особливостей просторового поширення культури виокремлюють її зовнішній і внутрішній простори. Зовнішній межує з природним середовищем, визначаючи одну із традиційних, а нині й гостру проблему взаємозв'язку культури і природи. Внутрішній простір культури виявляється у поширенні на Землі археологічних культур, ойкумени, взаємодії первісної периферії та цивілізації, цивілізацій між собою, формуванні історико-культурних сфер.

Існує і простір конкретної національної культури, що охоплює не лише тло, на якому простежується буття нації, чи сцену, на якій певний народ грає свою роль, а й її власну невід'ємну частину — все самобутнє і неповторне, що створила нація (мова, символи, норми, засоби спілкування і діяльності, художньо-чуттєве відображення світу тощо), а також і те, що має загальнолюдський вимір, породжено спільними людськими ознаками (виготовлення знарядь праці, найпростіші моральні заборони, протилежність добра і зла, наявність історично змінних потреб, вольовий свідомий характер життєдіяльності, усвідомлення величі космосу, досягнення абсолюту тощо).

З огляду на внутрішню подвійність будь-якої національної культури (з одного боку, певна відокремленість, збереження духовного начала, самобутньої екзистенції, а з іншого — прагнення до єдності з іншими культурами, здатність продукувати загальнолюдське) розрізняють не лише простір національної культури чи поняття ширшого гатунку, що охоплює такі метакультурні системи, як Захід і Схід, а й поняття «світовий культурний простір». Це поняття охоплює все культурне надбання людства планети, все, що становить загальнолюдську цінність. Водночас світовий культурний простір розглядається як своєрідний інформаційний, ціннісний резервуар конкретної національної культури, в який вона вносить свої унікальні надбання.

Крім реально існуючих просторових характеристик культур, існують і їхні ідеальні образи, які своїми витокami сягають давнини: Космос, Хаос, Дерево Життя, або Світове Дерево. До речі, Дерево Життя було одним із ключових образів у формуванні уявлення про простір культури, що поєднував усі світи в єдиний людський світ і був центром світобудови. У різних народів він мав певні специфічні (здебільшого зовнішні) особливості, зберігаючи сутнісну спільність. Так, у ментальності, побуті, фольклорі українського етносу панівним був образ триєдиної життєтворчої сили — Святої Трійці (символізує її знак Тризуб): Батька і Матір світу — Астрального Вогню і Астральної Води та Синівського начала, породженого їх поєднанням. Вони позначалися, за свідченням О. Братка-Кутинського, відповідно іменами: Коло, Лада (Дана), Сварог.

Із розгортанням ведичної традиції з'являлися нові імена Трійці: вогняне начало Огонь (Агні), водне — Вій (Ваю), Синівське — Ур, Сур (Сур'я), які пізніше були замінені відповідно на Сяйво (Шіва), Вишне (Аішну) і Рома, або Брама (Брахма).

У культурно і світоглядно споріднених з нашими предками єгиптян першою Святою Трійцею були Осіріс, Ісіда і Гор, другою — Амона, Мут, Хонеу. Шанувалася Трійця належними до спільного середземно-чорноморського вогнища культури вавилонянами (Ану, Бел, Еа), кельтами (Тараніс, Есус, Теутатес), германцями (Тор, Один, Фрайер) та іншими народами світу.

У теперішній час проблема простору культури набуває нових прикметних особливостей. Для зовнішнього простору — це проблема екологічного порядку, визначення гармонії між ноосферою і біосферою. Для внутрішнього простору — це збереження історико-культурного середовища (екологія культури). Щоправда, в сучасному суспільному середовищі цей чинник часто ігнорується. Однак екологія культури — завдання не менш суттєве, ніж збереження навколишньої природи. Якщо природа необхідна людині для її біологічного життя, то культурне середовище так само необхідне для її духовного, морального життя, набуття власне людських рис і властивостей, «духовної осідлості», прихильності до рідних місць, моральної самодисципліни і соціальності.

З огляду на те, що передумовою, внутрішньою причиною і визначальним чинником буття культури є людська діяльність, стає очевидним наявність руху (розвитку) в культурі. Та розуміння руху як невід'ємної властивості культури буде неповним поза розглядом проблеми саморуху культури, Що постає як культурний прогрес, невіддільний від соціального, науково-технічного прогресу. Культурний прогрес є своєрідною єдністю «онтогенезу» (індивідуального розвитку) та «філогенезу» (історичного розвитку) культури. Адже кожна людина, народившись, входить у лоно культури, опановуючи її елементи та історичні форми, і водночас репродукує і творить її. Культура як щось ціле, взяте поза людиною, відокремлене від неї, позбавлена динаміки, життя, саморуху. Людина — альфа і омега (початок і кінець, суть) культури, її джерелом і субстанцією є людська праця, що створює не лише предметний світ, матеріальні багатства, а й породжує саму людину в розмаїтті природних, соціальних, духовних зв'язків і відносин із зовнішнім світом і собою. Та якщо у першому випадку (матеріальні здобутки) праця є суб'єктивною передумовою культури (затрата робочої сили забезпечує власне існування виробника), то у другому вона є об'єктивною передумовою культури, акумулюючи зусилля попередніх поколінь, чим і набуває суспільного характеру і стає джерелом культури.

Культура, народжена суспільною працею, має власну історію, в якій людська діяльність розкривається не тільки як виробництво речей, ідей, а й як творення самої людини, її самореалізація. Отже, культура — це також виробництво, продуктом якого є людина, а виробництво — це передусім дія, рух, розвиток. Творча здатність культури особливо помітна у процесі так званого опредмечування і розпредмечування продуктів людської діяльності самою людиною.

Завдяки реалізації механізму «соціальної спадковості», коли кожне нове покоління засвоює набуті попередньою людською діяльністю знання, вміння, навички, цінності, відбувається залучення нових поколінь до досягнутого на певному історичному етапі рівня розвитку культури, що філософською мовою визначається як розпредмечування діяльності і культури. Воно передбачає включення до своєї безпосередньої діяльності вже існуючого масиву культури, занурення суб'єкта діяльності у буття культури. Однак людина не лише засвоює вже набуте в культурі, а й створює нові, власні матеріальні й духовні цінності — бере участь у процесі опредмечування культури. Новостворені

цінності, забезпечуючи буття культури, розпредмечуються в діяльності вже наступних поколінь. Тому в людській діяльності опредмечування означає етап творення, творчості, а розпредмечування — етап навчання, оволодіння, засвоєння. Діалектика цих етапів (опредмечування — предметність — розпредмечування) ілюструє процес саморуху культури, розкриває її сутність як саморозвитку людини — суб'єкта культурно-історичного процесу. Тому поняттям «культура» часто позначають якісний рівень людського буття: спосіб поведінки, вихованість, освіченість, оволодіння певною сферою знання і діяльності тощо. Це дає підстави для висновку, що культура є нагромадженням якінності та пориванням до якінності. Російський мислитель Микола Реріх (1874—1947) наголошував, що культура — це передусім якісність у всьому. Як вияв духу, якісність у культурі заперечує її самопідтримку і саморозвиток. Досягається вона творчою діяльністю, творчістю, що є однією з найсуттєвіших ознак культури. Найдоступнішою для кожної людини, а отже, і наймасовішою формою творчості в культурі є творення добра. Згідно з Арістотелем, головні добродієства — мудрість, розважливість, мужність, справедливість. Відомий англійський філософ Б. Рассел серед найсуттєвіших чеснот виокремлював оптимізм, хоробрість (вміння захищати свої переконання), інтелігентність. У наш час серед чеснот найчастіше називають розумність, толерантність (терпимість до чужої думки), комунікабельність, справедливість і свободолюбність.

Вирішальним критерієм добра може бути лише те, що є добром без будь-яких застережень і обмежень. Це передусім моральні закони, максими на зразок «не убий», «не кради», «не кажи неправди», «не використовуй людину як засіб» тощо, які мають загальний, універсальний, обов'язковий, трансцендентний характер.

Робити добро — не лише найзагальніша форма людської творчості, а й одна з найзагальніших вимог культури до людини. Ставши на шлях добродієвності, людина формує в собі засади для культивування людської взаємності. Вільне творення добра і необхідність дії для його виявлення єднаються у моралі — смислового ядрі культури. Завдяки моралі людина має здатність власною волею регламентувати свої потреби, претензії до навколишнього світу, тобто актуалізує свою здатність до свободи у самообмеженні. Нестриманість у бажаннях та їхньому неодмінному задоволенні (дії за принципами: «рай — негайно», «роблю що хочу»), нездатність дотримуватися суспільно усталеної міри класифікуються як некультурність, антикультура, що є проявом і наслідком дегуманізації людських стосунків, відходом від загальнолюдських цінностей, глибинних моральних орієнтацій, які ґрунтуються на розумі, вірі та істинному людинолюбстві.

Генезис теорії культури

Теорія культури має тривалу історію, що постає як усталена в історії філософії та постійно відтворювана на різних етапах історії традиція формулювання й розв'язання основних теоретичних проблем культури. Започатковується вона ще в античні часи, формуючись у лоні філософії із залученням даних з історії, етнології тощо.

Перший ледь помітний вияв культурно-теоретичної думки спостерігаємо вже у Гесіода (VIII ст. до н. е.), який, спираючись на міфологічну традицію (образ Прометея), прагнув виявити і прояснити визначальні засади людського існування. Однак більшість дослідників пов'язує виникнення філософської теорії культури з творчістю софістів (знавець, майстер, художник, мудрець), які розглядали культуру як щось другорядне порівняно з природою. Зокрема, Гіпій вважав культуру чинником (звичаї, закони, традиції), що змушував людину діяти всупереч своєму природному єству (філософія кініків). Тому культура як щось довільне, мінливе протиставлялася природі як чомусь певному, постійному, формуючи відому антитезу «природа — закон», де культура

виступала своєрідною «другою натурою» (Демокрит). Подібної орієнтації дотримувався і Посідоній, який вважав, що важкі умови життя людини спричинені таємничою зовнішньою силою, щоб спонукати людей до розвитку своїх можливостей.

Антична культурфілософія сформувала ідею космополітизму як культурної установки, спрямованої на осмислення єдності світу, універсалізму.

Космополітизм (грець. kosmopolites — громадянин світу) — вчення, в основу якого покладено заклик відмовитися від національного суверенітету, національних традицій і культури задля абстрактного поняття вселюдської культури і традицій.

За свідченням Діогена Лаертського, вперше поняття «космополіт» у значенні «громадянин світу» було вжито кініком Діогеном Синопським. Плутарх приписував таку першість Зенону з Кітіона. Відомий філософ XX ст. К. Поппер авторство цього поняття пов'язував навіть з іменем Сократа, посилаючись на судження Епіктета: «Якщо правильне те, що стверджують філософи про родичання між Богом і людьми, тоді на питання про батьківщину людина змушена відповідати словами Сократа: я не афінянин чи коринфянин, а я космополіт...»

Отже, софісти, стоїки, кініки, епікурейці розробляли антиномії культури і природи, з'ясовували, що походить «від природи», а що існує завдяки людській діяльності. Щоправда, розквіт стоїцизму в Римській імперії знаменував поворот античної культури від зовнішнього до внутрішнього. Стоїки, орієнтуючись на космос і світовий розум, особливу увагу вже звертали на ресурси людського духу. І поняття «культура» стало все активніше прикладатися до людини, розглядатися крізь призму її внутрішнього світу. Відомо, що Цицерон першим почав вживати словосполучення «культура душі», вираженням якої він вважав ораторське мистецтво, яке підносить людину, звеличує її, сприяє самоутвердженню.

Таким чином, у період античності поняття «культура» було багатозначним. Крім головного значення «обробіток, догляд землі», воно означало і виховання, навчання, певну сферу людської діяльності. До того ж у грецькій філософії поняття «культура» виражалось також і за допомогою терміна «мусіке», «мусікос» («вихователька душі» у Платона). А на позначення освіченої, культурної людини греки вживали також слово «хелленос» (еллін). Воно було формою протиставлення освіченого грека «варвару» — представникові неосвіченого, на їхню думку, дикого народу. Тобто античність, даючи багатозначну інтерпретацію поняття «культура», не забезпечувала самостійності його існування. Це слово ще не виділилося в окрему лексичну одиницю. Потрібно було чимало часу, перш ніж завершився семантичний перехід від «обробітку взагалі», «культивування чогось» до «культури» як самостійного поняття. Та все ж теоретичні засади античної філософії культури стали основою розвитку європейської культури в середньовіччі й особливо в епоху Відродження та Просвітництва, Нові часи і навіть у сьогоденні, наповнюючись новим змістом, новими формами, нормами і принципами.

Так, взаємовідносини «природа — культура», що були основним об'єктом уваги античної філософії, у середньовіччі витіснила інша полярність: Бог — людина. Природа перестала бути позитивним чи негативним критерієм оцінки культури. Натуралістичний фундамент язичницької філософської культури почав помітно руйнуватися, втрачати силу й відходити значною мірою у небуття. Натомість на суспільну авансцену виходить проблема трансцендентної природи культури. Філософія культури за своєю суттю постала в іпостасі «теології» культури з такими основними проблемами, як сутність духовного начала, зміст поняття «християнство», його зв'язки з культурою та історією. Основним завданням культурного розвитку людини було «зняття» її гріховності та спонукання

активної праці душі як умови духовного зростання, наближення до «Божого промислу». Таке розуміння історії культури в теологічному аспекті називають провіденціалізмом. Провіденціалізм (лат. *providentia* — провидіння) — тлумачення історії як вияву волі зовнішніх сил, Божого провидіння, остаточної перемоги добра над злом.

Провіденціалістичне розуміння культурно-історичного процесу як шляху до есхатологічного «царства Божого» вперше систематизовано було викладено Августином Блаженным у праці «Про град Божий», в якій подано світову історію як здійснення Божого плану. В епоху середньовіччя це вчення було панівним в історичній та філософській думці Європи. Воно стало найповнішим вираженням давньої ідеї про тісний зв'язок загального стану культури з етичними цінностями людини, глибинними засадами її внутрішнього світу.

Августин розвинув властиву еллінічній культурі тенденцію, пов'язану з переходом від науково-філософського осмислення природи і суспільства до роздумів про людське буття, суб'єктивність. Культура живе вірою людини у своє високе призначення, а віра людини тим і сильна, що спирається не на зовнішнє оточення, яке може і суперечити їй, а на відчуття причетності людини до найвищих цінностей буття. Загалом у генезі культури середньовіччя (особливо раннього) простежувалися дві тенденції:

— трансформація античної мудрості у християнську традицію (Августин, Кассіодор та ін.);

— збереження античного спадку включенням його в наступний науково-філософський процес (Боецій та ін.).

Культура середньовіччя (особливо візантійська) мала значний вплив на формування культури доби Відродження (Ренесансу). Відомо, що ця епоха пов'язана з утвердженням принципу гуманізму, відродженням античної культурної спадщини, що зумовило і відродження особистості як діяльного начала, формувало нову систему цінностей, у центрі якої була людина, її переживання, внутрішній світ, земне життя тощо. За таких обставин християнська трансцендентна свідомість вступила у протиріччя з іманентною свідомістю античного натуралізму, реанімуючими античними формами. Філософське осягнення культури почало пов'язуватися з вченням про природу і людину, з космологічними і морально-етичними концепціями. Набув популярності неоплатонізм, що відкрив мистецтву Ренесансу красу природи як відображення духовної краси, збудив зацікавленість внутрішнім світом людини, боротьбою в ньому двох начал — матерії і духу, розкрив драматичні колізії духу і тіла, почуттів і розуму. Аналізуючи ці суперечності, працюючи над їхнім вирішенням, культура доби Відродження змогла сягнути глибинних почуттів внутрішньої гармонії, що й стало однією з її суттєвих рис. Завдяки зусиллям гуманістів XV—XVI ст., культура почала розглядатись як засіб розвитку особистості, а широко вживаним поняттям такого змісту стає в добу Просвітництва (XVII—XVIII ст.) завдяки зусиллям Вольтера, Т. Гобса, Ж.-Ж. Руссо і особливо Й.-Г. Гердера. Культурою називали тоді всі набутки людей і передусім знання, науку, мистецтво — все, що називали освіченістю. Першим запровадив у науковий обіг термін «культура» такого змісту німецький філософ Самуель Пуфендорф (1632—1694). У своєму тлумаченні культури як світу норм, визначальний порядок, моральне і прекрасне він керувався вищим принципом, сутність якого зводиться до моральної свободи людини. Завдяки цьому антична полісемія терміна «культура», що не мав самостійного значення, а виражав культуру «чогось», зникла, він трансформувався у поняття, що об'єднує різноманітні явища в одну цілісність. Цей перехід до абстрактного поняття став

передумовою становлення культури як самостійної філософської категорії. Та для цього ще потрібен був час.

В епоху Просвітництва культурою вважалося те, що вище від природи, виражає життєдіяльність, розумну активність людини. На цьому ґрунті постало твердження, що історія є лоном, в якому розгортається продуктивна, творча сила людства. У цьому контексті культура не порівнювалася з історією, окремі етапи якої виражали різну міру зрілості культурного процесу.

Завданням культури, з точки зору просвітників, є освіта широких верств населення: розтлумачення істини, сенсу духовно-моральних феноменів, спростування «неістин». Особлива увага зверталася на нові шляхи культурної освіти: науково-популярні книги, пресу, за допомогою якої передбачалось удосконалити механізм демократії, гуманізації суспільства, поліпшити його морально-духовне здоров'я. Вважалося, що зростання грамотності, елементарної освіти широких верств населення, збагачення їх дозвілля і виникнення в майбутньому технічних засобів репродукування та поширення духовної продукції забезпечать залучення найширших мас до культурних цінностей. Зв'язок між культурою і засобами її поширення розглядався в контексті їх відкритої залежності та безумовної гармонії. Просвітники не сумнівалися, що розвиток культури є процесом її найширшого визнання через залучення до неї народних мас. Культуру вони розглядали відповідно до панівних в ті часи переконань про розумність історії, єдності та неминучості суспільного прогресу, внутрішньої гармонії індивідуальної свідомості. Тобто центром уваги були зовнішні чинники культурного вдосконалення, передусім держава, водночас недооцінювалася, залишалась поза увагою людина з її свободою, здатністю послідовно реалізувати власну автономність.

Просвітницький ідеал «розумної людини» з огляду на її природні потреби і прагнення, був поставлений під сумнів пізнішими філософами. Серед перших, хто зрозумів його нездійсненність, був І. Кант, який, хоч і поділяв ідею просвітників про кінцеве торжество розуму, але наповнював її іншим змістом. Розумність людини, за Кантом, полягає в її здатності діяти незалежно від природи, тобто в її свободі.

Як емпірична, чуттєва істота, людина підпорядкована природній необхідності, що закономірно детермінує її бажання, дії, захоплення тощо. Кант не заперечував цієї тези просвітників, але відмовлявся бачити в ній пояснення сутності людини, її справжнього покликання. Він виступав проти тлумачення розумності як простої відповідності поведінки людини природній необхідності, вважаючи, що за таких обставин людина стає маріонеткою в руках природи. Розум людини не є засобом задоволення чуттєвих потреб, зумовлених його фізичною природою (цій меті слугує інстинкт). Його основне призначення полягає у впливі на волю людини, здатності підпорядковувати волю моральному закону, вільному від будь-якої чуттєвої заінтересованості. Таким чином Кант виводить культуру за межі природної детермінації, стверджуючи, що культура полягає у здатності людини ставити будь-які цілі, тобто діяти незалежно від природи: «Набуття... розумною істотою здатності ставити будь-які цілі взагалі... — це культура». Природа ніби змушує людину вийти з-під її впливу, звільнитися від влади чуттєвих, тваринних захоплень. Однак на цьому шляху людину чекають важкі випробування, які вона може успішно здолати, переважно завдяки культурі. Тобто в культурі, за Кантом, переплітаються дві лінії людського розвитку:

— необхідність фізичного вдосконалення, яке і є «культура всіх взагалі здатностей для сприяння поставленої розумом цілі»;

— необхідність морального вдосконалення, «культури моральності в нас», яка полягає в тому, щоб «виконати свій обов'язок і до того ж із почуття обов'язку (щоб закон був не лише правилом, а й мотивом вчинків)».

Отже, сенс культури, за Кантом, полягає в заміні деспотизму природи деспотизмом розуму, в установленні зверхності обов'язку над усіма чуттєвими імпульсами емпіричного життя людини. «Конструктивний критицизм» Канта був особливо плідним стосовно проблем культури. Результатом його критики завжди був вияв тих розумних засад, які стосувалися основних сфер культури: «Критика чистого розуму» сформувала основну структуру науки, як її розумів Кант, «Критика практичного розуму» і побудована на ній «Метафізика прав» присвячені розгляду розумних цілей у моралі й праві, «Критика сили судження» — певним сутностям мистецтва та естетичної творчості життя.

Філософія Канта була спрямована на звільнення людини від її «тваринних» пристрастей, її вдосконалення, створення умов для всебічного розвитку. Кант виводив людину на нові рубежі свободи і вільної творчості, допомагав вирватися з «царства необхідності» й проникнути у «царство свободи».

Свого завершення ця проблема набула у філософії Гегеля, який намагався подати увесь процес історичного розвитку людства як ступені пізнання абсолютного духу. Звільнення людини від суб'єктивного свавілля індивідуальних пристрастей і піднесення її до загальних принципів розуму, тобто до усвідомлення себе як суспільної істоти, він вважав основним завданням. Тому й сутність культури, за Гегелем, полягає в тому, щоб через філософію пройти всі ступені «утворення світового духу» для того, щоб зробити його «зрозумілим», теоретично засвоєним, зафіксованим у власному мисленні. Культура є іманентним моментом абсолютного і володіє своєю нескінченною цінністю, зазначав Гегель, ототожнюючи культуру з її духовним аспектом. Завдяки культурі індивід залучається не до природної (як у просвітників), а до духовної сутності світу, яка й формує його субстанційну основу. Оскільки таке залучення можливе лише у свідомості, остільки увесь сенс «навчання», «освіти» індивідів, зміст їхнього культурного розвитку полягає у зростанні їх одиничності й особливості до загальності мислення. Та гегелівське розуміння мислення суттєво відрізняється від просвітницької інтерпретації «розуму». Для просвітників розум, як відомо, був знаряддям задоволення чуттєвих потреб індивіда, його випадкового свавілля чи суб'єктивної примхи. У Гегеля розум, будучи залученим у стихію загального, не може задовольнитися ні «простотою» і «невинністю» природного стану, ні «задоволеннями і зручностями приватного життя» суспільства. Його реальною метою є перехід від «природної простоти», одиничності, відокремленості приватного життя до загальності мислення і воління. Такому переходу покликана сприяти культура, етапи розвитку якої Гегель і пов'язував з мірою їхньої насичуваності духом. Звідси й виділені ним три періоди в історії мистецтв: символічний (мистецтво Сходу), класичний (античність) і романтичний (християнський світ).

Гегель, як і Кант, наголошував на людинотворчій сутності культури, розглядав її як засіб самореалізації та самотворення особистості. І хоча він піддав культуру надмірній гносеологізації, безперечною його заслугою є абстрактне утвердження гідності людини. Хоч яким би вузьким був його погляд на людину, що перебувала під постійним тиском раціонально-загального, яка б роль відводилася індивіду в системі цілого, все ж Гегель головне вбачав у свідомості, розумі — тому, що ця прикметна риса людини знайшла відображення в її дефініції: «*homo sapiens*». У його поглядах на світ і культуру домінуючою була позитивна життєстверджуюча точка зору, яка, однак, згодом була взята під сумнів романтиками XIX ст.

Протестуючи проти надмірної раціоналістичної гармонізації світу, домінування загального над індивідуальним, романтики утверджували культуру, засновану на засадах індивідуальної свободи, природності, творчого натхнення, права індивіда на неповторність і винятковість, збагачуючи смислову навантаженість поняття «культура».

Наприкінці XIX — на початку XX ст. культура вже розглядалась як багатоаспектне явище:

— фундаментальна структура історичного буття людства (єгипетська, антична, китайська, арабська культура тощо);

— внутрішньо структурований масив суспільного життя (матеріальна і духовна культура з їхніми складовими);

— певна якісна характеристика людського буття.

Проблема кризи сучасної культури

У сучасному світі культура перестає бути тільки цінністю, чимось винятково позитивним щодо її творця — людини. Вона починає розглядатись і як щось штучне, зовнішнє стосовно людини, навіть вороже її індивідуальній свободі, втаємничене у внутрішньому світу.

Причини такого ставлення до культури, на думку Г. Зіммеля (1858—1918), полягають у відсутності ідеї, здатної об'єднати суспільство, як це було в епоху античності (ідея буття), середньовіччя (ідея Бога), Відродження (поняття природи) чи Просвітництва (поняття законів природи). У цьому виявляється те незадоволення механіцизмом як методом пояснення природних і соціальних явищ, який зазнав кризи, очевидно, в період «новітньої революції у природознавстві». Тому, як вважає Зіммель, новою парадигмою, здатною об'єднати світ духовної культури епохи, є поняття життя як своєрідного центра світобудови: «звідти йде шлях, з одного боку, до душі і Я, а з іншого — до ідеї, Космосу, Абсолюту».

Ідея життя в системі культури, згідно з В. Дільтеєм (1833—1911), взагалі мусить протистояти раціоналізму, доведеному Гегелем до абсолюту, і тому неодмінно спрямованому в минуле. «На місце загального гегелівського розуму, — писав Дільтей, — приходить життя в його цілісності, переживанні, розумінні, історичний життєвий взаємозв'язок, сила ірраціонального в ньому».

Завдяки зусиллям А. Шопенгауера (ідея ірраціональної волі), Ф. Ніцше (принцип іморальної невмотивованості суб'єкта), З. Фрейда (переконання, що суперечність між культурою і життям є одвічною суперечністю людського буття), філософській ревізії абстрактності раціоналізму так звана «філософія думки» поступово втрачала свої позиції, поступаючись місцем «філософії життя», яка й стала основним руслом культурфілософських ідей в епоху антираціонального, потужного своїм заперечним пафосом умонастрою. Вона була їх метафізичним ґрунтом і водночас сама обирала для себе здебільшого форми культурфілософії. В. Дільтей, О. Шпенглер, К.-Г. Юнг, Й. Хейзінг, Р. Гардіні, М. Гайдеггер — перші величини західної культурології XX ст. — зробили свій вибір на користь «філософії життя». Нова культурфілософія виявилася популярною завдяки своїй нестандартності. По-перше, вона відгукувалася (в особі

Шпенглера) на апокаліптичну злобу дня, на хвилюючі сигнали часу і була своєрідною метафізичною відповіддю на те, що діялося в історії «тут і тепер». По-друге, вона була поживою для розуму й уяви своїм інколи екзотичним ракурсом. По-третє, змістом своєї творчості й особливо стилем викладу вона апелювала не так до розуму, як до емоцій, почуттів, надаючи своїм культурфілософським міркуванням специфічного забарвлення. Вона володіла всіма перевагами живого, творчого відгуку на життя порівняно із занадто сциєнтично абстрактною і самовдоволеною думкою академізму, особливо властивого німецькій класичній філософії. Інша річ, що нагальність проблем, помічених новим умонастроєм, не завжди відповідала його спроможності ці проблеми розв'язати. Однак філософія, як справедливо зазначав П. Козловський, автор відомої праці «Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку» (1987), впливає не як панівне знання, що більш властиве науці, а як формує знання, що актуалізує певну проблему.

Першим аргументовано підійшов до проблеми кризи культури, звернув увагу на вулканічне підґрунття історії, розсіяв загрозливі ілюзії її лінійного прогресу німецький культурфілософ О. Шпенглер, праця якого «Занепад Європи» стала подією в Європі. І річ не тільки в розвинутій ним ідеї культурно-історичного циклу, поєданого з принципом дискретності (роздільності) локальних культур. Як відомо, принцип культурно-історичного коловороту був обґрунтований задовго до нього («цикли вічних перевтілень» давньогрецьких філософів, космологія Чжоу Яня, пізніші вчення Д. Віко, И.-Г. Гердера, М. Данилевського тощо). Однак Шпенглер, на відміну від своїх філософських попередників, абсолютизує цю ідею, обертаючи самотність культурного розвитку на повну його відокремленість, вибудовуючи всеосяжну культурно-історичну концепцію, пафос якої — безвихідний колообіг історії та неминуча загибель культури.

І хоча Шпенглер в душі дихотомії свого вчителя В. Дільтея різко протиставляв історію природі, все ж метод споглядання живої природи він переносить на арену життя суспільства. Тому окремі постави культури він розглядав як вияви життя у біологічному розумінні. Кожний культурний організм, народившись, долає природне коло, досягаючи свого апогею — цвітіння, відтак із виснаженням життєтворчого поривання опускається вже у формі цивілізації до свого природного кінця. Так, першопринцип культурної історії (що сприймається Шпенглером як історія відособлених культур) стає органічною закономірністю, а в глибині історизму оселяється натуралізм, що заперечує його. А це не що інше, як морфологія історії. За словами Йоеля, Шпенглер «хоче схопити історію, а насправді схоплює тільки природу, бо трактує історію з погляду морфології — науки про форми природи». Саме такий підхід зумовлює висновок Шпенглера про конечність, відмирання кожної форми культури й, отже, загибель її західноєвропейської форми.

Філософія культури ХХ ст. не зводиться до започаткованого Шпенглером аналізу лише проблем руйнації культурно-духовних начал. Вона є значно багатшою, пропонуючи глибинне сприйняття живого феномену культури в усьому його різноманітті. До її проблематики звертався Е. Гуссерль, всебічно обґрунтувавши поняття «інтернаціональність» як активність свідомості, що формує зовнішнє для неї буття; В. Віндельбанд, М. Вебер, Г. Ріккерт з їхнім аналізом аксіологічного аспекту теорії культури; Е. Кассіер, для якого культура є процесом прогресивного самовизволення людини тощо.

Та все ж проблема кризи культури в сучасній філософії культури є однією з провідних. До неї апелюють Х. Ортега-і-Гасет, К. Ясперс, А. Швейцер, Л. Клагес та багато інших. Все активніше постають питання надмірної ідеалізації культури, апеляція до небезпеки, породженої самою культурою, яка загрожує як самій культурі, так і людині, що її

створила. Джерелом такої небезпеки є те, що становить основу будь-якої культурної творчості, — влада над сущим.

В останні десятиліття влада над сущим — природою і людьми — невпинно зростає, а міра відповідальності, якість совісті, сила характеру не встигають за темпами такого зростання. І це за відсутності влади над своєю владою. Людина вільна і може за власним бажанням використати свою владу. Це означає, що вона може скористатися владою як на добро, так і зло. Гарантії правильного її використання немає. Наявна лише вірогідність того, що свобода зробить правильний вибір, що добра воля стане складовою душі, характеру тощо. Однак реально людина не готова до зростання її влади. Немає і дієвої етики користування владою, як не існує системи її виховання.

Як зауважував Р. Гардіні, дикість у її первісній формі переможена: навколишня природа підпорядкована нам, але вона знову з'являється у надрах самої культури, і її стихія є тим самим, що перемогло первісну дикість — сама влада. І в цій новій дикості відкривається безодня первісних часів. Людина знову опинилася віч-на-віч з хаосом, часто навіть не помічаючи цього. Про правильне використання влади щодо природи людство заговорило на початку ХХ ст., що знайшло свій вияв у вченні про ноосферу, біля витоків якого стояли видатний український учений В. Вернадський і французькі мислителі Е. Леруа та П. Тейяр де Шарден. Поняття «ноосфера» означає сферу взаємодії природи і суспільства, у межах якої людська діяльність стає співмірною енергетиці геологічних процесів. Суть вчення про ноосферу найповніше викладена у праці В. Вернадського «Кілька слів про ноосферу» (1944), в якій він писав: «У ХХ столітті вперше в історії «землі людина пізнала і охопила всю біосферу, завершила географічну карту планети Земля, розселилась по всій її поверхні. Людство своїм життям стало єдиним цілим...

У геологічній історії біосфери перед людиною відкривається велике майбутнє, якщо вона зрозуміє і не буде застосовувати свій розум і свою працю на самознищення...

...Людство, взяте в цілому, стає могутньою геологічною силою. І перед ним, перед його думкою і працею стає питання про перебудову біосфери в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого.

Цей новий стан біосфери... і є «ноосфера»...

...У ній вперше людина стає величезною геологічною силою. Вона може і мусить перебудувати своєю працею і думкою сферу свого життя, перебудувати докорінним чином порівняно з тим, що було раніше...»

Суть вчення Вернадського про ноосферу можна звести до таких положень:

— діяльність людини стає домінуючим чинником еволюції біосфери і всієї Землі як космічного тіла;

— існування (розвиток) людства пов'язане з тим, що на певному етапі воно мусить взяти на себе відповідальність за особливості еволюції біосфери та інших процесів на планеті.

Це й буде початком епохи «ноосфери», ідейний стрижень якої — екологічний імператив. Він має безпосереднє відношення як до природи, так і до людини, що зіткнулася з серйозними проблемами, які ставить перед людством сучасна цивілізація. Такими проблемами є «втрата гуманного» (Р. Гардіні, А. Швейцер) — тієї форми людського життя, коли діяльність людини, як і її продукти, були пропорційними її душевно-тілесній

організації. Так було до кінця XIX ст. Тоді поле діяльності людини збігалось з полем її безпосередніх переживань. Те, що вона сприймала, було здебільшого природними речами, які людина могла бачити, чути, відчувати своїми органами чуттів. Вона володіла природою, одночасно «вписуючись» у неї. У XX ст. намітилася відчутна втрата безпосереднього зв'язку людини як з природою, так і з подібними собі: домінування опосередкованого, абстрактного породжує новий дефіцит — дефіцит переживання, безпосереднього сприймання, безпосереднього живого почуття.

У зв'язку зі специфічними особливостями праці, спеціалізацією, коли задіяна лише частина здібностей, людина втрачає властиве їй духовне начало, індивідуальність тією мірою, якою зростають матеріально-технічні здобутки суспільства. Водночас постійний поспіх, інтенсифікація взаємного спілкування, спільної праці та спільного буття багатьох у відносно обмеженому просторі призводить до того, що люди, зустрічаючись, тримаються відсторонено, відчужено. Вимушена зовнішніми чинниками обмеженість діяльності є настільки універсальною і систематичною, що, як наголошував А. Швейцер, людина зникає до цього і вже не сприймає безлику поведінку як щось протиприродне.

Неухильно зникає властиве людині співчутливе ставлення до ближніх. Натомість проростають у різноманітних формах індиферентність, зверхність, зарозумілість, байдужість до людей, що вже не сприймається як форма невихованості, грубощів, а кваліфікується як світська поведінка. Тобто людина втрачає почуття родинності до подібних собі, а відтак стає на шлях антигуманності. Зникнення відчуття, що будь-яка людина хоч певною мірою небайдужа як людина, розхитує засади культури. Порятунком культури є одночасно порятунком людини, і навпаки: порятунок культури людина мусить почати із себе, ставши на шлях доброчесності.

Головною її чеснотою має стати серйозність і серйозне бажання реальності, а не вдаваної правди, бажання знати справжню суть справи, що часто маскується пропагандистськими просторікуваннями про прогрес і освоєння природи. Серед таких чеснот — духовна особиста хоробрість, здатна протистояти хаосу, що проростає в людському творенні; аскеза як форма подолання самого себе, володіння самим собою, що дає змогу бути господарем своєї влади. Аскеза формує мужність, необхідну для справжньої хоробрості, розвінчання удаваного героїзму, в спалахах якого людина часто приносить себе в жертву. Синтез цих духовних надбань, за Гардіні, сформує духовне мистецтво управління, що здійснює владу над владою, знаходить усьому свою міру і серед напруженої праці та боротьби створює для людини простір, в якому вона може жити гідно і радісно.

4.3. Філософія релігії

Поняття і проблемна сфера філософії релігії

У духовному житті людства неможливо знайти феномен, який протягом тисячоліть, а точніше, впродовж усього його земного існування відігравав би вагомішу роль, ніж релігія. Від кам'яного віку і до сьогодення, зазнаючи дивовижних метаморфоз, живе вона в нерозривному зв'язку з людським духом як надбанням світової культури.

Єгипетські величні храми і вавилонські гімни, Біблія і Парфенон, європейське малярство і скульптура, «Божественна комедія» Данте і творче надбання Гоголя, думки Платона і Керкегора, музика Гайдна, Баха, Бетховена, соціальні ідеї Саванароли і Мюнцера — все це, як справедливо зазначав російський релігійний мислитель Олександр Мень, сягає своїм корінням релігії, завдячує їй своїм існуванням.

Релігія була вирішальним мотивом та імпульсом у багатьох соціально-історичних рухах і процесах. Прийняття Азією буддизму, поширення християнства в Європі, експансія ісламу, реформація католицизму стали віхами в житті людства, які значною мірою визначили масштаби, темпи, тенденції світового розвитку. І все ж найміцнішу опору, найповнішу сферу вияву релігії знайшла в людській особі. Видатний український мислитель В. Вернадський зазначав, що немає жодного народу, стосовно якого була б неспростовно доведена відсутність релігійних вірувань. На думку Гегеля, немає жодної людини, яка була б повністю позбавлена релігійних почуттів незалежно від форми вияву, оскільки людина внутрішньо пов'язана з релігією. Немає жодної людини, за словами Е. Фромма, яка не відчувала б потреби в релігії.

Широкомасштабність впливу релігії, абсолютність її поширення, функціонування на всіх етапах людської історії закономірно породжували й породжують питання про природу цього духовного явища, неминущу силу його впливу як на світ внутрішніх людських потреб, так і духовну культуру людства загалом.

Відповіді на ці складні й неоднозначні питання завжди прагнула і прагне дати філософія, що усвідомлює себе як універсальне, найвище пізнавальне зусилля, як мислення *par excellence* (М. Гайдеггер), об'єктом уваги якого є все суще, а отже, й релігія. Філософія завжди виявляла непідробну зацікавленість до релігії, проблем її природи і сутності, значення та сенсу, що постали в різноманітних філософсько-релігійних установах, теоретичних конструкціях, вченнях і теоріях, які живлять одну з найважливіших сфер філософсько-теоретичної діяльності — філософію релігії.

Як імпліцитне (невиражене) ставлення філософії до релігії, її раціональна осмисленість, філософія релігії існує з тих пір, що й сама філософія. З огляду на онтологічно-генетичний їх зв'язок ця єдність є закономірною. Філософія, як відомо, сягає своїм корінням найдавніших пластів людської свідомості, маючи у своїй основі міфологію та релігію. Саме від них вона успадковує всі стрижневі світоглядні проблеми, піднісши їх до вищого рівня усвідомлення і піддавши специфічному теоретичному осягненню. У зв'язку з цим зміст ранніх етапів філософського буття несе в собі очевидні ознаки впливу міфологічної тематики та відповідного їй стилю світорозуміння, оскільки він був складовою релігійної мудрості й компонентом культової практики. В епоху середньовіччя, коли релігія стала панівним світоглядом, а церква монополюючою порядкувала у сфері освіти, філософія не могла бути автономною, їй випала роль помічника релігії та церкви. Процес самоусвідомлення філософії, що розпочався в Новий час, відбувався і під значним впливом теологічних ідейно-теоретичних засад, засобів розмірковування та обґрунтування. Нині релігія є не лише об'єктом філософського дослідження, а й філософською теологією.

Релігія разом з філософією, як наголошував Гегель у своїх лекціях з філософії релігії в Берлінському університеті, майже рівноцінно увінчують грандіозну споруду людського знання. Вони є тотожними. Адже філософія також є богослужінням, релігією, оскільки вона за своєю суттю є відмовою від суб'єктивних домислів і думок у своєму занятті Богом. З іншого боку, релігія, як вважає К. Ясперс, назавжди залишається «філософією» звичайної людини, єдиним авторитетом, який визнається нею у найвищих світоглядних

питаннях. Тому, незважаючи на відмінності в особливостях і методах осягнення ними Бога, філософія і релігія взаємопов'язані. Впродовж багатьох століть філософія не лише вносила раціонально дискурсивний аспект у теологію, а й була єдиною інстанцією, у межах якої релігія поставала як об'єкт дослідження.

Як особливий тип філософствування у формі інтерпретативного осягнення релігії в її граничних поняттях філософія релігії чітко сформувалась у Новий час, коли стала очевидною і усвідомленою буттєва відокремленість релігії як специфічної «даності досвіду» від інших сфер духовно-практичної життєдіяльності людини, а філософія набула статусу самостійного дослідницького явища, найвищого виду пізнання. Таке дистанціювання від релігії сприяло формуванню об'єктно-пізнавального ставлення до неї, адже в змістовому відношенні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія як об'єкт її вивчення стає проблемою, яку вона прагне розв'язати за допомогою *ratio*, почуттів та інтуїції.

Філософія релігії — сукупність актуальних і потенційних філософських установок щодо релігії і Бога, філософське осмислення їхньої природи, сутності та сенсу.

Одним із фундаторів філософії релігії як специфічного типу філософських знань є Б. Спіноза, у творчості якого феномен релігії вперше постає як проблема, набуває відповідного концептуального оформлення. Ще наприкінці XIX ст. відомий знавець історії філософії Отто Пфлейдерер у праці «Історія філософії релігії» зазначав, що неупереджене філософське дослідження релігії вперше наявне у Спінози, що від його творчості починається перший період філософії релігії, який з огляду на критичне ставлення думки до позитивної релігії слід назвати періодом критичної філософії релігії.

Спіноза був чи не першим дослідником у світовій філософії, який наблизився до проблем аналізу природи релігії, будучи абсолютно об'єктивним, відмовившись від належності до будь-якої означеної конфесії. У «Божественно-політичному трактаті» він прагне довести, що Біблію можна тлумачити так, що з'явиться можливість поєднати її з ліберальною теологією, тобто допускає можливість її інтерпретації в контексті філософської істини. На відміну від Декарта і його ідеї про три субстанції (Бог, Дух, матерія), Спіноза визнає тільки одну субстанцію — «Бога, або Природу». Індивідуальні душі й окремі фрагменти матерії для нього тільки означення; вони не речі, а вияви божественної істоти. Всім керує абсолютна логічна необхідність. У своїй «Етиці» Спіноза наголошував, що найвище добро душі — пізнання Бога, найвища чеснота Душі — пізнавати Бога, найкращі ліки — любов до Бога і доходив висновку: «Мудра людина як така навряд чи взагалі коли-небудь бентежитья душею; усвідомлюючи себе, Бога і речі, вона завдяки певній вічній необхідності існує завжди і ніколи не втрачає істинної вдоволеності духу. Якщо вказаний мною шлях, що приводить до цього результату, видасться надміру важким, знайти його все-таки можна. Він і має бути важким, бо знаходять його дуже рідко. Хіба ж могли б усі люди гребувати спасінням, якби воно було так близько під руками і досягалось без великих зусиль? Але все прекрасне таке ж важке, як і рідкісне».

І все ж особлива роль у розвитку філософії релігії належить Юму, Канту і Гегелю, творчість яких істотно вплинула на зміст і напрями сучасних філософських теорій релігії. Зрозуміти їх концепції, на думку Дж. Коллінза, означає вловити ті основні моменти, через співвідношення з якими минулі спроби набувають певної орієнтації, а пізніші теорії набувають філософську основу. У них філософія релігії досягає повноліття й посідає належне місце серед основних частин філософії. Найбільше це стосується лекцій з філософії релігії Гегеля. Вони містять грандіозну для свого часу спробу осмислити історію релігійних вірувань від так званих природних релігій (в яких ідея Бога постає як абсолютна сила природи, перед якою людина усвідомлює себе убогою) до світових

релігій, зокрема християнства, яке Гегель називає абсолютною і нескінченною релігією, яка вже не може бути перевершеною, де нарешті відбулося примирення Бога і людини, де релігія досягла самосвідомості.

Гегель раціоналізував віру в Бога. Полемізуючи зі Шлейєрмахером, який обмежував релігію сферою почуттів, він, не відкидаючи необхідності релігійних переживань, вказував на їхню недостатність для повноти віри. Будь-яке почуття суб'єктивне, індивідуальне, а Бог мусить бути пізнаним у його загальності. Релігія, на думку Гегеля, індивідуальна лише тією мірою, якою індивід належить якомусь цілому — сім'ї, нації, державі. Що б не уявляв індивід про свою самостійність, він не може вийти за чітко означені межі. Кожний індивід, оскільки він пов'язаний із духом свого народу, переймає з народженням віру батьків, і вона є для нього святинею й авторитетом.

Водночас від індивіда вимагається активне ставлення до віри, релігія — не просто теорія, її практична конкретність — культ. У культурі, як зазначає Гегель, Бог знаходиться по один бік, а «Я» — по інший, і його призначення полягає в тому, щоб «Я» злився з Богом у самому собі, знав би себе в Богові як у своїй істині й Бога в собі. Це і є «конкретна єдність». Гегель звертає увагу й на іншу єдність — єдність релігії та держави. У нього вони — єдине ціле: «тотожні в собі й для себе». Держава мусить спиратися на релігію, оскільки тільки в ній надійність способу думання і готовність виконувати свій обов'язок перед державою стають абсолютними. За будь-якого іншого способу думання люди легко відмовляються від своїх обов'язків, знаходячи для цього різноманітні приводи, винятки, аргументи. Це свідчить, що релігійний культ, тобто ритуальні дії, що регламентують життя народу, закладають основи державної дисципліни.

Для Гегеля релігія — сфера свідомості, в якій розкрито всі таємниці світобудови, усунуто всі суперечності глибинної думки, де затихає весь біль почуттів. Вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру. Людину робить людиною, стверджував філософ, думка як така, конкретна думка або, точніше, те, що вона є дух. Як дух людина творить науку в усій її різноманітності, мистецтво, інтереси політичного життя, стосунки, пов'язані зі свободою, тощо. Та всі ці різноманітні форми і всі складні переплетіння людських стосунків, дій, насолод, усе те, що людина цінує і вшановує, в чому вона вбачає своє щастя, славу і гордість — все це, на думку Гегеля, знаходить своє найвище завершення в релігії, в думці, у свідомості, в почутті Бога. Бог є начало і кінець всього. Він є тим осередком, який у все вносить життя, одухотворює та одушевлює всі формоутворення життя, зберігає їхнє існування. У релігії людина ставить себе у певні стосунки щодо цього осередку, які поглинають усі інші її зв'язки. Завдяки цьому вона підноситься на вищий рівень свідомості, у сферу, вільну від будь-якого співвідношення з іншим, є повністю самодостатньою, безумовною, вільною й є кінцева мета самої себе. Тому релігія як занурення в цю кінцеву мету абсолютно вільна і є самоціллю, оскільки до цієї кінцевої мети повертаються всі інші цілі. А те, що раніше мало значення, зникає в ній, знаходячи там своє завершення.

Завдання філософії, на думку Гегеля, і полягає в тому, щоб розглянути, дослідити, пізнати природу релігії. Філософії належить показати необхідність релігії в собі і для себе, зрозуміти, що дух рухається через усі інші способи свого воління, уявлення і відчуття до цього абсолютного способу. Таким чином, з позицій Гегеля, філософія утверджує долю духу в її загальності, а не підносить на цю висоту суб'єкт у його індивідуальності.

За Гегелем, предметом філософії, як і релігії, є вічна істина в її об'єктивності, Бог і ніщо, окрім Бога й пояснення Бога. Філософія не є пізнанням зовнішньої маси емпіричного

навного буття і життя, а є пізнанням того, що вічне, що є Бог і що пов'язане з його природою.

Власне, цим Гегель і визначив основні контури змісту філософії релігії: природа і сутність Бога й релігії.

Починаючи з Нового часу, у філософії релігії виокремлюються два чітко окреслених напрями, варіанти її існування й розвитку: філософське дослідження релігії та філософська теологія. Звідси й беруть початок дві основні сучасні форми філософії релігії: філософське релігієзнавство і філософська теологія.

Філософське релігієзнавство основну увагу звертає на релігійне ставлення людини до дійсності, передусім до Божої реальності, а філософська теологія апелює до конструктивного осмислення основного об'єкта релігії — реальності Бога. Незважаючи на деяку специфічність акцентів, їх не слід характеризувати тільки як філософування про релігію чи як філософування про Бога. Обидві форми взаємопов'язані: філософське дослідження релігії не може не стосуватися об'єкта релігії, а філософська теологія завжди передбачає певну концептуалізацію дійсного чи нормативного ставлення людини до Бога.

Попри відсутність однаковості в розумінні природи і функцій філософії релігії, вона має об'єктивно визначену предметну сферу, до якої належать проблеми ірраціонально-чуттєвих витоків релігійної віри, що розкривають сутність релігії, проблеми людини і Бога, вічний час, «ніщо» і абсолют, проблема богопізнання, докази буття Бога, існування священного тощо. Отже, проблемне поле філософії релігії насамперед становлять онтологічні питання, що дають змогу виявити онтологічний статус реалій і явищ релігії, досягнути її буттєві форми.

Однією з головних рис філософії релігії є її людиномірність, оскільки суттєвим у системі релігійного світовідчуття, світорозуміння і світоусвідомлення, у релігійному комплексі загалом є відношення «людина — надприродне». Звідси й роль і місце праксеології у філософії релігії, у функціонуванні її складників, зокрема питання сенсу життя, провіденції та свободи волі, священного і профанного, добра і зла, тобто діяльнісних аспектів функціонування феномену релігії (мотиви, особливості дій, наслідки реалізованих суб'єктом концептів та уявлень релігійного тощо).

У сучасній філософії релігії стрижневою є епістемологічна проблематика, зокрема проблема змісту релігійної істини, тобто того, чи є релігійні міркування та релігійні висловлювання знаннями подібно до того, як ним є фактуальне знання про дійсність (Е. Едамс, Д. Вібі); визначення категоріальної належності релігійних вірувань, зокрема питання їх входження до категорії гіпотез, принципів (В. Крістенс, Д. Кінгарлоу, Д. Віттейкер); проблеми обґрунтування раціональності релігійних вірувань, єдності науки і релігії, тобто пошук філософського підтвердження відповідно тих чи інших релігійних вірувань прийнятим стандартам раціональності (Я. Барбур, Д. Стейнсбі, Е. Шен).

У сучасному філософському дослідженні релігії помітне місце посідає проблема особливостей і сенсу мови релігії, що з огляду на домінування мовних компонентів у релігійній ідеології, теорії та практиці є цілком закономірним. Філософські зусилля спрямовуються на визначення статусу мови релігії, на те, як її розуміти: чи як особливу «релігійну мову», чи як «релігійне використання мови» (П. Донован, В. Юст), на визначення критеріїв усвідомлення мовних виразів релігії, вплив співвідношення свідомого і несвідомого, усвідомленого й істинного або хибного, осмисленого і граматично правильного тощо (Л. Вітгенштейн, І. Дерт, Е. Флу, К. Нільсен).

З урахуванням цих особливостей проблемно-предметне поле філософії релігії можна визначити як специфічну галузь філософських знань, що висвітлює, інтерпретує, осмислює релігійний феномен у таких його основоположних аспектах, як буття, діяльність і знання.

Поняття феномену релігії

Оскільки основним предметом вивчення філософії релігії є релігія, то цілком закономірно постає питання змісту цього поняття. На сьогодні існує не лише різне його змістове наповнення, а й кілька варіантів етимологічного тлумачення латинського слова «religio». В їх основу, як відомо, покладено варіанти Цицерона (106—43 до н. е.) і ранньохристиянського мислителя Лактанція (прибл. 250 — після 325). Перший виводив цей термін від латинського слова «relegete», що означає йти назад, повертатися, обдумувати, збирати, споглядати, боятися і характеризує релігію як богобоязливість, страх і пошанування богів. Лактанцій вважав, що слово «religio» походить від латинського слова «religare» — в'язати, зв'язувати, прив'язувати, а стосовно релігії означає зв'язок із Богом, служіння йому і покору через благочестя. Його точка зору й закріпилася принаймні у християнській культурі.

Сучасні українські словники (зокрема, Політичний енциклопедичний словник. — К., 1998) латинське слово «religio» тлумачать як набожність, святиня, предмет культу, вони близькі до тлумачення цього слова російськими виданнями (Краткая философская энциклопедия. — М., 1994). Щоправда, в «Латинсько-російському словнику» О. Петрученка (М., 1994) подається дещо інше значення цього слова: 1) совісність, добросовісність; 2) совісне ставлення до чого-небудь священного, в тому числі релігійне почуття, благочестя, набожність, богошанування, культ.

У китайській мові для позначення того, що в європейській культурі охоплено терміном «релігія», використовують ім'я Chiao — вчення. В ісламі вживається назва dīn, що в сучасному розумінні означає безумовне підпорядкування Аллаху і його безмежній владі, віддання себе Богові, вдосконалення щирості віри. Відповідно dīn це: іман (віра, вірити), іслам (покірність), ісхан (совісність, чистосердечність — вдосконалення в щирості віри). Отже, не існує єдиного слова для позначення явища, яке здебільшого позначають латинським словом «religio». Однак усі сходяться на тому, що релігія як феномен нерозривно пов'язана з людським буттям, сутністю людини. Один із засновників філософської антропології М. Шелер стверджував, що справжня людина починається з «Богошукача», С. Франк наголошував, що «людина є людиною тому, що вона є щось більше, ніж емпірично природна істота, ознакою людини є сама її... боголюдська природа. Людина не тільки знає Бога. Ці знання — релігійна свідомість — є її суттєвою ознакою, тому людину можна прямо визначити як істоту, яка має свідомий внутрішній зв'язок із Богом. Таким чином, людина пов'язана з релігією, але визначення рівня, глибини цього відношення є справою нелегкою. Передусім тому, що як, наприклад, неможливо відновити ситуації, коли, наприклад, не було мови, а відтак вона з'явилася, так не відновити в людському бутті й періоду абсолютної відсутності релігійних поглядів, переконань, почуттів. А тому годі шукати єдиної, усталеної відповіді про природу релігії, оскільки віднайти визначення, яке «однаково підходило б і до вірувань фінікійян, що спалюють на вогні своїх дітей на угоду божеству, і до вірувань вавилонян, що посилають у храм Астарті своїх дочок і дружин займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє

життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основу якої покладено, по суті, повний атеїзм», як писав відомий дослідник онтологічних витоків релігії А. Штернберг, архіскладно. Отже, і дати універсальне визначення релігії, яке б розкривало її природу, багатоманітну функціональність та історичну змінність неможливо, хоча всі релігії (особливо домінуючі) мають багато спільного. Головним, без чого не могла б існувати жодна релігія, є визнання (віра) своєї надлюдської реальності (надприродного), про яку, як зазначав відомий британський філософ і культуролог К.-Г. Доусон, людина щось знає і на яку орієнтується все своє життя.

З огляду на це багато дослідників пояснюють релігію, її природу та походження, виходячи передусім з ідеї Бога як «фундаментальної данності», «абсолютного предмета» релігії. Вони стверджують, що релігія виникла й існує тільки тому, що є Бог і є людина, яка здатна за певних умов його сприймати. Ідея Бога не могла народитися у свідомості людини поза існуванням Бога і за умови, що людина не була б істотою, богоподібною за своєю природою. Один із відомих православних богословів О. Мень, обґрунтовуючи надприродну сутність релігії, наголошував, що релігія є відповіддю людини на вияв у ній Божої сутності. Все у світі, зазначав він, має реальне підґрунтя, коріння. Зокрема, ніхто не стане заперечувати того, що потребам нашого тіла відповідає об'єктивна життєва необхідність. Якщо дух людини віками прагнув до краси, добра і чогось Вищого, гідного поклоніння, то чи правильно буде бачити в цьому лише оману? Чи не природніше визнати, що подібно до того, як тіло пов'язане з об'єктивним світом природи, так і дух тяжіє до родинної йому і водночас значно вищої за нього реальності. Цей зв'язок, на його думку, здійснюється через особливий вид духовного пізнання — релігійний досвід, який він визначає як переживання, пов'язане з почуттям реальної присутності у нашому житті, бутті всіх людей своєрідного Вищого начала яке спрямовує нас і є причиною всього суцього.

Ще одним чинником, який поєднує якщо не всі, то принаймні абсолютну більшість релігійних систем, є ідея визволення, порятунку (спасіння), засноване на вірі у безсмертя душі. Релігія, як зазначав православний богослов і філософ П. Флоренський (1882-1937), рятує нас від нас, рятує наш внутрішній світ від хаосу, що причаївся в ньому. Якщо онтологічно, розмірковував він, релігія є життя нас у Бозі і Бога в нас, то феноменологічно — релігія є система таких дій і переживань, які забезпечують душі порятунок, рівновагу душевного життя.

Різні релігії, з огляду на їхні ідеологічні засади, у найбільш загальному контексті поєднані дотриманням деяких спільних концептуальних принципів і положень стосовно людини як носія релігійної свідомості та релігійного досвіду:

— людині надається свобода дій, тобто вона не є запрограмованою машиною, а тому помилитися чи вчинити зло є наслідком нашої свободи;

— людина бере участь у Творенні через удосконалення, навчання інших;

— людське життя не обмежується земним життям.

Сучасні дослідники феномену релігії вважають, що всі великі релігії, зокрема буддизм, християнство, іслам, мають спільну сутнісну основу релігійного знання, яку називають вічною мудрістю або вічною філософією. Це не що інше, як глибинне осягнення сутності життя, яке з плином часу залишалося незмінним у різних культурах і наявне у вченнях великих мудреців усіх часів і народів. Безмежна за обширом і бездонна за глибиною ця скарбниця вічної мудрості містить численні роздуми про природу життя і любові, здоров'я

і щастя, страждання і спасіння, її серцевиною, за Роджером Уолшом, є чотири фундаментальні висновки:

— існують дві сфери реальності: перша — світ фізичних об'єктів і живих істот; друга — сфера свідомості, духу, яка не обмежена простором, часом, фізичними законами, оскільки вона їх створює, а тому є безмежною, нескінченною і вічною;

— людські істоти входять до обох сфер, оскільки ми не лише біологічні, а й духовні істоти. Ми маємо як тіло, так і центр трансцендентного усвідомлення (душу, дух);

— людина здатна усвідомити свою божу іскру і божу причину, з якої вона випливає;

— усвідомлення нами своєї духовної природи є найвище благо: найвища мета і найбільша користь людського існування.

Духовний центр кожної з великих релігій містить кілька спільних духовних практик, універсальних за своєю природою і покликаних допомогти людині відкрити власну душу або внутрішню самість, її взаємозв'язок із божественним, тобто сприяти досягненню надбань вічної філософії. Серед цих практик — репетицій бажаних духовних якостей — виокремлюють сім вічних:

— зміна мотивації: звільнення від пристрастей, жадань і пошук бажань власної душі;

— розвиток емоційної мудрості: зцілення власного серця і навчання любові;

— моральне життя: відчуття приємності від продукування добра;

— концентрація й заспокоєння власного розуму;

— пробудження духовного бажання: навчання чіткого бачення божественного у всьому;

— виховання духовного розуму: розвиток мудрості та розуміння життя;

— вияв духу в дії: пізнання великодушності й радості служіння.

Духовні практики сприяють розвитку глибоких станів свідомості й таких якостей, як мудрість і любов. Вони є необхідними, якщо ми прагнемо зрозуміти життя і самих себе. Зокрема, деструктивна сила таких почуттів, як страх, ненависть, відома кожному. Їм протистоять методи їх нейтралізації й водночас розвитку благодетельних емоцій, зокрема любові та співчуття, що сприяють повільній, але неухильній зміні нашого емоційного життя і розвитку емоційної мудрості. Або, наприклад, практика свідомого сприяння іншим людям, яка гальмує такі руйнівні спонукання, як жадоба, ненаситність, і виховує позитивні якості — добро і безкорисливість.

Духовні традиції великих релігій акцентують на трьох якостях розуму і містять такі практики їх розвитку: практики розвитку етики, концентрації та мудрості. Етика є неодмінною умовою, бо коли людина живе неетично і цілеспрямовано шкодить іншим людям, то вона шкодить і собі, оскільки її розум починають охоплювати страх і провина. Концентрація необхідна для того, щоб втихомирити наш неспокійний розум і вивільнити його від численних клопотів, невідчепних думок, які нас часто переслідують. За допомогою мудрості досягають власні глибини і глибини навколишнього світу.

Релігія — складний, синтезуючий духовний феномен, який виражає не лише віру людини в існування надприродного Начала, Бога, що є джерелом буття всього суцього, а й є для неї засобом спілкування з ним і суттєвим чинником її духовного зростання, важливою сферою універсуму культури.

Філософські концепції природи релігії

Релігієзнавство здійснює аналіз феномену релігії, апелюючи здебільшого до логіко-теоретичних критеріїв істини, спираючись при цьому на філософську теоретичну базу. Філософія, як відомо, осягає всі явища і процеси дійсності, а отже і релігію, з позицій вияву їх всезагальних принципів і законів, визначення сутності явищ і процесів. Такою є специфіка філософського підходу щодо релігії як об'єкта аналізу в найбільш узагальненому контексті. Оскільки філософія в реальному житті є синтезом багатьох учень, шкіл, течій, напрямів, які наповнювалися різним змістом, обумовленим конкретною епохою, існує багато різних підходів до оцінки сутності, природи релігії.

Серед поширених сучасних концепцій релігій помітне місце посідає так звана біологічна, або натуралістична, концепція, прихильники якої шукають релігійну основу в біологічних або біофізіологічних процесах людини. На їхню думку, такою основою є «ген релігійності», «релігійний інстинкт», «релігійне почуття», вона є психофізіологічною функцією організму, частиною природи людини, як, наприклад, сенсуальність тощо.

Один із засновників концепції психології релігії американський філософ-прагматист В. Джемс (1842—1910) трактував релігію як сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особи, оскільки їхній зміст обумовлює її ставлення до Божества. Емоційна сфера психіки індивіда є лоном релігії. За Джемсом, почуття, емоційно-вольова сфера — найглибше джерело релігії, а філософські, богословські конструкції — лише вторинні надбудови. Щоправда, в його інтерпретації «релігійні почуття» не є автономно-специфічними і з психологічної точки зору за своєю природою не відрізняються від звичайних людських почуттів і емоцій (радості, любові, страху тощо). Це сукупність звичайних емоцій, що зазнали своєрідного релігійного впливу, що й надає їм характерних ознак і властивостей. Оскільки в певні моменти життя релігійні почуття й переживання постають у формі духовного «рятувальника», «опертя», вони, на думку Джемса, дуже цінні. Релігія робить для людини легким і радісним те, що за інших обставин є для неї тягарем суворої необхідності. Тобто релігія зміцнює засади людського духу, розширює параметри духовного життя.

Релігійний досвід, за твердженням Джемса, мають усі люди незалежно від їх расової, національної належності, щоправда, неоднаковий. Одні з них дуже сприятливі для прийняття у свою душу божества, виявляють значні можливості містичного злиття з ним. Їх Джемс називає релігійними геніями, до яких відносить, зокрема, Будду, Мухамеда, апостола Павла. Другі менш сприятливі (це звичайні віруючі), треті — цілком несприятливі, оскільки не чують у собі голосу божества (невіруючі). Залежно від конкретних умов соціального буття, географічного середовища, особливостей виховання тощо людина стає або буддистом, або католиком, або мусульманином. Відповідно до психологічних особливостей індивідів одним із них, на думку Джемса, корисний науковий досвід, іншим — релігійний. Якщо хтось бажає відійти від Бога і майбутнього життя, ніхто не може завадити йому в цьому, ніхто не може довести йому, що він помиляється. Однак якщо людина думає інакше і діє згідно зі своїми переконаннями, то і їй ніхто не може довести помилковість її кроків.

Засновник психоаналізу Зигмунд Фрейд (1856—1939) також вважав релігію природним феноменом, людським продуктом. Він пов'язував її походження з безпорадністю людей перед внутрішніми інстинктивними силами, вбачав у ній арсенал уявлень, які породжені потребою легше здолати людську безпомічність. Боги, зазначав учений, виконують своє триєдине завдання: нейтралізують жах перед природою, примиряють із грізним фатумом, що постає передусім в образі смерті, й винагороджують за страждання і поневіряння, які випадають на долю людини.

Він уподібнював індивідуальну релігійність персональному неврозу, а релігію — універсальному колективному неврозу. Він розглядав її як засіб захисту людини і суспільства від агресивних природних інстинктів. За Фрейдом, релігія виконує три функції:

- задовольняє допитливість людини, дає пояснення походження і розвитку світу;
- зменшує страх людей перед загрозами і мінливостями життя, вселяє впевненість у добрих наслідках, утішає у разі незгод і негараздів;
- проголошує заборони та обмеження.

Якщо у Фрейда базовим релігійним феноменом є індивідуальне несвідоме, то в К.-Г. Юнга (1875—1961) — колективне, змістом якого є архетипи (першообрази, першознаки) — одвічно наявні всезагальні образи, які можуть відкриватися свідомості уві сні, в містичному прозрінні, міфі, в релігійному уявленні тощо. Тому й релігія в його інтерпретації є особливою установкою людського розуму, уважним розглядом, спостереженням за деякими динамічними факторами, під якими розуміють «сили» духів, демонів, богів, ідей, ідеалів (тобто те, що Р. Отто назвав «нуменічним»), що виявлені людиною у своєму світі як особливо могутні й загрозливі; або такі, що здатні надати істотну допомогу, тому з ними слід рахуватися; або достатньо величні, прекрасні, осмислені, щоб благоговійно їх любити і поклонятися їм.

Вічні образи, отримані у результаті інтерпретації початкових архетипів і які існують у символічних системах, мусять зачаровувати, переконувати, захоплювати. І це природно, вважає Юнг. Вони відкривають людині шлях до розуміння божественного і водночас запобігають безпосередньому контакту з ним. Завдячуючи тисячолітнім зусиллям людського духу, ці образи вписані у всеохопну систему світовпорядкованих думок. Водночас вони постають, на думку Юнга, у вигляді могутнього, здавна шанованого інституту — церкви.

Основоположник неофрейдизму Е. Фромм (1900-1980) не заперечує природних основ релігії, але водночас звертає увагу на зв'язок індивіда із зовнішнім світом, суспільством, де ці потреби задовольняються чи притлумлюються. Сучасна людина, вважає Фромм, живе в суспільстві тотального відчуження, яке й породжує суперечливість людського існування. Це знаходить свій вияв в опозиціях екзистенційного та історичного існування людини, володіння і буття як двох основ життєдіяльності, авторитарної та гуманістичної свідомості, владолубного і слухняно-підлеглого типів психології тощо. У цьому контексті Фромм переосмислює як поняття несвідомого, так і природу релігії, релігійних потреб, що, на його думку, закорінені в основних умовах існування людини. Релігія, за Фроммом, є формою осмислення людиною кардинальних смисложиттєвих проблем власного існування. Вона виникає одночасно із виокремленням людини з тваринного світу. Завдяки цьому акту людина назавжди стає рабом дихотомії свого існування, що виявляється у

формі конфлікту душі й тіла, духовної сутності людини та її тваринної природи. Для досягнення повноти свого буття людині необхідна була орієнтація, опертя, якими і стала релігія.

Поняття «релігія» Фромм вживає не для позначення системи, обов'язково пов'язаної з поняттям Бога, а для позначення будь-якої системи поглядів і дій, яких дотримується певна група людей і яка є для індивіда своєрідною схемою орієнтацій та об'єктом поклоніння. Це поняття не має у нього свого специфічного (як правило, усталеного) змісту, а характеризується надто широким тлумаченням, що далеко виходить за межі розуміння релігійного. Об'єктом поклоніння можуть бути не лише окремі тварини, рослини, ідоли, Бог, вожді, а й партії, класи, гроші, успіх, влада тощо. Релігія у такому розумінні може нести як любов, так і деструктивну силу, як авторитаризм, так і солідарність, сприяти утвердженню гуманізму або заперечувати його, врешті-решт, сприяти розвитку людини чи гальмувати його. Звідси й поділ Фроммом релігій на авторитарні та гуманістичні. Перші ґрунтуються на ідеї, згідно з якою вища сила, що існує поза людиною, крім контролю і влади над нею, має право вимагати від людини підкорення, шани і поклоніння. Найвища чеснота в таких релігіях — послух, а найстрашніший гріх — непокора. Гуманістичні релігії, навпаки, зосереджуються на людині, її здібностях. Вони спрямовані на досягнення найбільшої духовної сили, а не найбільшого безсилля, їх чеснота — самореалізація, а не послух. Домінуючим почуттям тут постає радість, а не печаль і почуття провини, що характерне для авторитарних релігій. Бог у них є символом власних сил людини, які вона прагне реалізувати у своєму житті, а не символом насилля і панування, влади над людиною. До гуманістичних релігій відносять ранній буддизм, даосизм, вчення Ісуса, Сократа, Спінози тощо.

Серед популярних філософсько-соціологічних концепцій релігії виокремлюється точка зору засновника соціології релігії німецького філософа і соціолога Макса Вебера (1864—1920), який характеризує релігію як спосіб надання сенсу соціальному діянню: як явище культури вона задає і підтримує відповідні сенси, вносячи «раціональність» у пояснення світу та в повсякденну етику. Продукуючи певну картину світу, релігія концентрує сенси, на її основі переживання світу переростає у світоусвідомлення, в якому предметам і явищам надається певний сенс. Світ стає полем діяння демонів, душ, богів, неприродних сил. Неоднорідні елементи дійсності сплітаються у систематизований космос. Формується всезагальна мета, в основу якої покладено основоположну морально-релігійну ідею спасіння, нагороду за біди, негаразди, нещастя, які терпить людина в житті.

Релігія задає ієрархічно вибудовану систему норм, правил, відповідно до яких одні дії дозволені, інші — заборонені. У такий спосіб визначаються певні моральні позиції стосовно світу. Релігійність постає спонукальною силою, мотивом певного роду соціальної дії, спрямованої на оволодіння світом. Одні релігії стимулюють втечу від цього світу, споглядальне ставлення до нього (наприклад, буддизм), інші спрямовані на завоювання й зміну його (наприклад, християнство у його протестантському різновиді).

Дещо інший підхід демонструє відомий французький соціолог і філософ Е. Дюркгейм (1858—1917), який розглядає релігію як створений людиною соціальний інститут, що формується природним шляхом як відповідь на окремі умови її існування з метою задоволення певних соціальних потреб. Джерелом релігії, за Дюркгеймом, є сам спосіб людського існування. Оскільки він є соціальним, то все соціальне є релігійним. У релігії суспільство обоюноє само себе. Сенс релігії — культивування соціального почуття, забезпечення впливу колективу на індивіда. Тому релігійними Дюркгейм вважає всі колективні уявлення і вірування, якщо вони мають обов'язковий для всіх членів суспільства характер, і, отже, пов'язують індивіда і суспільство. Він визначає релігію як

цілісну систему вірувань і обрядів, які поєднують в одну моральну общину, що має назву «церква», всіх тих, хто визнає ці вірування і обряди. Тобто релігія в Дюркгейма є особливою формою виразу суспільних сил, які стоять вище за індивідів і підпорядковують їх собі. Саме колективний спосіб життєдіяльності, суспільство, за його твердженням, і становить об'єктивно існуючу реальність, яка є причиною, об'єктом і метою релігійних вірувань і ритуалів. Джерелом релігії він вважає суспільно-психологічний процес спілкування, колективну психологію, що виникає на основі позаекономічної невірничої діяльності.

Зі свого боку релігія завдяки багатофункціональній діяльності може сприяти зміцненню суспільного організму, солідаризувати його: підготовкою індивіда до соціального життя, тренуванням необхідного послуху, підтриманням певних усталених у відповідній культурі традицій, цінностей, зміцненням почуття задоволення, актуалізацією соціального ентузіазму тощо. Ідеї Дюркгейма суттєво вплинули на формування структурно-функціонального підходу до релігії, що знайшов своє відображення у науковій творчості А. Радкліффа-Брауна (1881—1955), Б. Малиновського (1884—1942), Т. Парсонса (1902—1979) та ін.

Основоположник так званої «формальної» соціології німецький філософ Г. Зіммель (1858—1918) у дослідженні релігії зосереджується на індивідуальному житті людини, різноманітні її потреб і формах їх задоволення. Серед цих потреб він виокремлює релігійні потреби, «релігійні поривання», зокрема прагнення людини компенсувати негаразди в житті, нейтралізувати суперечності між людьми, досягти впевненості й стабільності, справедливості та єдності, щастя й благополуччя, які за певних умов можуть стати необхідним душевним тлом для виникнення релігії. Вона постає як душевний спосіб жити і перейматися світом. Релігія, як її розуміє Зіммель, є формою наявного буття, яка пристосована до задоволення релігійних потреб і надає фрагментарному, хисткому існуванню єдності, сенсу й досконалості. Релігія прагне захистити дійсність як ціле в її тотальності, в її єдності. Зіммель вважав, що ставлення людини до Бога близьке до ставлення індивіда до суспільства загалом. Релігія повторює ті зв'язки, що існують між індивідом і його суспільною групою, яка є чимось більшим, ніж простою сумою індивідів. Відправлення релігійного культу як справи всієї общини, спокутування групою індивідуальних гріхів, спільна відповідальність групи за погрішність стосовно Бога — ці типові факти засвідчують, що божество є ніби трансцендентним місцем концентрації групових сил, що взаємодія і взаємовпливи, які існують між елементами групи і утворюють цю єдність у функціональному аспекті, набули в лоні Бога самостійної сутності. Динаміка групового життя, вийшовши за межі окремих її матеріалів і носіїв, спрямовується через бурхливе піднесення релігійного настрою у сферу трансцендентного, досягнувши якої, виступає абсолютном стосовно цих частин, які мають відносний характер. Тобто між людьми, за Зіммелем, існують відносини, які знаходять свій субстанційний вияв в уваленні про Божественне.

Дещо специфічно тлумачить релігію марксизм. Згідно з раціоналістичною парадигмою марксистської філософії релігія має винятково соціальну природу. Пояснити її, як будь-яке інше соціальне явище, виходячи з природної сутності людини, неможливо, оскільки, як вважають його прихильники, соціальне ніколи не зводиться до біологічного й не може бути пояснене біологічними законами, властивими організму людини. Тому марксизм шукає джерела релігії не в глибинах внутрішньої природи окремого індивіда, не в його одвічних «екзистенційних» конфліктах і проблемах, а в суспільних формаціях, економічному житті та відповідних відносинах реального життя.

Релігія, за словами Ф. Енгельса, є відображенням у головах людей зовнішніх сил, що панують над ними. Отже, пояснення релігії слід шукати не в самій людині, а в реальних умовах її життя. Згідно з цією парадигмою релігія є певною, суто зовнішньою силою, завдяки якій людина не набуває, а навпаки, втрачає свою власну сутність, відчужує від себе людяність.

К. Маркс і Ф. Енгельс висунули гіпотезу, що релігійне відображення світу в майбутньому може зникнути, якщо відносини практичного повсякденного життя людей будуть виражатися у прозорих і розумних зв'язках між ними і природою.

Основні елементи та структура релігії

Релігія є складним духовним утворенням, а тому її можна розглядати і як соціально-історичне явище, і як світоглядний чи культурний феномен, і як форму суспільної свідомості тощо. Однак це не означає, що ця відносно самостійна сфера духовного життя є неупорядкованим набором окремих елементів. Навпаки, релігія постає внутрішньо структурованим продуктом узагальнюючої діяльності духу й особливим способом тлумачення світу. В процесі свого розвитку вона диференціювалася, в ній виокремлювалися чітко означені елементи, встановлювалися відповідні зв'язки між ними. У теперішній час релігія є чіткою системою із власною складною рівновагою і взаємодією складових, власним механізмом функціонування. Ці складові характерні для всіх релігій і є основними шляхами людини до Бога. Отже, питання структурування релігії має реальне підґрунтя, оскільки такі складники відсутні, то відсутній сам феномен релігії.

Існують різні точки зору й підходи щодо визначення основних елементів релігії. Одні автори такими елементами називають релігійну свідомість, діяльність, інститути та організації. Другі — доктрину, міф, естетичні цінності, ритуали та інші форми культової практики. Треті, яких більшість, у релігійній структурі виокремлюють релігійну свідомість (релігійні погляди та уявлення), релігійний культ, релігійні організації (такий поділ є найбільш оптимальним). Кожен із цих основних елементів має власну структуру, що обумовлена певними історичними чинниками, є динамічним і поліфункціональним, а тому потребує ретельнішого розгляду.

Релігійна свідомість — система (сукупність) релігійних ідей, понять, принципів, міркувань, аргументацій, концепцій, сенсом і значенням яких є здебільшого віра в надприродне.

Віра в надприродне є визначальним чинником релігійної свідомості більшості (але не всіх) розвинутих релігій. Тому інтегративною рисою і невід'ємною ознакою релігійної свідомості є релігійна віра, що полягає у бездоказовому вираженні істинності релігійного вчення. Вона надає життєдайної сили всьому релігійному комплексу, обумовлює своєрідність процесу трансцендентування в релігії.

Релігійна свідомість має два рівні: теоретичний (концептуальний) і буденний.

На теоретичному рівні релігійна свідомість охоплює:

— упорядковане вчення про Бога (богів), світ, природу, людину, суспільство;

— релігійно-етичні, релігійно-естетичні, релігійно-політичні, релігійно-правові, релігійно-етнічні концепції. Визначальною є перша складова — систематизоване й кодифіковане

віровчення (релігійні тексти) або «Святе Письмо», наприклад, Трипітака у буддистів, Авеста в зороастризмі, Тора в іудеїв, Біблія у християн, Коран у мусульман тощо, які мають статус сакральних і є продуктом мислителів-мудреців, сакральних осіб — Гаутами-Будди, Зороастра, Мойсея, Ісуса Христа, Магомета (Мухамеда). Святе Письмо є основою, базисом теоретичного рівня релігійних поглядів, релігійного світорозуміння. Воно визначає зміст і сутність церковно-богословських доктрин, є невід'ємною складовою інтелектуального елемента свідомості віруючого.

Релігійній свідомості на цьому рівні властиві: символізм — об'єктивування релігійних уявлень у вигляді нерозгорнутих знаків, символів, якими є предмети культу, ритуальні дії, релігійна лексика («Бог», «дух», «благодать» тощо). Релігійних символів багато, найзагальнішими є ті, що репрезентують певну релігію: хрест — символ християнства, чакра — символ буддизму, півмісяць — символ ісламу тощо. Існують символи певних конфесій, общин, окремих персонажів; алегорійність — умовна форма висловлювання, вираження абстрактних понять у наочних образах, які означають щось інше, відмінне від буквального розуміння. Наприклад, Христос йде по воді до своїх учнів, він миттєво зцілює тяжко хвору жінку, п'ятьма хлібами втамовує голод цілого народу. Ці оповідання символізують надію: незгоди можуть бути подолані навіть тоді, коли хисткий ґрунт утікає з-під ніг, любов і людяність здолають будь-яке зло; емоційність — чуттєве ставлення віруючих до атрибутизованих зв'язків і властивостей, до сакралізованих речей, персон, місць, один одного і до себе особисто, до релігійно забарвлених явищ, світу тощо (наприклад, «любов до Бога», «почуття гріховності», «співчуття до ближнього», «благоговіння перед красою і гармонією створеної природи», «очікування чуда» тощо); діалогічність — можливість внутрішнього спілкування, «розмови» «Я» з Богом. Діалог реалізується під час молитви, богослужіння, медитації, з допомогою усної чи внутрішньої мови, яка завдяки комунікативній функції створює ефект розмови «Я» з Богом, Бога з «Я». Яскравим прикладом такої діалогічності є слова Господньої молитви: «Отче наш, що єси на небесах! Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай нам сьогодні. І прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим. І не введи нас у випробування, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є царство, і сила, і слава навіки» (від Матвія 6: 9—13).

Буденна релігійна свідомість охоплює сукупність понять, уявлень, стереотипів, настроїв, почуттів, звичок і традицій, пов'язаних із вірою в надприродне, зміст яких обумовлений безпосереднім відображенням умов буття людей. Така свідомість не є чимось цілісним, систематизованим. Вона здебільшого є фрагментарною, набором розрізнених уявлень, поглядів, що сформувалися не внаслідок проникнення в сутність об'єктів вірування, не внаслідок глибинної праці власної душі та духу, а суто зовнішньо, поверхово, суміжно, часто наслідуючи інших. На цьому рівні існують раціональні, емоційні, вольові елементи, але домінуючим є емоційний (почуття, настрої), зміст такої свідомості розкривається переважно в наочно-образних формах.

Релігійна свідомість не може існувати поза релігійними почуттями, оскільки вже сама віра віруючого є глибоко ірраціональною. Віруючий любить і радіє, благоговіє і сподівається, має надію і переживає страх та відчай, скорботу та заспокоєння, розчулення тощо. Найсильнішим серед релігійних почуттів є почуття любові — любові довготерпеливої, милосердної, любові, яка не заздрить, не возвеличується, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, а тішиться правдою, усе зносить, всього сподівається. Мотиваційно переживання любові є ставленням не лише людини до Бога, а й Бога до людини, «...бо від Бога любов,...і хто перебуває в любові, перебуває той у Бозі, і в нім Бог перебуває».

Релігійні погляди, уявлення, почуття мають специфічний спосіб буття і формування — культову практику.

Релігійний культ (лат. *cultus* — догляд, поклоніння) — один із основних елементів релігійного комплексу, система дій і засобів впливу на надприродне.

У кожній релігії наявний культовий елемент, оскільки це спосіб існування релігійних уявлень та почуттів. Зміст культових дій визначається відповідними релігійними уявленнями, ідеями, догматами. Релігійна свідомість постає в культурі у вигляді культового тексту, основою якого є зміст того чи іншого священного тексту. Відтворення цього змісту під час культових дій актуалізує у свідомості їх учасників релігійні образи і сюжети. Тому релігійний культ називають мовою релігії, в якій предмети, дії, слова мають символічне значення. Це своєрідна «драматизація» релігійного тексту, що пов'язана з вірою в реальність описаних у Святому Письмі подій, у їх повторюваність, у присутність основних дійових осіб релігійних оповідей, у партиципацію чи ідентифікацію з ними.

Культові дії — конкретні акти релігійної активності віруючих, засобами реалізації якої є релігійні богослужіння, обряди, свята, молитви тощо. Культова діяльність потребує і специфічного предметного забезпечення — культової будівлі, культових предметів (наприклад, у християнстві священницького вбрання, хрестів, свічок, ікон, посуду тощо); релігійного мистецтва — архітектури, малярства, скульптури, музики, які в єдності формують специфічну ауру духовного простору. Суб'єктами культу можуть бути як окремі віруючі, так і їхні групи, які знаходять у ньому задоволення релігійних потреб. Конкретні форми такого задоволення в різних конфесіях різні. Так, католицизм і православ'я зберігають вірність пишній театральній обрядовості, широко й уміло використовуючи релігійне мистецтво, зокрема скульптуру, малярство, музику і спів, завдяки чому задовольняються не лише релігійні, а й естетичні потреби віруючих. Обряди у протестантизмі скромніші, основна увага надається індивідуальному спілкуванню віруючих із Богом через молитву, покаяння тощо.

Культова діяльність є передусім системою певних обрядових дій, обрядів як сукупності стереотипних символічних дій віруючих, що об'єктивує їхні релігійні уявлення і спрямована на встановлення двосторонніх відносин між людиною і надприродним. Для релігійних обрядів характерна точність відтворення їх елементів, тому є найбільш усталеними, консервативними в будь-якій релігійній системі.

Особливе місце в релігійному культурі належить молитві — найважливішому засобу спілкування віруючого з надприродним. Вона є невід'ємною складовою релігійного культу в буддизмі, християнстві, ісламі, тобто в усіх сучасних світових релігіях. Молитва — вербальне (словесне) звернення людини до об'єкта віри (Бога, святих тощо) з проханням благ, заступництва, відвернення зла. Тому молитви поділяють на хвалебні, вдячні, прохальні тощо. Завдяки своїй простоті та доступності молитва є найпоширенішою формою релігійної діяльності віруючих. В інтерпретації Отців церкви вона є однією з найважливіших чеснот. Вища за молитву лише любов, оскільки молитва — чеснота особиста, а любов — всеосяжна.

Носії певного віросповідання формують релігійну спільноту (сукупність релігійних груп), існування й функціонування якої як цілісності забезпечується певною організаційною структурою.

Релігійні організації — об'єднання послідовників певного віросповідання, цілісність і єдність якого забезпечується змістом віровчення та культу, системою організаційних принципів, правил і ролей.

Іноді релігійні організації визначають як систему різновидів організаційно оформлених релігійних об'єднань, що мають управлінські та виконавчі органи, чітку структуру, цілісність і єдність яких забезпечується змістом релігійної парадигми і культури. Найважливішим завданням релігійних організацій є нормативний вплив на їхніх членів, формування у них певних цілей, цінностей та ідеалів. Досягається це виконанням ними таких функцій: а) вироблення систематизованого віровчення; б) розробка системи його захисту та утвердження; в) керівництво й реалізація культової діяльності; г) контроль і запровадження санкцій щодо якості виконання релігійних норм; г) зв'язки з конкретним державним апаратом, світовими організаціями.

Набір організаційних елементів, їх взаємозв'язок у різних конфесіях неоднаковий. Наприклад, у християнстві — найбільшій (за кількістю носіїв) світовій релігії — виокремлюють три типи релігійних організацій: церкву, секту, деномінацію. Для більш повної характеристики виділяють такі їх різновиди, як релігійна громада, релігійна група, релігійне об'єднання, релігійна асоціація, монастир, духовний навчальний заклад тощо.

Церква (грец. *Κυριακον* — господній дім) — тип релігійної організації із складною, чітко централізованою і ієрархізованою системою взаємодії між священиками і віруючими, що здійснює функції вироблення, збереження, передачі релігійної інформації, організації та координації релігійної діяльності й контролю за поведінкою віруючих. Церква, як правило, має багатьох послідовників. Цьому значною мірою сприяє визнання можливості кожної людини стати її членом, відсутність постійного й чітко контрольованого членства, анонімність послідовників. Характерними рисами церкви є: 1) наявність спільного віровчення і розробленої догматики (символ віри); 2) релігійна діяльність (культова і позакультова); 3) система управління, що заснована, як правило, на ієрархічному принципі та авторитаризмі. У багатьох церквах існує поділ їхніх членів на духовенство і мирян.

Секта (лат. *seco* — розділяти або від лат. *sekta* — вчення, напрям) — релігійне об'єднання, що відокремилася від панівного в країні релігійного напрямку і перебуває у конфлікті з ним. Тобто назва «секта» є загальною для різних об'єднань віруючих, що сформувалися як опозиційна течія. Характерними рисами секти є: 1) сувора дисципліна й індивідуальне членство; 2) відособлення від інших релігійних об'єднань; 3) проповідь винятковості своєї релігійної доктрини, «істинного шляху порятунку»; 4) прояв опозиційності й нетерпимості щодо інакомислячих; 5) відсутність поділу на духовенство і мирян, проголошення рівності всіх членів організації; 6) яскраво виражене прагнення до духовного зростання через суворе дотримання морального кодексу і ритуальних дійств. Головна особливість секти — прагнення зробити релігію внутрішнім світом віруючого.

Деномінація (лат. *denominatio* — зміна імені) — проміжна ланка між сектою і церквою, що перебуває у стадії становлення. Як правило, деномінація формується на основі секти. Тому її часто визначають як «секту», що перебуває на одному з вищих етапів свого розвитку, в якій склалася чітка організаційна структура і ширші зв'язки з суспільством. Для деномінації характерним є сприйняття різнопланових організаційних, культових принципів, відкритість для взаємодії з іншими релігійними об'єднаннями і державою, тобто тенденція до поєднання зі «світом». Від церкви деномінація переймає досить високу систему централізації та ієрархічний принцип управління, відмову від політики ізоляціонізму, а з сектою її зближують принцип добровільності, індивідуальне членство, претензії на винятковість, ідея богообраності. Заперечення поділу віруючих на клір і мирян поєднується з наявністю професійних священиків, які наділені особливими «можливостями» щодо тлумачення Слова Божого, проповідей тощо. За певних умов

деномінація може перерости в церкву, від неї можуть відокремлюватися сектантські групи.

Отже, структурованість релігії не є чимось формальним, суб'єктивним, а навпаки, вона породжена умовами існування, функціонування і розвитку релігійного комплексу, його буттєвістю. Релігійний комплекс діє як цілісність, у кожному з елементів якої живе вся данність релігійного феномену.

Буття Бога у філософській інтерпретації

До основоположних проблем філософії релігії, зокрема філософської теології (як конфесійної, так і позаконфесійної) належить також ідея Абсолюту, ідея Бога. Їхні функції спрямовані на створення такого філософського вчення, яке б давало змогу продемонструвати або підтвердити існування Бога, за можливості визначити його природу, охарактеризувати відносини між Богом і світом, Богом і людьми.

Філософське обґрунтування існування Бога полягає в наданні філософських аргументів на користь реальності буття Бога. Засобами такого обґрунтування є логіка зв'язку раціонально-філософських суджень, що мають у своїй основі природно-космічні, соціально-історичні та індивідуально-життєві явища, втілені в людському досвіді. Тобто з трьох головних джерел релігійного вірування в існування Бога (прозріння, розуму і досвіду) філософсько-теологічні спроби засвідчити його існування ґрунтуються на досвіді й розумі.

Для теоретичного обґрунтування існування Бога філософія релігії найчастіше використовує поняття «доказ» і «аргумент», які в цьому разі не слід розуміти ні у співвідношенні з класичною філософською теорією, ні за аналогією з природничо-науковим або математичним доведенням. Застереження, з якими вживаються ці поняття, покликані засвідчити певну проблематичність теоретичного обґрунтування Бога.

Серед доказів, що демонструють історичну стійкість, чіткість аргументації та широке визнання, виокремлюються «онтологічний доказ», «космологічний доказ», «телеологічний доказ», які відповідають трьом традиційним теїстичним доказам — онтологічному, космологічному й телеологічному.

Онтологічний доказ. Обґрунтовує існування Бога на основі його розуміння як реальності, нічого досконалішого від якої неможливо помислити.

Найперший широковідомий виклад онтологічного доказу містить трактат А. Кентерберійського «Прослогіон», у якому йдеться про те, що Бог — це «буття в дійсності», це «дещо таке, величнішого від якого помислити неможливо». Але припустимо, що хтось заявляє, що Бога немає. Ця особа, пояснює Ансельм, «розуміє почуте, а те, що вона зрозуміла, залишається в її умі». З цього він робить висновок, що Бог знаходить собі місце навіть в умі такої людини, яка заперечує його існування. Однак Бог, за Ансельмом, існує не лише в умі, а й у дійсності, бо якби він існував лише в умі, то можна було б припустити, що в дійсності може бути й дещо величніше.

Подібну версію онтологічного доказу обґрунтовували Н. Малькольм, Е. Плантінга і особливо Декарт, який у «Роздумах про першу філософію» під поняттям «Бог» розумів

«украй досконалих істоту». А таке визначення «Бога», на думку Декарта, дає підстави твердити, що Бог справді існує, оскільки, вважає філософ, існування— це «своєрідна досконалість». Якщо Бог — щось у край досконале і якщо його існування — досконалість, то звідси випливає, що Бог існує, і заперечувати це означає вступати у суперечність із собою. Декарт доводить, що існування так само неможливо відокремити від сутності Бога, як і те, що сума трьох кутів трикутника дорівнює двом прямим кутам, неможливо відокремити від сутності трикутника, або ідею гори неможливо відокремити від ідеї ущелини. Тому однаково суперечливим буде вважати, що Богові (тобто найдосконалішій істоті) бракує існування (досконалість), як і уявити гору без ущелини. Людина не спроможна мислити Бога без існування (що означало б найдосконалішу істоту без найвищої досконалість), так само, як не могла б мислити коня, що має крила або їх не має.

Іншими словами, Бог уявляється найдосконалішою істотою. Якщо ця істота не має ознак буття, то вона недостатньо досконала, і людина вступає в суперечність із собою, усунути яку можна, лише визнавши існування Бога»

Такі загальні риси онтологічного доказу в його класичній формі, який було піддано корекції, удосконаленню з допомогою нових філософсько аргументативних і логічних засобів. Був він і об'єктом критики та контраргументації. Кант, зокрема, висунув два заперечення онтологічному доказові. Перше з них таке: якщо в однотипному судженні я відкидаю предикат і зберігаю суб'єкт, то виникає суперечність, через це я кажу, що в однотипному судженні предикат неодмінно підпорядковується суб'єктові. Але коли я відкидаю суб'єкт разом з предикатом, то суперечності немає, бо «вже не залишається нічого», чому щось могло б суперечити. Навести як приклад трикутник і водночас заперечувати, що він має три кути, — суперечність хоча заперечення трикутника разом з його трьома кутами не містить в собі ніякої суперечності. Те ж саме можна сказати й про абсолютно необхідну сутність. Якщо відкидається її існування, то відкидається й сама ця сутність з усіма її предикатами.

У другому запереченні Кант доводить, що «буття» - не реальний предикат, тобто воно не є поняття про щось таке, що можна було б додати до поняття якоїсь речі. Воно тільки покладання речі або певних визначень, що існують самі по собі. В логіці це служить лише зв'язкою в судженні. Якщо взяти суб'єкт (Бога) з усіма його предикатами (до яких належить і всемогутність) і казати: «Бог є» або «Є Бог», то ми не долучаємо нічого нового до поняття Бога, а тільки покладаємо суб'єкт сам по собі з усіма його предикатами й при тому як предмет відносно мого розуміння. В обох випадках, підсумовує Кант, зміст повинен залишатися тим самим. Іншими словами, дійсне містить у собі не більше, ніж просто можливе. Сто наявних талерів не містять у собі ні на гріш більше, ніж сто можливих талерів. Отже, Кант, з одного боку, заперечував можливість доводити існування Бога на тій підставі, що існування — це властивість, ознака, характеристика, безумовно притаманна Богові, а з іншого — доводив, що поняття не є буття. Кантові судження були вагомими й мали значний резонанс, але, похитнувши, не спростували онтологічного доказу. Більше того, згодом Гегель довів, що думка про сто талерів не є поняття, а лише абстрактне уявлення, результат процесу мислення. Дійсне поняття, за Гегелем, конкретне, воно є продуктом розуму, об'єктивне. З часом онтологічний доказ набув відродження, зазнав реконструкції. Нині версія онтологічного доказу існування Бога спирається на логіко-модальні розрізнення між випадковістю і необхідністю. Бог або необхідно існує, або необхідно не існує. Оскільки поняття максимально досконалої істоти когерентне, то її існування логічно необхідне.

Космологічний доказ. Його основоположна ідея полягає в тому, що Бог має існувати, тому що Всесвіт повинен був мати свій початок і здійснити це міг тільки Бог. Таке судження

тісно пов'язане з переконанням: все, що виникло повинно мати якусь причину. Філософською мовою це можна висловити так: якщо дещо існує, то мусить існувати і безумовно необхідна, надреальна сутність. Оскільки все, що виникає, має причину свого існування та оскільки Всесвіт виник, він має причину свого існування, якою і є Бог.

Існує кілька версій космологічного доказу (за випадковістю, за задумом), та найсуттєвішим є «доказ за першопричиною», що міститься у перших трьох із так званих «п'яти доказів», розроблених Фомаю Аквінським (Аквінатом) у праці «Summa Theologica». Його аргументація розпочинається з трактування змін (руху) у світі. Не викликає сумніву, твердить він, що все змінюється під дією чогось іншого. А ця зміна може статися лише тоді, коли існує щось таке, що справляє вплив на істинну сутність певної речі, досягнутої внаслідок змін.

Тому, на думку Аквіната, має бути першопричина всіх змін, яким підлягають речі. Адже не може існувати нескінченний ланцюг речей, замінюваних іншими речами, бо кожна зміна в низці взаємопов'язаних змін є лише опосередкованим ініціатором змін і сама потребує ініціації ззовні. Має бути щось таке, що спричинює зміни в речах, а саме не підлягає змінам ззовні. Мусить існувати незмінний ініціатор змін, яким і є Бог. Згідно з другим доведенням Аквіната, одна природна річ зумовлює іншу, у світі існує загальна причинна зумовленість. Але в такому разі мусить бути перша причина або щось таке, що не завдячує своїм існуванням нічому іншому. Ми ніколи не спостерігали і не могли спостерігати щось таке, що мало б причину в самому собі, бо це означало б, що ця річ передує собі самій, а це — неможливо. Такі низки причин, за логікою мислення Фоми, мусять десь доходити до краю. Впорядковані низки причин повинні мати першу ланку, відправну основу, якою і є Бог. Згідно з третім доказом світ складається з необхідності та випадковості. Будь-яка необхідна сутність або завдячує своєю необхідністю чомусь іншому, або ні. Але оскільки ми, як твердить Аквінат, змушені покласти край низці причин, що породжують наслідки, так само ми повинні зробити й з низкою необхідних сутностей, які черпають свою необхідність іззовні. Десь ми мусимо зупинитись і впровадити необхідну сутність *per se* (у перекладі з лат. означає «само по собі») — джерело необхідності для всіх інших. Таким джерелом визнається Бог.

Теологічний доказ. У його основу існування Бога, який, за словами Канта, заслуговує на те, щоб про нього говорили з повагою, покладено ідею про те, що порядок в навколишній природі, Всесвіті загалом є результатом задуму і дії розумного всемогутнього зодчого.

Найперший зразок викладу цього доказу містить трактат Цицерона «Походження богів», у якому один із персонажів — Луцілій — доходить думки, що Всесвітом має в якийсь спосіб правити або спричиняти його вищий розум. Тобто порядок у природі не може бути випадковим. На цій ідеї ґрунтуються всі версії телеологічного доказу або, як його ще називають, доказу за задумом. Історія телеологічного доказу — це не лише історія спроб дати відповідне тлумачення різним формам порядку і доцільності життя природи, а й історія прагнень залучити до «дослідної основи» цього доказу нові сфери природного, соціального, особистісного буття. Як правило, звертають увагу на два способи доведення, до яких вдаються ті, хто вбачає у світобудові ознаки задуму: до першого вдаються ті, хто розглядає задум як закономірність, а до другого — ті, для яких задум виявляється як мета.

У версії доказу за задумом у сенсі закономірності домінуючою є ідея високого рівня впорядкованості Всесвіту, який можна пояснити тільки дією розумної сили або розумної причини — наділеної розумом. Один із авторів такої версії Річард Свінберн, звертаючи увагу на всюдисущість послідовності спостережуваних закономірностей, пояснював, що прості закони керують всіма подіями, які змінюють одна одну. З підручників фізики, хімії

та біології, твердив він, можна дізнатися про те, як поводить у світі майже все. Закони такої поведінки визначають за допомогою відносно простих, зрозумілих людям формул, завдяки яким існує можливість успішно передбачати майбутнє. Та якщо впорядкованість природи — це відповідність формулі, простим фізичним законам, які можна передати словами, то впорядкованість Всесвіту є вкрай дивовижним явищем. Для Всесвіту природно було б перебувати в хаосі, але ж ні — він є дуже впорядкованим. І наукового пояснення, на думку Свінберна, бути не може, оскільки в науковому поясненні розглядаються окремі явища як результат попередніх явищ відповідно до фізичних законів, а закони найвищого рівня неможливо пояснити — вони самі пояснюють усі інші явища.

Версію доказу за задумом в аспекті мети найбільш повно репрезентує Вільям Пейлі (1743—1805), який навколишню доцільність Всесвіту, складну систему існуючих на Землі взаємодій пояснює за аналогією з годинником, різні частини якого виготовлені й зібрані до купи з певною метою: для продукування руху, а цей рух розмірюється так щоб відміряти години доби. Всесвіт, за Пейлі, нагадує годинник і тому має пояснюватися через діяльність розумної та цілеспрямованої сили.

З розвитком науки розширялась і дослідна основа телеологічного доказу. Зокрема, на початку ХХ ст. було запропоновано розглянути в перспективі цього доказу ту обставину, що природа могла б і не мати умов, потрібних для появи органічного життя та свідомості, або те, що Всесвіт демонструє наявність певної раціональної структури та є певною мірою інтелігібельним (лат. *intelligibilis* — пізнавальний, мислимий) для людського розуму тощо.

Сучасні спроби розробки телеологічного доказу спрямовані переважно на дослідження умов виникнення життя, передусім людини. Поєднання структурних компонентів та еволюційних процесів Всесвіту, що є спеціальними умовами виникнення життя людей, набувають інтерпретації, яку доцільніше назвати провіденційною (лат. *providentia* — передбачення, провидіння). Ці умови утворюють надзвичайно складний зв'язок, щоб їх можна було пояснити простим випадковим збігом обставин або неорганічною та органічною еволюцією. Такий зв'язок може бути здійснений тільки мудрою силою Бога, що реалізує певний задум. Усі ці докази існування Бога певною мірою постають з більшості філософсько-теологічних учень про Бога, які можна поділити на дві загальні групи: філософсько-теїстичну і філософсько-антропологічну.

Філософсько-теїстична концептуалізація природи Бога виходить з ідеї Бога як праоснови світу. В ньому закорінено все, оскільки все походить від нього як першопричини і прагне до нього як до кінцевої мети. Сама ж праоснова закорінена тільки в самій собі. Перша і остання причина всього мусить бути причиною самої себе. Бог як така причина існує в силу абсолютної необхідності своєї власної сутності. Він є буття із самого себе. Тому в ньому повністю збігаються сутність і наявне буття. Бог не тільки має буття як суще, тобто те, що має буття, а й є саме буття. Отже, саме буття Бога є вся повнота буття. Звідси випливає його нескінченність, трансцендентність стосовно конкретного сущого. Найбільш повно така версія природи Бога відображена у філософському вченні про Бога, створеному одним із найвидатніших філософів ХХ ст. Альфредом Нортм Вайтхедом (1861—1947). У його філософській концепції Бог є актуально сущим, джерелом усіх ідеалів і нових можливостей.

Філософсько-антропологічні обґрунтування існування Бога здійснюються через осмислення образу людини, насамперед її богоподібності. Усі антропологічні вчення і концепції спрямовують свої зусилля на осмислення цього твердження, покликаного охарактеризувати сутність людини. Оскільки в християнській традиції Бог

«трансцендентний» стосовно світу, то й такі фундаментальні структурні компоненти образу людини, як дух, душа, повинні також виявити певні аспекти такої здатності, тобто якусь «трансцендентність». Ці компоненти подаються в такій філософській концептуалізації, що постають як такі, що важко піддаються поясненню у параметрах природно-історичної реальності. Вони розглядаються як такі, що мають надприродне походження і можуть бути пояснені тільки з позицій існування іншої, трансцендентно-божественної реальності.

Філософська антропологія, за словами М. Бердяєва, розпізнає природу людини як образ і подобу Абсолютного буття, як мікрокосму, як верховний центр буття і проливає світло на таємничу двоїстість природи людини. Подібне її бачення наявне в антропологічних концепціях М. Шелера, Б. Паскаля, Г. Плеснера, А. Гелена, М. Бубера тощо.

Основними філософськими формами усвідомлення Бога є теїзм, деїзм і пантеїзм. Стрижнем теїзму (гр. *theos* — Бог) як вчення є уявлення про особистого Бога, що трансцендентний світові, який він створив у вільному акті волі і яким керує. Бог у теїзмі впливає на всі матеріальні й духовні процеси, він — джерело усіх предметів і явищ, водночас відмінний від них. Із Богом як надприродною особою віруючі можуть спілкуватися мовою релігії, передусім молитовним зверненням. Найрозвинутіше концепція теїзму представлена в богословсько-філософських вченнях християнства, ісламу, іудаїзму.

На відміну від теїзму і його віри в існування особистого Бога — творця світу, в релігійно-філософському вченні деїзму (лат. *deis* — Бог) Бог постає безособистісною першопричиною світу, тобто вищим Розумом, з буттям якого пов'язана побудова Всесвіту. Створивши світ, він не втручається в процеси і явища, що відбуваються в ньому. Сягаючи своїми витокami середньовічної філософії, як філософський напрям деїзм оформлюється лише в XVII ст. Його засновником вважають лорда Г. Чербері (Англія), який розвинув ідею релігії розуму («*Tractatus de Veritate...*», 1624).

Прибічники деїзму виступали проти існуючих форм релігії, протиставляючи їм «природну релігію Розуму», яка б впливала із самої природи людини і ґрунтувалася на розумі. Заперечуючи деякі релігійні догмати й обряди, прояви релігійної нетерпимості, деїсти прагнули вивільнити науку і філософію від засилля церкви. Водночас вони визнавали існування Бога як першопричини (Дж. Лок, Вольтер, І. Кант та ін.). Окремі з них (Лейбніц) вважали, що існування Бога можна чітко довести. А Ньютон взагалі залишав за Богом функцію першопорушія світу. Деїзм був і є своєрідною формою компромісу між релігією та природознавством.

У пантеїзмі (гр. *pan* — все, *theos* — Бог) як філософському вченні Бог ототожнюється зі світом, природою. Прибічники пантеїзму розглядають Бога не як надприродну особу, трансцендентне начало, а як Абсолют (безособовий дух), злитий з природою в єдине ціле. Пантеїстичні ідеї є досить давніми. Вони сягають часів, коли не існувало навіть поняття Бога як єдиного світового духу, і спостережувані вже у брахманізмі, індуїзмі, даосизмі, філософії стоїків і неоплатоніків. Термін «пантеїзм» вперше вжив нідерландський теолог Й. Фай (1709), а концептуальну систему ідей пантеїзму вперше виклав англійський філософ Дж. Толанд у «Пантеїстиконі» (1720). Пантеїзм ніколи не був однорідним. Як правило, виокремлюють дві основні його форми: натуралістичну і релігійну, що час від часу зазнавали значних видозмін або чудернацьких переплетінь.

Натуралістична тенденція пантеїзму, що з особливою силою почала виявлятися в епоху Відродження, «розчиняє» Бога в природі, Всесвіті. Для неї Бог є «нескінченний

максимум» (М. Кузанський), він існує лише «в речах» (Дж. Бруно, Дж. Кардано, Т. Кампанелла); Бог і природа — єдина субстанція (Б. Спіноза, Й.-Г. Гердер); Бог — безособова й умоглядна «форма», яка облаштовує «матерію» (Г. Сковорода).

Прибічники релігійного пантеїзму значною мірою спиралися на неоплатонівське вчення про еманацию, розвивали концепції вічного позачасового породження природи безособовим Богом. Вони «розчиняли» природу в Богові, вважаючи його безособовим світовим духом, що схований у самій природі. Звідси й твердження про наявність Бога в усіх процесах і явищах, Бога як їх надприродне начало (І. Еріугена, І. Екхарт, М. Мальбранш та ін.).

У неотомістській доктрині (Е. Жільсон, Ж. Марітен, А. Дондейн, К. Ранер, К. Фабро) «саме буття» є Бог, в якому виявляється тотожність сутності та існування, тобто він означає всю повноту буття, не обмежену небуттям. Він охоплює собою всю досконалість буття. Бог є «чисте буття», «чиста досконалість» (*actus purus*), а тому він перебуває за межами, доступними розумові, який оперує кінцевими величинами.

Бог є причиною буття всіх речей, що внутрішньо властива їм і в них діюча. Найдосконалішим витвором Бога є людина, яка має безсмертну душу, свободу волі та духу. Людина здатна до розриву ланцюгів тваринного стану й піднесення до чисто духовного буття, доводячи тим самим свою свободу і стверджуючи свою гідність. Але людський дух не слід порівнювати з божественним — «чистим духом», що іманентно присутній у світі створених Богом речей. Трансцендентний світу Бог у концепції неотомізму одночасно виявляється іманентно властивим йому, виступаючи водночас як досконала реалізація всіх можливостей, чиста актуальність, яка являє собою незмінну й у своїй досконалості притягальну мету для всього Космосу і кожної речі зокрема.

З позиції феноменології релігійний досвід своїм корінням сягає глибинних пластів «чистої свідомості», тому й трансцендентний «Абсолют» є щось таке, що конструюється в якомусь глибокому й цілком унікальному почутті й має свою першооснову в тому, що є кінцево й істинно абсолютним (Е. Гуссерль, А. Дюмері, Ж. Ерен, В. Серлер, Дж. Вайлд, П. Рікер). З'ясовуючи природу та сутність релігії, феноменологи (М. Еліаде, Г. ван дер Леув, Р. Отто, Ш. де ля Соссей та ін.) звертають особливу увагу на ознаки, які безпосередньо не дає процес релігійного відображення, а які є продуктом мислено-фантазійного виповнення суцього й творення віруючим належного. Йдеться, як зазначає Б. Лобовик, про категорії «спасіння», «спокута», «священне й профанне» тощо.

У неофрейдизмі (Е. Еріксон, Е. Фромм, В. Роджерс, Г. Гантрип) релігійні почуття, релігія розглядаються як норми, що виростають із природних людських відносин, тобто є нерозривним аспектом людського існування, а ідея Бога інтерпретується як така, що посилює почуття реального сприйняття світу, злиття ж з Богом є своєрідним відображенням примирення в людській психіці «єго» і «над-єго» (М. Клейн, Дж. Флюгель).

З позицій екзистенціалізму (С. Керкегор, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель та ін.), християнська істина релігії полягає не в тому, щоб знати істину, а в тому, щоб істиною бути. Тобто релігійна істина невіддільна від «екзистенції» людини (її неповторності, унікальності, суб'єктивності), від самого життя і смерті, щастя і страждання, від долі індивіда. Релігійність є екзистенційною ознакою людського буття, що залежить від першоначала: «трансценденції», яка відкривається в акті віри.

Персоналізм із проголошенням ним, з одного боку, пріоритету унікальності особистісного начала як у людині, так і у бутті загалом, а з іншого — нерозривного зв'язку особистісного «Я» з іншими такими «Я», обстоює релігійність комунікативної якості особи, яка має своїм прообразом правічний зв'язок людини з Богом, ідея якого, на думку персоналістів (Е. Муньє, Ж. Лакруа, М. Дюфрен, У. Хокінг та ін.), апріорно закладена в людині, отже, всі докази його реального існування зводяться до розкриття і коментування цієї самоочевидної істини.

Прибічники герменевтики (Х. Гадамер, О. Больнов, К. Апел, П. Рікер та ін.) вважають, що тільки вона здатна розробити загальну теорію інтерпретації, придатну для вивчення релігії. Можна визначити, що таке релігія, але це визначення має, на переконання О. Больнова, здійснюватись інакше, ніж звичайний процес визначення. Релігію можна визначити тільки герменевтичним способом, виходячи з якоїсь її ідеї, яка згодом буде збагачуватись через індуктивне і позитивне дослідження. Релігійна герменевтика як мистецтво тлумачення релігії, передусім біблійних текстів («Богом відкритих істин») була започаткована Августином Блаженим (вчення про речі та про знаки, з'ясування проблеми розуміння як переходу від знаку до знання), набула розвитку у працях Ф. Іллірійського (принцип контекстуального тлумачення та принцип герменевтичного кола), згодом трансформувалася в герменевтику історичну. Нині все відчутнішою є тенденція до тлумачення біблійних текстів крізь призму екзистенційного світосприймання, вияву того, що Біблія може сказати людині, про що вона може повідомити їй.

Отже, буттєвість феноменів Бога, релігії доводиться прибічниками різних філософських напрямів із позицій їхніх сутнісних теоретичних засад і засвідчує, що кожен із них зокрема не може претендувати на вичерпне й повне осягнення природи Бога, з одного боку, а з іншого — будь-яке осягнення Бога, його сутнісних властивостей слід розуміти як обмежене за охопленням і глибиною.

5. Філософія і суспільство

5.1. Основні засади філософського розуміння суспільства (філософія суспільства)

Природа суспільства у філософській традиції

У теоретичному розумінні суспільства, його сутнісних засад існують різноманітні погляди. Одні дослідники вважають, що суспільство є узагальнюючою назвою сукупності та взаємодії значної кількості індивідів, інші — самотутньою реальністю, особливою сферою буття. Якщо суспільство є лише випадковим зібранням індивідів, то чим пояснити, запитують вони, те, що індивіди, відрізняючись між собою психічними особливостями, інтересами (волевиявлення, цілеспрямування, потреби, характер тощо), будучи наділеними всім, що породжує елементи стихійності, хаосу, співіснують у єдності. Чому суспільство не є безладдям, хаосом таких собі людей-атомів, які, на зразок броунівського руху, снують у різні боки, наштовхуючись один на одного, а постає єдністю, де існують спільність і загальний порядок? Питання ці далеко не риторичні. Філософи завжди прагнули зрозуміти специфіку соціальних явищ, з'ясувати механізми

соціальної інтеграції, що забезпечують соціальний порядок, незважаючи на величезну різноманітність інтересів індивідів та соціальних груп.

Принципи кожного філософського напрямку нерідко використовувалися для досягнення таємниць суспільства, розв'язання проблеми «людина—суспільство». Чи не першими були щодо цього античні мислителі (Платон, Арістотель, Епікур та ін.) зі своїми теоретичними уявленнями про соціум як систему співжиття людей. Фундаментальною тезою грецької ідеї держави була гармонія (пропорційність), справедливість життя усіх її громадян. Саме гармонія і справедливість, на думку грецьких мислителів, були єдиною силою суспільства, яке ототожнювалось ними з державою. Немає нічого кращого для людини, ніж мати роботу і бути здатною її виконувати, і нема нічого кращого для інших людей і для всього суспільства, ніж можливість кожного посідати те місце в суспільстві, на яке він має право претендувати, вважали вони. Щодо гармонійності людини як цілісності гармонійним мусить бути і суспільство-держава, що є, на думку Платона, нічим іншим, як «великою людиною», своєрідною самостійною реальністю, що має свою внутрішню гармонію, особливі закони власної рівноваги. У праці «Держава» Платон обґрунтував стабільність ідеальної держави-суспільства (абсолютної монархії), за основу якої взяв поділ населення на три верстви (класи): керманичі — філософи, що керують державою; стратеги — воїни, завдання яких бути на сторожі безпеки держави, утримувати її від хаосу; виробники — землероби і ремісники, які забезпечують задоволення життєвих потреб.

Належність до певного класу не успадковувалась. Навпаки, ідеалом Платона було суспільство, де кожній дитині надається можливість здобути той найвищий ступінь освіти, який вона має досягнути відповідно до своїх природних можливостей, і де кожен індивід може зайняти ту найвищу посаду в державі, яку дозволять його особисті досягнення (здібності, освіта і досвід).

Беручи до уваги соціальну аксіому, що поведінка підлеглих є копією дії їх керівників, Платон дотримувався думки, що не влада, а авторитет — основне знаряддя управління суспільством. А щоб мати авторитет, правляча еліта повинна виявляти стриманість у задоволенні своїх потреб, вести суворий спосіб життя. Вона позбавлялась права мати власність, оскільки та підриває моральні основи людини. В державі слід регулярно проводити спеціальну підготовку і ретельний відбір управителів (своєрідна ротація кадрів) необхідного рівня інтелектуальної підготовки. Державний діяч, на думку Платона, повинен знатися на добробуті держави, як лікар знається на здоров'ї людини. І лише знання дають змогу відрізнити справжнього державного діяча від фальшивого, так як допомагають відрізнити лікаря від знахаря. Тому в його ідеальній державі правлять знання і немає потреби в законах, хоча він визнає їх актом довіри. Попри ідеальність міркувань Платона, він не просто описує державу, а намагається віднайти в ній суттєве, загальні принципи, від яких залежить життєдіяльність людського суспільства.

Арістотель також проводив паралель між людиною і суспільством. Але, на відміну від Платона, розглядав не суспільство похідним від людини як державної істоти, а навпаки, у нього людина є похідною від суспільства. За його переконанням, людина за межами суспільства-держави є абстракція, поза суспільством вона неможлива, як неможлива жива рука, відокремлена від тіла. Ідеальною державою для нього є «суспільство рівних, об'єднаних однією метою — досягти найкращого життя, наскільки це можливо». Арістотель вважає верховенство закону (конституційне правління) ознакою доброї держави. Він виходить з того, що конституційне правління здійснюється в інтересах усього народу, на відміну від правління угруповань сумнівної моральної орієнтації чи правління в інтересах певного класу чи певної особистості. Таке правління є законним,

оскільки здійснюється на основі обов'язкових постанов як для урядовців, так і для громадян. Не менш суттєвим є те, що демократичне правління здійснюється за добровільної згоди підданих, чим відрізняється від деспотизму, який тримається лише на застосуванні сили.

Для стоїків суспільство є зразком світової, космічної єдності, яка проникає й охоплює будь-яку множинність. Не лише людську спільноту, а й Землю, увесь світ (Всесвіт) вони розглядали як своєрідне «суспільство» — «державу богів і людей». Тлумачення суспільства як своєрідної цілісності, самостійної реальності було названо «соціальним універсалізмом».

В античній філософії побутували й інші точки зору. Так, Епікур і його прибічники вважали, що люди, відчуваючи потребу одне в одному, об'єдналися в суспільство, розподіливши між собою окремі суспільні обов'язки, особливо ті, що стосувалися безпеки, і затвердивши правила стосунків між собою. Щось подібне наявне в п'ятій книзі поеми Лукреція Кара «*Le return natura*», де всі форми суспільного життя, його політичні та соціальні інститути, наука і мистецтво розглядаються як такі, що виникли без втручання будь-якого розуму, крім людського.

Людина, за Епікуром, не має інстинктивного нахилу до створення суспільства, як не має і будь-якого іншого імпульсу, крім неухильного прагнення особистого щастя, що досягається шляхом розумної угоди про єдність у протистоянні злу. Досвід і більш-менш розумна адаптація до природних умов сприяли розвитку інститутів і законів організованого суспільства. Суспільство, на його думку, постає результатом свідомої угоди між окремими людьми про устрій їх спільного життя, що має полегшити стосунки між ними і створити взаємну безпеку. Подібна інтерпретація суспільства на суто раціональних засадах одержала назву «соціальний атомізм». Відтоді обидва узагальнюючі погляди на суспільство — соціальний універсалізм і соціальний атомізм — пронизують всю історію соціально-філософської думки.

В епоху домінування середньовічного християнського світогляду поза конкуренцією в поглядах на суспільство був соціальний універсалізм, а філософською основою був неоплатонізм. Суспільство ототожнювалось з «тілом Христа».

Однак уже в XVII—XVIII ст. відновлюються ідеї Епікура про суспільство. Мислителі Нового часу Т. Гоббс, Дж. Локк і Ж.-Ж. Руссо знову актуалізували ідеї добровільної угоди між людьми як вихідного принципу влаштування громадського життя. Так, Локк, виводячи цивільне суспільство зі згоди його громадян, писав, що «суспільство — втілення єдиного договору, укладеного чи такого, що має бути укладеним, між індивідами, які входять у державу чи створюють її».

Т. Гоббс, вважаючи суспільство великим цілим тілом, наголошував, що це — тіло штучне, складне для подолання природної роздрібненості на окремих індивідів, «боротьби всіх проти всіх». «Я розкрив загальну схильність усього людства — вічну й невгамовну жадобу нової й нової влади, що зникає тільки зі смертю. І причина такої схильності — не завжди та, що людина сподівається на гострішу насолоду, ніж та, яка вже стала посиленною; чи що вона може задовольнитися помірнішою владою: річ у тім, що вона не може вважати наявну владу й засоби для прожиття за добрі без можливості здобути ще більші», — писав Гоббс у своєму «Левіафані». Тому те, що контролює людське життя, стверджує він, є не наслідком, а причиною, психологічним механізмом життєдіяльності людської істоти. Суспільства, що постають із спільного життя цих істот, — плід їх спільної дії і взаємного реагування. А умова тривкого єднання між ними — не

справедливість і чесний розподіл чи якісь моральні ідеали, а певний тип поведінки. Оскільки людська поведінка, на думку Гоббса, мотивується особистою корисливістю, то суспільство слід розглядати як засіб її задоволення. Звідси і твердження про суспільство як «штучне» утворення, як мету групових прагнень через те, що люди вважають його особисто вигідним для обміну товарами і послугами. Подібне уявлення про суспільство переважало у XVIII ст. Але вже у XIX ст. після важкого досвіду французької революції і краху раціоналістичного індивідуалізму знову відроджуються ідеї соціального універсалізму, щоправда, у складнішій інтерпретації. Ними опікувались філософи Жозеф де Местр (1753—1821), Луї де Бональд (1754—1840), пізніше Огюст Конт, який у своїй «Соціології» знову висунув окреслене ще Б. Паскалем уявлення про людство як єдину Людину.

У Великобританії над цими проблемами працював Едмунд Берк (1729—1797), який хоч і визнавав, що суспільство є наслідком певного договору, стверджував, що воно не повинно розглядатись як щось не краще за партнерську угоду в торгівлі перцем та кавою або за інший нікчемний клопіт, який постає тимчасовим інтересом, що розривається примхливою волею сторін. Його потрібно розглядати зовсім по-іншому, оскільки воно не є партнерством у тих аспектах, які підпорядковуються тільки грубо тваринному існуванню, природа якого тимчасова і тлінна. Всяка угода в конкретній державі — це тільки одне положення у великому первісному договорі вічного суспільства, де взаємопов'язуються нижчі й вищі природи, єднаються видимий і невидимий світи відповідно до незмінної домовленості, освяченої незламною клятвою, яка утримує всі природи (фізичні й моральні) в призначених їм місцях. У цьому судженні Берка простежуються відсутність чіткого розмежування між суспільством у широкому розумінні слова і державою, водночас започатковуються уявлення про суспільство як систему взаємопов'язаних відносин, що детермінується певним об'єктивним чинником. У Гегеля ним є Світовий Дух, Абсолют, у Маркса — спосіб виробництва матеріальних благ, який визначає всі аспекти людської життєдіяльності.

«Держава, — писав Гегель, — це божественна воля у тому розумінні, що вона є дух, присутній на землі, який розгортається, щоб бути сучасною формою організації світу». Вона є абсолютною раціональністю, божеством, вічним і необхідним буттям духу, ходою Господа в світі, створюючи громадянське суспільство для досягнення своїх цілей. Якщо замість Світового Духа Гегеля уявити продуктивні сили Маркса, наслідок буде подібним. В обох випадках суспільство поставало більш системною силою, ніж спільнотою осіб, а його історія — розвитком інституцій, що належать до спільноти як до колективної цілісності. Ці сили, як і спільнота, до якої вони належать, осмислюються як такі, що залежать від тенденції, притаманної їх природі.

Соціологи, передусім англієць Джон-Стюарт Мілль (1806—1873) і особливо Герберт Спенсер, продовжували розвивати «універсальну» теорію суспільства. Спенсер розглядав суспільство як природний організм, використовував еволюцію для реконструкції системи натурального суспільства з природними межами між економікою та політикою. Природа у його вченні розглядається по прямій лінії — від енергії до життя, від життя — до розуму, від розуму — до суспільства, від суспільства — до цивілізацій і до більш високо диференційованих та інтегрованих цивілізацій. Спенсерова еволюція мала в собі надію, що зростання суспільства забезпечить чіткі критерії нижчих і вищих стадій розвитку, з допомогою яких можна буде відрізнити віджиле від придатного, пристосоване від непристосованого і добре від поганого. У Спенсера ця надія ніби опиралася на встановлений факт органічної еволюції, оскільки моральне вдосконалення розглядала як розширення біологічної концепції, а соціальний добробут прирівнювала до виживання найпристосованіших.

Дещо інакше інтерпретував суспільство Е. Дюркгейм, розглядаючи його як здійснювану солідарність, композицію різноманітних ідей, вірувань, почувань (релігійних, моральних, естетичних, правових, політичних), що реалізуються завдяки посередництву індивідів. Як осердя «внутрішнього морального життя», «джерело і вмістилище усіх цінностей», суспільство, у баченні Дюркгейма, постає своєрідним божеством, «органічною» солідарністю, що може існувати «тільки в нас і завдяки нам». Іншими словами, суспільство існує не над індивідами, воно — плід їх взаємозумовленості. З одного боку, людина тільки завдяки суспільному впливу набуває своїх атрибутивних ознак і якостей, стає власне людиною, набуває морально інтелектуальної культури, а з іншого — буттєвість суспільства можлива лише завдяки буттю людини.

Такі натуралістичні концепції суспільства, попри те, що вони досліджували важливі аспекти взаємозв'язку природи і суспільства, а окремі з них і дотепер зберегли свою актуальність (наприклад, соціобіологія, засновником якої є американський ентомолог Едвард Вільсон, який у 1975 р. видав книгу «Соціобіологія: новий синтез»), були піддані критиці прибічниками соціального атомізму, що зазнавав нового пробудження під впливом активного політичного розвитку, незаперечних успіхів лібералізму й демократії. Натуралістичні концепції звинувачувались найчастіше у редукціонізмі — зведенні соціального до закономірностей біологічного. Але соціальне не є тільки біологічним, оскільки людина не лише біологічна, а й соціально-духовна істота. Тому багато дослідників пов'язують специфіку соціального не стільки з біологічними, як із психічними явищами. На цій хвилі в теорії суспільства постав новий напрям — соціопсихологія, прибічники якого розглядають суспільство як індивіда з його психофізіологією. Найвпливовішою школою соціопсихології стали інстинктивізм, і передусім фрейдизм, який вбачає джерела соціального в інстинктах людини, число яких у неї від кількох до 15 тисяч. Найістотнішими з них, за Фрейдом, є інстинкт життя Ерос та інстинкт смерті — Танатос, а їх боротьба на тлі гіперсексуальності людини і є основою соціального буття.

Принципові положення соціопсихології набули розвитку в концепції соціальної дії (М. Вебер, Т. Парсонс, А. Шюц), згідно з якою кожний індивід частково «запрограмований» існуючими соціальними нормами, оцінює альтернативи, ухвалює рішення і добивається їх виконання. А суспільство виступає як система соціальних взаємодій індивідів, кожний з яких прагне до реалізації власних цілей. Дії окремих індивідів кооперуються, на основі чого утворюються асоціації (групи, суспільство). Попри егоїзм, люди діють спільно, оскільки їх дії осмислені, раціональні, вони розуміють, що індивідуальних цілей найлегше досягти спільними зусиллями. Таке розуміння породжене тим, що в процесі суспільної практики відкидаються непотрібні зразки поведінки і залишаються лише ті, що піддаються передбаченню, розрахунку, приносять користь за найменшого ризику. Завдяки цьому, наголошував Вебер, осмислена поведінка, наслідком якої є досягнута індивідуальна мета, сприяє тому, що людина діє як соціальна істота в асоціаціях з іншими людьми, забезпечуючи значний прогрес у взаємодії з навколишнім середовищем.

На підставі аналізу різних підходів до соціального, суспільного, а отже, і суспільства як з боку прибічників соціального універсалізму, так і соціального атомізму, можна стверджувати про двоаспектність сучасного тлумачення суспільства. З одного боку, це суспільство постає як система зв'язків і стосунків, у якій і завдяки якій люди, взаємодіючи між собою і природою, здійснюють свою життєдіяльність. У такій інтерпретації поняття «суспільство» означає не просту сукупність індивідів, що проживають спільно, а систему зв'язків і стосунків, у які вступають індивіди, виявляючи свою сутність. А з іншого боку, суспільство — це особлива форма інтеграції життєдіяльності індивідів у цілісність як реальність, що може успішно функціонувати тільки завдяки участі духовної енергії

кожного індивіда. Тобто суспільство є певною єдністю і спільністю, яка виявляє себе в об'єднаності, спільності, упорядкованості життя й функціонує як єдине конкретне ціле. Людське життя в усіх його сферах, починаючи від сім'ї і закінчуючи найвищими духовними цінностями (мистецтвом, релігією, наукою), має форму суспільного життя, спільного буття і співдружності. Воно — необхідний та іманентний вияв найглибшої онтологічної всеєдності, яка є основою людського буття. Людина живе в суспільстві не тому, що такий спосіб буття є для неї найзручнішим, а тому, що це відповідає її єству як суспільної істоти. Тому суспільство є дійсною, цілісною реальністю, а не похідним, що об'єднує окремих індивідів. Більше того, воно — єдина реальність, в якій конкретно дана людина.

Однак єдність суспільства не є однорідною єдністю, а скоріше єдністю різнорідною в людях та їх житті. Це підтверджує проблема одвічного конфлікту між сумлінним і лінивим, талантом і сірістю, добрим і злим, а також проблеми, пов'язані з людським егоїзмом, задрощами, жадобою, хворобливою жагою влади, жорстокістю, агресивністю тощо. Тому суспільна єдність двоаспектна: з одного боку, їй властива внутрішня онтологічна єдність «ми», що забезпечує інтуїтивне усвідомлення особою своєї причетності до суспільного буття, а з іншого — зовнішній аспект єдності, де вона поділяється навпіл, — протидія. Це значною мірою зумовлює трагізм людського існування — невідповідність між його емпіричною реальністю та онтологічною сутністю. Таке поєднання, що впливає із подвійної людської природи (біологічної та духовної), неймовірно ускладнює вивчення природи суспільного, породжує різні підходи і теорії щодо його характеристики. А з огляду на те, що суспільство як системне утворення має ще й різні рівні організації, стає зрозумілою складність цієї проблеми. Тому активно розробляється філософська методологія розуміння суспільства як складної багатофункціональної системи (Т. Адорно, Е. Блох, Ю. Габермас — Німеччина; П. Фейєрабенд — США; Ф. Хайек — Австрія тощо). Природно, що суспільна система за таких обставин має свої підсистеми, функціонування яких і забезпечує розвиток суспільства, суспільне відтворення. Серед таких підсистем виокремлюють:

— «матеріальну», або економічну, сферу (сфера — реальний процес людської життєдіяльності) суспільного життя як сферу спеціалізованого виробництва, розподілу, обміну і споживання «речей»;

— «соціальну» — сферу виробництва і відтворення безпосереднього людського життя, або «світ соціальних груп»;

— «організаційну» (політичну) — як сферу спеціалізованого виробництва суспільних відносин та ідей;

— «духовну» — як сферу спеціалізованого духовного виробництва, інформації.

Звідси в «анатомії» суспільства вирізняють економічний, соціальний, політичний і духовний устрій як внутрішні характеристики сфер, що відображають статусні співвідношення суб'єктів суспільної діяльності. Усі сфери суспільного життя як складові суспільного цілого тісно взаємопов'язані. В основі їх єдності людина з її потребами, інтересами, цінностями — суб'єкт і головна дійова особа суспільства загалом.

Онтологія соціального

Люди як об'єкти і суб'єкти суспільного буття характеризуються не лише індивідуальними ознаками і якостями, а й мають загальнозначуще — соціальне — зумовлене обставинами їх суспільного існування: умовами матеріального виробництва, соціальним устроєм, політичною організацією, рівнем суспільної свідомості й культури. Постає питання суспільної природи соціального. Як правило, соціальним вважають усе те, що характеризує співіснування людей і що є відмінним від їх природної, біологічної основи. Виникає воно як системна характеристика, інтегральний ефект безпосередньої чи опосередкованої взаємодії людей. Без такої взаємодії соціальне неможливе.

Взаємодія, діяльність об'єктивно притаманні людям. Як живий організм вона є системою, якій властиве прагнення до збереження своєї цілісності, до самовідтворення, що реалізується тільки в процесі діяльності з її внутрішнім і зовнішнім виявом.

Внутрішній аспект діяльності охоплює функціонування всіх елементів структури живої системи в їх взаємозв'язку як єдиного цілого. Порушення внутрішніх функціональних зв'язків має межі, за якими настає руйнування цілісної системи, втрата внутрішньо притаманного прагнення організму до використання негентропних (невідновлюваних) ресурсів, асиміляція яких організмом дала б змогу йому протистояти дії об'єктивного закону ентропії (зміни, перетворення). Джерелом таких ресурсів є зовнішнє середовище, з яким безпосередньо пов'язаний другий — зовнішній аспект діяльності. Це насамперед процес оволодіння речовими та енергетичними ресурсами зовнішнього середовища, які потрібні для підтримання життя, постійного відтворення організму як цілісної системи. За відсутності цих ресурсів або з появою чинників, що унеможливають їх засвоєння організмом, неодмінна дія закону ентропії спричиняє його загибель. Тому людина змушена наповнюватись зовнішнім і переливатись у зовнішнє, щоб підтримувати своє буття. А діяльність — це внутрішньо властива риса людини не лише як живого (біологічного) організму, а і як біосоціодуховної цілісності.

Річ у тім, що людина стає суб'єктом дії, діяльності лише за наявності потреб — об'єктивної необхідності щодо забезпечення своєї життєдіяльності енергією, інформацією тощо. Як складна «діяльна цілісність», вона характеризується системою потреб, які поділяють на вітальні (фізіологічні) — властиві будь-кому живому, і антропологічні (власне людські), що полягають у безпеці та самореалізації (А. Маслоу, Г. Саллівен, Е. Фромм, К. Хорні).

Людині властиве вроджене почуття неспокою, «докорінного занепокоєння», основою якого, на думку К. Хорні, є потреба у безпеці. Найсильніші пристрасті людини породжуються потребами її існування, одночасною належністю до живої природи й перебуванням поза нею. Людина, усвідомлюючи сама себе, трансцендує (виходить за власні межі) все своє життя, зауважував Е. Фромм, а з іншого боку, перебуваючи «всередині природи», підпорядкована її диктатові та змінам. Але, незважаючи на це підпорядкування, вона трансцендує природу, оскільки їй бракує нерелекторності тварини, що й робить тварину частиною природи. Людина відчуває своє прилучення до жахливого конфлікту: вона — бранець природи, але вільна у своєму мисленні; вона — частина природи і водночас, так би мовити, її примха. Це усвідомлення самої себе зробило людину чужою в світі природи, відокремленою від усіх, самотньою і переповненою страхом, від якого вона постійно прагне звільнитися, до того ж не стільки теоретично, як своїм бугтям, відчуттями і діями.

Спочатку, намагаючись досягти єдності, звільнитися від страху самотності й невідання, людина робила спробу повернення до своїх витоків — до природи, тваринного життя через своєрідне «зняття» набутого «людського», власне, «вивільнення» від людських

ознак — розуму й самоусвідомлення. Ці спроби тривали сотні тисяч років, що засвідчують перші форми релігійно-міфологічних вірувань. Та з часом людина прагне досягти гармонії не поверненням, а через всебічний розвиток усіх своїх потенцій і сил, людяності, що досягається значною мірою задоволенням потреб у самореалізації. А це є нічим іншим, як становленням особи у світі, виявом її творчих можливостей власними зусиллями.

Потреба в самореалізації як свідчення духовної активності людини є синкретичною і задовольняється системою взаємопов'язаних потреб (спілкування, пізнання, самопізнання тощо), які так чи інакше стосуються самосвідомості як детермінанти цієї системи потреб.

Людина виокремлює світ своєї особи як особливу єдність від предметного світу, що не обмежується звичайним спогляданням, а передбачає й конкретну дію. Тому самосвідомість — це динамізм буття й активне його самовідображення для повнішої реалізації того, що є сутністю людини. Цей внутрішній динамізм і породжує необхідність виходу індивіда за межі власного «Я», взаємодію з предметним світом і особливо з іншими людьми. Адже вся культура людства ґрунтується на комунікації та співробітництві між індивідами. За словами Гайдеггера, людина є не лише «буття у світі», вона, по суті, «буття з іншими». На користь такого судження свідчить те, що «Я» за народженням, а отже й по суті, є результатом втілення зв'язку батька й матері, що «Я» як жива істота джерелом свого існування має те, що біологи називають «амфіміксією» (взаємопоєднання двох). І ця онтологічна залежність «Я» від інших істот в особі батьків далеко не завершується актом народження, а тільки розпочинається ним. Бо не лише в крові людини й надалі житимуть життєформуючі сили її батьків і старших поколінь, але і зовні її подальше формування продовжується в сім'ї через спілкування з подібними собі. Фактичне і духовне дозрівання здійснюється тільки в лоні цілого (сім'я, колектив, нація, держава), триваючи протягом усього життя.

Духовний капітал, яким живе людина і який становить її єство, у своїй першооснові не є надбанням уособленого і замкненого в собі «Я», а успадкований і набутий тільки через активне спілкування: душевні потенції внутрішнього життя людини реалізуються значною мірою тільки через обмін інформацією. Подібно до того, як фізичне життя можливе тільки через живлення, постійне включення в себе предметів і явищ навколишньої природи, так і духовне життя здійснюється лише завдяки спілкуванню, через кругообіг духовних елементів, спільних для всіх людей.

Людина і відчуженість — явища, що виключають одне одного. Бути відчуженим означає бути відтятим од світу, не мати можливості користуватися своїми людськими силами, бути беззахисним, неспроможним активно впливати на навколишню реальність. Такий стан породжує тривогу, є джерелом внутрішнього неспокою. Звідси, за переконанням Е. Фромма, й випливає одна з найглибших потреб людини — потреба в подоланні своєї відчуженості, вивільненні з полону самотності. Ось чому в людей завжди є внутрішня потреба в спілкуванні, співпереживанні, співчутті. Тож для окремої людини, як зазначав Л. Фейєрбах, сутність полягає не в ній як моральній, і не в ній як мислячій істоті. Сутність людини тільки в спільності, в єдності людини з людиною. Цю точку зору поділяв і Е. Гуссерль, вважаючи, що сутність людини слід шукати не в ізольованих індивідах, оскільки зв'язок людської особистості з її поколінням та її суспільством відповідає цій сутності; щоб пізнати її сутність, слід пізнати і сутність цих зв'язків. За словами К. Ясперса, «істина є те, що нас сполучає, і — в комунікації містяться витоки істини. Людина знаходить у світі іншу людину як єдину дійсність, з якою вона може об'єднатися в розумінні й довірі. На всіх шаблях об'єднання людей супутники долі, люблячи, знаходять шлях до істини, який губиться в ізоляції, у впертості, і в самоволі, в замкненій самотності».

Розвиваючи екзистенційну комунікацію, італійський філософ Ніколо Аббаньяно (1901—1990) запровадив термін «коекзистенція» (співіснування), що означає солідарне співтовариство людей, в якому формується людське «Я».

У такому ж руслі осмислюється людське буття і в так званій «філософії зустрічі» Мартіна Бубера (1878—1965), який переконаний, що тільки через «Ти» людина стає «Я». Особлива сутність людини, підкреслював він, прямо пізнається лише у живому спілкуванні людини з людиною. Адже і горила — індивід, і термітник — колектив, але «Я» і «Ти» є лише у світі людей, оскільки людина — її «Я» — виникає лише після того, як буде покінчено з будь-якими умовностями й ілюзіями. Вона реалізується лише як зустріч одинака з його побратимами. Коли одинак пізнає іншого у всій його іншості як самого себе, тобто як людину, і проникне до цього іншого зовні — лише тоді він прорве у цій прямій і реформаторській зустрічі й свою самотність. Звісно, зазначав Бубер, що це можливе тільки вслід за пробудженням людини як особистості.

Співбуття, в інтерпретації Бубера, постає як смислова спорідненість, взаємність, а почасти й інтимність. Проте людське співбуття багатомірніше, складніше, багатозначніше. Воно ґрунтується не лише на відносинах симпатій і довіри чи порозуміння, а й на відносинах необхідності обміном продуктами діяльності, де так часто побутують зверхність і покора, улесливість і ницість, байдужість і жорстокість. Тому співбуття людей підлягає законам суспільства, які й здійснюють регулювання його зовнішнього аспекту відносин, забезпечуючи нормальне функціонування індивідуального буття.

Тому соціальність можна класифікувати як діяльне спілкування людей, що і забезпечує якісну своєрідність їх життя як суспільного. Людину як носія суто соціальних якостей, що виникають і реалізуються в процесі міжіндивідуального спілкування, позначають поняттям «особа». Тобто особа — це індивід, що пройшов процес соціалізації— засвоєння зразків поведінки, соціальних норм і цінностей, необхідних для його успішного функціонування в суспільстві. Соціалізація охоплює всі етапи залучення до культури, навчання і виховання, з допомогою яких людина набуває соціальної природи і здатності брати участь у соціальному житті. До цього процесу залучене усе оточення індивіда: сім'я, сусіди, дошкільні установи, школа, засоби масової інформації тощо.

Як особа, кожна людина займає в соціальній системі кілька позицій. Кожна з цих позицій, передбачаючи певні права і обов'язки, називається статусом. Серед кількох статусів, як правило, виокремлюють головний, або інтегральний, який і визначає місце в суспільстві конкретного індивіда. Соціальний статус виявляє себе як у зовнішній поведінці і вигляді (одязі, мові та інших ознаках соціально-професійної належності), так і внутрішній позиції (в установках, ціннісних орієнтаціях, мотиваціях та ін.). Статус може бути приписаним і набути, природним і професійно-посадовим.

Приписаний статус нав'язаний суспільством поза зусиллями і заслугами особи. Він, як правило, зумовлюється етнічним походженням, місцем народження, сім'єю тощо. Набутий, або досягнутий, статус визначається зусиллями самої людини (наприклад, професор, письменник, відомий актор). Природний статус передбачає суттєві й відносно стійкі характеристики людини (чоловік, жінка, дитинство, юність, зрілість, старість). Професійно-посадовий статус є базисним статусом особи. Найчастіше він є інтегральним, оскільки в ньому фіксується соціальне, економічне, виробниче становище (директор, банкір, інженер тощо).

Соціальний статус визначає конкретне місце індивіда в даній соціальній системі. Залежно від цього він мусить задовольняти низку вимог, які ставить перед ним суспільство. Сукупність таких вимог становить зміст соціальної ролі. Соціальна роль — сукупність дій, які мусить виконувати особа, маючи певний статус у соціальній системі.

Кожний статус, як правило, передбачає кілька ролей, які, за Т. Парсонсом, характеризуються п'ятьма основними прикметами:

- емоційна: одні ролі потребують емоційної стриманості, інші — розкутості;
- спосіб одержання: одні приписуються, інші — завойовуються;
- масштаб: частина ролей сформульована і чітко обмежена, інша — розмита, невизначена;
- формалізація — дія в межах установлених правил або довільно;
- мотивація — спрямування на особисте чи загальне благополуччя тощо.

Від того, з якими структурами соціального буття пов'язана особа, визначають її соціальне походження (наприклад, із службовців або службовець, із селян або селянин, з робітників або робітник). Належність людини до конкретної соціальної групи певною мірою впливає на її поведінку, світовідчуття, світорозуміння тощо, але не слід і перебільшувати її значення, що було властиве абсолютизації так званого «класового підходу», коли представники одних соціальних груп були заздалегідь атестовані як «прогресивні», а інші — «консервативні».

Такі перебільшення є безпідставними, адже буття кожної людини — надзвичайно складна реальність. Крім соціальної природи (а соціальність до того ж не є виключно позитивним фактором впливу), людина має ще й біологічну природу, зокрема вроджені анатомо-фізіологічні особливості, що зумовлюють її здатність до засвоєння певних соціальних програм, до трудової діяльності та мовлення, особливо гнучкість, неспеціалізованість спадкової програми поведінки, яка робить її слабшою порівняно з тваринами і одночасно дає їй величезні переваги.

Біологічно зумовлені не тільки видова визначеність людини чи стійкі варіації виду, наприклад, раси, але й такі періоди індивідуального життя, як дитинство, зрілий вік, старість. Біологічне визначає й певні підструктури особи: темперамент, статеві та вікові особливості психіки, природні здібності тощо. Тому людина, ставши істотою соціальною, не позбавилась біологічної індивідуальності. Соціальні умови, якими б вони не були, не можуть усунути генетичної різноякісності людей згідно з хромосомною теорією спадковості. При цьому суттєвою є духовна сутність людини, її внутрішній світ. Адже її слова, думки і справи, як зазначав П. Юркевич, народжуються не із загальної родової сутності людської душі, а з особистого — розвиненого, своєрідно відокремленого душевного життя; тільки за таких обставин вони становлять особисту провину чи особисту заслугу, якої людина ні з ким не поділяє. Тому й неможливо, щоб людські індивідуальності з такими різними особливостями своєї цілісності мали тотожні функції, потреби, одні й ті ж обов'язки чи пристрасті. У світі немає двох людей, котрі б у схожих життєвих ситуаціях діяли абсолютно тотожно. Кожна людина може цілком свідомо мати певну соціальну позицію, тобто ототожнювати себе з будь-якою соціальною спільнотою й приймати її як «свою», незважаючи на те, належить вона насправді до цієї групи чи ні.

Отже, соціальне є сукупністю певних особливостей суспільних відносин, взаємно інтегрованих індивідами чи певними групами у процесі спільної діяльності, які виявляються у їх ставленні один до одного, до свого місця і ролі в суспільстві, до явищ і процесів соціального життя. Тільки в процесі взаємодії індивіди впливають один на одного, сприяючи тому, що кожний із них стає носієм і виразником певних соціальних якостей.

Форми організації суспільного буття

Суспільство є системною сукупністю індивідів, які, взаємодіючи, перебувають у певних зв'язках і стосунках, забезпечуючи свою життєдіяльність. Ці взаємовідносини можуть набувати найрізноманітнішого змісту: демографічного, економічного, національного, професійного, політичного, світоглядного тощо, відповідно до чого формуються й певні об'єднання людей, різного рівня загальності (широти) — «соціальні спільності». Соціальна спільність — реально існуюча сукупність індивідів, що емпірично фіксується, відрізняється відносною цілісністю і є самостійним суб'єктом соціальної дії.

Соціальні спільності не є уможлядними абстракціями вчених — соціологів, філософів, вигаданими для зручності аналізу суспільного життя. Вони існують реально, є буттєвою данністю, до того ж данністю не суми індивідів чи їх груп, а цілісністю, яка сама є джерелом власного розвитку. Вони характеризуються різноманіттям конкретно-історичних і ситуативно-зумовлених видів і форм. Так, за кількісним складом коливаються від взаємодії діад (двох людей) до багатомільйонних політичних, екологічних, економічних рухів. За часом тривалості існування — від кількох годин (пасажири конкретного автобусного рейсу, аудиторія конкретного видовищного заходу) до тисячоліть, протягом яких проживають етноси, нації тощо. З огляду на базову системоутворюючу ознаку соціальні спільності можуть бути розподілені на територіальні, етнічні, демографічні, культурні та ін. Складна сукупність ознак дає підстави всі спільності поділити на два найзагальніші види: аморфні та групові.

Аморфні спільності — це структурно нерозчленовані, доволі нестійкі утворення з розмитими межами, невизначеним якісним і кількісним складом, відсутністю чіткого принципу входження до них. Їм властивий ситуативний спосіб існування, тобто вони утворюються і функціонують на основі та в межах певної конкретної діяльності, неможливі поза нею, а тому є нестійкими, плинними утвореннями. Аморфні спільності характеризуються різноманітністю складу, їм властива міжгрупова природа, тобто вони не беруть до уваги національні, класові чи інші групові особливості. Вони не можуть бути у складі ширших спільностей, їх структурними одиницями. Типовими зразками аморфних спільностей є учасники широких екологічних, політичних рухів, прихильники естрадних чи спортивних суперзірок, уболівальники спортивних команд, члени асоціацій за інтересами (філателісти, нумізмати, натуралісти тощо).

Значно важливішою і суттєвішою різновидністю соціальних спільностей є соціальні групи — основна структурна одиниця суспільства, його «субкомпонент». Поняття «соціальна група» узагальнює сутнісні характеристики колективних суб'єктів суспільних зв'язків, взаємодій і відношень. Першим розкрив їх зміст Т. Гоббс («Левіафан»), визначивши соціальну групу як сукупність певної кількості людей, об'єднаних спільними інтересами чи спільною справою. Тобто соціальна група постає добровільним об'єднанням,

результатом бажання індивідів до об'єднання, які Гоббс поділив на упорядковані й неупорядковані, політичні й приватні та ін. Об'єднаннями такого типу є різноманітні братства, спілки, громадські організації, релігійні об'єднання, політичні партії тощо.

Але поняття «соціальна група» не обмежується лише змістом, сформульованим Гоббсом. З плином часу його зміст зазнав змін, набувши різної інтерпретації. Австрійський соціолог Людвіг Гумплович (1838—1909), наприклад, пов'язував його з біологічними (расовими) ознаками людей. У Маркса соціальна група постає не суб'єктивною спільністю людей, як у Гоббса, а навпаки — спільністю, що склалась об'єктивно-історично. До таких об'єднань належать етнічні спільноти, рід, плем'я, сім'я тощо.

Американський соціолог Роберт Мертон (нар. 1910) визначає соціальну групу як сукупність індивідів, що взаємодіють між собою, усвідомлюють свою належність до цієї групи і є такими з погляду інших. Тобто він виокремлює в соціальній групі три основні риси: взаємодію, членство і єдність. Специфічно інтерпретують зміст цього поняття у своїх працях американські соціологи Чарльз Кулі (1864—1929), Елтон Мейо (1880—1949), Джордж Хоманс (нар. 1910) та ін., засвідчуючи складність природи соціальних одиниць та їх взаємодію.

Узагальнення різних поглядів щодо природи соціальних груп дає підстави для тверджень, що, на відміну від аморфних спільнот, їх характеризують:

— стійка взаємодія, яка сприяє міцності та стабільності їх існування у суспільному просторі й часі;

— відносно високий ступінь згуртованості;

— чітко виявлена однорідність складу, тобто наявність особливостей, властивих усім індивідам, які входять до групи;

— входження у ширші спільноти зі статусом їх структурних утворень.

Природа таких об'єднань є складною. Вони, як правило, виступають системними утвореннями стосовно індивідів, які, з одного боку, просторово роз'єднані, а з іншого — не позбавлені інтегративних прикмет. Такі поняття, як «дух колективу», «душа народу», «суспільна свідомість», «психологія нації» тощо, не є тільки метафоричними висловами. Вони вказують на певні реальні цілісні сили й начала, які й проливають світло на загадковість природи макро- та мікроструктурних одиниць, суспільства загалом. Системні об'єднання людей мають розвинену внутрішню динамічність. У нації, наприклад, чи суспільстві системні ефекти виникають унаслідок переплетіння або схрещування багатьох індивідуальних агентів. Системне виступає як нове, в якому у взаємодоповнювальній єдності перебувають і хаос, і порядок. Їм властиві певні параметри порядку, атракторні (лат. «*attractio*» — притягування) стани, які часто бувають домінуючими. На їх основі формуються норми відповідної культури, мистецтва, етики, мови, які засвоюються максимальною кількістю представників соціальної групи. Згодом виникають нові імпульси, нові атрактори, потяг до яких руйнує старі параметри порядку. Тому кожна соціальна група (особливо широкого загалу) є системою зі складною динамікою інтегральних ефектів.

Соціальна група — обмежена в розмірах спільність людей, виокремлених із соціального цілого на основі специфіки діяльності, соціальної належності, спільності відносин, цінностей, норм поведінки, що склались у межах історично визначеного суспільства.

Залежно від компактності, форми зв'язків і кількості учасників у соціальних групах прийнято виділяти внутрішні утворення: за розміром — мікросоціальні (малі), локальні (середні), макросоціальні (великі); за соціальним статусом — формальні (офіційні) та неформальні (неофіційні); за безпосередністю зв'язків — реальні (контактні) та умовні тощо. Розміри, структура і склад соціальної групи визначаються цілями, заради яких вона набула буттєвого статусу. Найпоширенішою є класифікація груп за розміром, оскільки за нею вбачаються й інші типи класифікацій. Так, наприклад, мала чи локальна соціальні групи можуть бути, крім усього, формальними чи неформальними, реальними чи умовними.

Малі та середні соціальні групи

Малі соціальні групи

Групоутворюючою ознакою малих соціальних груп є наявність безпосередніх контактів та емоційних зв'язків, завдяки чому члени групи володіють розвиненим почуттям належності до неї. Характерними рисами малої соціальної групи є: нечисленність складу, просторова близькість учасників, тривалість існування; спільність трудових цінностей, норм і зразків поведінки, добровільність вступу до групи.

Малі соціальні групи (мікросоціальні спільноти) — спільноти, які об'єднують незначну кількість людей (до кількох десятків) на основі безпосередніх тісних контактів, стійкого спілкування, певних цінностей і норм поведінки.

Різновидом малої соціальної групи є так звані первинні малі групи. Цей термін запроваджений американським соціологом Ч. Кулі. Прикметною ознакою цих груп, за Кулі, є тісні й безпосередні зв'язки та співробітництво їх учасників на основі високого рівня емоційності. Прикладом первинних соціальних груп є сім'я, «ігровий майданчик», сусіди. Вони є універсальними, притаманними всім часам і всім стадіям розвитку, формування соціальної природи індивіда, дають найперший і найповніший досвід соціальної єдності, яка ґрунтується не на абстрактній, а на живій, чуттєво-емоційній основі. Через первинну групу здійснюється соціалізація індивідів, засвоєння ними зразків поведінки, соціальних норм, цінностей та ідеалів. Такі групи виконують роль первинної ланки у зв'язках між суспільством і особою. Через них людина усвідомлює свою належність до певних соціальних спільнот, бере участь у житті суспільства.

Якщо мала соціальна група формується й функціонує відповідно до офіційно визначених цілей, якщо безпосередню основу міжособистісних контактів становить виготовлення певного продукту або досягнення якоїсь іншої мети, то вона є формальною, або офіційною. Вона, як правило, діє у межах функціонування вищої за рангом спільності, тобто є офіційною частиною певної трудової або громадської організації. Їх чисельність, структура, стосунки між учасниками групи, права і обов'язки визначаються й регулюються офіційними положеннями, інструкціями, статутами, нормами та ін. Об'єднаннями такого ґатунку є первинні виробничі об'єднання (бригади, ланки, лабораторії), студентські групи, шкільні класи тощо.

Коли ж група не має офіційного, юридично зафіксованого статусу, а стосунки в ній не формалізовані в нормативних актах і мають характер природних людських стосунків, то така група є неформальною. Виникають і функціонують вони на основі спільності та інтересів, цінностей, особистих симпатій, любові, товаришкості тощо (товариські, сусідські компанії, спільноти ровесників, угруповання типу рокерів, металістів, панків тощо).

Малі соціальні групи мають лідера — особу, здатну впливати на членів групи, здійснювати контроль і координацію спільної діяльності для досягнення мети. Лідер, як і група, може бути формальним і неформальним. Формальний призначається «зверху», часто без погодження з думкою відповідної спільноти, яку він має очолити. Неформальний добровільно визнається групою, оскільки виокремлюється з-поміж інших своїми особистими якостями, вмінням організувати і спрямувати діяльність групи, впливати на її учасників особистим прикладом чи авторитетом.

Роль мікросоціальних груп як суб'єктів суспільного розвитку не досить відчутна, навіть незначна, але у формуванні особистості вона не просто вагома, а здебільшого — визначальна, особливо якщо взяти до уваги сім'ю — найважливішу форму організації життя людей. Адже людина народжується в сім'ї як особистість, навчається мистецтву людських стосунків на різних рівнях буття і в різних сферах діяльності, готується до майбутньої ролі чоловіка або дружини, батька або матері тощо. Стосунки в сім'ї (між батьками і дітьми, братами і сестрами) готують молодь до різноманітних складних і суперечливих суспільних стосунків. Водночас, суспільні зміни спричиняють зміну й сім'ї — її форми, структури, впливають на особливості сімейних стосунків. Це дало підстави для твердження про сім'ю як мікросоціум (мале суспільство), що засвідчує нерозривну єдність сім'ї і суспільства.

Сім'я як мікросоціальна група — соціально-біологічна спільнота, що існує на основі шлюбних зв'язків, кровної спорідненості або всиновлення, яка регулює стосунки між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми й відповідає за виконання притаманних їй різноманітних функцій.

Як спільнота сім'я така ж давня, як і сама людина. Вона пройшла довгий шлях історичного розвитку, в процесі якого видозмінювались внутрішні стосунки в ній, набуваючи різноманітного ціннісного впливу. Через відсутність безпосередніх доказів генезису сім'ї, особливо її онтологічних засад, цей процес є дуже складним для вивчення. Тому більшість суджень про витoki сім'ї є здебільшого здогадом, який лише певною мірою відображає реальні події. Більшість дослідників вважає, що сім'я як історичне явище в своєму розвитку пройшла кілька етапів, форм. Їй передував період проміскуїтету (лат. *promiscuus* — змішаний, спільний) — стадія нічим не обмежених статевих зносин у первісному суспільстві (полігамія), яку інколи ще називають «стадією зоологічного індивідуалізму».

Первинною формою сім'ї вважають кровноспоріднену (кровнородинну), яка складалась із кровних родичів — батьків і дітей, між якими були заборонені статеві зв'язки. Такі табу давали змогу уникати кровозмішання, сприяли народженню здорового і повноцінного потомства, що було запорукою збереження людського роду.

Наступним етапом сім'ї була групова сім'я в ендогамному (між особами однієї суспільної групи) і екзогамному (шлюб у межах однієї родової групи був заборонений) варіантах, де заборонялись статеві стосунки не тільки між батьками і дітьми, але й між братами і сестрами. Як і в кровноспорідненій, у груповій сім'ї родовід визначався материнською лінією.

Подальший її розвиток репрезентує парна сім'я, де вже конкретно визначені чоловік і жінка об'єднувались на більш-менш тривалий період їх життя. Родовід продовжувався по материнській лінії. Цей тип сім'ї був ще нетривким, оскільки кожен з її основних членів міг продовжувати жити у своїй родинній групі. Тому правильніше буде визначити цей тип сім'ї як дислокальна парна сім'я, в якій уже була відчутною зростаюча роль чоловіка як основного здобувача їжі.

Матеріальна перевага чоловіка, його майнова влада, право власності сприяли появі патріархальної сім'ї. Це була перша історична форма моногамної сім'ї (моногамія — одношлюбність), хоч моногамія стосувалась лише жінки, яка згідно з тогочасним правом була повністю підпорядкована волі чоловіка, стаючи насамперед знаряддям дітонародження.

Згодом церква освятила шлюб — визнану суспільством, через систему закріплених прав і обов'язків, форму взаємин між чоловіком і жінкою та їхніми дітьми, наголосивши на елементах рівності його суб'єктів. Святий апостол Павло у першому посланні до коринтян закликав: «Нехай віддає чоловік своїй дружині потрібну любов, так же само і чоловікові дружина». У такий спосіб зміцнювались засади моногамної сім'ї, яка передбачає міцний союз чоловіка і жінки разом із їхніми дітьми. Саме рівність чоловіка та жінки, їх взаємна любов є основою сучасної сім'ї, сучасних подружніх зв'язків, міжстатевої культури.

Найзагальнішими обов'язковими умовами сучасного шлюбу є досягнення певного віку суб'єктами шлюбу (як правило, 18 років і для чоловіків і для жінок; в Україні шлюбний вік для жінок знижений на 1 рік і становить 17 років); добровільність і взаємна згода чоловіка та жінки; відсутність іншого зареєстрованого шлюбу в майбутнього подружжя.

Основними формами сучасного шлюбу є релігійний (церковний) і громадянський. Перший особливо поширений серед мусульманських народів країн Сходу, католиків деяких країн Латинської Америки. Тільки громадянський шлюб визнається в Австрії, Бельгії, Голландії, Німеччині, Україні, Швейцарії, Японії тощо. Альтернативні форми шлюбу допускаються в Англії, Данії, Італії, Іспанії, Канаді тощо.

Основними суспільними функціями сім'ї є:

— репродуктивна (дітонародження), пов'язана з відтворенням собі подібних, тобто населення країни;

— виховна, пов'язана із батьківською й материнською любов'ю, через яку дитина набуває суспільно значущих якостей особи;

— господарсько-побутова (економічна), пов'язана із забезпеченням матеріального добробуту сім'ї;

— рекреативна (лат. *ресуро* — відновлюю, підбадьорюю), що полягає у забезпеченні відтворення фізично-психічних, духовних сил людини.

Тільки за умови виконання сім'єю всіх цих функцій вона може бути міцною і щасливою, а отже, й тривалою. На жаль, у житті все відбувається значно складніше. А тому й сім'ї бувають різні: повні й неповні, багатодітні й бездітні, рівноправні й авторитарні, духовно багаті й бездуховні. Незважаючи на наявну культуру міжстатевих і шлюбно-сімейних стосунків, вони все більше набувають форми своєрідної штучності, а звідси й нетривалості (в Україні серед розлучених частка молодих сімей — (тривалість шлюбу до 7 років) — становить дві третини). Це дає підставу деяким дослідникам стверджувати, що сім'я в її чітко моногамній формі відмирає, натомість приходять так звані «відкриті» шлюби, шлюби «тимчасові», «за угодою» тощо. Ці проблеми сім'ї й шлюбу потребують розв'язання на державному рівні, особливо що стосується матеріально-економічного стану сім'ї, підвищення статевої та шлюбно-сімейної культури юнаків і дівчат як майбутніх чоловіків та дружин.

Середні соціальні групи

До середніх соціальних груп зараховують, як правило, численні об'єднання людей (від кількох тисяч до десятків мільйонів).

Середні (локальні) соціальні групи — спільності людей, які формуються за стратифікаційною, функціональною, регіональною та іншими ознаками.

За професійними ознаками учасниками малих соціальних груп можуть бути працівники конкретного заводу, фабрики або певної галузі виробництва (залізничники, ткалі, металурги тощо). З огляду на територіальні особливості — жителі конкретного населеного пункту (села чи міста), області чи регіону. Локальні групи мають різні засади формування, різний рівень консолідації. Так, територіальні спільноти, як правило, формуються стихійно, а виробничі об'єднання створюються свідомо, передбачаючи певне регулювання їх чисельності, наявність ієрархічних владних структур, що здійснюють функції керівництва й контролю тощо. Якщо спілкування у групі набуває усталено систематичного характеру, а спільність мети, інтересів, норм поведінки, ціннісних орієнтацій надає об'єднанню високого рівня консолідації, то вони є групами високого рівня розвитку — колективами. За формою організації, цілями та способами своєї діяльності колективи поділяють на виробничі, громадські, навчальні, політичні, військові, культурно-спортивні тощо. Їх міць і суспільна значущість великою мірою визначаються умінням членів груп узгоджувати, гармонійно поєднувати особисті, групові та суспільні (загальнодержавні) інтереси для уникнення групового егоїзму, одержавлення особи (ставлення до людини як до найпростішого засобу розв'язання виробничих чи державних завдань).

Великі соціальні групи як основні суб'єкти суспільного розвитку (класи, нації)

До великих соціальних груп відносять: суспільні класи, етнічні об'єднання (нації, народності, племена), вікові верстви (молодь, пенсіонери) тощо. Їх основним об'єднувальним чинником, за відсутності безпосередніх контактних зв'язків, є фундаментальний інтерес, що формується на основі усвідомлення людьми об'єктивних обставин свого буття.

Великі соціальні групи (макросоціальні спільноти) — довготривалі, сталі спільноти людей, що існують у масштабах усього суспільства.

Великі соціальні групи є основними суб'єктами суспільного розвитку. Серед них особлива роль належить класам, які з'явилися на історичній арені суспільного життя понад 5 тисяч років тому: давнє єгипетське суспільство (так званої Династичної доби), Царство Шумеру й Аккаду, імперія Хатті (Хетське Царство) тощо.

Природа цих суб'єктів розвитку суспільства завжди цікавила мислителів, серед яких виокремлюються античні автори Платон і Арістотель, Еврипід. Еврипід, наприклад, поділяв громадян на три класи — багаті, що не приносять ніякої користі й завжди жадібні до наживи; бідні, які не мають нічого і яких постійно поглинають заздрощі; і середній клас — міцні землевласники, «рятівники держави». Але констатація існування класів ще не розкриває їх природи, яку й прагнули осягнути Платон і Арістотель, досліджуючи майнове розшарування людей відповідно до їх здібностей. Одні за своєю природою, як

тлумачив Платон, здатні виконувати роботу, а не керувати, інші обдаровані здатністю керувати, але тільки під контролем і під проводом інших, а треті покликані виконувати вищі обов'язки, пов'язані з управлінням державою, за ними залишається остаточний вибір засобів для досягнення мети.

Проблемі сутності класів, класових відносин чи не найбільше уваги приділяли французькі історики Франсуа Гізо (1787—1874) й Огюстен Тьєррі (1795—1856), англійські й французькі політекономі Адам Сміт (1723—1790) і Давид Рікардо (1723—1772). Значну увагу вченню про класи приділено і в марксизмі. Однак, незважаючи на те, що класова теорія є наріжною в Марксовому розумінні історії розвитку людства, сам Маркс неодноразово давав зрозуміти, що не вважає себе автором теорії класів і класового антагонізму, віддаючи належне своїм попередникам — Гізо і Тьєррі. У листі до Енгельса він згадує Тьєррі як «батька класової боротьби у французькій історіографії», а в листі до Вейдемейера чітко окреслює власну новизну в цьому питанні, яка полягала в доведенні того: «(1) що існування класів пов'язане тільки з певними історичними фазами в розвитку виробництва; (2) що класова боротьба неминуче веде до диктатури пролетаріату; (3) що сама ця диктатура становить тільки перехід до ліквідації всіх класів і до безкласового суспільства».

В основу сутності класів, з точки зору марксизму та його прибічників, покладено економічний чинник. Класи як великі соціальні групи людей характеризуються марксистами такими соціально-економічними ознаками:

- місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва;
- ставленням до засобів виробництва (головна класотворча ознака), роллю в суспільній організації праці;
- способом одержання і часткою прибутку суспільного багатства.

Ця інтерпретація сутності класів є однією з багатьох, притаманних сучасній соціальній філософії. Серед них концепція так званої «соціальної дії» М. Вебера, який розглядав класи як відносно самостійні групи людей, що об'єднуються на основі розрізних інтересів у сфері виробництва, соціального життя, політики. Інші підходи пов'язують існування класів із психологічними відмінностями, різним морально-інтелектуальним рівнем розвитку людей, їх боротьбою за виживання у конкретних природних умовах тощо.

Нині поняття «клас» дедалі рідше використовується для характеристики соціальної структури суспільства, поступаючись місцем поняттю «страта» (від лат. *stratum* — шар, пласт), що лежить в основі теорії соціальної стратифікації та соціальної мобільності. Страта — реальна, емпірично фіксована спільнота, що об'єднує людей на певних загальних позиціях або на основі спільної справи, яка зумовлює конституювання даної спільноти в соціальній структурі суспільства і протиставлення іншим соціальним спільнотам.

Об'єднання людей у групи відбувається за статусними ознаками: владними, майновими, професійними, освітніми тощо. Ознаки страти та їх кількість визначаються по-різному. Наприклад, німецький соціолог Р. Дарендорф пропонує за основу соціальної стратифікації взяти політичний термін «авторитет», який, на його думку, найточніше характеризує відносини влади і боротьбу між соціальними групами за владу. З огляду на це він поділяє

сучасне суспільство на керівників (власників і невластників — бюрократів-менеджерів) і керованих («робітничу аристократію» та низькокваліфікованих робітників).

Американський соціолог Л. Ворнер пропонує визначати соціальну позицію за чотирма параметрами — прибуток, професійний престиж, освіта, етнічна належність. Його співвітчизник Б. Барбер проводить стратифікацію суспільства за шістьма показниками: престиж, професія, влада і могутність; прибуток чи багатство; освіта або знання; релігійна або ритуальна частота; становище родичів; етнічна належність. Протилежної точки зору дотримується французький соціолог А. Турен, вважаючи, що в сучасному суспільстві соціальна стратифікація відбувається не за ставленням до власності, не за престижем, владою, етносом, а за доступом до інформації.

Похідною від теорії соціальної стратифікації є теорія соціальної мобільності — зміни індивідом чи групою соціального статусу, місця у соціальній структурі суспільства. Термін «соціальна мобільність» запровадив у 1927 р. американський соціолог П. Сорокін розглядаючи соціальну мобільність як зміну соціального становища, а не лише перехід осіб з однієї групи в іншу. Відображаючи соціальну динаміку, теорія соціальної мобільності спростовує теорію класової боротьби К. Маркса в умовах капіталістичного суспільства.

За критерієм соціального спрямування розрізняють горизонтальну мобільність — означає перехід з одного місця роботи на інше без суттєвих змін соціально-економічного становища, і вертикальну мобільність — просування на найвищі щаблі суспільного становища (здобуття багатства, політичної, військової кар'єри тощо).

До великих соціальних груп, які відіграють надзвичайно важливу роль у суспільному житті, належить і нація (на сьогодні відомо на планеті до 1000 різноманітних етнонаціональних спільнот) — феномен, що все очевидніше стає центром подій сучасної світової історії, привертаючи до себе небувалий інтерес. І це цілком закономірно з огляду на загальнолюдську цінність національного, про що переконливо писав Микола Бердяєв: «Людина входить у людство через національну індивідуальність, як національна людина, а не абстрактна людина, як росіянин, француз, німець або англієць... Національна людина більша, а не менша, ніж просто людина, в ній родові риси людини й ще є риси індивідуально-національні... Мрія про людину й людство, абстрагована від усього національного, є прагнення до погашення цілого світу цінностей і багатств». До того ж нація, національне не є «витвором», «фантазією» націоналістів, як дехто стверджує. Нація є «природний орган людства» (Й. Гердер), тобто його об'єктивне надбання. Інша річ, що цей феномен занадто заполітизований, а тому за ворохом фальсифікацій і спекуляцій не завжди помітна його незаперечна цінність для людства. А з іншого боку — будучи найскладнішим витвором людського співжиття, нація є надзвичайно складним об'єктом пізнання, теоретичного осягнення.

Недаремно М. Бердяєв називав націю «містичним організмом», Б. Струве вважав її «істотою містичною... надприродною та ірраціональною». Тому дослідникам так важко виявити ознаки, які б повністю виражали природу нації та уможливили її уніфіковану дефініцію. Так, французький націолог Жозеф Ренан (1829—1892) сутність нації шукав тільки в духовній сфері, пояснюючи, що «нація — це душа, духовна засада. Дві речі, які, правду кажучи, є по суті те саме, творять цю душу, цей духовний принцип. Одна — це спільне визначення багатой спадщини спогадів. Друга — це теперішня згода і бажання жити разом, вияв волі продовжувати та відновлювати цю неподільну спадщину минулого...» Щось подібне писав у 1915 р. й Е. Дюркгейм: «Нація — це людська

спільнота, члени якої з етнічних або історичних причин хочуть жити під спільними законами, створивши єдину державу».

Австрійський філософ О. Бауер пов'язує націю зі спільністю характеру людей та єдністю їх історичної долі, а відомий американський соціолог Г. Кон — з інтегративною особливістю ідей. Дещо іншої точки зору дотримувався відомий італійський націолог С. Манчіні, який дав світові чи не найдосконалішу систематизацію об'єктивних ознак нації, виділивши серед них: спільну територію; спільне походження; спільну мову; спільні звичаї і побут; спільні переживання і спільну історичну минувшину; спільне законодавство та спільну релігію. Водночас він зазначив, що перелічених ознак, хоч і досить важливих, недостатньо для утворення і функціонування здорової нації. Навіть у єдності вони будуть «немов мертва матерія, хоча й життєздатна, але в яку ще не внесений подих життя...» Подихом, що оживляє націю, інтегрує її в єдину життєдайну незбориму цілісність, є внутрішня ознака — «національна самосвідомість» — те, що вона створює сама в собі, витворює із самої себе працею, зусиллями власної душі.

Оригінальної думки про природу нації дотримувався російський філософ Л. Гумільов (1912—1992), згідно з якою нація-етнос є «біофізичною реальністю», завжди втіленою в ту чи іншу соціальну групу». Сутність такої реальності визначає «енергія живої речовини», що формується під впливом трьох взаємопов'язаних і водночас відносно самостійних енергетичних потоків: енергії Сонця; енергії розпаду радіоактивних елементів всередині Землі; енергії Космосу, що пробиває іоносферу, досягає нашої планети.

Єдність енергетичних потоків зумовлює, на переконання Гумільова, своєрідну цілісність (емоційну, психологічну, дійову), що позначається на особливостях специфічного фізичного стану людей (ритмах вібрації біострумів), який детермінує їх об'єднання в соціальну групу, яка згодом підкоряє інші етноси, близькі за ритмом, нав'язуючи їм свій ритм, завдяки цьому формуючись у суперетнос — націю. Усі ці точки зору щодо природи нації мають раціональні елементи, оскільки, як свідчить життя, і космічні, біологічні, географічні, психологічні чинники, рівно як і соціальні та особливо духовні, безумовно позначаються на становленні нації, яка є духовно-біосоціальною данністю людства. Формується вона завдяки єдності кількох чинників.

Географічний чинник. Кожна нація має географічні параметри свого буття, «життєву територію», яка є: а) носієм єдиної енергії, що сприяє консолідації певної людності в єдину етнонаціональну спільноту; б) сприяє формуванню специфіки психології, вдачі, характеру нації, визначає зміст світосприймальних категорій; в) гарантом її тяглості, неухильного духовного розвитку і процвітання; г) забезпечує своїми надрами матеріальні умови існування нації. Тому націю визначають як спільноту, що має право на володіння землею, яку одержала від своїх пращурів, і обов'язок передати її в належному порядку своїм нащадкам. Нація, що не вміє берегти свої землі, гине. Такий неблаганний закон життя. Гарантом збереження своєї землі є національна держава як вияв цілеспрямованої творчої волі нації. М. Вебер, визначаючи поняття нації, охарактеризував її як «свого роду почуттєву спільноту, рівнозначною з якою була б власна держава, яка (тобто нація) нормально прямує до витворення її із себе»;

Антропологічно-етнічний чинник. Незважаючи на потужні асимілятивні процеси, кожна нація має свою біоетнічну основу: 1) зовнішньовиявні біологічні особливості (колір волосся, очей, зріст, пігментація шкіри, обсяг черепної коробки тощо). Расова структура української нації охоплює чотири типи: нордійський, понтійський, динарський, остійський; 2) етнічну самосвідомість — відчуття належності до певного етносу; 3) рідну

мову. Багато дослідників інтерпретують націю як «мовну спільноту». Всі мови, як і люди, від природи наділені неповторною, єдиною в світовій цілісності, особовістю (внутрішнім духовним ладом). Видатний український лінгвіст Олександр Потебня (1835—1891) зазначав, що «різні мови — це різні інструменти і не тільки щодо вимови, а й стосовно мислення і світовідчуття. Віртуозно можна опанувати лише одним інструментом, в даному разі — рідною мовою. Знання двох мов у ранньому віці, на його думку, не є опанування двох систем, виявлення і передача одного й того ж кола думок, а лише роздвоєння цього кола, що ускладнює досягнення цілісного світогляду і наукової абстракції. Мова — то жива історія народу.

Культурний чинник. Нація настільки постає нацією, наскільки вона виявляє культурно-творчу здатність та хист. Для нації культура є тим, чим для людини її особовість. Відомий дослідник природи нації Фр.-Й. Нойман писав: «Нація — це велике скупчення людей (населення), які внаслідок своєрідних культурних надбань, особливо в літературі, мистецтві та науці чи у сфері політики, витворили самобутню загальну спільноту, яка передається через покоління і головним чином виявляється у спільній мові, спільних рисах вдачі, спільних звичаях, а також у дуже розвиненому відчутті національної спільноти». У дефініції — всі складники культури як націогенетичні чинники. Мова, релігія, філософія, література, малярство, музика, танець, скульптура, архітектура, найрізноманітніші зразки пам'яток матеріальної культури в єдності становлять духовну субстанцію нації. Національна культура входить у плоть і кров народу, творить усю суму його уявлень і сприймань світу, визначає характер його психології; вона є складним і динамічним феноменом. Так, в українській пракультурі Юрій Липа (1900—1977) визначає чотири складники: трипільський, понтійський, готський і києворуський елементи. Ядром національної культури є етнокультура — звичаї, фольклор, народне ремесло, мова;

Історичний чинник. Спільність історичних переживань творить духовні цінності нації. Національна історія, історична пісня, залишки матеріальної культури минулого, старовинні книги, легенди дають неоціненний матеріал для праці душі, збуджують національні почуття, формують свідомість особи, належної до конкретної національної спільноти, відчуття своєї вічності в нації. У пізнанні минулого нація бачить тривалу дію своїх духовних національних прикмет, пізнає себе й на цій основі удосконалює свою духовну природу. Ретроспективний погляд в минуле завжди дає перспективу в майбутнє. Д. Секейрос писав: «Національне минуле служить нам ніби для перевірки того, хто ми є, і для того, щоб знати, чим ми станемо в майбутньому... Треба вдивитися на себе в дзеркало історії нації для того, щоб вивчати себе в цілому дзеркалі, щоб іти далі відповідно до реальності нашого часу і весь час дивлячись уперед».

Морально-психологічний чинник. Спільність природно-кліматичних умов проживання, характер виробничої діяльності етносу, перебіг головних подій його історичного шляху, взаємодія формують спільні особливості психічного складу, «національний характер», етнічну мораль, сукупність традиційно закріплених духовних цінностей, норм, правил, вимог, покликаних регулювати вчинки, дії та діяльність як окремих індивідів (етнофорів), так і їх груп. Типовими рисами національної психології та характеру українців, за Д. Чижевським, є: 1) емоційність, сентименталізм, чутливість, ліризм, а також гумор як один із найглибших виявів «артистизму» української вдачі; 2) індивідуалізм і прагнення до свободи, що, з одного боку, засвідчує неухильний потяг до творчості й активності, а з іншого — може вести до самоізоляції, до конфлікту з усім та усіма; 3) неспокій і рухливість як наслідок прагнення «артистичної» натури до переймання нового та одночасно вияв «індивідуалізму», що не хоче мати сталих і міцних основ за власними межами й не здатний віднайти їх у самому собі.

Економічний чинник. Спільність виробничих зв'язків універсального рівня, спільність економічних інтересів у творенні матеріальних цінностей консолідує людей, надають їм життю конструктивного динамізму, сприяють формуванню ціннісних настанов щодо трудової діяльності.

Виокремлені націотворчі засади слід розглядати лише в їх органічному взаємозв'язку, внутрішній єдності, взаємозумовленості, що дає змогу не лише уникнути хибної вульгаризації, редукціонізму щодо розуміння нації, а й виробити її узагальнюючу характеристику.

Нація (лат. *natio* — народ) — духовно-соціальний різновид стійкої людської спільності, що склалась історично на певній території і характеризується глибоким внутрішнім відчуттям, самоусвідомленням власної належності до певної етнічної групи та спільністю мови, культури, побуту й звичаїв, історичних переживань, психічного складу, антропологічних особливостей, економічних інтересів у творенні матеріальних цінностей, території («життєвого простору»).

Закономірність існування сучасного світу полягає в його багатоманітності. Як природа, так і суспільство прагнуть до індивідуалізації, різноманітності. І роль нації в цьому процесі не оціненна. Кожна нація у своєму своєрідному, оригінальному має вічне, загальне значення. Як не можна припустити, що всі індивідуальні різновидності органічного світу зіллуться колись в один біологічний вид, так само неможливо припустити, що все людство колись втратить свої національні особливості. Будь-яка одноманітність, зокрема й етнонаціональна, є не тільки небажаною, але й неможливою, оскільки у живій природі вона тотожна фактичному омертвінню. Тому, прагнучи зберегти свою етнонаціональну багатоманітність, людство засвідчує свою життєздатність сьогодні і в майбутньому.

5.2. Філософія історії

Філософія історії: поняття і предмет

Історія є однією з форм людської думки, які найбільше поділяють дух філософії, найближче стоять до неї. І це закономірно, оскільки філософія — це теоретичний світогляд конкретної історичної епохи і конкретної людини, її загальна орієнтація в історично конкретному світі. Філософські ідеї та концепції, відірвані від їх конкретно-історичного (соціально-культурного) тла, є штучними, абстрактними «речами в собі», оскільки неможливо зрозуміти ні їх сенсу, ні соціальної функції. Історія — джерело багатьох (якщо не більшості) філософських проблем. Знищити історію, зазначав видатний оксфордський філософ Робін-Дж. Колінгвуд (1889—1943), і ви знищите те, чим живиться філософія. Виплекавши, розвинувши здорову історичну свідомість, наголошував він, можна отримати все, чого потребує філософія, крім її власних методів. Уся філософія — це філософія історії.

Поняття «філософія історії», попри більш як двохсотлітнє функціонування, не має єдиного, точно визначеного змісту. Для одних вона — пізнання сенсу історії загалом або дослідження загальних законів історичного процесу, для других — пізнання історичного часу й історичного простору, або філософська теорія історичного знання, для третіх — дослідження іманентної логіки розвитку людського суспільства, або філософський огляд історії людства тощо. Як бачимо, ці визначення не є суперечливими, вони скоріше

доповнюють, деталізують, а то й повторюють одне одного. Синтезуючи різні погляди, можна зробити висновок, що в основу філософії історії покладено теоретичний аналіз динаміки форм і способів плінних у часі людських соціокультурних єдностей. Філософія історії— сфера філософського знання про загальність і сутнісність історичного процесу, іманентну логіку розвитку суспільства.

Поняття «філософія історії» запровадив у науковий обіг Вольтер у праці «Філософія історії» (1765), покликаний надати історії якісно нового звучання, яке відповідало б рівню зрілості тогочасного європейського суспільства. Річ у тім, що на ранніх етапах суспільного життя поняття «історія» означало розпитування, зв'язний виклад почутого, побаченого, прочитаного. Це був систематичний виклад як власних, так і здебільшого чужих свідчень, некритичних оповідок, неймовірних байок. Історія-свідчення й була основним типом давньої та середньовічної історіографії, що наприкінці XVIII ст. сприймалося як анахронізм. Вольтер намагався покласти цьому край, адже цей тип вже не міг серйозно сприймати жоден критичний розум. Філософ вважав, що історики мають відійти від стилю оповідок і сконцентруватися на дослідженні історії ремесел і мистецтва, манер і звичаїв, тобто соціально-економічних, культурних явищ. Такій реформованій історії він і дав назву «філософія історії», під якою розумів системне і критичне мислення як різновид історичного мислення. Вольтер вважав, що таким чином інтерпретована історія стане наукою в широкому значенні слова, предметом, гідним уваги найкращих умів.

Щодо започаткування філософії історії як самостійного напрямку наукової діяльності, перших авторів у цій царині побутують різні точки зору. Так, французький філософ Жозеф Ернест Ренан (1823—1892) віддає пальму першості пророку Даниїлу, автору масштабного змалювання зміни чотирьох монархій, яке тривалий час було джерелом натхнення для багатьох християнських письменників і основою історії європейських народів часів середньовіччя. Інші «батьком» філософії історії вважають Арістотеля, беручи до уваги його «Політику». Лоран апелює до Августина Блаженного як родоначальника принаймні католицької філософії історії. Дергенс віддає перевагу іспанському священику Павлу Орозію (V ст.). Однак більшість дослідників сходяться на тому, що витoki філософії історії сягають XVII—XVIII ст., коли, власне, і зароджується думка про філософію історії й коли суспільство інтелектуально дозріло до її сприйняття. Отже, нова парадигматика, нові принципи історичного дослідження, підготовлені всім попереднім інтелектуальним розвитком, з'являються лише у Новий час. Саме в цей період філософія історії постає в центрі уваги багатьох істориків, філософів, зокрема італійського філософа Дж. Віко (1668—1744), Ш.-Л. Монтеस्क'є (1689—1755), А.-Р. Тюрго (1727—1781), Ж.-А. Кондорсе (1743—1794) і особливо Й.-Г. Гердера (1744—1803) — автора фундаментальної чотиритомної праці «Ідеї з філософії історії людства» (1784—1791), що відіграла істотну роль у становленні філософії історії. Розвиваючи парадигму Віко й Монтеस्क'є, Гердер простежував тенденцію розвитку людства на реаліях історичної минувшини. Це дало йому змогу певною мірою уникнути спрощення історії, зведення її до абстрактно-умоглядних схем, врахувати суперечливий плюралістичний характер людського ступеневого сходження. Такий підхід перегукується з багатьма історіософськими вченнями XX ст.

Нарис «Ідея універсальної історії з погляду космополіта» (1784) І. Канта, праці Й.-Г. Гердера актуалізували погляди в цій царині Г.-В.-Ф. Гегеля. Його «Філософія історії», за словами Р.-Дж. Колінгвуда, — глибоко оригінальна й революційна праця, в якій історія вперше випростується на повен зріст і виходить на авансцену філософської думки. Гегель послуговується терміном «всесвітня філософія історії», яким позначає не просто універсальну всесвітню історію, що відображає процес від первісних часів до сучасної

йому культури, а історію, яка «необхідна тільки з поняття свободи духу, розвиток моментів розуму і, отже, самосвідомості...». Філософія історії Гегеля засвідчує не просто процес розвитку людства, а процес космічний, у якому світ набуває здатності осягати себе в самоусвідомленні як дух. Тому основним предметом його філософії історії є дух у процесі розвитку. За словами Гегеля, «дух — це самодостатнє існування», «одна незмінно однорідна безконечність, — чиста тотожність, — яка в своїй другій фазі відокремлює себе від самої себе і робить свій другий вияв власною полярною протилежністю, тобто як існування для себе і в собі протиставляє загальному».

Гегель виділяє три основні фази історичного розвитку об'єктивного духу: східну (Китай, Індія, Персія), де свободу має лише один — сам деспот; греко-римську, де свобода визнається вже за кількома (в аристократіях) і багатьма (в демократіях) та німецьку, де вільні всі. Останній фазі Гегель відводить визначальну роль у земному розвитку духу: «Німецький дух — це дух нового світу. Його мета — реалізація абсолютної істини і необмежене самовизначення свободи — тієї свободи, змістом якої є її власний абсолют». У його розумінні свобода — це право коритися законів. Де закон, там і свобода, твердив він. Такий витончений різновид свободи, за словами Б. Рассела, аж ніяк не означає можливості уникнути концентраційного табору.

З метою реального відтворення всесвітньої філософської історії Гегель поділив усю історіографію на три види.

Первісна історіографія. Її репрезентують Геродот і Фукидід, які викладали історичні події, будучи їх свідками. Це робило їхні праці просторово обмеженими, оскільки за таких обставин історик «не вдається до рефлексії, бо сам духовно зжився з предметом викладу і ще не вийшов за його межі».

Рефлексивна історіографія. Особливістю її є те, що виклад матеріалу не пов'язаний з участю історика в подіях, які він описує. Рефлексивну історіографію, згідно з Гегелем, представляють чотири підвиди: загальна історія — огляд усієї історії певного народу, держави чи світу; прагматична історія — аналіз минулого з позицій сьогодення; критична історія — історія історії, тобто оцінка історичних праць; перехідна до філософії історія — дослідник, викладаючи матеріал, керується загальними філософськими принципами.

Філософська історіографія. За Гегелем, вона розглядає історію в мисленні. На підставі визнання примату розуму в світі («розум - це субстанція всесвіту») Гегель наголошував, що всесвітньо-історичний процес здійснюється розумно, а тому філософія історії має розглядати історію такою, якою вона була насправді, тобто вивчати факти і події, не допускаючи апріорних домислів. Для цього розум мусить постійно мислити, а не бути бездіяльним.

Творчо підходячи до ідей Шіллера, Фіхте, Шелінга, Гегель поєднав їх у струнку, уніфіковану, логічну теорію, засновану на основоположних принципах тотожності й діалектики саморозвитку духу — розуму і наявного буття в їх проекції на історію. Його філософію історії цілком закономірно характеризують такі прикметні риси:

— визнання історії людства як специфічної даності, що відрізняється від природи як процесу. Якщо природа є процесом циклічним, то історія ніколи не повторюється, а рухається по спіралі, набуваючи щоразу нового вияву;

— вся історія є історією думки. Тому завдання історика — не знання того, що люди робили, а пізнання, розуміння того, що вони думали під час своїх дій;

— головною пружиною історичного процесу є розум. Кожна історична особа в кожній історичній ситуації міркує і діє настільки розумно, наскільки вона здатна робити це в даній ситуації. І ніхто інший не спроможний зробити більше. Тобто розум, плани якого реалізуються в історії, є не абстрактним розумом природи або трансцендентним божественним розумом, а розумом людським, розумом обмежених осіб;

— оскільки вся історія є історією думки і засвідчує саморозвиток розуму, історичний процес у своїй основі, у своєму внутрішньому єстві — це логічний процес. За Гегелем, дії людей, з яких і складається історія, двоаспектні, мають внутрішні та зовнішні сторони. Ззовні вони є просто подіями, співвіднесеними між собою у просторі та часі, а всередині — думками, поєднаними одна з одною логічними зв'язками, що і надають історичному процесу відповідної якості;

— визнання того, що історія закінчується не в майбутньому, а в теперішньому часі. Філософія історії, з точки зору Гегеля, є історією, що розглядається під філософським кутом зору — зсередини. Однак історія не має повних відомостей про майбутнє. І що більш по-філософському історик аналізує історію, то виразніше усвідомлює, що майбутнє є і завжди буде для нього закритою книгою. Тому й історія мусить закінчуватися теперішнім часом. Та це не унеможливорює майбутній прогрес, а лише засвідчує, що теперішній час є фактом усвідомлення того, що невідомо, яким буде цей майбутній прогрес.

«Філософія історії» Гегеля, попри обмеження поля її дослідження політичною сферою, наявність у загальній схемі елементів схоластики (суб'єктивний добір фактичного матеріалу на догоду логічній конструкції), ігнорування нелінійного розвитку людства, мала безперечні здобутки. Йдеться про вироблення Гегелем процесуального поняття історії, створення всезагальної, логічної її моделі на основі загальних закономірностей, розробку проблеми співвідношення необхідності, випадковості та свободи, формування ідеї громадянського суспільства і правової держави. Вони істотно вплинули на розвиток світової філософсько-історичної думки, сприяли поступові філософії історії, більш чіткому окресленню її предмета. Ним є іманентна логіка всесвітньої історії, аналіз її сутності, внутрішнього існування, механізмів функціонування і розвитку. Філософ історії, абстрагуючись від конкретних суспільних явищ, піддає своєрідному синтезу все людство, виокремлюючи в ньому певні загальні закономірності, риси і властивості, характерні конкретним соціальним організаціям, які виявляються залежно від історичних обставин, конкретної ситуації та природних умов. У цьому аспекті філософія історії має багато спільного з історією як наукою, поза досягненнями якої вона не може розвиватись, оскільки її теоретичні узагальнення неможливі без знань конкретних фактів і конкретної дійсності. Тому філософія історії постійно звертається до результатів історичної науки. Однак історія та філософія історії не тотожні, між ними існують істотні відмінності. Історія розглядає кожний соціальний організм у всіх його виявах, акцентуючи на його специфічних характеристиках, а філософія історії осягає людство в цілому, апелює до універсальних рис і властивостей, веде пошук передусім того, що об'єднує всі соціальні організми, що властиве всім людським співтовариствам. Якщо історію неможливо уявити без хронологічного перебігу подій у різних куточках планети, то філософія історії абстрагується від них, оскільки її цікавлять глибинні суспільні процеси та їхні закономірні руші.

Іноді філософію історії ототожнюють із соціологією з огляду на те, що вони мають спільний об'єкт вивчення — людське суспільство. Так, на думку німецького філософа П.

Барта, існує тільки одна наука про долю людства, хоч як би називали її — соціологією, філософією суспільства чи філософією історії. Однак так думають далеко не всі.

М. Вебер, зокрема, вважає, що соціологія розглядає соціальні дії, соціальні відносини, поведінку, звичаї, прагнучи зрозуміти, пояснити, інтерпретувати їх. Соціолог П. Сорокін стверджує, що соціологія вивчає явища взаємодії людей, а також явища, які є результатом цієї взаємодії (тобто головну увагу приділяє питанням соціальної дії та соціальної взаємодії, що відбуваються у конкретних соціальних групах, колективах, державі), а філософія історії вивчає суспільство як універсальний об'єкт з універсальними характеристиками (тобто спрямовує свій погляд на суспільство взагалі).

Та все ж філософію історії та соціологію є підстави вважати взаємодоповнюючими науками. Так, філософія історії потребує конкретного соціологічного матеріалу, на підставі якого робить універсальні узагальнення і висновки стосовно історичного процесу. Відтворення нею процесу історії з урахуванням законів розвитку суспільства як соціального організму, що належить до компетенції соціології, вберігає історико-філософське знання від релігійно-містичного провіденціалізму (передбачення) і від схоластики логічного конструювання, властивої, наприклад, Гегелю, О. Конту. Соціологія, у свою чергу, активно використовує філософію історії як методологічний принцип дослідження суспільних процесів і феноменів.

За змістом і проблематикою дослідження філософія історії досить близька соціальній філософії, зміст якої становлять загальні закони розвитку і функціонування суспільства, питання прогресу і регресу в історичному процесі, періодизація і типологізація в історії, матеріальне і духовне життя людей тощо. Однак і філософія історії не обминає ці проблеми. Відмінність між ними виявляється здебільшого у методах дослідження суспільного життя. Філософія історії розглядає історичний процес як розвиток соціуму у тривалому часовому періоді, а соціальну філософію цікавлять завершені, готові процеси. Отже, філософія історії розглядає суспільство в динаміці, а соціальна філософія — у статиці.

Аналізуючи під властивим тільки їй кутом зору історичний процес, філософія історії розв'язує одну з основних проблем — теоретичну реконструкцію історичного минулого через моделювання культурно-історичного плину суспільства у формі часових цілісних символічних конструкцій. В її арсеналі — широкий набір теорій, заснованих на різних принципах систематизації емпіричного матеріалу, різних схемах розвитку людства, моделях структуризації світової історії, які можуть бути зведені до двох основних типів:

1. Теорії, в межах яких здійснюється поділ історії на стадійно загальні для всього людства етапи.
2. Теорії, що визнають поліваріантність, циклічність історичного розвитку різних народів, певних регіонів.

Їм відповідають дві найзагальніші моделі світового історичного процесу — лінійна і нелінійна, які протягом тривалого часу визначають розуміння людьми свого минулого, сучасного і майбутнього.

Лінійна філософія історії

Лінійний, або унітарно-стадійний (формаційний), підхід до вивчення історичного процесу виявляється в поглядах на всесвітню історію як на єдиний процес поступального розвитку, що передбачає існування взаємопов'язаних стадій соціокультурного розвитку людства.

Спершу він поширювався на процеси навколишньої дійсності, згодом був застосований і до історії. Його появу дослідники пов'язують із сприйняттям просторово-часових реалій ще скотарськими кочовими племенами, які, перебуваючи у постійному русі, моделювали у своїй уяві й світ на зразок лінії — маршруту. Вважають, що перша лінійна історіософська модель була зумовлена виникненням монотеїстичних релігій (передусім християнства, ісламу) з їх основоположними принципами теоцентризму і креаціонізму. Християнство, за словами М. Бердяєва, внесло історичний динамізм, виняткову силу історичного руху й створило можливість для розвитку філософії історії. Концепція Бога-творця є лінійно-стадійною структуризацією світу: початок світу (акт творення його Богом), власне історія світу (взаємовідносини Бог — людина) і кінець світу (Страшний суд, Апокаліпсис). Найбільш повно її репрезентують христоцентричні історіософії Орігена й особливо Августина Блаженного, який подає есхатологічну періодизацію історії міст-суспільств, побудовану за аналогією із шістьма днями творіння, шістьма сферами людського життя і шістьма епохами, про які йдеться у Старому Завіті.

Щоправда, у більш ранній християнській західній філософії існували й інші підходи до історії, зокрема її дуалістичний поділ на добу царства Бога-отця і добу царства Бога-сина та тріадна періодизація історії, в якій перші два періоди ніби деталізують двочленний поділ:

- 1) період Старого Завіту з домінуванням страху й закону — царство Бога-отця;
- 2) період Нового Завіту з приматами віри і любові — царство Бога-сина.

Водночас запроваджується, відповідно до трьох іпостасей Святої Трійці, третій період — Вічного Євангелія, коли правлять Любов і Розум, тобто настає царство Духа Святого.

Найповніший вияв ця концепція знайшла у «Вічному Євангелії» Йоахима Флорського (бл. 1132—1202), в якому розкриваються зміст, ієрархія, природа й механізм зміни всіх трьох фаз історії. Проголошуючи поступовість, стадійність розкриття божественного у земному, історіософія Й. Флорського актуалізувала необхідність оновлення не лише душ, а й самого світу. Вона була своєрідним каталізатором оновлення підходів у тлумаченні історичного процесу, його своєрідного «заземлення». Троїстий підхід до структуризації історії став парадигмальним (прийнятим за взірець). Він простежується у поглядах діячів епохи Відродження і доби Просвітництва, був узятий за основу періодизації історії німецьким ученим К. Келлером, який обґрунтував три періоди в її розвитку: давній світ, середньовіччя і Новий час. І в пізніші часи новоевропейське історичне мислення, попри світську термінологічну атрибутику, тяжіння до реального буття, орієнтувалося на принципів положення історіософії Й. Флорського, інтенсивно наповнюючи їх секулярним (світським) змістом.

Незважаючи на відхід від сакральної трансцендентної сфери, тріадний стереотип періодизації історії зберігається. Так, А. Фергюсон виокремлював в історії людства такі стадії розвитку, як дикість, варварство і цивілізація, яким відповідали три основні стадії його господарського розвитку: збиральництво і мисливство, скотарство, землеробство. Таку точку зору поділяв і Тюрго, який з огляду на науково-технічний прогрес, економічні

досягнення подав загальнолюдський поступ як пряму лінію, що підіймається вгору. Цю дещо спрощену схему прогресу людства розвивав Кондорсе у праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму». Базову основу вселюдського прогресу він не обмежував лише науково-технічними, матеріально-економічними здобутками, а поширював на суспільно-політичне, культурне життя, мораль суспільства. Кондорсе дотримувався тріадної моделі людського прогресу, однак піддав її ретельнішій внутрішній структуризації. Виокремивши три великі епохи в історичному плині людства, він поділив їх на десять стадій відповідно до тези про неухильно зростаючий соціально-економічний і науково-культурний прогрес. Так, перша епоха, що охоплює час від появи людства до винайдення писемності (згідно з сучасними тлумаченнями — первісне суспільство), має три стадії: 1) племенотворча, або рівень мисливців і збирачів; 2) доба пастуших племен, яка закінчується переходом від скотарства до землеробства; 3) культурно-економічне зростання землеробських народів, що зумовило виникнення писемності. Друга епоха — епоха цивілізації — охоплює час від винайдення писемності до XVIII ст., поділяється на шість стадій залежно від прогресу наукового знання: 1) від появи писемності до виокремлення наук у Давній Греції; 2) розвиток наук від часу їх поділу до занепаду в пізньоантичні часи; 3) від занепаду наук до відродження освіти і доби хрестових походів; 4) від перших успіхів західноєвропейської науки до винайдення книгодрукування Й. Гутенбергом; 5) від появи книгодрукування до утвердження раціоналізму Декарта; 6) від Декарта до становлення Французької республіки. Третя епоха — майбутня доба людства, в якій повинні реалізуватися просвітницькі ідеали, — має одну стадію. Отже, європоцентрична періодизація історії Кондорсе певною мірою суб'єктивна, чітко неозначена і однобічна, оскільки обмежує історичні етапи розвитку людства лише науково-технічним, інтелектуальним прогресом.

У цьому контексті досконалішою є лінійно-стадійна схема розвитку людства К.-А. Сен-Сімона (1760—1825), який не лише ретельніше врахував соціально-економічні реалії історичного буття суспільства, а й звернув увагу на генезу релігійно-культурних, наукових систем. Тому сформульовані ним чотири стадії поступу людства — фетишистська, антична, феодальна і суспільство майбутнього — постають як більш реальна цілісна система, в якій кожна нова стадія є не лише досконалішою за попередню, а й наслідком кризи попередньої стадії, спричиненої витрачанням нею своїх внутрішніх потенційних ресурсів майбутнього розвитку. У зв'язку з цим ідея ступневості історичного розвитку, його неухильного прогресу стає більш переконливою, що дало підстави окремим дослідникам тлумачити стадії розвитку людства Сен-Сімона як прообрази майбутніх соціально-економічних формацій К. Маркса.

Такі судження не позбавлені раціонального зерна, якщо взяти до уваги, що тристадійна схема розвитку людства (теологічна, метафізична, наукова) О. Конта — прихильника і певний час секретаря Сен-Сімона — значною мірою абстрактна, а отже, збіднена, як і система Кондорсе. Очевидним є те, що Конт, інтерпретуючи історичний розвиток як прогрес розуму (в дусі Вольтера і Монтеск'є), занадто звузив, схематизував історію людства. Його філософія історії, редукуючи до соціології як «позитивної» інтегральної науки про суспільство, була своєрідним орієнтиром не так для Маркса, як автора формаційної теорії, як для прибічників еволюціоністсько-позитивістської концепції. Ця точка зору стає переконливішою з огляду на те, що О. Конт є автором теорії індустріального суспільства, досить поширеної в неоеволюціонізмі. Формаційна теорія Маркса і позитивістський еволюціонізм, особливо неоеволюціонізм, є двома основними унітарно-стадійними концепціями історії, поширеними у XX ст.

В основу формаційного (марксистського) підходу до аналізу світового історичного процесу покладено ідею про шість (п'ять у радянській інтерпретації) суспільно-

економічних формацій у розвитку всесвітньої історії: первіснообщинна, азійська, антична (рабовласницька), феодальна, капіталістична, комуністична. Визначальною основою кожної з них є відповідний рівень розвитку продуктивних сил і характер суспільних виробничих відносин, які, за твердженням Маркса, виконують роль базису суспільства. Їх особливості безпосередньо пов'язані з інтересами певних соціальних груп людей, що мають різне відношення до суспільної власності, передусім до засобів матеріального виробництва. Одні з них володіють такими засобами (експлуататори), інші позбавлені їх (експлуатовані). Відповідно різною є їхня роль у суспільній організації праці, а отже, різна міра і форми користування результатами (продуктами) суспільної праці. Такі протилежні соціальні групи Маркс назвав класами, пов'язавши їхнє існування з певними історичними фазами розвитку матеріального виробництва.

Особливості відносин між класами зумовлені динамікою суперечностей між продуктивними силами і виробничими відносинами, що мають об'єктивний характер. Тому відносини між класами неодмінно загострюються, призводять до класової боротьби, внаслідок якої порушується домінуючий статус певного панівного класу, який з часом, під тиском загострених суспільних суперечностей, поступається місцем новому зріючому класу. Зміна панівної верстви зумовлює і зміну сутнісної ознаки експлуатованих верств, тобто протиборство одних антагоністичних класів неодмінно породжує нову антагоністичну пару історичних суб'єктів, які, у свою чергу, через класову боротьбу готують появу інших. З огляду на це боротьбу між рабами і рабовласниками, кріпаками і феодалами, пролетарями і буржуа Маркс (у контексті гегелівської діалектики боротьби протилежностей, що зумовлює розвиток як перехід на вищий щабель через їх подолання) розглядає як рушійну силу світового історичного прогресу, суть усіх антагоністичних формацій, головну причину переходу від однієї формації до іншої.

Апогею класова боротьба, за Марксом, набуває у капіталістичній формації, що неодмінно має призвести до пролетарської революції та встановлення диктатури пролетаріату як перехідної ланки, неодмінної умови для становлення нового (комуністичного) суспільства, в якому не існуватиме приватної власності, експлуатації, а отже, й класів, настане соціальна та економічна гармонія. Марксистську концепцію історичного процесу ідеологи колишнього СРСР визнавали єдино правильною, об'єктивною та логічно найдосконалішою, а поняття «суспільно-економічна формація» — ключовою категорією соціальної філософії. Усе це свідчить, що надбання Маркса у сфері філософії історії необхідно очистити від ідеологічних нашарувань і політично здогматизованих стереотипів.

Термін «суспільно-економічна формація» у Маркса не є єдиним і незмінним, найчастіше він вживає його щодо капіталістичного суспільства. Запозичивши з геології термін «формація» і застосувавши його до аналізу суспільних процесів, Маркс вживає його десятки разів (найчастіше у працях: «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» — вперше, «Економічні рукописи 1857—1859 рр.», «Маніфест Комуністичної партії», в передмові «До критики політичної економії», «Наймана праця і капітал» та ін.), але щоразу в різних словосполученнях: «суспільна формація», «суспільна економічна формація», «суспільно-економічна формація» залежно від вирішення конкретних політичних завдань, проблем свого часу, якими він переймався. Тому закономірною є й відсутність єдиного трактування змісту поняття «суспільно-економічна формація». Таких трактувань є принаймні п'ять: «історичне визначення сукупних виробничих відносин», «історично визначена сукупність суспільних відносин», «економічна структура суспільства взагалі», «історичний тип суспільства», «ступінь історичного розвитку суспільства». Це дає підставу стверджувати, що Маркс не переймався глибинним теоретичним аналізом змісту цього поняття, а використовував його, очевидно, як певний узагальнюючий термін

пропедевтичного (ознайомчого, підготовчого) характеру, чим полегшував розв'язання конкретних не філософсько-історичних, а політичних проблем, до яких він тяжів. За словами Б. Рассела, Маркс був занадто практичною людиною, не покладав надій на переконування, а сподівався всього від класової війни.

Вразливим для критики є і твердження про особливу логічну стрункість марксистського формаційного підходу, який нібито охоплює реальні стадії розвитку суспільства. Адже ще ніхто не навів приклад конкретного суспільного утворення, яке б пройшло у своєму розвитку більшість стадій згідно з логікою марксистської концепції. І ніколи не наведе, оскільки в природі його не існує. А відсутність у Маркса єдиної концепції стадійного розвитку історичного процесу спростовує твердження про «логічну стрункість» його стадійної концепції. Наслідуючи Сен-Сімона, Гегеля, Моргана, Маркс постійно уточнював етапи суспільного історичного прогресу, залишаючи без змін хіба що майбутню утопічну формацію — комуністичну. Так, первіснообщинну формацію він згодом поділив на два етапи розвитку — дикунство і варварство, а антагоністичні формації — на докапіталістичні та капіталістичні. Наприкінці свого життя Маркс взагалі залишив поза своєю стадійною концепцією «рабовласництво» і «феодалізм» як суспільно-економічні формації, найчастіше вдавався до тріадного поділу, що охоплював первісне (докласове), антагоністичне (класове) і комуністичне (безкласове) суспільства.

Усе це свідчить не про поверховість Маркса як дослідника (він аж ніяк не заслуговує такого докору). Сила його погляду на історію саме й полягає у проникненні крізь факти до логічного вузла понять, що перебувають в основі цих фактів. Скоріше, це переконує в тому, що історія людства досить строката, складна, багатоваріантна і її неможливо досягнути, опершись на методологію лінійно-стадійного прогресистського підходу, як і неможливо звести до певної системи уніфікованих стадій. Саме тому Маркс постійно уточнював періодизацію всесвітньої історії, намагаючись уникнути глухого кута. Тому не є сталою і його концепція лінійності історичного прогресу, яку, як відомо, в останні роки життя він доповнив ідеєю паралельності зокрема щодо азійського, античного і феодального способів виробництва. Щоправда, це не допомогло Марксу розв'язати болісну проблему Сходу (а це переважна частина населення планети), що не вписується у стадійно-поступальний процес як квінтесенцію теорії філософії. І хоч Маркс виділив азійську формацію, Схід так і залишився на узбіччі цього процесу як закам'яніла глибинна старовина. Попри зацікавленість Сходом і загалом глибоке знання його (про що свідчать статті ученого), детальний аналіз сутності «азійського» способу виробництва, Маркс так і не дав відповіді, де місце Сходу в його генеральній схемі.

Тому на запитання, що таке «суспільно-економічна формація» — поняття, універсальний закон чи соціальна реальність, — можна відповісти, що це не буттєвий історичний процес, а скоріше одна з його робочих схем, різновид пошуку ідеальної моделі всесвітньо-історичного процесу як однієї-єдиної історії, до того ж моделі спрощеної, недосконалої. Маркс прагнув подати історію людства єдиною історією, і це певною мірою йому вдалося. Однак така єдність у нього, як і в його попередників, не є органічною цілісністю, в якій кожен елемент суспільного процесу, розвиваючись, зберігав би свою неперервність і тісний зв'язок з іншими складовими. У Маркса неперервний лише один елемент — економічний, а інші (релігія, мистецтво, філософія, політика тощо) позбавлені власної неперервності, будучи в кожний момент свого розвитку простим відображенням конкретної економічної реальності, що є, за Расселом, симптоматичними свідченнями антиісторичного натуралізму.

Другим найвпливовішим напрямом лінійної філософії історії, зорієнтованим на осмислення історичного процесу як стадійного, є позитивістський еволюціонізм і неоеволюціонізм.

Еволюціоністську концепцію односпрямованого, повільного, але неухильного поступу людства найбільш повно репрезентують Г. Спенсер, у системі якого принцип еволюції вперше набув універсального значення, та англійський етнограф Едуард-Бернет Тейлор (1832—1917) з його фундаментальним дослідженням еволюції первісної культури.

Впливовий у ХХ ст. неоеволюціонізм репрезентував американський дослідник К. Поланьї. У своїй книзі «Первісна, архаїчна та сучасна економіка» він дослідив економічні стадії поступу людства, виділивши у світовій історії економіки три основні періоди: первісну економіку, економіку ранніх цивілізацій і ринкову економіку. Кожному з цих періодів відповідає особливий тип розподілу матеріальних благ. На стадії первісної економіки з її законом еквівалентного обміну домінує принцип реципрокції (лат. *reciprocus* — той, що повертається), згідно з яким кожен індивід вносить максимум у спільне надбання общини, щоб одержати для себе максимум шани і соціальних привілеїв. На стадії ранніх цивілізацій цей принцип ще діє, але домінуючим стає принцип редистрибуції (лат. *re* — зворотна дія; *distribuo* — розділяю, розподіляю) централізований перерозподіл благ і послуг. На стадії ринкової економіки діють добре знані сьогодні принципи.

Більш виразною є теорія стадій економічного розвитку іншого американського дослідника Волта-Вітмена Росту (нар. 1916), яка набула популярності у 50-ті роки минулого століття. Започатковують його стадійну систему «традиційні» стадії з властивим їм низьким рівнем споживання, за ними — стадії «передумов», «піднесення», «наближення до зрілості», а увінчує її високоіндустріалізована стадія «масового споживання», якій автор приділяє головну увагу. Це було втілено в його концепції індустріального суспільства, яка стала своєрідною альтернативою марксистському розумінню капіталізму як суспільно-економічної формації та протиставленням традиційному аграрному суспільству з його натуральним господарством. Темпи розвитку, структура «індустріального суспільства», згідно з Росту, залежать не від форм власності та суспільних відносин, а лише від рівня його індустріалізації. Щоб охопити своєю концепцією і тодішні соціалістичні країни (передусім СРСР, Китай), тобто надати їй статусу всезагальної, світової, Росту запропонував гіпотезу про конвергентний (лат. *convergentio* — сходжусь, наближаюсь) розвиток капіталізму і комунізму, що означала еволюційне взаємозближення цих типів суспільств на основі досягнення ними відповідного рівня індустріалізації.

Концепції єдиного індустріального суспільства значну увагу приділив і всесвітньо відомий французький філософ Раймон Арон (1905—1983), знаний своїми працями «Вступ до філософії історії», «Виміри історичної свідомості», «Три есе про індустріальну добу», «Етапи соціологічної думки», «Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство» та ін. Р. Арон разом із В. Росту і Д. Беллом вважається творцем, провідним теоретиком концепції єдиного «індустріального суспільства». На відміну від марксистського формаційного підходу до соціально-історичного розвитку він розглядає історичний процес як перехід від «традиційного» (аграрного) до промислового («індустріального») суспільства.

Не ставлячи за мету осмислення всесвітньо-історичного процесу як цілісності, Арон мало уваги приділяв аналізу доіндустріальних суспільств. Головним для нього був пошук єдиної вихідної внутрішньої логіки розвитку сучасного йому суспільства і його майбутнього, що на той час було представлене двома протилежними системами —

капіталістичною і соціалістичною. Він доводив, що будь-яка соціально-економічна система індустріального гатунку (капіталістична і соціалістична) має єдину економічну основу, універсальні економічні ознаки. На думку Арона, таких ознак є п'ять:

- радикальна відокремленість підприємства від сім'ї;
- технологічний поділ праці;
- нагромадження капіталу й прогресивний характер економіки;
- суворий економічний розрахунок використання енергії та ресурсів;
- концентрація робочої сили на місцях трудової діяльності.

Універсальність таких ознак не означає тотожності капіталізму й соціалізму. Вони мають розбіжності, які Арон зводить до двох важливих аспектів:

- власність на засоби виробництва. У капіталістичній економіці вони належать приватним особам, а в соціалістичній — державі;
- спосіб регулювання економіки. За соціалізму цю функцію виконує державний плановий комітет, а за капіталізму вона реалізується як рішення індивідів — суб'єктів ринку.

Таким чином, рівновага між попитом і пропозицією у першому випадку досягається завдяки плануванню, а в другому — через ринкову оцінку. Порівнюючи ці соціально-економічні системи, Арон стверджував, що кожна з них має свої недоліки, які, проте, є не так специфічними, як загально-суспільними або наслідком еволюції. Так, капіталістичний лад уявляється певній частині людей як зло в собі. Його критикують передусім за те, що він несе з собою експлуатацію робітників, є аморальною системою, заснованою на гонитві за прибутком, призводить до крайньої нерівності в доходах, що у ньому через відсутність планування, свідомого розподілу ресурсів і доходів панує анархія, постійно існує загроза криз. Та перші три недоліки, доводить Арон, характерні для будь-якої економічної системи, оскільки нагромадження капіталу та перерозподіл його з метою розширення виробництва є рушійною силою будь-якого суспільства. Щодо загрози криз, то цей недолік особливо характерний для ранніх стадій розвитку капіталізму, а після вступу його в пору зрілості настає пора більш врівноважених відносин.

Арон зводить розбіжності між капіталізмом і соціалізмом лише до різних форм регулювання, констатує при цьому, що «індустріалізація неминуча, вона прагне до універсальності». На його думку, для всіх розвинутих країн неминучою є стадія індустріалізації, що призводить до утвердження в соціально-економічній сфері «індустріальної раціональності». Вона має як позитивні, так і негативні аспекти, спричиняючи небажані зміни у мистецтві, моралі, духовній культурі загалом, що призводить до послідовної дегуманізації всіх сфер суспільного буття. Тому людство, щоб виконати своє призначення, мусить вирватися з індустріально і науково орієнтованого розвитку. Його майбутнє, за Ароном, є безрадісним, а історична доля — в компетенції Абсолюта. Визнаючи єдність «індустріального суспільства», він відмовляє в такій єдності світовій історії в цілому, не визнає ідею суспільного прогресу як сходження людства певними ступенями розвитку. І все ж погляди Арона мали величезний резонанс і значною мірою сприяли формуванню у 70-ті роки ХХ ст. концепції постіндустріального

суспільства (Д.Белл, З.Бжезинський, Р. Гароді, А. Горц, П. Гудмен, К. Кеністон, О. Тофлер, А. Турен та ін.), яке часто тлумачать як суспільство інформаційне.

Отже, еволюціоністська (неоеволюціоністська) ідея стадійного лінійного поступу людства, в основу якої покладено тезу про еволюційний прогрес розуму, науки, техніки, а відтак і економіки (як і лінійно-інформаційний напрям), не охоплює всіх основних сфер людського буття, не осмислює історичного розвитку людства протягом усього часу його існування. Вона піддається постійній теоретичній кореляції, змінам, ранжуванню, засвідчуючи, що об'єкт дослідження є занадто складним для неї.

Прибічники еволюціоністського і формаційного підходів єдині в прагненні до вияву певних (конкретних) закономірностей історичного процесу загалом, їх цікавлять не унікальність історичних явищ, пов'язаних із неповторністю духовного світу кожної людини, кожного народу чи конкретної групи народів, а їхня універсальність, детермінована позалюдськими чинниками, своєрідними «механізмами Всесвіту» (Бог, світовий дух, наукові знання, виробничі відносини, розвиток техніки і технології тощо). Людина за таких обставин уподібнюється пасивній полонянці долі, яка очікує майбутнє, як ранкового сонця, що неодмінно з'являється без її зусиль. Захистившись від себе ідеєю прямолінійного прогресу, люди позбавляються здатності до творення історії, втрачають рішучість і силу. Піддавшись ілюзії безтурботного майбутнього, «прогресист», за словами Ортеги-і-Гасета, про майбутнє не піклується — він упевнений, що воно не таїть у собі ні сюрпризів, ні таємниць, ні історичних змін, ні збочень. Він переконаний, що світ розвиватиметься по прямій, без відхилень, без повернення назад, він відкладає піклування про майбутнє й приречено занурений в утверджене сьогочасне, в якому всі рівні. Але ця рівність примусова, оскільки детермінована надлюдськими чинниками. Вона стає причиною зниження загального духовного рівня суспільства, оскільки люди не можуть утверджувати в історії своє особистісне начало, свою гідність у світі, що можливо тільки за умови їх вільного прилучення до історичних смислів. І в цьому контексті більші можливості має нелінійна (циклічна) парадигма осягнення історії людства.

Нелінійна філософія історії

Нелінійна, або плюралістично-циклічна, концепція є другою найзагальнішою просторовою моделлю історичного часу, яка визнає існування множинності самодостатніх історичних утворень із власною самодостатньою історією. Кредо прибічників такого бачення історії людства найповніше висловив авторитетний дослідник історії та культури Ганс-Георг Гадамер (1900—2001), зазначивши, що розмаїтість індивідуальних виявів є не тільки характерною рисою грецького життя, а й історичного життя загалом — саме в цьому полягає цінність і сенс історії.

Нелінійна модель також сягає своїми витокami форц сприйняття навколишнього світу первісними людьми, зокрема давньоземлеробського сприйняття простору у формі концентричних кіл на зразок їх поселень, що уявлялись своєрідними центрами світу і часу як кругобігу змін сезонів у межах земного річного циклу. Архетип циклічності набув розвитку, раціоналізації там, де історіософська рефлексія як така вже відіграла помітну роль. Йдеться про античну філософську традицію (Платон, Демокрит, Геракліт, Емпедокл), що була значно ближчою до науки і до нагромадженого на той час емпіричного матеріалу.

Давні греки вбачали кругообіг у всьому — від Космосу до життя конкретної людини. Коловий рух — це геометричний образ вічності (коло не має ні початку, ні кінця) і часовості (рухаючись, людина завжди перебуває «десь», у конкретному «тепер»). У взаємовідношенні вічності й часу, згідно з переконаннями античних філософів, пріоритет належить вічності. Час, за Платоном, є образом вічності. Антична філософія історії, за спостереженнями російського філософа О. Лосева (1893—1988) була філософією вічного становлення, вічного вороття, періодичних світових пожеж (Геракліт), душепереселень і душевтілень (Платон).

Антична ідея кругообігу була подолана християнською філософією, але в мусульманському світі архетип циклічності зберігав свій вплив. Це, зокрема, засвідчила творчість видатного арабського мислителя Ібн-Халдуна (1332—1406), який займався конкретним аналізом історичних реалій з їхнім наступним узагальненням і формулюванням певних закономірностей трансформації окремих суспільств як самовпорядкованих соціальних організмів. Причиною циклічного піднесення і занепаду таких організмів він вважав стан моральних переконань правлячої еліти. Історія, на його думку, пов'язується не лише із соціально-економічними чинниками, а й з духовним станом представників провідної верстви та народу загалом.

Погляди Ібн-Халдуна перегукуються з переконаннями італійських мислителів доби Відродження, зокрема М. Кузанського, Н. Макіавеллі, Дж. Бруно, Т. Кампанелли і особливо з новаторською творчістю Дж. Віко. Розвиваючи парадигму циклічності, Дж. Віко зосереджувався не на аналізі зміни політичних форм, як це було започатковано ще давньогрецькою філософською традицією, а на дослідженні трансформації культури. В культурній історії кожного народу він виокремлював три «родові періоди»:

— первісне варварство з міфологічною формою осягнення світу, пануванням дикунства і злиднів;

— героїчний (феодалізм), або добу героїв (вождів) та ентузіастів, коли було закладено основи культури і монархічної форми правління;

— класичний (людський) із максимальним розвитком економіки та форм політичної організації суспільства, з початком моральної деградації людей.

Першоджерелом культурно-історичних зрушень Віко вважав людський дух (розум), а історичний розвиток розглядав як процес, під час якого люди формують системи мови, звичаїв, законів. Відповідно історія постає як походження і розвиток людських суспільств та їхніх інституцій. Аналізуючи культуру, мораль іудеїв, халдеїв, скіфів, фінікійців, єгиптян, греків і римлян, він дійшов висновку, що «люди відчувають спочатку необхідне; згодом звертають увагу на корисне; відтак помічають зручне; пізніше розважаються насолодами і тому розбещуються розкішшю; нарешті божеволіють, розтрачуючи своє майно». Отже, основою занепаду суспільств є занепад моральності.

Віко чи не першим запропонував порівняльний розгляд явищ історії та культури, осмисливши його як методологічний принцип дослідження і встановивши його певні правила:

— народи, що належать до одного родового періоду, мають спільні характеристики. Так, спільними рисами Давньої Греції часів Гомера і європейського середньовіччя, які він поєднує «героїчним» періодом, були правління військової аристократії, аграрне

виробництво, баладна література, мораль, заснована на ідеї особистої доблесті та лояльності, тощо;

— подібні періоди мають тенденцію повторюватись у тій самій послідовності. Наприклад, за кожним героїчним періодом настає класичний, коли думка переважає над уявою, проза над поезією, промисловість над сільським господарством, миролюбна мораль над мораллю, що сповідує війну. За класичним періодом починається неухильне скочування до нового варварства уяви, варварства рефлексії, в якому, хоч іще панує думка, але вона вже вичерпала свою силу творчості й набула ознак штучності та педантичності;

— цей циклічний рух не є простим періодичним повторенням історії через певний цикл фіксованих фаз. Причина полягає в тому, що історія ніколи не повторюється, а підходить до кожної нової фази в такій формі, яка суттєво відрізняється від того, що відійшло раніше.

Історичні концепції Віко зрощені на благодатному італійському ґрунті. Його парадигма циклічного кругообігу історії людства запозичена як з текстів античних мислителів, так і з праць Н. Макіавеллі, Т. Кампаналли, в яких вони набули особливостей, характерних для XVI-XVII ст. Використавши їх, Віко надав історичній концепції оригінальної самобутності, здатності завдяки науковому аналізу повертатися до забутих істин. Критикуючи вузькість і абстрактність панівної в його часи філософської доктрини, він вимагав ширшої основи для теорії пізнання, особливо історичної сфери. Віко, на думку багатьох дослідників, значно випередив свій час, тому не всі його ідеї були сприйняті сучасниками. Однак згодом вони стали теоретичною основою цивілізаційного напрямку у світовій філософії історії російського мислителя Миколи Данилевського (1822—1895), Освальда Шпенглера та А. Тойнбі, для яких історія людства постає у формі реальних, окремих, самодостатніх соціокультурних світів.

Першим наповнив концепцію локальних цивілізацій необхідним філософсько-історичним змістом Данилевський, який розглядав історію людства як поліцентричне утворення, низку автономних послідовних і співіснуючих соціальних організмів. Він назвав їх «культурно-історичними типами», а на стадії зрілості, піку розвитку — «цивілізаціями». Таких «культурно-історичних типів» (цивілізацій) він виокремлює десять:

- єгипетський;
- китайський;
- асиро-вавилоно-фінікійський, халдейський, або давньосемітичний;
- індійський;
- іранський;
- єврейський;
- грецький;
- римський;
- новосемітичний, або арабський;
- германо-романський, або європейський.

Крім них, Данилевський звернув увагу ще на три культурно-історичні типи — мексиканський і перуанський, які через дії зовнішніх факторів не змогли реалізувати свої потенційні можливості, і слов'янський тип, що лише набув початкових рис свого розвитку. Критерієм ідентичності цивілізації він вважав етномовну спорідненість певних народів, їхніх груп, наприклад, індійців, слов'ян та ін. Щоправда, цей критерій не повністю збігався із запропонованою Данилевським періодизацією цивілізацій. До речі, він був одним із перших, хто відмовився від принципу європоцентризму, згідно з яким існує лише західноєвропейська цивілізація, а навколо проживають доцивілізаційні народи. Учений

був переконаний в існуванні множинності самодостатніх цивілізацій, доля яких уподібнюється до життя живих організмів — народження, ріст і розвиток, старіння і смерть.

У цих поглядах Данилевський зближувався зі Шпенглером, який також дотримувався думки, що історія є послідовністю самодостатніх, рівноцінних і одномасштабних індивідуальних одиниць, назвавши їх «культурами». «Античність і Захід, поряд з Індією, Вавилоном, Китаєм, Єгиптом, арабською та мексиканською культурою, — це окремі світи становлення, що мають однакове значення в загальній картині історії», — зазначав Шпенглер. Однак, на відміну від Данилевського, він виокремив усього вісім розвинутих культур, що пройшли всі стадії розвитку: античну, арабську, вавилонську, єгипетську, західноєвропейську, індійську, китайську й культуру майя. Найдокладніше Шпенглер проаналізував життєвий цикл лише античної, арабської, західноєвропейської та індійської культур.

Кожний з виділених ним культурних світів має ідентичний життєвий цикл, що нагадує життєвий цикл організму: зародження, зростання, розвиток, занепад і загибель. Тому у кожній культурі виділяють — дитинство (варварство первісного суспільства), юність (початок розвитку політичної організації, мистецтва й науки), зрілість (розквіт усіх важливих сфер суспільного життя) і старість з її неодмінним супутником — смертю. Натуралістичний погляд на історію позначається навіть на Шпенглеровій концепції внутрішньої деталі окремо взятої культури, адже послідовність фаз у межах кожної культури має в собі не більше історичності, ніж наступність у декількох фазах життя комахи: яєчко, лялечка, личинка, імаго (дорослий індивід). Кожна фаза в будь-якій культурі Шпенглера автоматично переходить у наступну, як тільки настає її час. Фіксованим є не лише цикл фаз, а й час, призначений для нього.

Внутрішню цілісність кожної культури забезпечує її природний набуток, трансцендентний «прафеномен», що розвиває свої творчі можливості на стадіях зростання — розвитку, а вичерпує їх на стадіях старіння і смерті, зумовлюючи перехід її до нетворчої фази, на рівні буття якої не виникає вже нічого нового. Шпенглер називає фазу творчого занепаду культури «цивілізацією», на противагу розумінню цивілізації як найвищого розвитку культури у Данилевського. Цивілізація в його розумінні — це період творчого безпліддя конкретної культури, що уподібнюється до сухого дерева. Характерними її особливостями є дегуманізація, мілітаризація та бюрократизація, домінують відверті скептицизм і нігілізм. Для західної європейської культури, за прогнозом Шпенглера, настане така пора через два-три століття.

Система історико-філософських поглядів Шпенглера справила вагомий вплив на історичну свідомість західного суспільства загалом і на формування історіософії наивідомішого історика ХХ ст. А. Тойнбі зокрема, який у своєму дванадцятитомному «Дослідженні історії» вразив докладністю розгляду, широкою ерудицією. В засадничій основі цієї знаменитої праці — актуалізація проблеми єдності історичного процесу. Тойнбі виходив з того, що матеріалом історії є життя (як у зовнішній, так і внутрішній формах вияву) певних унітарних людських підрозділів, які він називає суспільствами. Кожне суспільство є або первісним (примітивним), або цивілізованим. Первісних суспільств значно більше (етнологи налічують їх до 650), але вони недовговічні, менш індивідуалізовані утворення порівняно з цивілізаціями. Для них характерна невелика кількість населення, незначні географічні масштаби і, як правило, рання загибель під дією зовнішніх чинників. Малочисельніші цивілізації, але із значно більшими просторово-часовими вимірами, є більш індивідуалізованими. Вони самодостатні локальні утворення, що виявили свої всебічні творчі потенції, за винятком лише кількох недорозвинутих

цивілізацій, яким це не вдалося здійснити. До них Тойнбі відніс першу сирійську (часів гіксосів, затьмарена єгипетською цивілізацією); несторіансько-християнську (далекосхідна християнська, затьмарена ісламською); монофізитсько-християнську (затьмарена ісламською); далекозахідну християнську (кельтська, затьмарена західною); скандинавську (затьмарена західною).

З метою охоплення величезного різноманіття найсуттєвіших історичних реалій людства Тойнбі не лише подав багатовимірну характеристику цивілізацій, а й висвітлив складний шлях їх генези. Первинним етапом, на його думку, був процес формування («життєвий порив творчої меншості») у різних куточках Землі перших самодостатніх цивілізацій (єгипетської, шумерської, мінойської, андської, хараппської, шаньської тощо). Величезна внутрішня потенційна сила актуалізувала появу на периферії цивілізацій сателітів (міссісіпська, північноандська, еламська, хеттська, урарту, іранська, японська, руська, тибетська тощо), які завершують перший цивілізаційний крок людського поступу.

Наступним етапом було набуття частиною перших цивілізацій рис аперентації (батьківства), що уможливило появу афіліаційних (афіліація — усиновлення, удочеріння) цивілізацій, як, наприклад, сирійської, еллінської (античної), індійської, творчі сили яких дали світові буддизм, християнство й іслам. На цій основі в добу середньовіччя виникають дочірні цивілізації другої генерації: західнохристиянська, східнохристиянська (православна), ісламська, китайська, індійська тощо.

У сьогоденні існують здебільшого окремішні цивілізації: західнохристиянське суспільство, православне християнське суспільство, ісламське суспільство, індуїстське суспільство і далекосхідне суспільство. Але, як зазначає Тойнбі, за уважнішого аналізу сучасного людства можна виявити також реліктові спільності, рештки давно згаслих суспільних утворень, які він поділяє на дві групи. Перше угруповання складається з християн-монофізитів Вірменії, Месопотамії, Єгипту та Абіссинії, несторіан Сходу, євреїв і персів. Друге — з кількох гілок послідовників буддизму (махаяни Тибету, Монголії, хінаяни Цейлону, Бірми, Камбоджі тощо), а також джайни в Індії.

Стисла ілюстрація генези цивілізацій, за Тойнбі, засвідчує фактор взаємодії, взаємовпливу цивілізацій, їхню своєрідну відкритість, а відтак і відносну єдність історичного процесу. Поділивши світову історію на кілька різних у часі й просторі локальних цивілізацій (спочатку — 19, згодом — 21, а під кінець — понад 30), що виокремлювалися насамперед за принципом належності їх до певної релігійної традиції, Тойнбі розглядає історію людства як круговерть цивілізацій, що змінюють одна одну, долаючи схожі стадії виникнення, розвитку, занепаду й загибелі. Локальні цивілізації є рівноцінними, самодостатніми в усій своїй самобутності. Схема А. Тойнбі передбачає місце у всесвітньому історичному процесі й «неісторичному» Сходу, що так незатишно почувався у стадійно-формаційній схемі Маркса.

На основі аналізу переходу від еллінського суспільства до західнохристиянського Тойнбі виокремив такі чинники, що знаменують перехід від старого до нового суспільства — цивілізацій:

- світова держава на прикінцевій стадії вже приреченого суспільства;
- наявність церкви, яка виникла в надрах старого суспільства і стає осередком нового;
- хаотичне вторгнення варварів, які переживають свою «героїчну добу».

На його думку, найвагомим є другий фактор, а найменш вагомим — третій. Рушійною силою цивілізаційних трансформацій Тойнбі вважає людей, які вільно реалізують свої творчі сили. Не надлюдська вітальна (життєва) сила (як у Шпенглера) керує діями людей, а їх свобода вибору визначає хід історії. «Особиста свобода — це доконечна передумова будь-яких людських досліджень, добрих і лихих», — зазначав мислитель. Тому розвиток цивілізаційної культури визначається не завоюваннями та зовнішнім блиском, а «витонченістю і досконалістю», «життєвим поривом», свіжістю сил «творчої меншості». Щоправда, у людській творчості Тойнбі вбачає і небезпеку, оскільки вона згодом перетворюється на «панівну меншість». «Нетворча більшість» лишається на узбіччі суспільства, не беручи активної участі в його житті. Вона згодом набуває ознак класу, який Тойнбі називає «внутрішнім пролетаріатом». Крім того, на межі такої цивілізації постає «зовнішній пролетаріат». Суспільство надломлюється, і починається період руїни — сум'яття, розколи. Таких періодів, за Тойнбі, чотири:

- розкол суспільного організму (мілітаризм);
- розкол душі (брак основи для стимулу);
- розкол горизонтальний (боротьба класів);
- розкол вертикальний (міждержавні війни).

Ці розколи спричиняють ритмічні коливання (занепад — відродження), в яких панівна тенденція до розпаду бореться з рухом опору. Перший занепад штовхає надломлене суспільство в добу лихоліть, які вщухають за першого відродження, після якого настає другий, потужніший занепад. За ним відбувається триваліше друге відродження у формі заснування світової держави. Ця держава зазнає рецидиву хвороби й одужання, і за цим останнім відродженням настає остаточний розпад, драма якого має виразніший і послідовніший сюжет, ніж драма рівноваги сил.

У драмі історії простежується не лише діяльна людина з її правом вибору, а й кінцева духовна першореальність — Бог, усядиущість якого передбачає його іманентність цьому світові й кожній живій душі. У християнській концепції Божества його трансцендентний аспект виражено в Богові-Отцеві, а іманентний — у Богові — Святому Духові. Однак характерною і визначальною ознакою християнської віри є те, що Бог не двоїстий, а Триєдиний і що в Богові-Синові два інші його аспекти об'єднані в Особистість, яка завдяки цьому таїнству є близькою людському серцю, збагненна людським розумом. Тому світова основа (Бог) не є чимось суто зовнішнім стосовно людини. Вона безпосередньо осягає та реалізує себе в самій людині, що як духовна і жива істота постає щоразу лише як «частковий центр духу і поривань через себе сутнього» (М. Шелер). Відповідно історію людства Тойнбі розглядає як тернистий шлях кінцевого єднання людської спільноти з Першореальністю, Абсолютом, шлях гармонії зовнішнього Універсуму з його нескінченною розмаїтістю конкретних виявів і внутрішнього Універсуму, що утворює індивідуальність кожної людини. Цьому єднанню має передувати поступове згуртування людства в єдину соціокультурну макросистему.

Цивілізаційну природу історичного процесу поділяли французький мислитель П'єр Тейяр де Шарден, П. Сорокін, К. Ясперс та багато інших всесвітньо відомих філософів й істориків, що визнавали спроможність соціальних організмів до самоорганізації в окремі самодостатні системи вищого рівня — цивілізації. Такі цивілізації прямо чи опосередковано взаємодіяли між собою, а на сучасному етапі планетарного буття,

зіткнувшись з різноманітними складними глобальними проблемами, поступово інтегруються в загальнолюдську макроцивілізаційну систему.

Завдяки внутрішній багатоаспектності поняття «цивілізація» найповніше відповідає завданням філософії історії, оскільки воно досить абстрактне для того, щоб усвідомлюватися як окрема дискретна одиниця (цілісність) у вимірі всесвітньо-історичного процесу. Водночас воно достатньо конкретне, щоб співвідноситися з такими емпіричними реаліями історії, як держава, народ тощо. Однак не слід ідеалізувати цивілізацію як важливу (чи, можливо, найважливішу) категорію філософії історії, хоча вона найповніше відповідає поліваріантності історичного процесу. Найповніше, але не повністю, оскільки історія людства є архіскладною, багатофакторною, її нездатне охопити повністю жодне поняття. До того ж історія значною мірою підпорядкована ймовірнісній логіці, вона містить безліч варіантів майбутнього у сьогоденні, досягнути які практично неможливо.

Спрямованість культурно-історичного процесу завжди має альтернативні можливості, і яка з них стане дійсністю, до яких наслідків вона приведе, залежить від багатьох випадковостей і дій конкретних людей, які завжди мають власні цілі, хоча й можуть діяти неусвідомлено або навіть несвідомо. Вибір напрямку руху суспільної системи нерідко залежить від малопомітних на перший погляд чинників і ними зумовлених обставин. Випадковість, що реалізується, актуалізуючи одну із потенційних можливостей, яка розкривається як дійсність, відкриває перед системою нові можливості й робить увесь процес її розвитку в певному напрямі незворотним. Такий загальнометодологічний підхід у дусі теорії дисипативних структур (синергетики) сьогодні більш прийнятний, ніж традиційний детермінізм, оскільки він враховує свободу волі та вільний вибір окремих індивідів, соціальних груп, дискретних (відокремлених) співтовариств (цивілізацій, держав) як важливий чинник руху людства. Тобто враховує свободу людини як її сутнісну визначеність, істотну рису людського буття. Свободу не в усталеному розумінні як «усвідомлену необхідність», а як вияв здатності до самоорганізації, певного механізму саморегуляції культурно-історичного руху. За словами Тойнбі, «людська свобода — це закон Господній», а отже, є внутрішнім змістом самовпорядкування людських соціумів і людства загалом.

Можна цілком погодитися з думкою Р. Колінгвуда, що «припускати, нібито світ і далі ставатиме все кращим відповідно до наших власних особливих ідей добра, означає бути далеким від розуму. В одному ми можемо бути певні: наші нащадки житимуть у світі, що відповідатиме їхнім власним ідеалам, достоту як цей, в якому ми живемо, відповідає нашим».

5.3. Філософія права

Філософія права: поняття і предмет

На всіх етапах свого історичного буття людина прагнула осмислити, зрозуміти, досягнути саму себе, світ навколо себе, себе у світі й світ у собі. В цьому аспекті не є винятком і світ права. Людство здавна цікавлять природа й сутність людських взаємовідносин, норм, правил, які визначають їх особливості. Предметом людського осмислення завжди були поняття «рівність», «свобода», «справедливість», «закон», зміст яких проливає світло на

специфіку природи права, його онтологічні засади, цінності та значимість у житті людини і суспільства. Цими проблемами переймається і філософія права з її постійним пошуком істини про право.

Філософсько-правова проблематика привертала до себе увагу мислителів ще давнього світу. Геракліт, Демокріт, Фулідід і Гіппій, Антіфонт і Алкадімант, Епікур та багато інших неодноразово звертались до проблем свободи, права, закону. Щоправда, тривалий час питання права, праворозуміння розглядалися фрагментарно як окремі аспекти більш загальних тем. І лише згодом вони стали самостійними об'єктами дослідження, здебільшого як вчення про природне право. Наприкінці XVIII ст. завдяки ініціативі німецького юриста Г. Гуго з'явилося в науковому вжитку поняття «філософія права». Оскільки воно прижилося в юридичній науці, то й сама філософія права вважалась її складовою. На думку Гуго, юриспруденція повинна охоплювати юридичну догматику, філософію права й історію права. Філософія права, згідно з його розумінням, є «частиною метафізики голої можливості (цензура й апологетика позитивного права за принципами чистого розуму), частиною політики доцільності певного правоположення (оцінка технічної і прагматичної доцільності за емпіричними даними юридичної антропології)». Філософія права — розділ філософії, що займається вивченням змісту права, його сутності й поняття, форм існування й цінності, ролі у житті людини, держави, суспільства.

Розробляючи філософську частину вчення про право, Гуго заперечував основні ідеї метафізичного вчення про право Канта, під впливом якого він перебував. Філософія, історія права в його інтерпретації є антираціоналістичними, позитивістськими, спрямованими проти природноправових ідей розумного права.

Самостійною філософською дисципліною філософія права стала завдяки зусиллям Гегеля, який у 1820 р. видав знамениту «Філософію права», що дотепер не втратила своєї значущості. Наука про право, за Гегелем, є частиною філософії. Тому вона мусить розвинути із поняття ідею, що репрезентує розум предмета, або спостерігати власний іманентний розвиток самого предмета. Звідси випливає й визначення предмета філософії права: «Філософська наука про право має своїм предметом ідею права — поняття права і його реалізацію». Гегель ставить перед філософією права завдання досягнути думки, що покладені в основу права, «досягнути те, що є, оскільки те, що є, є розум». Тобто його тлумачення предмета філософії права зумовлено його ж ідеями про тотожність мислення і буття, розумного і дійсного.

Підходи Гуго й Гегеля щодо змісту філософії права набули подальшого розвитку у філософсько-правових концепціях неогегельянства (Ю. Біндер, В. Дільтей, Р. Кронер, Б. Кроче, К. Паренц), неотомізму (Ж. Маритен, Ж. Дабен, Й. Меснер, А. Ауер), екзистенціалізму (В. Майхофер, Е. Фехнер, Г. Кон, К. Коссіо), неопозитивізму (Г. Харт, О. Вайнбергер, П. Колер, М. Пришінг, П. Штрассер) тощо.

Філософське праворозуміння справило відчутний вплив як на окремі філософсько-правові підходи і концепції, так і на юридичну науку загалом. З іншого боку, юриспруденція, юридичні теоретичні положення про право, проблеми його становлення, удосконалення і розвитку визначають вектори філософських досліджень правової тематики. Подібним взаємовпливом і взаємодією філософії та юриспруденції відзначаються майже всі сучасні підходи до права незалежно від системи, до якої вони належать, — юридичної науки чи філософії. Оскільки філософсько-правові концепції XX ст. розвиваються зусиллями філософів і юристів, це зумовлює певну розбіжність між ними щодо розуміння предмета, цілей і завдань філософії права.

Так, серед загальних проблем теорії права німецького правознавця А. Кауфмана перебувають такі питання, як людина у праві, право як міра влади, співвідношення природного права і правового позитивізму, права і моралі, подолання правового релятивізму, онтологічна структура права тощо. Французький професор права Г. Шварц-Ліберман фон Валендорф вбачає сенс філософії права в аксіологічному підході до позитивного права, оскільки філософія, на його думку, за своєю суттю є встановленням ієрархії цінностей щодо навколишнього світу.

Австрійський дослідник Г. Луф як основні проблеми філософії права виокремлює: поняття і сутність права, джерела права, дію права, співвідношення права і моралі, природне право, справедливість тощо. Іспанські правознавці П. Бельда і Х.-Ф. Лорка-Наваретт, вказуючи на важливість дослідження сутності права, особливу увагу звертають на необхідність аналізу принципів природного права, що зумовлені природою людини, та на з'ясування зв'язку природного права з позитивним.

У філософсько-правовій концепції німецького мислителя К. Роде філософія права, за своєю суттю, постає як історія філософії права, в якій він виокремлює три основні етапи: філософію права античності, християнську філософію права і філософію права Нового часу — від Макіавеллі до сучасних авторів.

У контексті екзистенційного підходу до права (В. Майхофер, Е. Фехнер, К. Коссіо) основне завдання філософії права полягає в розумінні й тлумаченні права як екзистенційного явища, в його розрізненні й співвідношенні з офіційним законом (позитивним правом). У цьому аспекті екзистенційне право постає як справжнє (автентичне) право (як вияв «справжнього існування», екзистенції), а закон (позитивне право) — як щось несправжнє, відчужене від людини, а отже, як таке, що суперечить його екзистенційній сутності, як знеособлена об'єктивована форма вияву «недійсного існування».

У неопозитивістській концепції (О. Вайнбергер, П. Колер, П. Штрассер та ін.) філософія права охоплює аналіз структурних проблем права, загальні юридичні поняття й основні теоретичні проблеми правової науки, теорію справедливості та юридичне вчення про методи.

З точки зору представників неотомізму (Ж. Маритен, Ж. Дабен, Й. Месснер) філософія права має вивчати природне право, яке онтологічно притаманне людині з часів її творення Богом, тобто яке походить від вічного закону, що є джерелом усіх інших законів і загальним законом світобуття. Природне право розглядається ними як ідеальний порядок людських дій, а тому йому мусить відповідати позитивне право і його застосування на практиці.

Отже, предметну сферу сучасної філософії права визначають проблеми природи і сутності права, його специфіка та особливості, співвідношення права з іншими соціальними нормами, питання сенсу, місця і значення права в системі філософського вчення про світ, людину, форми і норми соціального життя, про методи пізнання, систему цінностей тощо. Буття права передбачає й охоплює правову визначеність й упорядкованість світу людського буття, праворозуміння і правовий підхід до основних відносин, форм, інститутів і установ у суспільному житті людей. Тому предметна сфера філософії права традиційно охоплює й проблеми філософії держави. Держава, як відомо, встановлює, підтримує і втілює в життя норми права, забезпечує їх загальнообов'язковість можливістю застосування відповідного державного примусу. Щоправда, сфера філософського правоаналізу не обмежується лише законодавчою, правозахисною діяльністю держави. До

філософсько-правового інтересу належать такі проблеми, як право і держава, людина — суспільство — держава, правові форми реалізації функцій держави, держава як правовий інститут, нація — право — держава, правова держава як реалізація ідей домінування права тощо.

Основний сенс предметного калейдоскопа філософії права формулюють як проблему розрізнення і співвідношення права та закону. Вона репрезентує предметну сферу і теоретичний простір, у межах якого вся проблематика праворозуміння (від поняття права до правового розуміння закону і держави) може бути адекватно осмислена і розгорнута у філософське вчення.

Проблема розрізнення і співвідношення права і закону має визначальне значення для будь-якого теоретично послідовного праворозуміння. В онтологічному аспекті розрізнення права і закону (у різних його варіантах), дає змогу розкрити об'єктивні сутнісні особливості права, наявність яких у законі дає змогу охарактеризувати його як правове явище — як явище, що відповідає сутності права, як зовнішній вияв і реалізація правової сутності. У теоретико - пізнавальному аспекті ця концепція постає необхідною гносеологічною моделлю теоретичного осягнення знань та істини про закон у формі певного поняття права. В аксіологічному аспекті вона розкриває об'єктивну природу і специфіку цінностей права, що як особлива форма належного, мета і ціннісне начало визначає ціннісно-правове значення конкретного закону і держави.

Отже, концепція розрізнення права і закону забезпечує процес переходу від простого, буденного розуміння права як суб'єктивної владної данності у формі закону до істинного знання про право, його об'єктивні особливості, природу й сутність та адекватні й неадекватні форми його вияву, і на цій підставі окреслює предметну сферу філософії права.

Як самостійна теоретична загальнонаукова дисципліна (подібно до теорії держави і права, соціології права, історії правових і політичних вчень тощо) філософія права виконує певні загальнонаукові функції методологічного, гносеологічного, аксіологічного характеру. У взаємозв'язку з іншими видами і засобами вивчення права вона є найвищою духовною формою пізнання права, осягнення й утвердження його сенсу, цінності та знання в життєдіяльності людини і людства загалом.

Сутність права

Основним поняттям філософії права є «право» (лат. jus), а відповідь на запитання «що таке право?» має для неї фундаментальне значення. Єдиної вичерпної відповіді на нього немає, її пошуки є актуальними дотепер. На підставі узагальнень різних визначень права, які репрезентують різні напрями вияву його природи, заслуговують на увагу такі дефініції:

- право — це принцип формальної рівності людей у суспільних відносинах;
- право — це загальна і необхідна форма свободи у суспільних відносинах людей;
- право — це загальна справедливість.

Наведеним визначенням властива внутрішня смислова рівноцінність, оскільки формальна рівність такою ж мірою передбачає свободу і справедливість, як справедливість — свободу і рівність. Отже, смисловими компонентами права, його об'єктивними сутнісними особливостями, принципами є формальна рівність, єдиний масштаб, рівна міра свободи

індивідів та загальної справедливості, які загалом виражають природу, сенс і специфіку права, фіксують розуміння права як самостійної сутності.

Поняття «рівність» репрезентує певну абстракцію, тобто є наслідком свідомого абстрагування від відмінностей, властивих об'єктам, що зрівнюються. Зрівнювання передбачає зосередження на відмінностях як зрівнювальних об'єктах.

Критерієм правового зрівнювання людей є свобода індивіда у суспільних відносинах, що визнається й утверджується у формі його правоздатності та правосуб'єктності. У цьому полягає специфіка правової рівності та права загалом.

Правова рівність — рівність вільних і незалежних суб'єктів права за загальним для всіх масштабом, єдиною нормою та рівною мірою.

Там, де існує поділ людей на вільних і невільних, невільні є не суб'єктами, а об'єктами права і на них принцип правової рівності не поширюється. Отже, правова рівність — це рівність вільних і рівність у свободі, загальний масштаб і рівна міра свободи індивідів. Право діє і промовляє мовою і засобами саме такої рівності, завдяки цьому виступає загальною і необхідною формою буття, вияву та реалізації свободи у процесі спільної життєдіяльності людей. Правова рівність, як і будь-яка інша рівність, абстрагована від реальних, фактичних відмінностей тих, кого вона зрівнює, а тому вона має формальний характер.

Право як форма відносин за принципом рівності не усуває (і не може усунути) початкових відмінностей між людьми, а лише їх формалізує, упорядковує за єдиним критерієм, трансформує невизначені фактичні відмінності у формально-визначені права вільних, незалежних, рівних індивідів. У цьому полягають специфіка, сенс, межі та цінності правової форми опосередкування, регуляції й упорядкування суспільних відносин. Формально право — це лише правоздатність, абстрактна вільна можливість набути (у згоді із загальним масштабом і рівною мірою правової регуляції) своє, індивідуально-визначене право на даний об'єкт. За формальної рівності й рівної правоздатності різних людей їх реально набуті права неодмінно (у зв'язку з відмінностями між людьми, їх реальними можливостями, умовами та обставинами життя тощо) будуть нерівними: життєві (фактичні) відмінності, піддані виміру й оцінці права з його загальним масштабом і рівною мірою, дають в результаті відмінності щодо набутих, особисто належних конкретному суб'єкту прав. Відмінності осіб щодо набутих прав — необхідний результат дотримання, а не порушення принципу їх формальної правової рівності, рівної правоздатності.

Право — це лише рівний для різних людей формалізований шлях до набуття прав на різні речі, предмети, блага, а не їх роздавання порівно кожному. Незважаючи на те, що на різних етапах історичного розвитку права змінюються обсяг і зміст, місце і роль принципу правової рівності у суспільному житті, все ж він має універсальне значення для всіх історичних типів і форм права й виражає специфіку та прикметну особливість правового способу регулювання суспільних відносин вільних людей. Скрізь, де діє принцип формальної рівності, наявні правове начало і правовий спосіб регуляції. Де діє право, там функціонує принцип правової рівності. Де відсутній принцип рівності, там відсутнє право як таке. Тобто існує внутрішній взаємозв'язок правової рівності та всезагальності правової форми, яка, отже, не є випадковістю, чимось зовнішнім стосовно права. Така формальність внутрішньо необхідна, закономірна для будь-якого права. Вона єдиною можливий спосіб вираження суті відносин, що охоплюються й регулюються правом, міри свободи індивідів за єдиним масштабом і рівною мірою.

Дозволи і заборони, які продукує право, формують нормативну структуру свободи в суспільному бутті людей, межі досягнутої свободи, між свободою і несвободою на відповідному етапі суспільного розвитку.

Свобода є складним явищем як для розуміння, так і для практичного втілення у формах, нормах, інститутах, відносинах суспільного життя. У своєму прагненні від несвободи до свободи чи до вищого рівня свободи люди не мають ні вродженого досвіду свободи, ні чіткого розуміння якості стану (свободи). Ш. Монтеск'є, який мав чи не найчіткіші уявлення про складнощі суспільної філософії, у праці «Дух законів» (1748) зазначив, що слово «свобода», як жодне з інших, має надзвичайно велику кількість значень. Одні називають свободою легку можливість скинути того, хто має тиранічну владу; інші — право обирати того, кому вони повинні підкорятися; треті — право носити зброю і чинити насилля; четверті — її привілей бути керованими особою їх національності тощо. Тому, на перший погляд складається враження про свободу як своєрідний шматок глини, з якого можна зліпити будь-яку фігуру, образ за велінням душі чи уяви. Насправді свобода приходить у світ і утверджується в ньому в дещо незримому, але чітко означеному одязі права: у формі правопорядку, відповідальності, дозволів і заборон, правопорушень. Саме такою є реальна буттєвість свободи. (Люди є вільними настільки, наскільки є рівними, і рівними — наскільки вільні.) Неправова (безправна) свобода, свобода без всезагального масштабу та єдиної міри, тобто «свобода» без рівності — це ідеологія елітарних привілеїв. А так звана «рівність» без свободи — ідеологія рабів, пригнічених мас із їхніми вимогами ілюзорної «фактичної рівності», підміною різностей зрівнялівкою. Тому існує альтернатива: або свобода у правовій формі, або свавілля, тиранія, насилля, де немає місця принципу права. Третього не дано.

Свобода та її значення у людському бутті нерозривно пов'язані з місцем і роллю права у суспільному житті. Неухильно прогресуюче вивільнення людей від різних форм залежності, гніту чи тиску — це водночас і прогрес у правових (державно-правових) формах вияву, існування та захисту цієї прогресуючої свободи. У такому контексті всесвітню історію можна розглядати як поступальний рух до дедалі більшої свободи всезростаючої кількості людей, які набувають статусу формально рівних суб'єктів права.

Історичний розвиток свободи і права у людських відносинах є прогресом рівності людей як формально (юридично) вільних осіб. Тільки через механізм права (формально-правової рівності) невільна на перших порах маса людей поступово у процесі історичного розвитку стає вільною. Правова рівність робить свободу можливою і дійсною у всезагальній нормативно-правовій формі, у вигляді певного правопорядку, про що свідчить світовий досвід розвитку свободи, права, рівності в людських стосунках. Щоправда, за фальсифікації чи хибного тлумачення сутності права (коли його розглядають як будь-які забаганки владних структур, законодавство, що може мати довільний, антиправовий характер), право і свобода, право і рівність можуть протиставлятися. Такі протиставлення, що здебільшого переслідують певні соціально-політичні інтереси, далекі від наукових, оскільки змісту понять, що протиставляються, надають довільних значень.

Якщо йдеться про свободу, а не про привілеї, свавілля, то вона просто неможлива без принципу і норм рівності, без загального правила, єдиного масштабу і рівної міри свободи, тобто без права. Свобода не лише не протистоїть правовій рівності, вона можлива лише за такої рівності, втілена в ній. Свобода і рівність невіддільні, вони передбачають одна одну. Адже визначальною фігурою свободи у її людському вимірі є вільна особа як необхідна основа правоздатності й правосуб'єктності. А свободу індивідів можна виразити тільки через загальний принцип і норми рівності цих індивідів у певній сфері й формі їх взаємовідносин. Право — всезагальний масштаб і рівна міра саме і

передусім свободи людей. Вільні індивіди — носії, суть і сенс права. Там, де заперечується вільна особистість, правове значення фізичної особи, там немає і не може бути права, правових індивідуальних, колективних, інституційних суб'єктів права, правових законів і правових відносин як у суспільстві, так і в конкретних сферах суспільно-політичного життя.

Розуміння права як рівностей (загального масштабу і рівної міри свободи людей) охоплює собою і справедливість (лат. *justitia*) як його внутрішню властивість і якість. Справедливість належить до поняття права. Право завжди справедливе і є носієм справедливості, яка, власне, тому і справедлива, що втілює і виражає загальнозначущу правильність, яка означає загальну правомірність (суть, начала права, сенс правового принципу загальної рівності й свободи).

Діяти справедливо означає діяти правомірно, відповідно до загальних і рівних вимог права. Такий правовий сенс справедливості має чи не найяскравіше адекватне відображення в образі давньогрецької богині справедливості й правосуддя Феміди, яка наглядала за тим, щоб ні люди, ні боги не порушували законів. Її зав'язані очі, терези в руках як символи безсторонності дохідливо відображають уявлення про властиву праву загальнозначимість, імперативність, абстрактно-формальну рівність, тобто його внутрішню єдність із справедливістю. Його вимоги абсолютно однакові щодо всіх, в тому числі й носіїв влади, які встановлюють певне правоположення. Справедливість — це самовияв, самосвідомість, самооцінка права, водночас і правова оцінка всього неправового. Іншого принципу, окрім принципу права, справедливість не має.

Заперечення правового характеру і сенсу справедливості призводить до того, що за справедливість можуть видавати якесь неправове начало: вимоги зрівнялівки чи привілеїв певним категоріям суспільних індивідів, певні політичні, економічні, соціальні, світоглядні уявлення, інтереси тощо. Такі неправові дії неодмінно поринають у сферу суб'єктивізму і релятивізму, породжують безліч протиборних неправових уявлень про справедливість і право, односторонні посягання окремого начала на всезагальність. Хоча насправді вони є лише особливими сферами у загальному просторі буття і дії права та правової справедливості, специфічними об'єктами, а не суб'єктами справедливої правової регуляції.

У кожній системі суспільних відносин є особливі інтереси і домагання, а тому вони повинні отримати у праві своє справедливе формулювання, задоволення і захист. А це можливо лише тому, що справедливість не зливається з цими домаганнями і не є нормативним вираженням якогось одного із цих інтересів. Вона, репрезентуючи загальне правове начало, піднімається над усім цим партикуляризмом (прагнення певних частин цілого до реалізації своїх інтересів), на єдиних терезах правової регуляції і правосуддя зважує й оцінює їх формально — рівним, а тому й однаково справедливим для всіх правовим мірилом.

У просторі загальності й загальнозначимості принципу правової рівності і права як регулятора суспільних відносин вільних суб'єктів тільки правова справедливість критерієм правомірності чи неправомірності всіх інших посягань на роль і місце справедливості. Віддаючи належне кожному, вона робить це єдиноможливим, загальним і рівним для всіх правовим чином, відкидаючи привілеї та утверджуючи свободу.

Право і закон

Обов'язковість й однаковість правових норм досягається дією закону (лат. *lex*) як усталеного зв'язку між діями і вчинками людей та їх наслідками. Саме закон, за словами Ж.-Ж. Руссо, є необхідною умовою громадянської асоціації та співжиття. Адже право не лише гарантує рівну міру свободи, справедливості, але й накладає на людей зобов'язання, виконання яких необхідне для забезпечення прав інших, що досягається дією закону. У процесі законодавства право набуває статусу закону (позитивується), тобто йому надається форма загальності й визначеності. Тому закон не просто взаємопов'язаний із правом, а є необхідною загальнообов'язковою формою його об'єктивації, виразу і дії в суспільному житті.

Закон і право, на переконання українського філософа Михайла Драгоманова, є вираженням волі народу, і тільки на цьому має бути побудований закон. Тому право часто визначається як владна загальнообов'язковість того, що офіційно визнається і встановлюється як закон у конкретний час і в конкретному суспільному просторі. За такої тотожності права і закону вживається поняття «позитивне право».

Закон, на відміну від права, яке з'являється спонтанно у ході природного плину людського буття, формується людьми свідомо й цілеспрямовано. А тому він не може не відображати корисливих інтересів законодавця. Закон може бути знаряддям реалізації права, а може і суперечити праву, бути повністю або частково формою офіційного визнання, нормативної конкретизації і захисту як права, так і неправових вимог, дозволів чи заборон. Недаремно Гегель зазначав, що законодавство може спотворити зміст права: «те, що є закон, може бути відмінним від того, що є право в собі». Ось чому в політиці розрізняють закони правові та неправові, авторитарні, які є тільки законодавчо оформленим свавіллям. Стає зрозумілим, чому прийняття законів є предметом гострої політичної боротьби, безпосередньо пов'язаної із змаганнями різних корпоративних сил за державну владу, за участь в її здійсненні. Але за будь-яких обставин дієвість та ефективність прийнятих законів як сили дотримання встановленого порядку й справедливості буде залежати від того, наскільки вони адекватні праву. Як правове явище закон виступає тільки у формі об'єктивно обумовлених властивостей права. Тільки за таких обставин закон стає правовим законом, тобто правом, що одержало офіційну форму визнання, конкретизації й захисту.

Правовий закон — адекватне вираження права в його офіційному визнанні, загальнообов'язковості, визначеності й конкретності.

Набуття законом такого статусу є складним процесом. Він передбачає не лише врахування об'єктивних властивостей і вимог права, що є першою і необхідною умовою, й залежить від багатьох інших об'єктивних і суб'єктивних соціальних, економічних, політичних чинників. Невідповідність закону праву може бути спричинена особливостями суспільно-політичного ладу, що не визнає право, а також неправовою позицією законодавця або низькою правовою, законодавчою культурою тощо. Буває, що всі ці чинники виявляються водночас. Так за командно-адміністративної системи домінувало розуміння права лише як юридично визначеної міри свободи, як вираження в законах державної влади панівних у суспільстві економічно-політичних, соціальних інтересів владної бюрократії. Таке спотворене отожднення права й закону породило ілюзію всесилля закону, і замість очікуваного зміцнення закону виявилась його широкомасштабна девальвація, недієвість, правовий нігілізм.

Нерозрізнення права і закону, переважання закону над правом стало підґрунтям політичного волюнтаризму, напівпараноїчної тиранії Сталіна, систематичного терору і породженої ним «летаргії послуху» тощо. Звичайній сваволі було надано видимість закону.

Для уникнення появи законів, що порушують право, людство виробило й утвердило систему спеціальних інститутів, процедур і правил як законотворчої діяльності, так і контролю за відповідністю закону праву. Йдеться про систему противаг у відносинах між законодавчою, виконавчою і судовою гілками влади, загальносудовий, конституційно-судовий, прокурорський контроль за правовою якістю закону.

Закон не має іншої сутності, крім сутності права. Загальнообов'язковою силою володіє тільки правовий закон. Інакше слід було б визнати, що нічого власне правового не існує, що за підтримки сили і насилля можна будь-яке свавілля видати за «право» і «справедливість». Загальнообов'язковість правового закону зумовлена його правовою природою і є наслідком загальнозначущості об'єктивних властивостей права, показником соціальної потреби і необхідності дотримання, конкретизації та захисту принципу й вимог права у відповідних офіційних актах і постановах. Не право є наслідком офіційно-владної загальнообов'язковості, а ця обов'язковість є наслідком права (державно-владна форма вияву загальнозначимого соціального сенсу права). Отже, загальнообов'язковість правового закону зумовлюють:

— об'єктивна природа права, що постає як воля законодавця (офіційно-владне опосередкування між вимогами права і формою їх конкретного законодавчого вираження);

— об'єктивні умови, необхідні для появи та дії правових законів, тобто міра зрілості соціуму.

Неправовий закон позбавляє правове буття об'єктивності. Його сутністю і принципами є тільки владні установлення у формі загальнообов'язкових норм. Але й за таких обставин право існує: з одного боку, як заперечення антиправового закону, а з другого — як те, що заперечується цим законом. Адже офіційне заперечення об'єктивної природи права, хоч і в негативній формі, але визнає наявність того, що заперечується. Заперечення не означає усунення того, що заперечується. Неправовий закон не може відмінити об'єктивні властивості права. Правовий принцип рівності справедливості та свободи людей за будь-яких обставин зберігає свою об'єктивну загальнозначимість, є основою для критики наявного насилля та свавілля, єдино правильним орієнтиром до бажаної правової перспективи — правового закону.

Право або правовий закон мають різні форми своєї буттєвості: правові норми, відносини, свідомість, правосуб'єктність, правові процедури, процесуальні форми тощо. Відмінність між ними є не сутнісною, а функціональною. Сутність єдиного принципу формальної рівності існує, наприклад, у правовій нормі — правилах поведінки суб'єктів права; правових відносинах — взаємовідносинах формально рівних, вільних і незалежних суб'єктів права; правосвідомості — усвідомленні сенсу і вимог принципу права учасниками правового співтовариства; правосуб'єктності — визнанні індивідів та їх об'єднань формально рівними, вільними і незалежними суб'єктами правового спілкування; правових процедурах — рівному і справедливому порядку набуття та реалізації прав і обов'язків усіма суб'єктами. Отже, право наявне в усіх правових формоутвореннях, де буттєвим є принцип формальної рівності.

Рівність як принцип права має важливе значення і з точки зору інших типів соціальної регуляції — моралі, релігії, естетики тощо. В їх взаємодії з принципом рівності простежується правове начало. Як правило, звертають увагу на два взаємопов'язаних аспекти такої взаємодії: 1) моральне, релігійне, естетичне ставлення (розуміння, оцінка,

застосування) до певного правового принципу; 2) визнання та втілення у праві цього ставлення — домагання (морального, релігійного тощо) із врахуванням специфічних особливостей та вимог принципу правової рівності. У першому випадку йдеться про моральні, релігійні, естетичні форми усвідомлення права і відповідні домагання на їх правове визначення. Звідси беруть витoki моральне і релігійне право. У другому — про правову форму усвідомлення і вираження цих видів праводомогань. Сюди відносять різноманітні історично змінні напрями, форми і способи правового визнання і закріплення прав та свобод людей у сфері моралі, релігії, естетики тощо.

Особливості й форми поширення принципу правової рівності на ці сфери духовного життя, способи правового захисту відповідних запитів та інтересів людей, умов для їх задоволення належать до суттєвих характеристик історично досягнутої межі прогресу права і свободи, розвитку форм суспільної свідомості та видів соціальної регуляції. Утвердження принципу верховенства права передбачає законодавче визнання, закріплення і захист усіх юридично значимих аспектів свободи людини як духовної особистості, як вільного, незалежного й автономного суб'єкта в усіх сферах суспільного життя.

Відповідні сучасні вимоги щодо цього втілені в Конституції України (1996), в якій проголошено, що людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю, що головним обов'язком держави є утвердження і забезпечення прав і свобод людини. Кожному гарантується право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань, кожен має право на свободу світогляду і віросповідання, що включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої. Громадяни України мають право на свободу об'єднання у політичні партії та громадські організації для здійснення і захисту своїх прав і свобод та задоволення політичних, економічних, соціальних та інших інтересів, які не посягають на права і свободи інших людей. Ніхто не може бути примушений до вступу в будь-яке об'єднання громадян чи обмежений у правах за належність чи неналежність до політичних партій або громадських організацій.

Суттєвим щодо конституційно-правового закріплення моральної, релігійної та загалом духовної свободи й автономії особи є положення Конституції про захист державою гідності особи; про право кожної людини на свободу та особисту недоторканність; недоторканність житла; про гарантування таємниці листування, телефонних розмов, телеграфної та іншої кореспонденції; про особисту і сімейну таємницю тощо. Таке правове визначення, закріплення і захист свободи особи у відповідних сферах суспільного життя є необхідною умовою нормального буття і функціонування не лише неправових соціальних норм і регуляторів (моралі, релігії, етики, естетики тощо), але і самого права у загальній системі соціальних норм і соціальної регуляції суспільства.

Право, правовий принцип погодження співбуття і дії різних видів соціальних норм (моралі, етики, релігії тощо) здатні надати цим соціальним регуляторам певну системну єдність.

Людина і право

Право само по собі не є дієвим. Діють вільні люди, які у своїх взаємовідносинах є суб'єктами права. Суб'єкт (особа) тому и виступає правовим суб'єктом, що уособлює правове оуття, принцип права і виступає його носієм і реалізатором. Тож правоздатність і

правосуб'єктність людей є правовими характеристиками вільних індивідів у їх взаємовідносинах, а також необхідними формами реалізації цієї свободи людей, тобто буття права.

Поняття «правоздатність», «правосуб'єктність» виражають певний індивідуальний вимір, стосуються фізичних осіб, а не надособових об'єднань чи формувань. Це принципово важливо, оскільки тільки там, де вільні фізичні особи є суб'єктами права і правових відносин, можливі й інші суб'єкти права («юридичні особи»), можливі правова рівність і свобода в організації, функціонуванні та взаємовідносинах різноманітних спілок, асоціацій, соціально-політичних, національних, державних утворень.

Право — явище історичне. Історизм стосується як буття права, так і форм його вияву. Становлення сутності права і виникнення правових явищ та відносин відбувається одночасно і в межах одного процесу. Людина хоч і є правовою істотою, але такою була вона не завжди. Якби люди були завжди рівними, а отже, і вільними, то і проблем свободи, рівності, справедливості перед людством не існувало б. Але людина, на відміну від інших живих істот на Землі, здатна, завдяки своїй інтелектуальній, вольовій природі, шляхом самовдосконалення і розвитку досягти гідних собі політично-правових форм організації свого суспільного буття. Інша річ, що різні люди і народи по-різному долають шлях розвитку своєї правової природи. Одні вже досягли висот свого правового спілкування, забезпечивши панування прав і свобод, інші дотепер не можуть вивільнитись від доправових умов свого суспільного життя. Досвід людства свідчить про величезні труднощі, які необхідно здолати на шляху визволення від стереотипів поведінки, породжених рабством, деспотизмом, тоталітаризмом, щоб утвердити в суспільному житті ідеї свободи, рівності, справедливості, тобто право.

Еволюція уявлень про права та їх реалізацію нерозривно пов'язана з етапами соціально-економічної зрілості конкретної суспільної організації, з рівнем загальнокультурного розвитку людства, його гуманізації. Від обсягу правоздатності, переліку суб'єктів права у різні епохи можна визначити, кого з людей і якою мірою певна система права визнає правочинними.

Так, в античному світі панувала доволі проста система: вільні люди — суб'єкти права і раби — об'єкти права. Раб не вважався людиною, а був лише «рiччю», «здатним до мовлення знаряддям» праці. У середньовіччі вже не було такої поляризації між правоздатністю вільного і безправ'ям раба. За станово-ієрархічної структури тогочасного суспільства з'являються і розгалуженіші та деталізованіші структури правового спілкування. Різний соціальний статус певної групи людей зумовлював і різні рівні прав людей у загальній феодальній системі прав — привілеїв. Принцип правової рівності став поширюватись на ширше коло людей і відношень, щоправда, в їх становій диференціації й обмеженості. Тому права тогочасної людини були становими правами. За повної чи часткової несвободи значної частини населення (кріпаків) право було правом — привілеєм. Суб'єктом його визнавалась не людина взагалі (як представник людського роду), а лише привілейована людина — як представник певного роду, стану, групи з певним соціальним становищем і рівнем матеріального багатства. До речі, привілейована людина буттєва на всіх етапах історичного шляху людства: від витоків суспільного буття і до сучасної концепції прав людини. Сучасним типом такої привілейованої людини є громадянин (людина як член конкретної держави), а останньою формою прав привілейованої людини є права громадянина (в їх співвідношенні з правами людини).

Становлення і розвиток прав людини нерозривні з еволюцією змісту самого принципу правової рівності у різні епохи і в різних суспільних утвореннях.

Ідеї загальної рівності людей виникли ще в давні часи, розвиваючись згодом у різних формах і напрямках, наповнюючись на різних історичних етапах досконалішим змістом. Подібна еволюція властива практичному їх втіленню у правових актах. Первинні моделі загальної рівності мали станovo-обмежувальний характер. Згодом вони зазнали модернізацій шляхом збагачення змісту, поширення на інші соціальні групи й країни. Логіку формування юридичних норм і конструкцій у сфері прав і свобод людини планети можна простежити на підставі спадкоємності таких всесвітньо відомих правових актів, як англійські — Велика Хартія Вольностей (1215), Петиція про права (1628), Декларація прав (1688); американські — Декларація незалежності Сполучених Штатів Америки (1776), Конституція США (1787); французька Декларація прав людини і громадянина (1789), які значною мірою сприяли вияву універсального характеру прав людини, що були визнані сучасним світовим співтовариством і закріплені в Загальній декларації прав людини (1948), Європейській конвенції про захист прав людини і основних свобод (1950), Міжнародному пакті про економічні, соціальні і культурні права (1966), Міжнародному пакті про громадянські і політичні права (1968) і рекомендовані для утвердження через систему міжнародно-правових норм і засобів у всіх державах світу.

Визнання і захист прав та свобод людини стали могутнім чинником, орієнтиром прогресивного розвитку людства в напрямі співтовариства правових держав, критерієм гуманізації їх внутрішньої та зовнішньої політики. Безумовно, від декларацій про права людини до їх реалізації — велика відстань, але, як свідчить історія, без таких декларацій шлях до бажаної правової дійсності ще довший.

Правова держава

Розуміння закону як правового явища передбачає наявність у ньому об'єктивної загальнозначимості, яка має бути визнаною, нормативно конкретизованою, захищеною можливістю застосування примусових заходів щодо правопорушників тощо. Бажане може набути буттєвості лише за державно організованого життя суспільства, тобто передбачає необхідний зв'язок права і держави. При цьому держава виступає правовим інститутом, необхідним для зведення загальнозначимого права у загальнообов'язковий закон з відповідними санкціями для утвердження і захисту правового закону. За словами М. Бердяєва, людство не може жити поза державою, поза онтологічними засадами влади. Воно мусить бути підпорядковане закону, дотримуватися його. Скасування закону держави для людства, ураженого гріхом, є поверненням до тваринного стану. Державу він розглядав як об'єднуючу, впорядковуючу та організовуючу силу.

Однак такою держава може бути лише за умови забезпечення прав і свобод своїм громадянам, тобто коли вона буде правовою державою. Термін «правова держава» (Rechtstaat), незважаючи на тривалу історію теорії держави, запровадили лише у XIX ст. німецькі автори К. Велькер, Р. фон Моль, І. Аретин та ін. В англomовній літературі він не вживається. Його еквівалентом є поняття «правління права» (rule of Law).

Теоретичні концепції правової державності мають багату історію, своїм корінням сягають античності. Це, зокрема, ідея справедливого влаштування полісу, його влади і законів, розумного розподілу повноважень між різними гілками влади, розрізнення правильних і неправильних форм її організації, верховенство закону в організації взаємовідносин держави і громадянина тощо. Античному світу була відома ідея про розумність і

справедливість такої політичної форми суспільного життя людей, за якої право, завдяки визнанню і підтримці влади, стає владною силою, тобто загальнообов'язковим законом, а публічно-владна сила, що визнає право і впорядкована (обмежена) та виправдана ним, стає справедливою державною владою — такою, що відповідає праву.

Вчення про державу розвивали Солон і Ксенофонт, Протагор і Сократ та чи не найбільше — Платон і Арістотель. Платонівська теорія, викладена у «Державі» і «Законах», була нормативною теорією ідеальної («найкращої») держави, побудованої на принципах добра і справедливості. Добродієність — це знання. Ця фундаментальна ідея пронизувала «Державу» Платона. Його ідеальна держава засновується на знанні, оскільки, щоб робити добро, треба знати добро. Держава стане досконалою лише тоді, коли до влади придуть носії найбільшого знання — філософи. Лише їхні знання, як основа філософського мистецтва управління державою, дають їм право на владу. У словах Платона, що саме філософу доступне знання про благо, — не хизування всевіданням, а усвідомлення того, що існує певне об'єктивне мірило і що знання краще від здогадів. Державний діяч має розуміти, що сприяє зміцненню держави, а що ослаблює її; знати, що таке благо і що потрібно для добробуту держави. Він повинен знати державу не у випадкових її різновидах, а в її справжній сутності.

На думку Платона, різні люди мають неоднакові здібності, тому виконують різні види роботи різної якості. Вправність набувається лише там, де люди присвячують себе праці, до якої мають природний хист. У досконалій державі кожен має «робити своє» відповідно до своїх здібностей. Хто придатний виконувати роботу, а не керувати, має виробляти необхідні для життєдіяльності суспільства матеріальні продукти (ремісники). Хто має дар керувати, тільки під контролем і під проводом інших повинні охороняти державу (військо). Хто покликаний виконувати вищі обов'язки, мають керувати державою (філософи). За цією схемою філософ-правитель не є людиною винятковою, його право на владу виправдовується тим самим принципом, що діє в суспільстві.

Кожна з цих груп має свої завдання і живе у своїх умовах, утворюючи окремий суспільний стан. Отже, ідеальна держава Платона становить трьох здібностям цих станів відповідають три життєві сили, три частини, з яких складається душа, бо існує точна аналогія між державою та індивідом. Частини держави (стани) повинні мати ті самі чесноти, що й частини душі: чеснотою владарів-філософів є мудрість, охоронців — мужність, ремісників — самовладання. Коли кожен стан робить своє, постає гармонійний устрій держави — устрій справедливості.

Платонівська інтерпретація суспільного поділу праці як принципу побудови ідеальної держави справила неоціненний вплив на формування теорії поділу влади у Новий час, хоч у Платона така теорія відсутня. Його владарі-філософи мають усю сукупність державно-владних повноважень: почергово законотворюють, управляють, судять.

Вагомий внесок у розвиток античної політико-правової думки зробив Арістотель, ідеалом якого було конституційне правління, а не монархічне, навіть, якщо це було правління освіченого царя-філософа. Арістотель вважав верховенство закону ознакою досконалої держави. На його думку, Платон помилявся, протиставляючи правління мудрості правлінню закону. Навіть наймудріший державець не може обійтися без закону, оскільки закон втілює неупередженість, якої не має жодна людина незалежно від рівня та обшару знань. Політичні відносини, якщо вони передбачають свободу, не повинні звільнити підданих від відповідальності, а це можливо, коли правителі й піддані мають легальний статус. Влада і авторитет закону не заперечують повноважень певного органу управління, а надають його діяльності такої моральної переконаності, якої за інших умов йому не

мати. Керуючись твердженням Платона, що «довершена людина є найкращою з тварин, але коли вона не дотримується закону і права, вона гірша від усіх», Арістотель твердив, що закон є необхідною умовою цивілізованого життя, що при його творенні колективна мудрість людей (народна думка) має більшу цінність, ніж плід думки наймудрішого законодавця. Тому знання народу слід сприймати не як небажану обставину, а як норму законотворчої діяльності.

Для розвитку теорії та практики правової держави особливо важливими були судження Арістотеля (пізніше — Полібія, Цицерона) про розрізнення «справедливих» (з пануванням правових законів) і «несправедливих» (деспотичних) форм правління. Справедливе правління передбачає благо для всіх (сюди Арістотель відносив монархію, аристократію та політію (помірну демократію)), несправедливе — блага лише для правлячого класу (тиранія, олігархія та крайня демократія, або правління натовпу).

У контексті теорії поділу влади заслуговує на увагу концепція змішаного правління, запропонована Полібієм у праці «Загальна історія». Він проаналізував повноваження «трьох влад» у римській державі: владу консулів, сенату і народу, які виражали відповідно царське, аристократичне і демократичне начало. Полібій окреслив усталені політичні процедури і важелі, з допомогою яких окремі органи влади можуть як сприяти один одному, так і за необхідності протистояти претензіям окремого з них на нові місце і роль в обхід того, що передбачено законом, що забезпечує стабільність і міць держави. У змішаній формі правління Полібія повноваження представників різних влад (як у майбутніх теоріях поділу влад) не зливаються в єдине начало, не втрачають своїх специфічних особливостей, а є відносно самостійними, співіснуючи, взаємно стримуючи і врівноважуючи один одного у межах єдиного державного ладу. Мета його — досягти такої побудови державної влади, за якої повноваження правління не зосереджені в одному центрі, в руках одного органу, а справедливо розподілені між різними, взаємно стримуючими, протидіючими і врівноважуючими складовими загальнодержавної влади.

Істотну роль у розвитку теорії правової держави відіграли судження Цицерона про державу як публічно-правову спільноту. Держава для нього — це *res populi* або *res publica* — «справа народу». Народ, на переконання Цицерона, — «це не група осіб, що згуртувалася абияк, а значна множина людей, об'єднаних спільною домовленістю про закони і права, а також прагненням користуватися благами на взаємовигідній основі». Тобто держава постає не лише як вираження загального інтересу всіх громадян, що було характерно для давньогрецької концепції, а й як узгоджене правове спілкування цих громадян, як певне правове утворення, «загальний правопорядок». Цицерон стверджував, що влада делегується народом, тобто постає з колективної сили народу, має функціонувати на підставі закону і може бути виправдана тільки Божим законом або моральним чи природним законом. Ці принципи організації державної влади здобули повсюдне визнання і впродовж багатьох століть були загальновідомими положеннями в теорії філософії права. У них простежуються ідеї республіканізму, народного суверенітету, що є важливим для усвідомлення правової основи і правового сенсу державності.

Суттєву роль у становленні концепції правової держави відіграло і вчення Ш.-Л. Монтеск'є про розподіл влад, викладене у його праці «Дух законів» (1748). Держава, на його думку, має поєднувати в собі найміцніші можливі гарантії свободи з величезною внутрішньою єдністю, чого можна досягти лише поділом влади на законодавчу, виконавчу і судову. Такий поділ є запорукою свободи, оскільки кожна гілка влади контролюється іншою. Він також забезпечує єдність через внутрішні зв'язки гілок влади, які унеможливають здійснення будь-яких повноважень однією гілкою влади без

співпраці з двома іншими: законодавчий орган повинен зібратися на заклик виконавчого; виконавчий утримує за собою право вето (лат. *veto* — заборонено) на законодавчі акти, а законодавство повинно мати надзвичайні юридичні повноваження.

На формування теорії правової держави вагомий вплив мали і філософські надбання Т. Гоббса з його специфічним тлумаченням природи суверенної влади та ідеєю «співдружності»; Дж. Локка з його доктриною суспільного договору або «угоди», як називав її сам Локк. Суттєва новизна їх теоретичних позицій, що набула розвитку в працях Монтеस्क'є, Канта, Гегеля та інших мислителів Нового часу, полягала в особливому тлумаченні поняття «свобода». Якщо в античні часи під свободою розуміли міру доступу громадян до участі в державних справах, тобто її політичний вплив, то в Новий час свободу розуміли не стільки в її політичному вимірі, як в особистісному: громадянська свобода інтерпретувалась як певна незалежність від держави. Тобто проблема свободи розглядалась уже в її відношеннях як до державного ладу, так і до окремої особи, громадянина. Перший аспект, втілений у правовому оформленні поділу трьох влад (законодавчої, виконавчої, судової), є необхідною інституційно-організаційною формою забезпечення другого аспекту свободи — громадянських прав і свобод, безпеки особи.

Теоретичні висновки про єдність поділу влад з правами і свободами громадян мали вирішальний вплив не лише на новітні теоретичні уявлення про правову державу, а й на державно-правову практику Англії, Франції, США наприкінці XVIII ст., що знайшло свій вияв у згаданих вище конституційно-правових документах тих часів.

Вагомий внесок у пізнання державноправової проблематики зробив І. Кант, сформувавши принцип свободи волі та моральної автономії особи і категоричний імператив: «Дій так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі і в особі будь-кого іншого також, як до мети, і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу». Велика заслуга Канта й у філософському обґрунтуванні та розвитку ліберальної теорії правової держави. Згідно з ним держава — це об'єднання значної кількості людей, підпорядкованих дії правового закону. Перспективи, темпи розвитку держави залежать від того, наскільки її державний устрій узгоджений із правовим принципом.

Реалізація вимог категоричного імперативу у сфері державності постає у Канта як правова організація держави з поділом влади на законодавчу, виконавчу і судову. З огляду на наявність чи відсутність такого поділу Кант виокремлює дві форми правління: республіку і деспотію, надаючи перевагу республіці як еквіваленту правової держави. «Республіканізм, — зазначав він, — є державний принцип відокремлення виконавчої влади (уряду) від законодавчої; деспотизм — принцип самовладного виконання державних законів, даних ним самим, тож публічна воля виступає як приватна воля правителя». Обґрунтовуючи принцип поділу влади і чіткого розмежування повноважень її гілок, Кант не поділяв ідею їх рівноваги, визнаючи пріоритет і надаючи верховенство законодавчій владі як виразнику народної волі. Управлінська діяльність і акти виконавчої влади, зазначав він, не повинні порушувати верховенство закону, а правосуддя має здійснювати суд присяжних, обраних народом. Визнаючи верховенство законодавчої влади, він усе-таки обмежує її діяльність, стверджуючи: те, чого народ не може вирішити стосовно самого себе, того і законодавець не може вирішити стосовно народу.

Отже, правова теорія Канта ґрунтувалася на ідеї народного суверенітету. Згідно з нею різні гілки влади, виходячи з єдиної волі народу, мають діяти узгоджено і в єдиному напрямі. Воля законодавця, зазначав Кант, є бездоганною, здатність до виконавства у верховного керманіча — нездоланна, а вирок верховного судді — незмінний. Кантівська концепція правової держави постає не як емпірична реальність, а скоріше як ідеально-

теоретична модель, якою слід керуватися як вимогою розуму в практичній організації державно-правового буття.

Якщо у Канта правова держава є бажаним феноменом, то у Гегеля правові закони, правова держава постають як реальна дійсність, як практична реалізованість розуму в певних формах буття людей. Держава, згідно з Гегелем, — це сутність, влада якої перевершує все, що можна було б їй надати. Вона наділена волею, яку виявляє через державні дії (ухвали законодавчих актів, запровадження особливого стану тощо), має розум, завдяки якому переконує чи відраджує (через конституційний процес) щодо вчинення певних дій; вона має право (стосовно своїх громадян та інших держав), а також обов'язки щодо забезпечення нормальних умов життєдіяльності своїх громадян. Він розглядав державу не лише як засіб, а й як мету, вважаючи, що її права потребують особливої поваги і до них треба підходити з безособистісними установами, як і до явищ, що мають природу цілей у самих собі.

Як ідея розуму і дійсність конкретної свободи, держава, за Гегелем, постає конституційною монархією з поділом влад на законодавчу, урядову і владу монарха. Він поділяв точку зору Локка і Монтеस्क'є про те, що поділ влад є гарантією публічної свободи. Водночас Гегель вважав самостійність влад, їх взаємну обмеженість недоречною, навіть хибною, оскільки це, на його думку, неодмінно призведе до взаємної ворожості, протидії між ними, що не сприятиме зміцненню держави. Його ідеалом була органічна єдність різних влад, які були б невід'ємними частинами цілого, могутність і сила якого має визначати сутність діяльності кожної з влад. Саме в пануванні цілого, у залежності й підпорядкуванні різних влад державній єдності, на думку Гегеля, і полягає сутність внутрішнього суверенітету держави. Державний суверенітет у його інтерпретації виступає як абсолютна влада ідеального цілого (держави) над усім одиничним, особливим і кінцевим, над життям, власністю і правами окремих осіб та їхніх об'єднань.

Надмірне возвеличення держави над індивідами і суспільством свідчить про те, що Гегель — етатист (франц. *etat* — держава). Однак він — правовий етатист, він обожає правову державу, оскільки підпорядковує права індивідів і суспільства (не заперечуючи їх) державі не як апарату насилля, а як вищому праву. Держава, за Гегелем, — найбільш розвинуте і багате за змістом конкретне право, система прав, що охоплює всі інші, в тому числі і права особи, сім'ї та суспільства. І в цій ієрархії прав держава як найконкретніше право перебуває на вершині правової піраміди і є єдино істинним.

Деякі ліберально-демократичні автори намагаються подати філософію (держави) Гегеля як одне з теоретичних джерел ідеології та практики фашизму, націонал-соціалізму тощо. Насправді гегелівська концепція правової держави спрямована проти будь-якого свавілля, правової анархії, проти неправових форм застосування сили незалежно від того, хто вдається до цього: владні інституції, політичні об'єднання чи приватні особи. Етатизм Гегеля не має нічого спільного з будь-якими різновидами тоталітаризму чи деспотизму, що завжди прагнули і прагнуть підмінити правовий закон доволіно наказним законодавством, правову державність — своїм особливим владно-політичним механізмом, а суверенітет держави — монополією політичного панування певної партії або хунти (ісп. *junta* — об'єднання). Тому теорію держави Гегеля слід розглядати не як теоретичне підґрунтя тоталітаризму, а як авторитетну філософську засторогу щодо його загрози.

Гегель захищав суверенітет державно-правового цілого, піддаючи критиці беззаконня, за якого особлива воля (монарха чи охлократії) набуває чинності закону і діє замість нього. Його завжди цікавило лише правове в законі, тобто позитивне право (розумне право). Це свідчить, що гегелівська концепція держави має правову природу, проголошений ним

принцип суверенності держави і державних форм вияву, організації та дії, по суті, є правовою вимогою, необхідною умовою будь-якої концепції та практики домінування права і правової держави. Однак концепція Гегеля недемократична, вона ґрунтується на ідеї суверенітету конституційного монарха. Домінуюча в сучасному світі демократична концепція правової держави має своєю основою ідею народного суверенітету як підвалини і джерела державного суверенітету, зокрема внутрішнього.

Народний суверенітет — концентрована єдність повноважень і правочинності, сили і права, які поширюються на все населення і всю країну і визначають зміст законів та порядок суспільного буття.

Державний суверенітет — верховенство, незалежність, повнота, загальність і винятковість влади держави, що ґрунтується на принципі права.

Це означає, що простого панування законів і законності вже недостатньо для концепції правової держави. Вона неминуче потребує панування тільки правових законів і правової законності. Закони і законність мають не лише за формою (назвою), й за змістом цілком відповідати ідеї панування права.

Правовий закон і правова держава внутрішньо взаємопов'язані, оскільки правова держава неможлива без утвердження верховенства правового закону, а правовий закон для свого встановлення і послідовної реалізації потребує правової держави з відповідним розподілом влади, конституційно-правовим контролем тощо. Тобто йдеться про різні форми вияву ідеї та принципу панування права.

Для правової держави необхідні не лише панування права і правових законів (нормативно-правовий аспект), а й відповідна правова організація самої системи державної влади, створення різних державних органів, чітке означення міри їх компетенції, місця в системі, співвідношення між собою (владно-конституційний (організаційний) аспект). Без належної організації державної влади, розмежування завдань, певного порядку взаємовідносин її гілок на принципах права неможливе панування ні права, ні правових законів, а тим паче їх верховенство. Тому правова держава передбачає домінування права і правової форми організації політичної влади, за якої визнаються та захищаються права та свободи людини і громадянина. У такому контексті правову державу визначають як правову форму організації і діяльності політичної влади та її взаємовідносин з індивідами як суб'єктами права, носіями прав і свобод людини й громадянина. Побутує трактування правової держави як держави, в якій на основі чинного права реально забезпечується здійснення прав, свобод, законних інтересів людини і громадянина, окремих груп людей і громадянського суспільства.

Правова держава — держава, в якій панує право, метою якої є утвердження правової форми і правового характеру взаємовідносин (взаємних прав і обов'язків) між публічною владою та підвладними структурами як суб'єктами права, визнання і надійне гарантування формальної рівності та свободи всіх індивідів, прав і свобод людини і громадянина.

Прикметними ознаками правової держави є:

- верховенство і домінування правового закону та постійне утвердження суверенітету народу;
- визнання й захист прав і свобод, забезпечення реалізації прав та виконання обов'язків людини і громадянина;
- організація і функціонування суверенної державної влади на основі принципу поділу влади на законодавчу (парламент і представницькі органи місцевого самоврядування), виконавчу (уряд, виконавчі установи на місцях), судову (органи правосуддя і нагляду);
- чітке визначення повноважень держави, її органів і службових осіб;

- взаємна відповідальність особи і держави;
- організація ефективного контролю і нагляду за реалізацією правових законів і режиму законності на принципах права.

Основний принцип правової держави полягає в тому, щоб усі його вертикальні й горизонтальні рівні, всі складові були пронизані правом. Це дає підстави для універсального трактування феномену правової держави.

Громадянське суспільство

Держава насамперед є формою організації суспільства, основний суб'єкт якого — людські індивіди. Від їхньої соціально-політичної, правової зрілості залежать сила і міць будь-якої держави, правової передусім. Її буттєвість потребує того, щоб громадяни були не тільки об'єктами розпоряджень влади, виконавцями чинних у державі законів, а й свідомими суб'єктами власних прав, своїх повноважень, визначених як правовим законом, так і нормами загальнолюдської моралі. Тобто щоб вони мали розвинену громадянську самосвідомість як умову, наслідок буття громадянського суспільства, уявлення про яке формується в органічному зв'язку з ідеєю правової держави.

Історично ідея громадянського суспільства сягає політично-правової думки античності, зокрема творчості Цицерона, коли закладались основи уявлень про громадянство. Термін «громадянське суспільство» пов'язаний із латинським словом *civis* — громадянин, член римської громадянської общини (*civitas*) і основний суб'єкт тодішніх приватно-правових (а не публічно-владних) відносин згідно з римським громадянським правом (*jus civile*). Звідси — й близькість понять «громадянин» (*civis*) і «громадянський» (*civilis*).

Водночас термін «громадянське суспільство» не позбавлений певної парадоксальності, оскільки його зміст не відповідає назві. Адже співтовариством громадян є не громадянське суспільство, а держава як політичний феномен. У громадянському суспільстві (всупереч назві) діють не громадяни як суб'єкти публічно-владних відносин і публічного права, а приватні особи з власними інтересами, суб'єкти приватного права — учасники громадянсько-правових відносин. Поняття «громадянське суспільство» набуло поширення після перемоги Французької буржуазної революції XVIII ст., що поклала край становому поділу суспільства і проголосила Декларацію прав людини і громадянина. Становлення громадянського суспільства нерозривно пов'язане з процесом правового регулювання взаємовідносин між особою, суспільством і державою.

Сучасні уявлення про громадянське суспільство ґрунтуються на положенні Гегеля про розрізнення понять «держава» і «суспільство». До нього, ще з античних часів, ці поняття були синонімічними, навіть тотожними. Необхідність такого розрізнення впливала з гегелівської концепції індивідуального «Я». Індивід, на переконання Гегеля, здобуває свободу лише у процесі саморозкриття, до якого причетні всі інстанції, що оточують його, передусім сім'я (родина). Стосунки індивіда і родини базуються на зобов'язаннях «природного благочестя». Адже між батьками і дітьми неможливий договір, згідно з яким батьки зобов'язувалися б зачати і виховувати дітей в обмін на їхню майбутню любов і захист. У стосунках між ними існують взаємні природні зобов'язання, глибоко переплетені зі свободою індивіда, особливо в міру його подорослішання, коли власне «Я» потребує вже ширшого діапазону дій. Межі «природного благочестя» стають «тісними». Індивідові потрібна сфера вільної діяльності, де він може порівняти свою волю з волями

інших й утвердитись у справедливих взаєминах. Ця сфера є сферою згоди, договору, яку Гегель і назвав «громадянським суспільством». Вона постає ланкою реформованого об'єднання, яке оточує і надає тотожності сім'ї (родині), оскільки його сутність постає у взаємному визначенні обов'язків, закорінених в індивідуальному виборі.

Ідея громадянського суспільства не була наслідком суто спекулятивного теоретичного пошуку. Вона — своєрідне відображення об'єктивного процесу зрілості різних сфер суспільного життя, їхньої диференціації, становлення як самостійної данності стосовно держави; наслідок тривалого процесу вдосконалення всіх сторін людської життєдіяльності. Як і правова держава, громадянське суспільство виникає на стадії індустріального розвитку виробництва, формування розгалужених особистих прав і свобод. Воно увінчує і появу нового типу особи, нового типу колективності та відносин між особою, суспільством і державою.

Громадянське суспільство — суспільство, в якому існує і постійно розширюється сфера вільного волевиявлення, яке сприяє розкриттю внутрішнього потенціалу людей і досягається через систему інституцій і відносин, покликаних забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів та їхніх об'єднань.

При цьому компетенція державного втручання в діяльність громадян обмежена до мінімуму й чітко означена. Як певна сукупність відносин між людьми і форм організації спільного життя, в яких вони беруть безпосередню участь, добровільно вносячи в них свою ініціативу й свою відповідальність, громадянське суспільство ставить особливо високі вимоги до громадян. Від них очікується високий рівень духовності, відносин, збагачених любов'ю і повагою та особливо міцною правосвідомістю на принципах волі, без чого неможливо не лише самому жити у правовому полі, а й налагоджувати взаємини з іншими людьми. Правосвідомість потребує глибокого і всебічного знання законів, яке високо цінував ще Платон, вважаючи не випадковою співзвучність божественного і чудодійного закону (*nomos*) і розуму (*noyos*). На його думку, з усіх наук, якими займається людина, найбільше сприяє її вдосконаленню наука про закони. Тому він рекомендував вивчати постійно праці з права.

Високі вимоги до чеснот громадян впливають із характерних рис громадянського суспільства, що виявляються насамперед у новому, асоціативному (лат. *associatio* — сполучення, з'єднання) характері зв'язків і відносин між людьми. Це означає, що в такому суспільстві люди та їхні добровільні об'єднання (групи) мають реальну, гарантовану державою можливість вільно об'єднуватися для досягнення спільної мети. Асоціативний тип колективності (на протигагу колективності традиційного суспільства) забезпечується усвідомленням належності людей до загальної культури, єдності їхніх інтересів і прагнень, доцільності обраних засобів і методів досягнення мети тощо. Це неодмінно передбачає самостійність індивіда, його незалежність від зовнішнього тиску, здатність розраховувати на власні сили, а отже, на відповідальніше ставлення до співтовариства рівних і нерівних собі індивідів. Отже, основою громадянського суспільства є правосвідомі вільні громадяни та їхні добровільні об'єднання, існування яких регулює не політична влада, а самоуправління, вільне волевиявлення громадян і правовий закон.

Громадянське суспільство має складну і змінювану структуру: це комплекс соціальних груп, приватних осіб, їх асоціацій та інститутів (сім'я, школа, церква, добровільні об'єднання за професійними, віковими, творчими та іншими інтересами, клуби, спілки, товариства, громадські організації, рухи, політичні партії), взаємодія яких регулюється громадянським правом.

Громадянське суспільство забезпечує простір для самореалізації індивіда поза державними структурами. Тому таке суспільство часто розглядають як сферу суспільного буття, не охоплену безпосередньою діяльністю держави. Однак вони не взаємоізолювані, а взаємно доповнюють одне одного. Громадянське суспільство сприяє виникненню й конденсації громадських ініціатив, які живлять, підтримують, коригують діяльність державного організму. В процесі становлення і розвитку громадянського суспільства відбувається заміна архаїчних, традиційних форм регулювання життєдіяльності людей, утверджуються демократичні, правові норми в усіх сферах суспільного життя. Це дає підстави стверджувати, що громадянське суспільство і правова держава є одним цілим і виражають міру демократизації політичного життя та політичної системи як її інституційно-правового механізму.

5.4. Філософія економіки

Сутність і проблемна сфера філософії економіки

Кожна людина щоденно залучена у сферу економічного життя, економічних явищ, адже вона купує і продає, отримує доходи і сплачує податки, керує і підпорядковується управлінським рішенням, заощаджує і прагне матеріальних статків, виробляє і споживає. Економічна діяльність, праця є одвічною долею людства. Вона не лише створює матеріальний достаток, задовольняє вітальні потреби, а й розвиває творчі сили, здібності, внутрішній світ людини, надає йому особливого спрямування. Сутність економічних процесів, проблем у власне людському вимірі, у контексті найрізноманітніших форм життєдіяльності суспільства і особи розглядає філософія економіки. Філософія економіки — сфера філософського знання про сутність економічного буття людини в багатовекторному полі соціуму й гуманістичному аспекті.

Філософський вимір економічного життя (економіки) значно ширший від його змістового кола — як самодостатньої умови існування й життєдіяльності людини. У ньому економічна сфера постає як особливий засіб самореалізації людини в процесі зміни нею зовнішнього і власного (внутрішнього) світу, а економіка набуває статусу людиновимірної, універсальної єдиної матеріально-духовної сфери, в якій особистість реалізує себе як біосоціодуховна цілісність.

Самореалізація людини долає межі функціональної структурності економічного процесу, створює передумови для нових форм поєднання діяльності соціальних індивідів. У такому контексті самореалізація особи є головним імпульсом і мотивом, який долає задану розмірність економіки, сприяє еволюції всіх соціальних форм. Самореалізація як суб'єктивна орієнтація є особливим духовно-творчим процесом, забезпечує постійне наповнення економічної сфери людськими силами. Вона є своєрідним енергетично-творчим джерелом економічного процесу, розвитку людських здібностей, які забезпечують економічну діяльність людини.

Філософія економіки розглядає систему господарювання як багатовимірний, суперечливий, об'ємний світ (світ суспільства і природи), який перебуває у постійному русі й розвитку. Специфіка філософського знання допомагає піднятися над зовнішнім, буденним аналізом поверхневих явищ та їх властивостей, проникнути в сутність глибинних економічних процесів, які неможливо збагнути ні досвідом, ні практикою,

оскільки вони виходять за межі раціонального осягнення, але є буттєвими і за певних обставин достатньо відчутними. Завдяки цьому філософія економіки здатна розкривати багатшу за змістом і сутністю економічну реальність. Філософський підхід дає змогу розглядати економіку як складну, відкриту, нелінійну систему з її незворотністю, можливістю виникнення нових зв'язків і відношень, з'ясувати місце і роль поодиноких людських зусиль у цій системі, які за певних станів соціального середовища можуть суттєво впливати на макросоціальні процеси.

Визначаючи суспільну взаємообумовленість різних типів розподілу і кооперування людської діяльності, перспективи її змін, філософія економіки вирішує методологічне і світоглядне завдання. Вона не лише задає систему координат, а й продукує найскладніші фрагменти загальної картини економічної реальності, виявляє необхідні орієнтири, завдяки яким людська особистість здійснює перспективне моделювання власної життєвої поведінки, створює необхідні й різноманітні умови для свого існування і розвитку.

Факт економічної діяльності у філософській інтерпретації осмислюється у всій його глибині, позбавляється чисто об'єктивного сенсу і розкривається у сфері духу. Духовна сфера господарювання охоплює настрої, переживання, оцінки, світовідчуття, світорозуміння, світоусвідомлення, з чого й започатковуються філософська інтерпретація, осмислення, світоглядне обґрунтування економічних проблем. Сукупно вони формують так звану філософію господарювання, в якій економіка постає в універсальній, всезагальній формі, як така, що ввібрала в себе весь світ. Тотожна дійсність економіки є найповнішою формою економіки, яку здатна осягнути тільки філософія економіки. Розкриваючи універсальність економіки, її всезагальну форму через її буття у світі й нескінченність її зв'язків із ним, філософія економіки не механічно переносить філософські поняття, категорії на сферу господарювання чи результати економічних моніторинґів на інші сфери суспільного життя, а всебічно враховує сферу і специфіку власного функціонування.

Водночас філософія економіки дає філософське розуміння змісту багатьох основних економічних категорій («економіка», «господарство», «виробництво», «праця», «гроші», «економічна людина», «свобода», «потреба» та ін.), які за своєю суттю і значенням виходять за сферу економіки. Пізнання їх змісту забезпечує формування загальних уявлень про природу господарської діяльності, окреслює її місце і роль у духовному бутті, моралі, життєвому світі людини, тобто сприяє осягненню людиновимірної сутності економіки.

Зміст та еволюція поняття «економіка»

Термін «економіка» функціонує у двох значеннях: 1) господарство, сукупність засобів, об'єктів, процесів, які люди використовують для задоволення своїх потреб шляхом створення необхідних благ, умов і засобів існування за допомогою праці; 2) наука про господарство та засоби його ведення, про відносини між людьми в процесі виробництва і споживання, обміну товарами і послугами. Походить він від грецького слова «ойкономія» (оселя, закон), що позначало правила ведення домашнього господарства, зокрема вміння глави сім'ї управляти дружиною, дітьми, рабами, власністю.

Найповніше виклав основні принципи ойкономії Арістотель, вперше дослідивши такі явища, як розподіл праці, обмін, гроші, вартість тощо. Його концепція на тривалий час визначила характер економічного знання. Він відстоював ідею самодостатності

(натуральності) господарства, але тільки в системі, об'єднанні домогосподарств-полісів як аналога космосу, що вміщує в собі все суще. Поліс як гармонійне об'єднання домогосподарств в його вченні постає не лише основним економічним чинником, а й засобом забезпечення морального вдосконалення, самореалізації його громадян. Таке господарство він називав природним. Водночас Арістотель зауважив і факт виробництва продукції для обміну (ринку), що, на його думку, є неприродним, оскільки ринкові форми спрямовані не на самозабезпечення і задоволення природних потреб, а на мінову вартість і нагромадження грошей. А це розпалює бажання, пристрасті людей, спричинює руйнацію основного принципу життєдіяльності (помірності, міри), робить людей ненаситними, оскільки обсяги грошового багатства, на відмінну від володіння необхідними для життя продуктами, не мають природної межі зростання. Форму економічної діяльності, спрямовану на нагромадження грошей, Арістотель називав «хрематистикою», яка, за його переконаннями, спричинює порушення гармонійності відносин у системі домогосподарство — поліс — космос.

Ідея самодостатності господарства, розумної міри у прагненні до матеріального благополуччя домінувала у свідомості людей докапіталістичного суспільства. З розвитком капіталістичних форм господарювання сформувався новий тип економічного мислення, для якого гроші є головним інструментом уявлення й аналізу багатства, а сам коловорот багатства обумовлюється припливами і відпливами грошей. На арену суспільного буття виходить перша наукова форма економічного знання — політична економія. Політична економія — економічне вчення про закономірності виробництва, розподілу й обміну матеріальних життєвих благ у суспільстві на різних етапах його історичного розвитку.

Засновником політичної економії є британський учений Адам Сміт (1723 — 1790), який акцентував увагу на тому, що багатство — це не гроші чи золото, а продукт праці, найважливіший феномен господарського життя і фактор господарської діяльності. Політекономія надала праці особливого значення й статусу, і в цьому її величезна заслуга.

Головними мотивами економічної діяльності людей, за А. Смітом, є потреби та обмін продуктами для їх задоволення. В актах обміну виявляється принципово відмінна за своєю природою від потреб міра, що визначає рівноцінність і відмінність речей. Ця міра є об'єктивною, не залежить від настроїв, бажань людей: нею є час їхнього життя і час їхньої праці. Колообіг товарів, грошей, багатств, стверджував Сміт, відбувається завдяки вкладеній у товари праці.

Поставлена А. Смітом на наукову основу політекономія вивела економічну науку на новий якісний рівень. Але наприкінці XIX ст. проявились деякі її вади, суперечності, які унеможливили вирішення актуальних для того часу економічних проблем. Зокрема, за допомогою трудової теорії вартості, яка була покладена в основу політекономії, не вдалося пояснити природу економіки, її історичний розвиток, а також особливості економічного процесу. У пошуках нових теоретичних підходів до вирішення назрілих проблем економічна наука наприкінці XIX ст. суттєво змінила свій предмет і свою назву. Термін «політична економія» поступився поняттю «економіка», або «економікс». Економікс — аналітичне вчення з проблем ефективного використання обмежених виробничих ресурсів (праця, капітал, земля, гроші, підприємницькі здібності, знання), управління ними з метою виробництва товарів і послуг, досягнення максимального задоволення зростаючих матеріальних потреб людей.

Економікс повністю відкидає властиву для політичної економії соціально-моральну складову, натомість продукує своєрідний математизований міф про оптимізаційний

пошук максимального продуктивного ефекту за обмежених продуктивних ресурсів, зорієнтованість на облік неухильно зростаючих потреб населення. Вона налаштовує думати лише про раціоналізацію щоденних управлінських і самоуправлінських дій споживачів, виробників і будь-яких інших агентів, які ухвалюють економічні рішення. Тобто, на відміну від політичної економії, для якої домінуючими є «праця» і «капітал», економікс репрезентує нову економічну реальність — суб'єкта, який ухвалює господарські рішення.

З точки зору нової економічної теорії, основною метою виробництва й обміну є одержання максимального прибутку, найповніше задоволення всезростаючих потреб людей. Цю мотивацію уточнює дія закону, згідно з яким одержане індивідом від одиниці блага задоволення зменшується із зростанням кількості цих одиниць, що перебувають у його розпорядженні. Це означає, що всі потреби мають тенденцію до насичення. Застосування закону спадання (зменшення) корисності дало змогу теоретикам економікс удосконалити аналітичний апарат аналізу поведінки економічного суб'єкта. Оскільки корисна віддача від кожної наступної одиниці блага знижується, а труднощі, пов'язані з її добуванням, зростають (витрати праці у процесі виробництва, інших благ у процесі обміну тощо), неодмінно має наступити час, коли подальше примноження благ спричинить не зростання, а зниження задоволення. Така ситуація може бути описана за допомогою математичних засобів, причому можливе визначення точки максимізації корисності, до якої має прагнути економічний суб'єкт.

Деякі дослідники вказують на певну обмеженість новітньої теоретичної економії, звертаючи увагу на її розчленованість на окремі «сегменти», «зони», що породжує різноманітні суперечності пізнання. Захоплення поверхневими взаємозв'язками і відношеннями, недооцінка глибинних сутнісних сфер економічного буття, унеможлиблює, на їх погляд, бачення реальної цілісної економічної системи, а надмірна глобально-математична інтерпретація об'єкта пізнання відводить погляд від його економічної природи, спричинює сприйняття його як віртуальної реальності, що пов'язано з ризиками отримання неправильного результату.

Загалом, зміна форм економічного знання від учення про самодостатність об'єднання домогосподарств (полісів) до теорії раціональної поведінки в ринковому середовищі безпосередньо пов'язана зі зміною домінуючих типів господарської діяльності на різних етапах суспільного розвитку.

Сутність та особливості суспільного виробництва

Основне призначення економічної сфери полягає в задоволенні постійно зростаючих людських потреб. У суспільному та індивідуальному бутті потреба є проявом необхідності певних чинників (речовини, енергії, інформації) та бажання володіти ними для створення сприятливих умов життєдіяльності організму, людської особистості, соціальної групи, суспільства. Серед різноманітних потреб людини найістотнішою є потреба в індивідуальному відтворенні, яка є протидією закону ентропії (грец. *enitrope* — поворот, зміна, перетворення). Пов'язана вона з витратами енергетичного потенціалу організмом і потребою його постійного поповнення.

Ця потреба є найфундаментальнішого, оскільки: а) добування їжі є основним життєвим процесом, який супроводжує людину від народження до смерті; б) цей процес за своєю природою є циклічним (постійно поновлюваним); в) необхідність постійних зусиль

спонукає людину до пошуків способів їх економії шляхом удосконалення засобів забезпечення себе їжею; г) незадоволення цієї потреби спричинює смерть, а тому за ускладнення умов добування їжі людина виявляє максимум винахідливості і працелюбства; г) процес добування людиною їжі поступово перетворюється на процес її виробництва.

Виробництво — процес, за допомогою якого люди, використовуючи речовини і сили природи та власні сили й здібності, цілеспрямовано створюють матеріальні й духовні цінності, здатні задовольняти їхні життєві потреби.

Нестабільний процес задоволення потреби в їжі за простого її добування стає стабільним внаслідок її виробництва. Бо, якщо присвоєння дарів природи здійснюється вільно і одноразово, щоразу є закінченою акцією, то виробництво на тривалий час пов'язує людей з предметом праці й здебільшого вимагає осідлості. А тривалість будь-якого процесу актуалізує проблему забезпечення умов його перебігу. Виробництво породжує ризик бути перерваним через внутрішні і зовнішні фактори. В очікуванні готового продукту, який з'являється не відразу, людина мусить існувати, а це означає, що вона має мати необхідні запаси, які утруднюють, а згодом й унеможливають кочовий спосіб буття. З часом виробництво значно ускладнюється, якісно диференціюється, впливає на набуття людьми нових ознак та особливостей. Процес виробництва неоднорідний, вимагає чіткої організації: спеціалізації, упорядкування, регулювання. Тому виробництво поступово набуває суспільного характеру, значною мірою визначає основні параметри суспільства. Суспільне виробництво — процес, завдяки якому люди (суспільство), використовуючи речовини і сили природи, суспільні відносини і соціальні сили, свої духовні багатства та здібності, відтворюють власне і суспільне життя.

Виробництво вносить в аморфне життя людей-збирачів продуктів природи чітку організованість, забезпечує структуру суспільства. Ця структура охоплює такі категорії людей:

- зайняті у сфері виробництва матеріальних благ, без яких суспільство існувати не може. Ця група є визначальною у суспільстві на всіх етапах історичного розвитку виробництва;
- технічні керівники процесу виробництва. Необхідність у них постала у зв'язку з упродовженням машин і механізмів й існує дотепер;
- категорія людей, які забезпечують стабільність зовнішніх умов виробництва, охорону і захист виробників, процесу і продукту їхньої праці (адміністративні, судові, законодавчі органи й установи);
- зайняті у невиробничій сфері (охорона праці, здоров'я, освіта, побутове обслуговування, пасажирський транспорт тощо);
- категорія людей, що забезпечують обмін продуктами виробництва (торгівля, фінансово-кредитна система, транспорт, зв'язок, реклама тощо);
- учені, необхідність в яких обумовлена розвитком наукового виробництва.

Усі ці групи людей мають безпосереднє відношення до процесу суспільного виробництва, відтворення суспільного буття, яке здійснюється шляхом створення необхідних продуктів (матеріальних засобів виробництва і предметів споживання, нових форм суспільних відносин, продуктів духовності й інформації, нових суспільних якостей індивідів).

Суспільне виробництво існує на всіх етапах розвитку людської спільноти, воно властиве всім історичним епохам, оскільки люди, які створюють матеріальні блага і духовні цінності та нові форми суспільних відносин, неодмінно вступають у певні взаємозв'язки і взаємовідносини. Завжди й у всіх своїх виявах воно є суспільним, розгалуженою системою, що передбачає наявність таких важливих структурних елементів, своєрідних підсистем (виробництв):

- матеріальне виробництво, яке забезпечує вітальні людські потреби, предметні умови людського життя;
- виробництво необхідних соціальних умов існування людей, тобто виробництва форм спілкування;
- духовне виробництво, яке є основою формування власне людського в людині — духовності, її шляху до самовдосконалення і саморозвитку.

Усі складові суспільного виробництва перебувають у постійній взаємодії, особливості якої визначаються законом суспільно-історичної виробничої домінанти, згідно з яким на певному щаблі суспільного розвитку домінує відповідна складова виробництва, надаючи іншим його складовим особливих ознак.

Суспільне виробництво інколи ототожнюють з матеріальним виробництвом. Цієї позиції дотримується передусім марксизм, в тлумаченні якого суспільне виробництво постає переважно як процес створення і розвитку суспільства, основна рушійна сила історії. Особливого значення він надає матеріальним виробничим відносинам. Виробничі відносини — відносини між людьми у процесі виробництва, розподілу, обміну і споживання матеріальних благ.

Матеріальні виробничі відносини марксизм розглядає як об'єктивний критерій періодизації суспільного розвитку, відмежування нижчого його ступеня від вищого, вичленування загального (наявного у різних країнах і в різних народів, які перебувають на одному щаблі суспільного розвитку).

Абсолютизація матеріального виробництва, погляд на нього як на рушійну силу і закон розвитку суспільства простежується в теорії «технологічного детермінізму», теорії «індустріального суспільства» (французький філософ, соціолог Раймон Арон (1905—1985); американський соціолог Даніел Белл (нар. 1919); американський соціолог, економіст Волт Ростоу (нар. 1916)).

Духовно-виробничій домінанті суспільного виробництва, яка полягає в абсолютизації духовної активності, духовного життя, значну увагу приділяли Гегель і Кант, неогегелянці й неокатіанці, представники теорії «абсолютного історизму» (англійський філософ Роберт-Джордж Коллінгвуд (1889—1943), історіографії італійського філософа Бенедето Кроче (1866—1952), працях німецьких філософів Вільгельма Віндельбанда (1848—1915), Вільгельма Дільтея (1833—1911), Генріха Рікєрта (1863-1936) та ін.

Сучасне розуміння сутності і ролі суспільного виробництва в історичному процесі перебуває під впливом теорії «інформаційного суспільства», яка, конкретизуючи теорію постіндустріального суспільства, вважає основною ознакою цього суспільства виробництво і поширення інформації, перетворення її на головний вид послуг, на товар і навіть на владу.

Філософія грошей

Важливим чинником функціонування суспільного виробництва, економічної сфери є гроші — особлива реальність, з якою пов'язаний кожен день людського буття, яка створює специфічне сприйняття людиною світу і себе в ньому. Гроші створюють людині проблеми за їх відсутності і ще більш, коли їх вдосталь або надмір. Лише на перший погляд

здається, що люди керують грошима, насправді, вони керують людьми. Гроші диктують свою політику, нав'язують особливий світогляд, філософію. Як об'єкт пізнання вони належать до сфери знань економічної науки.

Гроші — особливий товар, який є загальним еквівалентом (рівноцінністю) під час обміну товарів, їхньою формою вартості.

В якості грошей використовують металеві і паперові знаки, асигнації, банкноти, кредитки, бони, купони та ін. Економікс розглядає гроші як засіб обміну, що полегшує торгівлю. Своїм завданням вона вбачає з'ясування кількості необхідних для економіки грошей, особливостей і закономірностей процесу формування пропозиції грошей, її структури, факторів, що впливають на грошовий потік, функціонування грошового ринку тощо. Однак цього недостатньо для пізнання природи і ролі грошей у житті суспільства. Адже їх вплив на людину не вичерпується сферою економіки. Гроші впливають і на формування моралі, ієрархією людських цінностей, на психологію, світогляд людини і суспільства. Вони давно набули статусу універсальної категорії. Збагнути їх природу можливо тільки такими інструментами мислення, які здатні охопити всі форми вияву сутнісних особливостей грошей у їх цілісності. Здійснити це можливо на основі філософського підходу, чим і займається філософія грошей.

Філософія грошей — філософський аналіз системного впливу логіки грошей, грошових відносин на світоглядно-духовний світ людини і суспільства.

Цілісна картина грошей може бути створена на основі їх аналізу не тільки як засобів обігу, але і як мети. В якості засобів обігу гроші сприяли розвитку торгівлі, прискоренню і розширенню руху товарів і послуг, формуванню державних і міждержавних господарських зв'язків. Як мета гроші мали величезний вплив на розвиток людини, її цілеспрямованої діяльності, ставлення до праці. Тобто гроші актуалізували не лише зміни у світі речей, й у світі людей, у внутрішньому світі людини, її інтересів, ідеалів і прагнень, моральних критеріїв. Вони суттєво змінили систему людських цінностей, поставивши себе у їх центр як всезагальну цінність. Завдяки цьому гроші вийшли за межі своїх природних (традиційних) функцій як еквівалента товару і послуг, розширивши сферу свого функціонування.

Нагромадження грошей, з точки зору цінностей ліберального суспільства, є вельми корисним кроком, оскільки забезпечує розвиток економіки, забезпечує процвітання держави. Обсяги концентрації грошей в руках однієї особи часто асоціюються з її продуктивною енергією, силою волі і неординарністю. Нерідко гроші виконують роль еквівалента Я їхнього власника, його здібностей і цінностей, а грошовий капітал сприймається як джерело свободи людини, умова реалізації її творчих сил. Не маючи достатніх грошових статків, людина ризикує бути позбавленою принад соціального життя, оскільки без належної основи фундаменту свобода особистості звужується до меж жорстокої необхідності, а бідність, убогість є джерелом відчуття безперспективності, безсилля, побутових конфліктів. Якщо бідність зумовлена відсутністю грошей, то чи не означає це, що вони є джерелом гармонії і щастя, винятковим благом? Ствердна відповідь на це питання можлива тільки за умови ставлення до убогості як до норми людського існування, а за можливості людини щодо самореалізації, свободи вибору і гідного життя — як до особливого привілею. Погляд на повноцінне життя людини (із свободою вибору, творчості, свободою і можливістю самореалізації), що можливе лише в справді демократичному, правовому суспільстві як на норму звужує функцію грошей до їх природного стану.

Особливого значення гроші набувають у корумпованому суспільстві, в якому відсутнє природне право людини на свободу, творчість і гідне існування. У такому суспільстві

функції і значення грошей деформовані і гіпертрофовані, а цінність людини визначається як її купівельна здатність (людина може стільки, скільки вона здатна купити). Таке суспільство постає перед людиною як товар, адже у ньому все може бути купленим (закон, мораль, громадська думка, справедливість і навіть життя). Зрозуміло, що людина не спроможна продати закон, честь, батьківщину, мораль, але спроможна продати себе. Вона може торгувати тільки собою, своїм почуттями, вірою, сумлінням за умови, що все це набуло для неї ознак товару, втратило своє первинне, істинне значення. Тобто людина може продати не лише свою працю, свої послуги, а й свою духовність, втілити її в товар. На рівні духу людина не продає, але продається, тобто стає товаром.

Гроші безперечно є цінністю. Однак вести мову про реальну їх вартість можна було лише тоді, коли вони існували у формі благородних металів (золота, срібла), так званих повноцінних грошей. Перехід до інших форм грошей (монети, банкноти), які мають лише номінальну вартість, перетворив їх на знак, символ, носія інформації. У світі речей важко знайти щось символічніше, ніж гроші, а з виникненням так званих «електронних грошей», удосконаленням різних форм бухгалтерії, гроші втратили будь-яку конкретність, перетворились на чисту умовність.

Оскільки значення і суть грошей не залежить від форми їх матеріального втілення (гроші — абсолютна ідеальність), вони є цінністю, продовжують бути засобом і метою обміну. Їх цінність впливає не з їх речовинної форми, а зі змісту того суспільного процесу, який вони опосередковують своїм рухом і уможливають його. Маючи свою особливу форму руху від однієї людини до іншої, гроші виражають певний спосіб спілкування. Незалежно від своєї форми (матеріальної чи символічної), вони є своєрідним інструментом суспільної взаємодії людей через обмін. І в цьому виявляється їх непересічна цінність для суспільства. Механізм суспільної взаємодії, що здійснюється завдяки грошам, як правило, зводять до присвоєння і відчуження, завдяки яким те, що належало індивіду, стає чужим, а чуже починає належати йому. Гроші вносять певний порядок у процес розподілу суспільних цінностей, визначають кількісні межі можливого в діях людей, реалізують принцип еквівалентності відчужених і присвоєних благ в умовах ринку. У цій своїй функції вони реалізуються як механізм соціонормативної регуляції суспільства, що надає їм безумовної цінності.

Володіючи властивістю загальної обмінності, гроші стають не тільки цінністю, але і мірою вартості обмінних благ — «мірою всіх речей». Вони виражають якісну безмежність можливого в діях людей, виступають стимулом і спонукальним мотивом багатьох видів діяльності — як гуманних, так і антигуманних. Гроші здатні заохотити до будь-яких зусиль проти людини, перетворити на предмет купівлі — продажу те, що ним не повинно бути в здоровому суспільстві. Це означає, що вони вносять у суспільне буття як порядок, так і елементи хаосу. Але гроші є лише засобом реалізації вольових, розумових зусиль людини. Вони однаково успішно обслуговують як творчі, так і деструктивні людські дії та вчинки. У цій ролі вони творять або руйнують людину як особистість, впливають на формування її індивідуальної системи цінностей, ієрархію її особистих пріоритетів і цілей. Усе залежить від співвідношення розумово-вольових зусиль і грошового інтересу в діяльності людей.

Гроші є продуктом суспільства, його витвором, за який воно має нести відповідальність. Людина мусить збагнути їх справжнє місце і роль у своєму житті і бутті суспільства, навчитись керувати ними на основі поєднання можливостей сучасної економічної науки (з її практичною спрямованістю) і філософії (з її спрямуванням на пізнання цілісного світу).

5.5. Філософія техніки

Техніка та історія людства

Техніка і технологія в історії людства починається з того часу, коли люди стали використовувати штучні знаряддя ручної праці. Грецьке слово «техне» в перекладі українською мовою означає мистецтво, майстерність, уміння. Його вживали вже Платон та Арістотель, аналізуючи штучні знаряддя праці. Вихідним моментом техніки є природні продуктивні органи людини, передусім руки. Доповнення, підсилення, заміщення природних робочих органів людини мають певну соціальну детермінацію, яка реалізується через використання природи і втілення у природних тілах трудових функцій.

Створений людиною об'єкт називають артефактом (лат. *artefactum* — штучно зроблений). Техніка є сукупністю артефактів, але таке їх трактування дає лише перше уявлення про неї.

Техніка — сукупність створених засобів і знарядь виробництва, а також заходи та операції, вміння та майстерність здійснення трудового процесу.

Мета і функція техніки — перетворення природи та світу людини згідно з цілями, які ставлять люди, що мають певні потреби і бажання. Отже, техніка є невід'ємною складовою людського існування. Техніка сама по собі не є метою. Вона набуває цінності тільки як засіб. Можна розглядати техніку і як самостійний феномен, однак ця самостійність певною мірою відносна: техніка органічно залучена до контексту соціального буття та свідомості, є основою цивілізації, перебуває у вирі історичного часу й постійно прогресує. Історичний шлях людини нерозривно пов'язаний з ускладненням та розвитком техніки, яка пододала довгий шлях, перш ніж сягнула нинішніх висот. У доіндустріальному суспільстві техніка була ремеслом, що засновувалося на процесі диференціації та спеціалізації робочих знарядь.

Технічне вміння передається від майстра до учня в межах ремісничо-цехової організації праці. Таке вміння і знання були здобутком замкненого кола осіб і не отримували відповідної суспільної оцінки. Проте людська історія здебільшого визначається розвитком техніки і певною сукупністю підвладних для певного суспільства аналогій. Необхідність підвищення продуктивності праці зумовила функціональний поділ знарядь праці. Кожний новий інструмент призначався для виконання однієї або кількох виробничих операцій, і кількість цих операцій зменшувалася порівняно із застосуванням попереднього інструмента. Однак аж до промислової революції техніка і технологія не мали того загальноуніверсального й детермінуючого характеру, якого вони набувають у Новий час, а особливо — у новітні часи.

Цивілізації, які змінювали одна одну до Нового часу, різнилися своїми базовими характеристиками. Вони могли сповідувати різні релігії, їхні цінності та мотивації, могли бути діаметрально протилежними, але всі вони використовували в повсякденному житті той самий перелік технічних засобів, що є комбінацією механізмів, які були відомі ще в прадавні часи. Колесо, клин, важіль, блок, гвинт — є основою технічного арсеналу всіх відомих історії людських суспільств. Проте своєрідність певної цивілізації визначалася не рівнем технічного розвитку. Її могутність і авторитет не залежали від нього. У свою чергу, технічний прогрес не був ні метою, ні навіть домінантою розвитку більшості цивілізацій. Ситуація починає швидко змінюватися в Новий та новітній час, коли техніка західної

цивілізації, що все ще була комбінацією тих самих найпростіших механізмів давнини, стала приводитися в рух енергією пари, мінерального палива, електрики і, нарешті, атомного розпаду. Потужність нової техніки була такою великою, що жодна держава світу не могла дозволити собі ігнорувати те, що відбувалося у сфері техніки. Суспільство могло або загинути (як це сталося з автохтонними цивілізаціями Америки), або підкоритися загальному процесу і застосувати в себе ті елементи культури Заходу, якими визначалась її потужність. Тільки за таких умов техніка стає високоуніверсальним феноменом сучасної історії людства.

Намагаючись позначити головні рубежі розвитку техніки, видатний фізик ХХ ст. Макс Борн навів яскравий приклад. На його думку, одним із найважливіших чинників історії є різновид енергії, який має у своєму розпорядженні людство на певний момент, і вся історія людства поділяється на два великі періоди: 1) від Авраама до сьогоднішнього дня; 2) від винайдення атомної енергії до всіх прийдешніх часів. Перехід від першого періоду до другого ознаменувався закінченням споживання сонячної енергії та початком використання її суто земних джерел. Багато хто з дослідників фіксує «саморух» техніки з її спрямованістю від ручних знарядь до повністю автоматизованих, комп'ютеризованих систем. Важливо наголосити, що людина й суспільство не існують поза техносферою, техніка є історичною, вона постійно оновлюється. Технічні інновації стають катализатором, імпульсом докорінних змін у всій системі людського життя.

Систему «людина—техніка» відносять до продуктивних сил суспільства. Розрізняють техніку пасивну (всі виробничі приміщення, — споруди, засоби зв'язку (шляхи, канали, мости), засоби поширення інформації (теле- радіозв'язок, комп'ютерний зв'язок тощо)) і техніку активну (знаряддя праці ручної і розумової, що забезпечують життєдіяльність людини, апарати управління виробничими та соціально-економічними процесами).

Стрижень економічного життя суспільства — потреби і праця. А вся історія цивілізації є постійною діяльністю людей, що спрямована на досягнення матеріальних і духовних благ. Будь-який морально виправданий успіх у житті людини є успіх праці. У Святому Письмі зазначено: «Бо коли ми були у вас, то заповіли вам таке: якщо хто не хоче працювати, то й не їж» (Фесалон: 3—10).

Праця землероба чи робітника на виробництві, вченого чи митця або будь-яка інша праця формує багатство і передбачає забезпечення засобами існування завдяки практичній хватці, розуму, а також значною мірою опосередкуванням між потребами та працею інших людей. Усім, що людина вживає і чим користується, вона зобов'язана самій собі, власній діяльності. У Старому Завіті сказано: «Хто обробляє землю свою, той хлібом насичується, хто ж за марницею гониться, той позбавлений розуму». «Кожна праця приносить достаток, але марнослів'я в недостаток веде» (Книга приповістей Соломонових 12, 14).

Праця — доцільна діяльність людей, що має своїм змістом перетворення, опанування природних і соціальних сил для задоволення історично зумовлених потреб людини й суспільства.

Праця — це і виробництво матеріальних благ, і виховання людини, і управління людьми в економічній та духовній сферах життя суспільства. Вона народжує світ культури, її цінностей і сама є феноменом культури. Розрізняють працю розумову і працю фізичну. Однак відмінності між ними не є абсолютними, оскільки будь-яка фізична праця має власну інтелектуальну складову. Сутність праці, розкривається в численних аспектах. Одним із них є якість результату праці, що залежить від майстерності суб'єкта діяльності,

від міри його відповідальності, від характеру мотивації, від умов діяльності — наявності знарядь праці та необхідних засобів виробництва, умов співпраці тощо.

Філософія праці знаходить своє логічне продовження у філософії техніки. Філософському вивченню феномену техніки приділяється належна увага лише останні сто років. Перші фундаментальні роботи з філософії техніки з'явилися наприкінці XIX ст. У 60-ті роки XX ст. філософія техніки розвивалася досить інтенсивно і стала самостійним напрямом філософського знання.

Філософія техніки: історія становлення та предмет вивчення

Філософія техніки є однією з наймолодших гілок філософського знання. Філософія, переймаючись найзагальнішими, фундаментальними проблемами, тривалий час не потребувала вивчення проблем техніки. Учені-філософи не лише вважали, що ці проблеми не варті уваги, а й розглядали техніку як таку, що не є складовою предметного поля філософії. Однак деякі з них (Арістотель, Альберт Великий та ін.) приділяли увагу техніці як природознавці та винахідники. При цьому соціальні проблеми, породжені технікою, з давніх-давен ставали предметом філософської рефлексії («Дао де-цзін» вже у VI ст. до н. е. засуджував використання нових знарядь праці, тобто технічний прогрес), але тут досліджувалося саме суспільство, а не техніка як самостійний феномен. І тільки з усвідомленням того, що техніка в сучасному суспільстві є однією із загальних детермінант, виникає справжня зацікавленість у філософському дослідженні власне техніки.

Перші праці, присвячені філософському розумінню проблеми техніки, вийшли у світ понад сто років тому. В 1877 р. у Брауншвейзі було видано книгу філософа-антрополога Е. Каппа «Засади філософії техніки», яку й прийнято вважати початком систематичного філософського опанування проблем техніки. Приблизно тієї пори у Франції А. Еспінас працював над побудовою загальної теорії техніки, що спиралася на філософські засади й категорії. Завершено її було в 1897 р. На межі XIX—XX ст. виходять праці відомого російського інженера П. Енгельмейера («Теорія творчості», 1910 р. та «Філософія техніки», 1913 р.), а також англійських філософів, які розробляли технічну проблематику. Однак це були окремі, розрізнені дослідження.

До Другої світової війни внесок техніки у цивілізацію лише оптимістично схвалювався, а безперервний технічний прогрес здавався чимось навіки даним і таким, що стверджує ідею панування людини над природою. Справжня зацікавленість у філософському тлумаченні проблем техніки почалася із всесвітніх філософських конгресів у Відні (1968), у Варні (1973) та у Дюссельдорфі (1978). З того часу кількість друкованих праць, присвячених цій проблематиці, почала стрімко зростати, хоча й пізніше висловлювались сумніви щодо філософських проблем техніки.

Подібні думки живилися й тим, що західна філософська традиція звикла розглядати техніку як ремесло, практичне застосування накопичених знань. З технікою пов'язувалась обмежена щодо інтелектуального змісту діяльність, що не варта філософського дослідження, а філософія розглядалась як частина царства духу, який протистоїть практичній діяльності, заснований на інтуїтивному вмінні робити щось. «Долею філософії стало положення про можливість нею самою обстоювати власну субстанційність лише за

умови виступу проти «техніки» у широкому її значенні», — писав у 1963 р. І. Блюменберг.

Водночас тенденція розглядати людину винятково як *animal rationalis* (тварину раціональну) стверджувалася завдяки тому, що марксистська традиція, яку не сприймали на Заході, приділяла техніці як частині так званих продуктивних сил суспільства підвищену увагу, наголошуючи, що саме рівнем їх розвитку й визначається рівень суспільного, культурного та морального прогресу людства. Це викликало протидію на Заході, що мало наслідком нехтування філософським аналізом техніки.

Тільки з усвідомленням суперечності між традиційною ідеєю нескінченного прогресу та близькістю «меж зростання», характерної для 60-х років ХХ ст., філософія техніки виразно стверджується як окрема гілка філософського знання і одразу ж наштовхується на неминучі труднощі, внутрішньо властиві предмету дослідження.

Філософія техніки — галузь філософського знання, предметом дослідження якої є феномен самої техніки і її вплив на процеси життєдіяльності індивіда і суспільства загалом.

Досліджує вона особливості буття людини, культури, науки в епоху науково-технічної, інформаційно-технологічної революції, зумовлені ними проблеми самозбереження цивілізації, духовної самоцінності особистості.

Техніка як філософське поняття

Нині не існує чіткого та однозначного визначення поняття «техніка», хоча нібито всі розуміють його значення. Якщо під технікою розуміти штучно створені речі (артефакти), то виникає запитання: а як бути, приміром, з міськими забудовами? З картинами та скульптурами? З промисловими відходами? З породами свійських тварин та рослинами, які також певною мірою створювалися штучно? Крім того, нерідко йдеться про «техніку пілотування» у льотчиків, про «техніку гри» у музикантів, про «техніку читання» у школярів. Універсальне визначення техніки повинно охопити всі ці сутності.

Можна спробувати виділити найсуттєвіші ознаки техніки й побудувати філософське визначення на їх основі. Німецькі філософи-техніки Х. Ленк та Г. Рополь здійснили аналіз прикмет техніки, виявлених у німецькій філософській літературі, яких налічується більше десятка — від «прикладного природознавства» до «прагнення до влади і підкорення природи». Простий їх перелік ні на крок не наблизив до розуміння природи досліджуваного феномену та розробки його цілісного й несуперечливого визначення. Проблема ускладнюється й у зв'язку з розбіжностями у тлумаченні слів «техніка» і «технологія». Ще П. Енгельмейер використав у російській філософії термін «філософія техніки». В англійській літературі цей термін подається як «philosophy of technology», однак це не є «philosophy of technique». Отже, філософія техніки у західному її розумінні постає швидше як «філософія неподільних техніки-технології». В іншому разі більшість контекстів західних авторів ризикують залишитися незрозумілими або зрозумілими неадекватно. Так, наприклад, французький філософ Ж. Еллюль трактував техніку як «суму раціонально напрацьованих методів, яким властива безумовна ефективність... у будь-якій сфері людської діяльності». Як бачимо, і тут йдеться про «техніку-технологію».

Німецький філософ Ф. Раппе, аналізуючи існуючі у філософській літературі тлумачення поняття «техніка», також намагався створити універсальне визначення «техніки-технології», виділяючи два його типи — вузьке й широке. У вузькому значенні техніка, на його думку, є сукупністю предметних артефактів, створених для здійснення інженерної перетворюючо-конструктивної діяльності. Таких визначень багато. Але у всіх них варіюється та фундаментальна якість техніки, яку можна було б назвати принципом перетворення. Тобто техніка є тим, за допомогою чого людина перетворює природу, саму себе, суспільство. І головною соціальною функцією, культурним покликанням техніки є конструювання та реконструювання предметної реальності. Техніку репрезентують за допомогою знарядь, предметів або алгоритмічно-технологічно. Вона є тим, чим людина впливає на об'єкти, змінюючи їх. Але техніка є й тим, як саме вона діє щодо цих об'єктів, однак при цьому виявляє себе як технологія.

Розвиток техніки — об'єктивна передумова вдосконалення людської діяльності. Звісно, кам'яна індустрія первісної епохи, ремісницька майстерність багатьох тисячоліть та сучасне високотехнологічне виробництво — це різні етапи в бутті техніки та її ролі в людському житті.

Існує кілька концепцій історичного розвитку техніки. Для марксистського бачення, приміром, її історія відображена послідовними щаблями: ручні знаряддя, ремісничо-мануфактурний період, машинна техніка, автоматизовані системи. Зміни в цій історії зумовлені перенесенням на технічний пристрій функцій, які раніше виконувала людина. «Природне» підміняється «штучним», створеним, розширюючи межі опанування людиною зовнішнього світу та глибин власної життєдіяльності. Змінюється тип зв'язку між людиною і технічними робочими органами.

Сучасний світ — це технізований простір і технологізований час. Якщо раптом зникла б техніка, зникла б і людина. Людство існує і діє не в царині неполоханої природи, а в світі техніки — у техносфері.

Американський філософ і соціолог Л. Мамфорд вважав, що відлік в історії сучасної техніки слід починати з початку другого тисячоліття нашої ери. Спираючись на досвід європейської історії, він виділив три технічні епохи:

— еотехнічну (1000—1750), в основі якої — «технологія води й дерева»;

— палеотехнічну (від другої половини XVIII ст. до середини XX ст.), для якої характерними є комплекс «вугілля та заліза»;

— неотехнічна (від середини XX ст.), яка використовує комплекс «електрики й сплавів».

В основу періодизації покладено основний вид енергії, що використовується в техніці, та «речовину», яка є головною у створенні технічних приладів.

Сучасна філософія техніки не є завершеною, вона навіть не являє собою певної філософської цілісності. Переважно це зумовлено «дитячим» віком цієї філософії, відсутністю дослідницьких традицій, систематичності в накопиченому знанні, а також єдності щодо використання термінології.

Свого часу різноманітні проблеми філософії техніки намагалися розв'язати М. Гайдеггер, Г. Маркузе, Е. Дюркгейм, А. Бергсон, К. Ясперс. Однак їм не вдалося знайти несуперечливі, цілісні й систематизовані рішення. Більше того, своєрідна, свідомо

ускладнена мова праць М. Гайдеггера, приміром, робила їх незрозумілими для більшості практичних інженерів. К. Ясперс, що критикував у своїх працях антропологічні наслідки технічного прогресу для індивіда та суспільства, не надто заглиблювався у предмет своєї критики.

Головні проблеми досліджень у філософії техніки

Однією з найважливіших проблем, якою займається філософія техніки, є проблема і концепція людини, що створює та використовує техніку. Особливість цієї проблеми пов'язана нині зі стрімким зростанням потужних технологій. При цьому кількість людей, які зазнають впливу технічних заходів та їхніх вторинних ефектів, значно зростає. Потерпають і природні системи, що стають об'єктом людської діяльності, оскільки порушується їхня рівновага, що нерідко призводить до руйнування цих систем. Ніколи раніше людина не мала таких потужних важелів, щоб бути здатною знищити життя у певній частині екологічної системи і навіть у глобальному вимірі. Тому суспільство не повинно без попередньої експертизи виробляти все, що може виробити, не повинно робити всього, на що спроможне, і, звісно, не одразу ж після відкриття нових технічних можливостей.

Крім суто філософських суперечок про онтологічний та гносеологічний характер сучасної техніки, філософія техніки зосереджується на таких проблемах, як наслідки застосування комп'ютерів, зокрема, можливість створення штучного інтелекту; зростаюча складність сучасної техніки та пов'язана з цим необхідність її оцінки; взаємозв'язки між технікою і суспільством, наукою і природою; шляхи й перспективи розвитку техніки та ін.

Проблема наслідків комп'ютеризації суспільства і створення штучного інтелекту є однією з головних у сучасній літературі з філософії техніки. У цій сфері виділяють певні напрями. Передусім, це праці про соціальні наслідки комп'ютеризації. На Заході цьому феномену присвячено сотні томів. Головна увага звертається на те, що із застосуванням сучасних комп'ютерних засобів докорінно змінилися всі сфери життя сучасного суспільства — від державного управління до освіти й культури. Широко обговорюються й проблеми, зумовлені цими змінами: перетворення інформації на своєрідний глобальний ресурс людства, потенційна можливість зростання відчуження людини в інформаційному суспільстві, зміни соціальних засад такого суспільства. Філософи, які займаються цими проблемами, намагаються сягнути соціопрогностичного рівня, не тільки аналізуючи суспільство, а й прогнозуючи його соціальний розвиток. Класичним прикладом цього напрямку є концепція «глобального села» Г. Маклюєна.

Певною мірою осторонь фігурують роботи, присвячені проблемі створення штучного інтелекту, що безпосередньо пов'язана з головними пластами філософської проблематики. Можливості сучасних технічних систем в обчисленні, розпізнаванні образів, перекладі, цілеспрямованій поведінці такі значущі, що потребують перегляду традиційної межі між людським «духом» і машиною. Реакція філософів на цю проблему складається з констатації того, що навіть за найточнішого моделювання сутнісні риси людини зникають при спробах їхнього відтворення в комп'ютерній програмі. Однак традиційним є й контраргумент про невичерпні можливості розвитку апаратних засобів і програмного забезпечення, які невдовзі зроблять таке відтворення можливим.

Сучасні програмні засоби спроможні не тільки навчатися та самонавчатись, а й здатні до так званої інтерактивної поведінки й корекції помилок, до самостійного пошуку та отримання інформації. Така поведінка може розглядатися як свідомо, що само по собі спричиняє певні труднощі. До більших проблем може призвести філософська інтерпретація поведінки інших програм — комп'ютерних вірусів, здатних до свавільного копіювання (розмноження), а також до зовсім інших дій, незалежних від волі людини, іноді — й усупереч їй. Чи означає це, що людина створює певне нове життя, своєрідний «дух у людині»? Цю точку зору обстоює прихильник біхевіористської інформаційної теорії пізнання К. Сейр. У своєму дослідженні «Кібернетика та філософія розуму» він стверджує, що комп'ютер чи комп'ютерна програма здатні до дій та цілеспрямованої поведінки, типової для людини. Вони можуть мати свідомість, що, зрештою, призводить до заперечення якісних розбіжностей між природою фізичних і духовних явищ.

Протилежний погляд означає, що машина чи програма створюються людиною і в цьому сенсі є відображенням мети, яка попередньо поставлена людиною і для реалізації якої ця програма мала виконуватися. У такому разі здатність програми до цілеспрямованої поведінки визначається її творцем.

Врешті-решт питання про можливість створення штучного інтелекту, який був би рівним або навіть переважав людський розум, зводиться до традиційного філософського питання про природу людського розуму взагалі. Без його вирішення навряд чи можливе створення штучного інтелекту. В цьому контексті Г. Дрейфує, автор книги «На що спроможний комп'ютер? Межі штучного інтелекту», зазначає: «Те, що ми дізнаємося про межі розуму комп'ютера, засвідчить нам багато й про людський інтелект». Відомий польський письменник-фантаст і філософ С. Лем запропонував незвичне вирішення цієї дилеми, припустивши, що магістральним шляхом розвитку для комп'ютерів буде моделювання не інтелекту, а інстинктів і тропізмів. На його думку, розвиток штучного інтелекту суперечить одній із головних домінант усього технічного прогресу — принципу доцільності. І оскільки більшість цілей, які постали перед розробниками сучасних інформаційних систем, можуть бути досягнуті без звернення до принципу штучного інтелекту, остільки створення самого штучного інтелекту стає другорядним завданням.

Отже, сама постановка проблеми про наслідки створення штучного інтелекту є не досить коректною. Але відповідь на питання, чи здатні машини до самостійного мислення, ще довго бентежитиме думку філософів.

Проблема оцінки техніки

Ця проблема, породжена потребами адекватного управління довгостроковими інвестиціями у складні та великозатратні технічні проекти, є надзвичайно гострою і актуальною. Йдеться про те, що ще до реалізації такого проекту необхідно усвідомлювати всі наслідки запланованої інновації. До чого призведе запровадження нової техніки? Як воно позначиться на економічній ситуації, на політичних обставинах? А щодо довкілля та здоров'я людей? А щодо відтворення населення? Безпеки країни? Відповідь слід мати ще до створення нової техніки, бо виправлення помилок на стадії проектування може коштувати набагато більше, ніж початкова вартість самого проекту.

Оцінка техніки й мала враховувати соціально значущі наслідки другого і третього порядку для масштабних технічних проектів. Але традиційні інженерні методи і критерії тут неспроможні. Техніка сама по собі ціннісно нейтральна і не може бути ні поганою, ні

доброю. Наприклад, чим є «сам по собі» автомобіль: предметом гордості й престижу, який забезпечує людині вільне пересування, чи чотириколісним монстром, який вбиває людей та отрує атмосферу? Відповідь на це запитання не можна дати на основі жодного з методів, жодної з інженерних дисциплін, її не можна отримати апріорно й раціонально, бо вона цілком залежить від переліку базових цінностей, на яких ґрунтуватиметься.

Отже, якості й характеристики, які людська свідомість пов'язує з технічним об'єктом, більше залежать від свідомості, ніж від особливостей об'єкта. А тому вторинні наслідки технічної інновації визначаються не так якостями самого проекту, як ціннісними характеристиками. При цьому питання про ціннісну навантаженість «запланованої інновації» стає надзвичайно важливим. Для досліджень оцінки техніки необхідне не просто соціологічне чи методологічне, а філософське підґрунтя. На цьому — філософському — рівні проблема розроблялась американськими філософами В. Байєром, К. Парселом, Г. Портером, Г. Решером та іншими, які розглядали проблеми аксіології техніки, методів її оцінки, вдосконалення планування технічних інновацій тощо. Вони зазначали, що досконале, достовірне, теоретично обґрунтоване планування технічного прогресу було б рівнозначним спробі стилізації історичного процесу за певним зразком. Така спроба пов'язана з певними хибами, неприпустимими для демократичного суспільства.

Оскільки неможливо передбачити зміни ціннісних орієнтацій майбутніх поколінь, то неможливо й гарантувати, що навіть найкраще рішення, прийняте сьогодні, буде таким і для нащадків.

Однією з класичних філософських проблем, яку висуває філософія техніки, є питання про походження техніки та її взаємозв'язок з природою і суспільством. На філософському рівні воно означає спробу дослідження процесу формування нової техніки, тобто процесу науково-дослідних і дослідно-конструкторських робіт. Цей процес є аналогічним процесу дослідження в науці, може бути досліджений за допомогою ґносеологічних методів. Але оскільки техніку неможливо звести до прикладного природознавства, існує принципова розбіжність між створенням нової техніки та процесом наукового пошуку. Так, автори нової наукової теорії мають на меті розкриття якнайзагальнішої закономірності. Щодо творців нової техніки, то цим вони майже не переймаються: їхня мета — розробка конкретного технічного рішення. І тому, на відміну від природознавства, техніка формується як знання «для даного випадку», що зумовлює істотні розбіжності у ґностичних методах техніки і науки.

Природознавство, прагнучи сягнути об'єктивної, незалежної від волі природознавця картини світу, намагається мінімізувати неминучі викривлення, які додає до світобудови наявність самого дослідника. У техніці, де її ускладнення і вдосконалення є головним ґностичним актом, ситуація протилежна: об'єкт дослідження постійно змінюється у процесі пізнання, будучи залежним як від цього процесу, так і від волі своїх творців. Наприклад, створюючи нову модель літака, її досліджують в аеродинамічній трубці, і залежно від результатів випробування конструкція може підлягати певним змінам. Але зміни можливі не тільки на основі цих випробувань — вони можуть бути й довільними.

Існує й інша точка зору, яка не визнає таких глибоких розбіжностей між природознавством і технікою. Серед дослідників-марксистів популярним є підхід, який передбачає не роз'єднання науки і техніки як окремих феноменів, а розгляд єдиного феномену сучасної науки і техніки. Такий підхід адекватний відомій марксистській тезі «про перетворення науки на безпосередню продуктивну силу суспільства». Деяко парадоксальним є підхід німецького філософа П. Яніха, який у своїй роботі «Фізика —

природнича наука чи техніка?» стверджує, що діяльність фізики, яка ґрунтується на спогляданні, вимірюванні та експерименті, є технічною діяльністю, а сама фізика — різновидом техніки, що відображає поведінку конкретних артефактів. На думку Яніха, фізика як наука базується на застосуванні приладів, які за своєю суттю є технічними артефактами. Більше того, з точки зору фізики науковий результат стає ним тоді, коли від простого споглядання об'єктивних сутностей переходять до їх вимірювання. Але будь-яке вимірювання є засобом для виробництва штучних, тобто технічних, явищ. Фізичний експеримент Яніх розглядає як специфічно організований штучний об'єкт, оскільки для цього потрібно технічно реалізувати певні умови експерименту. Тому, на його думку, швидше природознавство слід вважати вторинним наслідком техніки, ніж техніку — застосуванням природничих наук.

У теперішній час ключовим є питання про взаємозв'язок техніки з природою та суспільством. Традиційні уявлення про парадигми технічного прогресу як безмежного шляху «поліпшення» ґрунтувалися на двох головних ідеях науки та філософії Нового часу: тезі про безмежність природних ресурсів планети; тезі про людину як «царя природи», покликаною панувати над нею. Обидві вони є хибними. Ресурси планети обмежені, ці межі очевидні, а отже, необмежене екстенсивне зростання є неможливим. Крім того, дедалі більшої популярності набуває розуміння місця людини в природі, яке ґрунтується на визнанні того, що людина — лише частинка природи і не може існувати поза нею. Цим пояснюється необхідність філософського усвідомлення феномену технічного прогресу, тобто зв'язків між технікою, природою і людиною.

Яким буде розвиток технічної цивілізації? Має вона це майбуття чи розпадеться, не витримавши власної ваги та знищивши біосферу планети? Як пов'язані між собою технічний і суспільний прогрес? І якщо, наприклад, технічний прогрес уповільниться або зупиниться, як це позначиться на соціальній картині, чи не призведе це до стагнації та регресу? Іншими словами, постає головне для цієї проблематики питання: що є визначальним для розвитку у парі «суспільство — техніка» і що є детермінантою прогресу? Однозначної відповіді на ці питання не існує. Серед різних точок зору в філософії техніки виокремлюють передусім моделі детермінізму в соціальному й технологічному розвитку людського суспільства, поділяють на дві великі групи: моделі «технологічного» і моделі «ціннісного» детермінізму.

Різноманітні форми технологічного детермінізму набули значної популярності передусім у марксистській концепції. К. Маркс започаткував таке розуміння історичного процесу, в якому визначальним є рівень розвитку продуктивних сил (стан техніки суспільства), що зумовлює рівень виробничих відносин (соціальну картину суспільства). Відтак запроваджується поняття «спосіб виробництва», який визначає «формацію». Таких формацій п'ять: первісна, рабовласницька, феодальна, капіталістична та у перспективі — соціалістична й комуністична як вінець усієї історії. Специфічним тут є розуміння технічного процесу як незалежного не лише від індивіда, а й від суспільства загалом. Саме перебігом цього процесу визначаються всі соціокультурні зміни, що відбуваються в суспільстві. Дії людей розглядаються як цілком вільні, а не спонтанні. Вони обмежені переліком засобів, який пропонує їм існуюча в певному суспільстві технологія. І напевно, в цьому прихильники технологічного детермінізму, до яких Ф. Рапп відносить таких відомих філософів, як Ж. Еллюль, Г. Маклюєн, А. Хабермас, Г. Маркузе, Т. Адорно, мають рацію.

Прихильники моделі ціннісного детермінізму слушно зазначають, що розвиток техніки не є процесом, який підпорядковується необхідності законів фізичного світу. Техніка розвивається на основі свідомої діяльності людей і завдяки цій діяльності. Діяльність

людини детермінується аксіологічно. Отже, розвиток техніки визначається вільним вибором цінностей стосовно світу технічної дії. Такий вибір можна тлумачити як граничний моральний акт, що не зводиться до зовнішніх обставин. Істотними труднощами в цій моделі технологічного розвитку є те, що магістральні напрями розвитку сучасної техніки не залежать від соціальних, політичних систем, а також від панівних у суспільстві релігій з їх розвинутими ціннісними системами. Отже, модель ціннісного детермінізму має таке ж обмежене застосування, як і модель технологічного детермінізму.

Поряд з проблемою розуміння чинників технічного та історичного прогресу ще нагальнішою є необхідність вироблення ідеалів розвитку людини. Ця проблема — побудови адекватних моделей розвитку — є нормативною і підносить філософію техніки на соціопрогностичний рівень. І хоча точне планування технічного прогресу рівнозначне спробам моделювання прогресу історичного, однак потреба у виробленні нових ідеалів є надзвичайно актуальною.

Існує декілька груп різноманітних нормативних моделей розвитку техніки. Традиційна «модель НТР» ґрунтується на принципах технологічного детермінізму, популярна у світі. Оптимістична за своєю суттю, вона виходить з необмежених сподівань щодо можливостей людського розуму. Технологічний прогрес у межах її сприймається як найвище благо та основа всіх позитивних соціальних змін. Згідно з нею швидкість технічного прогресу останнім часом зростає у зв'язку з розвитком науки (це і є НТР) і такий стан збережеться в майбутньому.

Альтернативні думки, пов'язані з обмеженістю природних ресурсів і можливостей адаптації довкілля, в цій моделі відкидаються. Першим аргументом тут є твердження, що людський розум, безперечно, буде спроможний в історичній перспективі підшукати заміники всіх невідновлюваних ресурсів. Другий аргумент, що відкидає тезу про обмежену здатність природи впоратись із зростаючим техногенним тиском, ґрунтується на вірі в могутність розуму наших нащадків і на висновку, що людство ще з часів виникнення осідлого землеробства живе практично не в дикому природному середовищі, а в умовах організованих, технологізованих ландшафтів (найпростіший приклад — засіяне житом поле). Отже, техніка, спрямована на організацію дикої природи, зможе перетворити її на цілком адекватне середовище для існування людини. Логіка такого підходу очевидна: якщо зникнуть річки — будуть створені штучні озера.

Однією з домінуючих і найвпливовіших на Заході є загальна модель, що ґрунтується на тезі про розумність, корисність, безпечність можливих технічних проєктів. Ця модель зумовлена нагальною проблемою сучасної техніки, пов'язаною з активністю людства щодо реалізації масштабних і довгострокових технічних проєктів і водночас — незнанням наслідків, до яких призведе така реалізація. В межах цієї моделі головну увагу зосереджено на розробці методів оцінки техніки. На думку її прихильників, технічний прогрес є неминучим, проте менеджер, який приймає рішення про технічну інновацію, має бути компетентним.

Модель обмеження узагальнює підходи, засновані на необхідності обмеження людських потреб або масштабів технічних проєктів. Вона досліджує критичні межі, за якими вдосконалення техніки заподіює більше шкоди, ніж приносить користі. Моделі обмеження людських потреб пропонуються країнам, що розвиваються, з огляду на обмеженість їхнього достатку та високі темпи зростання населення. Згідно з моделями другого типу, ті самі людські потреби можна задовольнити за допомогою найрізноманітнішої техніки. Тому слід уважно дослідити її і застосовувати ті види, від яких буде найменше шкоди. Так, сучасний рекорд швидкості для автомобілів наблизився до швидкості звуку, але

більшість машин споживчого класу має граничну швидкість нижчу за 180—200 кілометрів за годину, оскільки за цією межею різко зростає небезпека їх експлуатації.

Сучасні «зелені» максимізували цю модель розвитку техніки. Взявши за основу економічні міркування, вони стверджують, що людство має відмовитися від своїх переваг у взаємодії з природою і жити простим життям пращурів. Ця модель є не досить привабливою і для самих захисників довкілля.