

Державний комітет зв'язку та інформатизації України
Українська державна академія зв'язку ім. О.С. Попова

Кафедра філософії та українознавства

Пунченко О.П., Стокяло В.А.

ОСНОВИ ФІЛОСОФІЇ

(Курс лекцій)

Частина перша

Навчально-методичний посібник
для студентів усіх форм навчання

ЗАТВЕРДЖЕНО
Радою факультету АЕЗ.
Протокол № 2
від 29 жовтня 1999 р.

Одеса 2000

УДК 87.883

Пунченко О.П., Стокяло В.А.

Основи філософії: Курс лекцій. – Ч. 1. – Одеса: УДАЗ ім. О.С. Попова, 2000. – 176 с.

Рецензент – д.ф.н., професор Балабаєва З.В.

Аналізується філософія як форма суспільної свідомості, її джерела та функції. Розкриваються історичні типи філософії та боротьба матеріалізму й ідеалізму в світовій філософській думці. В роботі розкриті основні напрями сучасної західної філософії.

Розраховано на студентів усіх форм навчання, які вивчають курс філософії, та усіх, хто цікавиться проблемами філософії.

СХВАЛЕНО
на засіданні кафедри
філософії та українознавства
і рекомендовано до друку.
Протокол № 2
від 5 жовтня 1999 р.

© УДАЗ ім. О.С. Попова, 2000
© Пунченко О.П., Стокяло В.А.

ПЕРЕДМОВА

Світ, в якому ми живемо, вступив у смугу глибоких соціальних змін.

На порозі XXI ст., в умовах динамічного зростання найскладніших економічних, політичних, правових, моральних, екологічних та інших проблем набуває особливої актуальності людський вимір будь-якої соціальної діяльності.

Ця загалом прогресивна діяльність у той самий час характеризується багатьма регресивними рисами.

Одна з них полягає в тому, що значна частина людства нині втратила впевненість у можливість створення на нашій планеті суспільного устрою, який зміг би усунути такі соціальні біди як голод, злиденність, злочинність тощо.

Турбота про людину, її призначення нині часто-густо переходить зі сфери реальності у світ утопії та фантазії.

У роздумах про людину, її призначення йдеться про сферу духовної культури, підпорядковану філософії, яка є синтез, квінтесенція всієї світової культури.

Оволодіння знаннями цієї форми суспільної свідомості дозволяє вирішувати не лише теоретичні, але й практичні проблеми.

Знаменитий давньогрецький філософ Діоген синопський, відомий своїм дивовижним та невибагливим способом життя, зазначав, що філософія навчила його бути готовим до будь-якого повороту долі. Філософія, на думку Діогена, сприяє формуванню у людини мудрості, вмінню толерантного ставлення до умов свого життя.

Це особливо важливо для будь-якої людини в наш час з усіма його колізіями і непередбачуваністю поточних подій.

Однак давньогрецький мислитель не вичерпав сутності питання про користь, яку одержує людина, що обізнана з основних питань філософії. Остання, на перший погляд, дуже далека від безпосередніх інтересів, наприклад, інженера-зв'язківця.

Природно постає питання, чи необхідна і корисна філософія фахівцям в галузі техніки, економіки, права, психології тощо? Таке питання впливає з

уявлення про філософію як про сукупність знань, які становлять інтерес для “загального розвитку” людини, але без яких можна обійтися у практичній діяльності.

Насправді все виглядає не так просто. Філософія насамперед збагачує нашу культуру мислення.

Цицерон вважав, що культура мислення є філософія. Таке розуміння філософії свідчить про те, що вона потрібна кожній освіченій людині. Вивчення філософії дозволяє не лише виховувати культуру мислення, але й уміння оперувати поняттями, піддавати аналізу думки і вчинки, відділяти суттєве від другорядного, істину від помилки, виявляти й аналізувати протилежності в навколишній природній і соціальній дійсності.

Звичайно автори курсу лекцій мають своє бачення проблем філософії. Вони поділяють думку В.І. Вернадського про те, що справжня філософія – це особистісна, індивідуальна свідомість.

Певна річ, необхідно рахуватися з тими чи іншими можливостями студентів, з труднощами, на які вони повсякденно натрапляють. Студіювання філософії в технічному вузі сьогодні обмежене в часі. Саме тому видання курсу лекцій з філософії стане реальною підмогою у вивченні студентами цієї дисципліни.

Матеріал курсу філософії розміщений у строгій послідовності – історія філософії, філософські проблеми природознавства і соціальна філософія. Всі розділи курсу розглядаються в органічній єдності.

Основна увага в посібнику приділяється теоретичному аналізу проблем, що розглядаються. Практичне ж застосування отриманих філософських знань завжди можна знайти у реальному житті.

Автори посібника вважають, що не можна філософську підготовку студентів зводити до вивчення лише марксистської філософії. У той самий час неприпустимо, на наш погляд, повністю ігнорувати марксистський етап у розвитку філософії. У цьому зв'язку доцільно визначити місце марксистської філософії в розвитку світової філософської думки. З цього питання можна послатися на думку відомого американського філософа Ч.Р. Мілса, який не був марксистом, але вважав, що праці К. Маркса – необхідний інструмент для кожного кваліфікованого соціолога, а також для будь-якої освіченої людини. Коли дехто відчуває у моїх працях відлуння марксових ідей, підкреслює Мілс,

то це свідчить лише про те, що я здобув добру освіту. Якщо ж деякі не беруть до уваги ідеї Маркса, то це означає лише відсутність у них необхідної освіти.

Оволодіння філософією не має нічого спільного із зазубрюванням деяких її положень і натягуванням їх на кожну конкретну ситуацію. Філософія – це насамперед метод вирішення питань наукового пізнання природної і соціальної дійсності. Оволодіння цим методом вимагає вивчення загальних положень філософії і уміння застосовувати їх в практичній діяльності, розбиратися у нових життєвих явищах і творчо розвивати філософські положення.

Автори усвідомлюють складність завдань, поставлених перед собою при написанні навчального посібника. У той самий час вони твердо переконані у необхідності його опублікування. Ми не претендуємо на істину “в останній інстанції” і з подякою готові прийняти зауваження і пропозиції вдумливого читача і співбесідника.

Автори

Лекція перша

ФІЛОСОФІЯ, КОЛО ЇЇ ПРОБЛЕМ І РОЛЬ У СУСПІЛЬСТВІ

План

1. Предмет філософії і джерела філософського знання.
2. Специфіка філософського знання. Функції філософії.
3. Матеріалізм та ідеалізм – основні напрями в філософії.

Предмет філософії і джерела філософського знання. З розпадом первісного ладу і поділом суспільства на класи, з диференціацією суспільного виробництва і суспільних відносин, відокремленням розумової праці від фізичної у відносно самостійні види діяльності виникає необхідність розширення і поглиблення пізнавальної і соціальної діяльності. Зароджується система наукового знання, визначається його предмет.

Як предмет науки розуміється певна частина або сторона об'єктивної реальності, яка вивчається тільки даною наукою, наприклад, фізична реальність вивчається фізикою, біологічна – біологією. Однак як предмет наукового пізнання може виступати не тільки матеріальний світ, але і різні форми його відображення в людській свідомості (наприклад, мистецтво). І навіть сама наука може стати об'єктом наукового вивчення (наприклад, соціальної науки про науку, або наукознавства).

З'ясування хоча б у загальних рисах предмета науки є необхідною передумовою для її систематизованого викладання, а також її опанування студентами. Це загальне правило тут тим паче обов'язкове, як внаслідок особливого положення філософії серед наук, так і тому, що предмет філософії, форми її зв'язку з іншими науками змінювалися в ході історії.

Зародження філософії з емпіричних знань і релігійно-міфологічних уявлень первісного суспільства відбувалося на зорі цивілізації, і цей процес був невіддільний від становлення науки. Науці тоді був властивий нерозчленований, синкретичний характер. Вона включала в себе всю сукупність знань про світ, в тому числі й філософські уявлення. Не випадково

філософія в перекладі з давньоіндійської означає “бачення істини”, а з давньогрецької – “любов до мудрості”.

Філософія прийшла на зміну міфам та релігії і виникла як світоглядна форма свідомості. Вона була покликана дати цілісну і всеосяжну картину світу, охопити єдиним розумінням складний ланцюг явищ природи і людської історії. Тут світогляд вже виступає як система поглядів, понять і уявлень про явища природи, суспільства і людського мислення, він є не тільки загальним уявленням людини про світ, але і про його місце у ньому. *Світогляд* – це спосіб духовної орієнтації людини, насамперед у навколишній дійсності. *Філософський світогляд* – це свого роду соціокультурна міра цивілізованості людини і суспільства. Проте, не будь-який світогляд можна назвати філософським. У людини можуть бути досить цілісні уявлення про загальну картину світу, сформовані міфологією або релігією. Виступаючи як джерело філософського знання, вирішуючи ту саму проблему, що і філософія (пояснення загальної картини світу, сутності людини, її місця в цьому світі), міфологія і релігія також формували світогляд. Але основою формування цього світогляду виступали світовідчуття і світосприймання, як чуттєво-емоційний досвід людей.

Міфологія, як одне з джерел філософського знання, виступає як єдина, нерозчленована форма суспільної свідомості, і світогляд, сформований нею не на теоретичних доказах і розміркуваннях, а на художньо-емоційному переживанні світу, на суспільних ілюзіях неадекватного сприймання природних і соціальних процесів. На відміну від науки міф пояснює “все”, для нього немає непізнаного і невідомого. Міфологічна свідомість не фіксувала відмінностей між природним і надприродним, між реальністю і уявленням. У міфі злиті воедино думка і дія, об’єкт і суб’єкт, знання і віра, метафора і поетичний образ. Подібна цілісність, що зберігалася в міфології, синкретичність свідомості були історично необхідним способом духовного освоєння людьми дійсності.

У процесі розвитку людського суспільства міфологічне мислення втрачало колишню роль. Цивілізація викликала до життя нові типи світогляду – *релігійний і філософський*.

Релігія за своїми конструкціями світогляду ближче до філософії, оскільки в центрі стоїть пошук вищих цінностей, цілей, сенсу буття тощо. Релігійне

уявлення не можна вивести з почуттів і переживань окремої людини. Воно – продукт історичного розвитку суспільства. *Релігія* як масова суспільна свідомість пояснює загальну картину світу на рівні несистематизованого, буденного знання.

Філософія на відміну від релігії виступає як свідомість теоретична, є особлива форма суспільної свідомості, яка знаходиться в складній взаємодії з іншими її формами – наукою, мистецтвом, мораллю тощо. Виробляючи цілісну систему світоглядних знань і ціннісних установок, вона творить найбільш загальні теоретичні основи духовної діяльності людей. З іншого боку, естетичні ідеали, норми моральності, наукові істини переплавляються філософським синтезом у загальні логічні принципи розуміння ставлення людини до дійсності.

Як спеціалізоване теоретичне обґрунтування світогляду, філософія володіє низкою безперечних ознак наукового знання: системністю, фіксуванням у логічних категоріях і законах, доказом, об'єктивною істинністю. Ще Арістотель вважав її “кращою з наук”. Більшість мислителів (П. Гольбах, Гегель та інші) бачили переваги філософії в тому, що вона дозволяє умоглядно, шляхом тільки аналізу понять про властивості предметів, а не фактів, виробити всеосяжне і завершене знання про природу. Останнє в ранній філософській думці дістало назву *натурфілософії*.

Філософія може містити приведені в систему (теоретичне) об'єктивно істинне знання. І все ж філософія є специфічний елемент культури, таке духовне явище, яке не вміщується у жорстких рамках вимог, що ставляться до науки. Наука досліджує світ в усьому його конкретному різноманітті та диференціації, що все збільшується, та інтеграції її складових дисциплін. А філософія виявляє людське бачення дійсності як системного єдиного цілого. Для науки важливо максимально усунути суб'єктивність в аналізі свого предмета, філософія навпаки прагне виразити в поняттях багатоаспектне, різне ставлення людини до світу. Тим самим вона обов'язково дає ціннісну їхню інтерпретацію. Міра співвідношення об'єктивно-істинного знання і привнесеної суб'єктивності (помилки, фантазії, інтуїції, логіки, абстракції, вигадки, соціальної зацікавленості) і в конкретних філософських вченнях різна. Треба уміти виявляти в різних філософських концепціях можливу реальну постановку і розв'язання складних світоглядних проблем. Все це характеризує

філософію як форму суспільної свідомості. Але, по-перше, розуміння філософії тільки як форми суспільної свідомості звужує її зміст. Узагальнюючи дані конкретних наук, інтегруючи результати їхніх досягнень, філософія виступає як “граничний” вид теоретизування. Дослідження предмета філософії як граничного виду теоретизування розкриває її специфіку і функціональне призначення. Якщо всі дисципліни визначаються через предмет і метод, то в філософії вони співпадають.

По-друге, на відміну від природних наук, що займаються конкретним теоретизуванням і не мислять розвиток свого змісту без опори на емпіричні методи, філософія як граничний вид теоретизування “виходить із низки” інших видів теоретизування, які характеризуються обмеженістю вирішуваних завдань.

По-третє, філософія виступає і як наука. Розкриваючи систематизовану й узагальнену картину світу, вона не вивчає окремі конкретні явища, предмети і процеси. Філософія охоплює дійсність опосередковано, для чого використовує знання про предметний світ, його зв'язки та взаємодії, які розкриті природничими науками. *Теоретичне мислення* – це своєрідний вид абстрагування, що пов'язане з умінням виділити, знайти, передбачити в знаннях конкретних наук, в їх сукупному досвіді щось загальне (властивості, особливі закономірності). Крім того, філософія як наука має свої принципи, закони, категорії, якими вона оперує в процесі пізнання. Адже пізнання людиною навколишнього світу, розвиток наукових знань являє собою не просто результат його споглядання навколишнього світу, а наслідок практичного, діяльного впливу людини на світ і на самого себе з метою забезпечення свого існування і розвитку.

Таким чином, філософія, спираючись на наукові знання і використовуючи їх, містить як свою істотну ознаку науковість. Але це не робить філософію одним з різновидів наукового знання, якими оперують конкретні науки. Філософія охоплює глобальні основи картини світу, життєдіяльності людини, все багатство духовної культури людства в її внутрішній логіці розвитку.

Виходячи з вищевикладеного, можна зробити висновок про неможливість однозначної відповіді на питання, що таке філософія. В усі історичні епохи вчені-філософи (Платон, Арістотель, Ф. Аквінський, М. Монтень, Т. Гоббс, Р. Декарт, І. Фіхте, Г. Гегель, Л. Фейєрбах, О. Конт, Ф. Ніцше, В. Соловйов,

М. Бердяєв, Г. Башляр, Х. Ортега-І-Гассет та інші) намагалися дати відповідь на зазначене питання. Однак різноманітність підходів до пояснення сутності філософії відображає лише філософський плюралізм у розумінні і поясненні даної проблеми, а не еклектику, як безсистемне, безпринципне змішання різноманітних уявлень і поглядів у розумінні сутності вирішуваної проблеми.

І все ж дати будь-яку дефініцію філософії можна за допомогою виділення провідних філософських тем. Їх можна виділити з вищезазначених особливостей становлення філософії, її співвідношення з конкретними науками. Коло проблем, що відносяться до числа філософських, змінюються в міру розвитку людської культури, наукового пізнання і практики. Але завжди існували такі питання, відповіді на які могла дати тільки філософія. У цьому плані можна виділити три основні проблеми філософії:

1. Що являє собою світ, у якому ми живемо?
2. Що являє собою людина як “міра всіх речей”?
3. Що являє собою система “людина-світ”?

Вивчаючи курс філософії, ми будемо постійно торкатися цих насущних її проблем. Однією з важливих граней світоглядного осмислення філософських проблем у технічному вузі виступає пізнання проблем, що позначаються терміном – *філософія техніки*. Техніка є унікальним засобом перетворення природи, самої людини і суспільства. Перші знаряддя праці виготовлені понад три мільйони років тому. А які сучасні закономірності розвитку техніки? Яка мета інженерної діяльності? Який вплив техніки на саму людину, на її мислення, мораль і культуру? Ось далеко не повне коло питань, що становлять інтерес у дослідженні проблеми філософії техніки.

У сучасній технічній діяльності центральна фігура – *інженер*. Він творить, проектує і застосовує техніку. В соціальних діях інженера неминуче виникають не тільки наукові та технічні, але й етичні, психологічні, політичні проблеми. Нині глибокого філософського осмислення вимагають глобальні протиріччя, що постали. Життєво важливе розуміння місця людини в технізованому світі, вплив комп’ютеризації та інформатизації суспільства на духовну культуру і цінності.

Нові соціальні реалії з цілковитою певністю виявляють ущербність чисто технократичного світогляду. Його істотними рисами є примат засобів над метою, окремої мети над загальнолюдськими інтересами, техніки над людиною

та її цінностями. Технократична свідомість виключає категорії моральності, совісті, людського переживання і достоїнства. Технократичному мисленню властивий погляд на людину тільки як на компонент програмованої системи, що вивчається, і як на об'єкт різноманітних маніпуляцій. Тим часом багатоаспектний філософський аналіз передбачає розгляд людини як самодіяльної і самоцінної особистості, суб'єкта культури і свободи, носія власних цілей та інтересів.

Таким чином, у філософській проблематиці інтегруються головні світоглядні ідеї – “світ”, “людина”, “людина-світ” і знання, що розвивається, відображає ці ідеї. Це дозволяє зазначити, що філософія є система фундаментальних історично змінюваних ідей, які теоретично пояснюють ставлення людини до світу в його цілісності та орієнтують людей в їх соціальних діях.

Коло наукових проблем, що досліджуються філософією, гранично широке і відображає специфіку та функціональне призначення філософського знання.

Специфіка філософського знання. Функції філософії. Органічне поєднання в філософії двох начал – науково-теоретичного і духовно-практичного визначає її специфіку, як особливої форми свідомості, що помітно виявляє себе в її історії, – в реальному процесі розвитку ідейного змісту філософських вчень, які історично, у часі зв'язані між собою необхідним чином. Усі вони лише грані, моменти єдиного цілого. Так само як у різних конкретних науках, так і у філософії нове знання не відкидає, а діалектично “знімає”, долає свій колишній рівень, тобто включає його в себе як свій окремий випадок. Гегель підкреслював, що в історії людської думки спостерігається такий процес: постійне сходження від абстрактного знання до знання більш конкретного, повного. Послідовність філософських вчень така сама, як і послідовність відповідності історії пізнання об'єктивній логіці пізнаваного предмета.

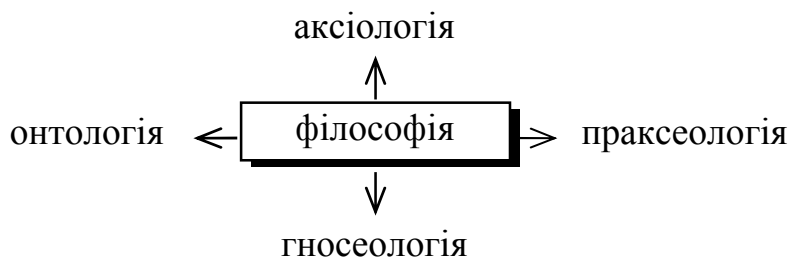
Специфіка філософії полягає в тому, що історичне буття її подвійне, а тому і унікальне: як наука, що осягає реальні відносини в об'єктивному світі і пізнанні, вона розвивається, її побудови скороминучі. Але як ціннісно-особистісне виявлення духу, як смисло-життєва орієнтація свідомості філософське вчення прориває завісу часу, а тому ні “застаріти”, ні

“поступитися” своїм унікальним місцем у системі духовної культури вона не може. “Нове” і “старе” однаково презентують світову філософію.

Філософія, володіючи загальністю, абстрактністю, рефлексивністю (вона рефлектує духовну, передусім пізнавальну діяльність, досліджує і показує, як вивчаються процеси реальної дійсності, є результатом самосвідомості науки, її граничною основою), тим часом володіє могутньою ціннісною компонентою. Це означає, що філософія містить значний аксіологічний аспект, являє собою таке складне духовне утворення, яке покликане затверджувати гуманістичні ідеали, формувати в суспільстві існуюче пріоритетне знання, загальнолюдські імперативи, ціннісні орієнтації, що забезпечують правильний підхід до вирішення всіх практичних і теоретичних проблем.

Таким чином, в історичному процесі розвитку філософії цілком виразно виявилися її орієнтовані на систему “людина-світ” проблеми світоглядних роздумів: буття, пізнання, цінність, соціальна дія.

Виходячи з цього, можна зробити висновок, що головні компоненти структури філософського знання такі:



До специфіки філософського знання, що відрізняє його від знання конкретних наук, необхідно віднести сам факт існування і розвитку – у відносній самостійності по відношенню до світової філософії – філософії національної. Не існує і не може бути національної математики, кібернетики, фізики, хімії, опору матеріалів тощо. Не може бути національної таблиці тригонометричних функцій або таблиці множення. Однак давньогрецька, англійська, французька, німецька, російська філософія – поняття не тільки допустимі, але і абсолютно необхідні для того, щоб вести мову про реальний процес народження і життя філософських ідей у світі духовної культури.

Ідеї філософії виражають внутрішній духовний досвід народу. Так, російська філософія розвивалася у співтворчості, але і в певній “опозиції” до філософії Заходу. Російські філософи не прийняли ідеал споживацтва, ситого

благополуччя, як не прийняли вони позитивістсько-раціоналістичної моделі людини, протиставляючи усьому цьому свій погляд, своє бачення реальності. Це була ідея цілісності, ідея усеєдності.

Складаючи стрижень національного самоусвідомлення, національна філософія відкриває такі істини, виробляє такі цінності, які неможливо зрозуміти і прийняти, не будучи співучасником в житті своїх співгромадян. Такі імперативи і цінності не передаються “книжковим” шляхом подібно будь-якій іншій інформації. Вони не засвоюються свідомістю мас. Тому простий “експорт” філософських, світоглядних ідей з однієї країни в іншу, з іншим історичним досвідом і соціальним способом життя, з іншим менталітетом та іншою психологією неможливий, такі ідеї не прищепляться, не викличуть широкого інтересу, залишаючись умоглядним, нежиттєвим знанням.

Специфіка філософського знання розкривається і через його функції. До основних функцій філософії можна віднести наступні: онтологічну, гносеологічну, праксеологічну, світоглядну, методологічну, критичну, аксеологічну, евристичну і культурно-виховну.

Онтологічна функція філософії. Основна задача цієї функції виражається в розробці універсальної філософсько-онтологічної картини світу, в доказі єдності світу. Ця функція визначає філософські погляди на проблему виникнення навколишнього світу. Онтологія, як вчення про буття, знайшла загальне і особливе в усіх філософських і релігійних доктринах. Відповідаючи на проблему сутності буття, походження світу, філософи розділилися на *матеріалістів* й *ідеалістів*.

Матеріалістична філософсько-онтологічна картина світу є моністичною, базується на принципі матеріальної єдності світу і на принципі розвитку. Це є картина світу в її структурі, функціонуванні та розвитку. Її сутність складається, по-перше, у виведенні змісту свідомості з матеріальної першооснови; по-друге, в установленні атрибутивної єдності світу. У другому випадку єдність світу визначається по кожному з атрибутів (невід’ємній властивості) матерії: руху, структурності, простору, часу, відображенню.

Аналіз структурності дає філософську інформацію про єдність матерії в суспільно-субстратному відношенні (речовинно-субстратна модель єдності світу); вивчення руху, його законів призводить до формування динамічної моделі єдності світу тощо. Скільки атрибутів матерії, стільки і загальних

одноаспектних моделей світу. Але жодна з аспектів моделей світу, взята окремо, не здатна виявити цілісність світу. Відображально-інформаційну функцію відносно світу загалом атрибутивні моделі можуть виконати тільки в своєму комплексі. Наскільки всі атрибути матерії пов'язані між собою, настільки взаємопов'язані і одноаспектні моделі, складаючи цілісну картину світу. Як результат створюється універсальна картина світу.

Гносеологічна функція філософії. Якщо онтологічна функція філософії розкриває вчення про буття, його форми, то гносеологічна функція (з грецької *гносис* – знання, *логос* – вчення) розкриває різні філософські концепції відносно пізнання буття. Більшість проблем гносеології, незважаючи часом на їх вузькоспеціалізований характер, мають для індивіда і для наукового пізнання світоглядну значущість.

Пізнання – це обумовлений суспільно-історичною практикою процес придбання і розвитку знання, його постійне поглиблення, розширення і вдосконалення. Пізнання являє собою специфічну взаємодію об'єкта і суб'єкта, результатом якого є нове знання про світ. Саме ж знання виступає як пізнавально значуща інформація, гносеологічна форма відношення людини до дійсності, існуюча поряд та у взаємозв'язку з практикою.

Гносеологічна функція філософії розкриває основні підходи суб'єкта в пізнанні дійсності. До них можна віднести скептицизм, що виник ще у філософії Стародавньої Греції і Стародавнього Риму. Скептики мали сумнів у можливості пізнання істини, світу у цілому. Сумнів вони звели в принцип: з приводу кожного предмета, стверджували вони, допустимі дві думки, що виключають одна одну – твердження і заперечення, і тому знання про речі не достовірні. Цим вони відкидали можливість пізнання істини (Протагор, Горгий, Піррон, Секст-Емпірик та інші).

За нового часу представником скептицизму був англійський філософ-ідеаліст Д. Юм. У його вченні скептицизм зливається з агностицизмом. Юм обґрунтував сумнів в існуванні зовнішнього світу і заперечував можливість його пізнання.

Агностицизм (від грецького *а* – не, *гносис* – знання) стверджує неможливість пізнання речей. Це твердження будується на думці, що людський розум принципово обмежений, що справжня природа речей недоступна людському пізнанню, непізнаванна. На основі того, що сутність речей не

співпадає з видимістю, агностики створили теорію начебто люди не здатні пізнати сутність речей, начебто в усьому нашому пізнавальному процесі ми маємо справу з нашими відчуттями і сприйняттями і предмети існують тому, що вони є сукупність, певна комбінація наших відчуттів і ми маємо справу в пізнанні не з об'єктивною реальністю, світом речей, що нас оточує, а з нашими відчуттями. Тому у Д. Юма світ, що нас оточує, не є об'єктивна реальність, а лише продукт діяльності нашої чуттєвості і розуму. Теорію агностицизму в XVIII ст. розвинув І. Кант. На відміну від Д. Юма він визнавав зовнішній світ, об'єктивне існування речей. Але він стверджував, що цей світ непізнаваний, він є “річ в собі”. Будь-який предмет, за Кантом, має дві сторони – *феномен* (явище зовнішнє) і *ноумен* (сутність його). Феномен (явище) ми пізнаємо органами чуття, але ми не можемо пізнати сутність предмета, тому предмет залишається “річчю в собі”. Відчуття передбачають існування речей, що їх викликають, але не відображають їх, нічого не кажучи про те, які вони, ці речі. Кант вважав, що речі самі по собі непізнаванні, що пізнаємо не самі речі, а тільки способи впливу їх на нас.

Кант доводив, що прагнення розуму вийти за вузьку межу, яка встановлена йому природою, прагнення сприймати речі, якими вони є, неминуче призводить до протиріч. Протиріччя в розумі він вважав чисто суб'єктивними, що не мають відношення до світу “речей в собі”.

Протиріччя розуму для Канта було доказом слабкості розуму, неправомірності його спроби досягнути світ “речей в собі”, проявом обмеженості в пізнавальному акті.

На противагу агностицизму діалектико-матеріалістична концепція пізнання розкриває шлях пізнання об'єктивної істини, об'єктивної реальності. Тут початковою посилкою виступає розкриття діалектики чуттєвого і раціонального в пізнанні. Жоден з цих рівнів пізнання не абсолютизується, але в пізнавальний акт вводиться практика, як вихідний пункт пізнання, як рушійна сила пізнання, як критерій істини.

Детальніше проблема пізнання буде розглянута в курсі філософії, де будуть охарактеризовані такі напрямки у пізнанні як крайній *сенсуалізм* (абсолютизація чуттєвого пізнання) і крайній *раціоналізм* (абсолютизація раціонального пізнання).

Праксеологічна функція філософії. Зміст цієї функції відображає філософію соціальної дії, теоретичний розгляд проблем людини як суб'єкта суспільних відносин і соціальних змін. Ця функція виявляється в дослідженні сутності практики, її видів, функцій в науковому пізнанні, визначенні соціальних цілей та ідеалів, духовних регулювальників поведінки людини в світі культури.

Світоглядна функція філософії. Вище ми вже вели мову про світогляд, його складові елементи (світовідчуття, світосприймання, світорозуміння). Кажучи про світоглядну функцію необхідно зазначити, що філософія – світоглядна форма свідомості. Філософський світогляд відрізняється від системи конкретних наук не тільки тим, що головним для нього стає проблема ставлення людини до світу. Відмінність, притому істотна, є в характері того уявлення, яке формується в його рамках про “світ взагалі”.

Без цього аспекту не буває ніякого світогляду. Адже людина живе в суспільстві, людина оточена природою, і його життя розгортається в складі різноманітного “світу”. Для своєї життєдіяльності людині не досить знати, як вона відноситься до безпосередньо оточуючих її предметів. Не менш важливою є потреба в з'ясуванні того, як вона буде діяти в нових ситуаціях, при зіткненні з новими можливостями, як буде вона діяти в неоднозначних умовах. Саме ця віртуальність людського буття і діяльності – “віртуальність” як спектр можливостей і неоднозначних ситуацій, дій – й актуалізує для людини потребу в постійному накопиченні знань та акумулюванні їх найбільш загальних моментів у загальній “картині світу”. Чим більше узагальненим буде конкретне знання, тим більше ефективним може виявитися життєдіяльність людини в незвичайній життєвій обстановці. І хоча не завжди продуктивність філософського світогляду буває оптимальною, все ж у цьому світогляді, як ні в якому іншому, закладені величезні потенціальні можливості для всебічного і направленого впливу на суб'єкти, їхню максимальну активність.

Багатогранність філософського світогляду обумовлена різноманітністю аспектів, що містяться в ньому. Це і відображально-інформаційний аспект, і узагальнювальний, і інтерпретаторський, і орієнтувальний, і ідеологічний, і синтезувальний. За допомогою всіх цих аспектів філософський світогляд зводить в єдину світоглядну систему наукові висновки, естетичні та етичні погляди, а також безпосередньо-життєвий досвід людини, її практику. У

комплексній, інтегрованій системі світоглядного знання представлено вже не тільки соціальне ставлення людини до знання і до суспільства, але виражене і ставлення до природної і соціальної дійсності. Ця цілісність світоглядного знання закріплюється саме науковою філософією.

Тут має місце органічне поєднання науково-об'єктивного, теоретичного відображення світу і відображення ціннісного. Систематизуючи результати цього відображення, філософія визначає “вид” світоглядної системи у цілому.

Методологічна функція філософії. Методологія як вчення про принципи і закони пізнання виникає зі становленням і розвитком наукового знання. Але про методологію в повному розумінні цього слова можна говорити лише тоді, коли самі методи пізнання стають об'єктом спеціального дослідження.

Образно кажучи, свідомість починає досліджувати продукти своєї діяльності.

Зі становленням і розвитком філософії спеціального аналізу зазнають пізнавальні можливості різних методів і способів пізнання, загальна логіка пізнавального процесу, співвідношення діалектики і метафізики як корінних протилежних методів пізнання, а також співвідношення емпіричних і теоретичних методів пізнання, зміст форм наукового пізнання.

Однак незважаючи на той факт, що емпіричні і теоретичні методи і форми пізнання виконують певну методологічну функцію, вони в єдності ще не складають предмета методології як цілісної науки. *Методологія* – це не просто сукупність методів, прийомів, принципів і форм дослідження. Методологія, в широкому значенні слова, це – передусім філософське вчення, що являє собою складну і разом з тим цілісну систему знань. Саме в методології виявляють свою сутність різні філософські течії і концепції відносно загальної картини світу, а також способів пізнання природної і соціальної дійсності.

Методологія як цілісне системне вчення включає в себе наступний взаємозв'язок проблем.

По-перше, методологічні принципи наукового пізнання. Ці принципи характеризуються загальністю і вони нерозривно зв'язані зі світоглядними установками.

До них можна віднести: принцип об'єктивності, що є концентрованим вираженням найважливішого філософського висновку про первинність матерії і вторинність свідомості; принцип пізнаваності; принцип детермінізму, як

вираження філософського висновку про взаємозалежність і взаємообумовленість; принцип розвитку; принцип єдності теорії й практики.

По-друге, методологія успадковує всі методи, що є в емпіричному і теоретичному арсеналі, шляхи і способи пізнання з точки зору їх багатоаспектного і різнорівневого співвідношення та їхнє відношення до філософських методів.

По-третє, методологія включає в себе всебічний аналіз самих методів наукового пізнання. Саме тут переплітаються світоглядні, філософські і власне методологічні аспекти. Предметом наукового методологічного дослідження є пізнавальні методи, причому не тільки філософські, але і методи конкретних наук.

По-четверте, методологія стосується безпосередньо філософського світогляду. Тут досліджується залежність методологічних принципів від філософської і світоглядної орієнтації. Такий зміст методологічної функції філософії.

Критична функція філософії. Дослідження критичної функції філософії розгортає широку панораму не тільки нинішнього, але і минулого в поясненні загальної картини світу і розвитку пізнання його з позицій двох основних видів філософської критики – критики на предметно-теоретичному рівні і критики суб'єктивного відображення ідей про цей світ. У цілому філософська критика – це духовно-теоретичний спосіб освоєння реалій природного і соціального буття, що являє собою соціально-ціннісну процедуру аналізу і оцінки явищ, що відображає незадоволеність суб'єкта їхнім станом і розвитком і, що виражає необхідність їхнього якісного перетворення, обумовлену його прагненнями і цілями.

Отже, філософська критика є думка суб'єкта про реалії буття. У цьому плані вона є форма руху знання, момент розвитку пізнання, його елемент і складова частина. Вона може виступати у формі перевірки знань на науковість, уточнення і кореляції їх, засобом, що викликає позитивні сумніви в істині. Але головне багатство її сутності розкривається тоді, коли вона стає моментом діалектичного заперечення, як формою подолання обмеженості в пізнавальному процесі.

Критична функція універсальна, її виявлення різноманітні, що дозволяє її класифікувати за предметом відображення, формою відображення, за цілями і

суспільними потребами, які викликають її до життя. Необхідність класифікації пов'язана з урахуванням того факту, що критика може мати не тільки конструктивний, творчий характер, але і деструктивний, руйнівний. Вона може виступати і як момент догматизму, і як спосіб стагнації знання, може виявлятися у формі нігілізму, негативного скептицизму, бути способом маніпулювання свідомістю людей.

Багатосторонній характер філософської критики дозволяє виділити її як самостійний логіко-філософський феномен, а критичну функцію філософії як відносно самостійну.

Аксіологічна функція філософії. Аксіологія (від грецького *аксіо* – цінність) – філософське дослідження природи цінностей, їх місця в реальності і структурі ціннісного світу, зв'язку різних цінностей між собою, а також з соціальними і культурними чинниками.

Аксіологія як самостійна область філософського дослідження виникає тоді, коли поняття буття розщеплюється на два елементи: реальність і цінність як об'єкти різних людських бажань і прагнень. Головна задача аксіології – показати як можлива цінність в загальній структурі буття і яке її відношення до чинників реальності. Вона орієнтує суб'єкта на світоглядні цінності: науково-філософську картину світу і узагальнену картину пізнавального ставлення людини до світу. А якщо мати на увазі матеріалістичний зріз соціальної філософії, то її аксіологічна функція містить орієнтацію суб'єкта на певний ідеал.

Розглянуті вище функції обов'язково включають в себе ціннісні моменти, однак аксіологічна – специфічна і в певних моментах – автономна. Вона зв'язана з інтерпретацією суб'єктом предметів і процесів природної та соціальної дійсності, має оцінювальну природу. У ній міститься не тільки позитивно стверджувальна установка, але також критична спрямованість мислення. Через оцінку ця функція веде до відбору цінностей, формування запитів, вона здатна активно впливати на прийняття суб'єктом певних рішень.

Культурно-виховна функція філософії. Матеріалістична діалектика як і науковий світогляд у широкому значенні слова, сприяє інтенсивному зростанню культурного потенціалу суспільства, виконуючи тим самим загальнокультурну функцію. Одночасно протікає процес на суб'єктно-індивідуальному рівні, що полягає у вихованні особистості. При цьому

розуміється не просто виховання допитливості, прагнення до широкої освіченості і глибокої професіоналізації, що саме по собі необхідне культурній людині. У виробленні таких якостей чималу роль покликана відіграти і матеріалістична діалектика. Мова йде перш за все про формування мислячої, діючої особистості, соціально-відповідальної, творчої і глибоко гуманної.

Одним з важливих культурних завдань філософії, що вирішується спільно з іншими суспільними науками, є залучення людей до активної соціальної творчості, яка виступає підсумком соціокультурного розвитку людства. Філософія розвиває в індивідах інтерес до соціальної творчості, формує в них почуття високої соціально-культурної відповідальності. Засвоєння принципів діалектичного матеріалізму обумовлює у свідомості індивіда органічний синтез “пізнавального” з “гуманним”. Завдяки цьому забезпечується становлення науково-гуманістичної соціальної орієнтації особистості.

Філософія сприяє арсеналом своїх категорій і принципів виробленню індивідуальної свідомості, об’єктивному підходу до дійсності. Разом з тим (опосередковано) сприяє становленню низки найбільш важливих етичних якостей культурної особистості: доброти, гуманності, здатності співпереживання. Вона формує високу культуру мислення, що відповідає динамічному характеру сучасної науки, техніки, суспільного життя. Глибокого розуміння процесів, що відбуваються нині, неможливо досягти тільки на емпіричному рівні. Необхідний перехід на теоретичний рівень їхнього осмислення, де мислення стикається не тільки з інваріантним, стійким, але і з мінливим в самій сутності процесів.

Висока культура мислення характеризується низкою показників. Одним із них є здатність суб’єкта не обходити пізнавальні протиріччя, а прагнути їх вирішити, актуалізуючи конкретнонаукову наявну інформацію, виявляючи при цьому самостійність, нестандартність підходу.

Формування філософського мислення є одночасно формування таких цінних якостей культурної особистості, як самокритичність, критичність, сумнів. Вироблення сумніву філософським мисленням не є розвиток скепсису. Сумнів тут є одним з активних способів наукового пошуку.

Сумнів, критичність, самокритичність не є антипод віри або твердості переконань у правильності наукової позиції. Навпаки, діалектика дає міцну методологічну і гносеологічну підставу для послідовного саморозвитку сумніву

в наукову впевненість, для гармонічного поєднання його з вірою в подолання помилок, в отриманні більш повних, глибоких, об'єктивних істин. Діалектико-матеріалістична гносеологія сприяє формуванню такого важливого компонента культурно розвиненої особистості, як віри в здатність досягнути істину, що, в свою чергу, розвиває соціальний і науковий оптимізм, наполегливість і мужність у досягненні поставленої мети.

Суттєвою стороною культурної функції є активна роль діалектичного матеріалізму в формуванні гармонійно розвиненого інтелекту. Вивчення його допомагає подолати або не допустити пізнавальну однобічність індивідів, яка як тенденція дуже небезпечна на сучасному етапі наукового і технічного розвитку.

Для наукової філософії характерна пізнавальна універсальність. У філософії синтезовані онтологія, логіка, гносеологія, антропологія, соціологія, етика, естетика, тому що філософія визначає ставлення мислячого і пізнаючого індивіда, до навколишнього суспільства, до природи і до інших індивідів, прагнення побудувати своє життя не лише розумно і корисно, але й чудово. В цьому один із виявів культурно-виховної функції філософії.

Матеріалізм та ідеалізм – основні напрями в філософії. Історія філософії як система наукового знання є історія боротьби матеріалізму й ідеалізму як двох основних філософських напрямів. Їх протилежність визначається корінною відмінністю у вирішенні проблеми про відношення свідомості до матерії, мислення до буття.

Чому питання про взаємовідношення матерії і свідомості виступає у філософії як центральне? Справа в тому, що всі достовірно філософські питання пройняті ставленням людини до світу. У людині самим безпосереднім чином переплетене матеріальне і духовне. Тому ставлення людини до світу є одночасно ставлення і матеріальне, і духовне. Співвідношення духовного і матеріального чинників у людині невіддільне від їх співвідношення в суспільстві і світі, часткою якого є людина. У залежності від того, як розуміється зв'язок духовного і матеріального, вирішуються основні питання, що складають у сукупності основну проблематику філософського знання.

Ставлячи питання про сутність світу, ми ще нічого не говорили про те, яка ця сутність. Прихильники самих різних напрямів згодні з тим, що це питання

належить філософії, але пропонують абсолютно неоднакові рішення. Ці рішення залежать від того, як даний філософ уявляє собі світ, яку роль він відводить у світі матерії і свідомості. Точно так само з визнання пізнаванності світу, ще не впливає ніяких вказівок на те, як воно буде здійснюватися; і в цьому випадку рішення так само визначається позицією, яку займає філософ з даного питання, тобто відношенням думки про речі до самих речей. Таким чином, від вирішення питання про взаємовідношення свідомості і матерії визначальним чином залежить вирішення всіх інших філософських проблем.

Матеріалізм, як напрям в філософії, визначає природу, матерію первинною, а свідомість вторинною, породженням і властивістю матерії, вищою формою відображення дійсності. Матеріалізм спирається на дані науки, узагальнює її досягнення, сприяючи тим самим її розвитку.

Історія філософії є передусім історія становлення і розвитку матеріалістичного світогляду, що збагачувався в міру розвитку науки та суспільної практики й ідеалізму, що розвивався в непримиренній боротьбі з різними формами матеріалізму.

Матеріалізм, як напрям у філософії, в своєму розвитку розкриває свій зміст у трьох основних історичних формах.

1. *Наївний матеріалізм древніх* (Фалес, Анаксимандр, Анаксагор, Геракліт та інші), які в поясненні загальної картини світу виходили з ідеї першооснови матерії: вода, повітря, апейрон, вогонь. Саме переходом цих першооснов з одного стану в інший, їхнім рухом і пояснювалося різноманіття навколишніх речей. У цей період дати визначення матерії практично було неможливо, оскільки воно співпадало з поняттям першооснови.

2. *Механічний, метафізичний матеріалізм XVI-XVIII ст.* Цей матеріалізм пояснює загальну картину світу через механічний рух матерії. Закони, відкриті Кеплером, лягли в основу пояснення загальної картини світу. Але цей матеріалізм був метафізичним, тобто одностороннім. Практично всі основні філософські проблеми були витлумачені односторонньо. Матерія зводилася тільки до чуттєво сприйманих речей (П. Гольбах), пізнання – до абсолютизації чуттєвого рівня (сенсуалізм Д. Локка), основними методами пізнання виступали індукція (Ф. Бекон) та експеримент (І. Ньютон).

3. *Діалектичний матеріалізм*, створений К. Марксом і Ф. Енгельсом у середині XIX ст., і в сучасній філософії є визначальною формою матеріалізму.

Тут розвиток матеріального світу розглядається через взаємодію речей, процесів, явищ. Матерія невичерпна, тобто різноманіття конкретних об'єктів, в яких вона існує, нескінченне. Матерія виступає як об'єктивна реальність, існуюча незалежно від нас, але суб'єкт може пізнавати її як за допомогою органів чуття (відчуття, сприйняття, уявлення), так і за допомогою розуму (поняття, судження, умовивід). Ця форма матеріалізму буде детально вивчатися в розділах “Філософія природи” і “Соціальна філософія”.

Дослідження матеріалізму, як наряду в філософії, пропонує з'ясування питання про гносеологічні причини матеріалістичної філософії. Іноді висловлюється думка, що до неї взагалі не повинне застосовуватися поняття гносеологічних причин, оскільки тут у цілому мова йде про правильне розуміння світу, а не про помилки. Але з такою думкою погодитися не можна, тому що і тут можуть мати місце різні вияви грубого, вузько обмеженого матеріалізму (механічного, вульгарного, економічного). І тут можна визначити конкретні гносеологічні причини філософських помилок, наприклад, абсолютизація матеріальної обумовленості суб'єкта. Це, по-перше.

По-друге, діалектико-матеріалістичний світогляд має, безумовно, свої глибокі причини. Вони полягають в більш або менш адекватному відображенні дійсності на основі практики, що історично розвивається, всебічного і цілісного узагальнення досягнень природознавства, технічних і соціальних наук.

На протилежність матеріалізму ідеалізм є такий тип і спосіб філософствування, який підпорядкований виключно духовному началу, визнаючи лише за ним здатність до саморозвитку. Ідеалізм не заперечує матерію, але розглядає її як нижчий рід буття, не як первинне творче начало, а як вторинне утворення.

Незважаючи на велику кількість різних шкіл і течій, ідеалізм постає у філософії в двох основних формах – об'єктивній і суб'єктивній.

Об'єктивний ідеалізм (Платон, Гегель, Шеллінг та інші) вважає, що природа є продукт певного об'єктивного, незалежного від людей духовного начала (світу, ідей, абсолютної ідеї, “світового духу”).

Суб'єктивний ідеалізм відрізняється від об'єктивного тим, що вважає світ породженням людської свідомості, відкидаючи тим самим незалежне існування речей від свідомості суб'єкта, перетворюючи речі, предмети в комплекси

відчуття людини або у втілення його ідей. Ці основні напрями ідеалізму, що розрізняються у вирішенні низки питань, сходяться в основному і головному: вони однаково відкидають існування матерії до і незалежно від якої б то не було свідомості, і є тому так само антинауковими.

Ідеалізм спекулює на досягненнях науки, намагаючись часто довести, що вони підтверджують його помилкові посилки, і ще більшою мірою спекулює на труднощах розвитку науки, які використовуються ним для “доказу” нездатності людини пізнати світ, необхідності “обмежити” наукове пізнання. Отже, ідеалізм за своєю сутністю ворожий науці.

Сучасному студенту інколи важко зрозуміти чому до кінця ХХ ст. зберігаються ідеалістичні погляди при великих досягненнях наукового знання і технічного прогресу. Звичайно, тут не можна не враховувати деякі соціальні обставини. Так, нарівні з філософськими світоглядами, що теоретично узагальнюють результати наукового пізнання і досвід соціальних дій людей, завжди існували інші філософські вчення. Вони не були орієнтовані і не орієнтуються на досягнення наукових досліджень. Ними більше відбиваються різноманіття інтересів, потреб різних класів, соціальних груп.

Істотно і те, що поширенню містико-релігійних та ідеалістичних настроїв і переконань сприяють зміни в суспільному житті, що виникають при різкому загостренні соціальних протиріч.

І все-таки посилення лише на соціальні умови недостатні для з'ясування, чому в тому або іншому вигляді ідеалізм постійно відтворюється як спосіб філософського освоєння дійсності. Необхідно з'ясувати гносеологічне коріння ідеалізму, яке породжується самим ходом наукового пізнання. Воно виявляється тоді, коли допускається (мимоволі або свідомо) перебільшене роздування однієї з граней, пізнання, протиставлення їх усьому цілісному розумовому процесу. Саме в прямолінійності й однобічності мислення, суб'єктивізмі, ігноруванні об'єктивної суперечності людського пізнання і полягає гносеологічне коріння ідеалізму. У залежності від того, який пізнавальний момент зводиться в абсолют, породжується відповідний різновид ідеалістичної філософії.

Однак звідси не виходить, що необхідно oughньо заперечувати весь зміст філософських систем, створених ідеалістами. Наприклад, у Новий час, під впливом розвитку природознавства, його бурхливих успіхів, ідеалістичні

системи все більш наповнювалися матеріалістичним змістом і прагнули примирити протилежність свідомості і матерії. Так виник гілозоїзм, який наділяв всю матерію здатністю мислити. Так виник дуалізм (Р. Декарт), що визнає незалежне існування двох начал – духовного і матеріального, і що намагається примирити ідеалізм з матеріалізмом. Однак дуалізм не можна назвати “третьою лінією” у філософії. Він є лише різновид ідеалізму, оскільки як й ідеалізм у цілому визнає незалежність, невиводимість духу з матерії.

Сьогодні, як і в попередні віки, філософія все ще залишається квінтесенцією сучасної епохи, елітарною формою культури. З розвитком суспільства вона переходить у гармонію інтелектуальних і естетичних прагнень особистості, вона стає серцевиною способу життя і напряму думки кожної людини цивілізованого суспільства. У такому суспільстві філософія є внутрішньою, необхідною умовою розвитку всієї соціальної діяльності, всіх сфер духовного буття людини.

Література

1. Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. – М.: МГУ, 1983.
2. Гносеологические основания философской критики. – Одесса: Астропринт, 2000.
3. Демин Т.И. Основной принцип материализма. – М.: ИПЛ, 1983.
4. Ойзерман Т.И. Главные философские направления. – М.: Мысль, 1971.
5. Пунченко О.П. Метод преобразующей критики и его роль в познании и практике. – М.-Одесса: Защитник Родины, 1991.
6. Симонов А.Л. Методологическая функция и научная теория. – Новосибирск: Наука, 1986.
7. Философия и наука. – М.: МГУ, 1973.
8. Формирование диалектико-материалистического мировоззрения. – К.: Вища школа, 1985.
9. Философия: основные идеи и принципы. – М.: Политиздат, 1985.

Лекція друга

ФІЛОСОФІЯ РАБОВЛАСНИЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

План

1. Історія філософії як наука.
2. Філософська думка Стародавньої Індії і Китаю.
3. “Лінія Демокріта” і “лінія Платона” в античній філософії.
4. Римська філософія.

Історія філософії як наука. Вже в ранні періоди історії філософії формувалися і розвивалися історико-філософські знання, укладалися і змінювалися поняття про виникнення і розвиток філософії, про боротьбу в ній філософських напрямів і шкіл, про спадкоємність філософських ідей.

З погляду марксизму предметом історії філософії як науки є виникнення і розвиток філософської думки людства на різних етапах історії і, насамперед, історія формування, розвиток і взаємна боротьба основних філософських напрямів – *матеріалізму* й *ідеалізму*, а також тісно пов’язані з нею історія становлення, розвиток і взаємне протиборство діалектики і метафізики.

У своєму історичному розвитку філософія обумовлюється, у кінцевому рахунку, потребами матеріального життя суспільства. Розвиток філософської думки відбиває характер і особливості взаємовідносин класів, соціальних груп на кожному історичному етапі суспільного розвитку в даній країні, а також залежить від розвитку науки, особливо природознавства.

Водночас філософія володіє і відомою самостійністю у своєму розвитку, має свою внутрішню логіку, що виражає в узагальненій формі закономірності пізнання вихідних світоглядних проблем відносин людини і світу (суб’єктивну діалектику), яка є відображенням об’єктивних закономірностей розвитку природи і суспільства (об’єктивною діалектикою). У даному розділі навчального посібника для студентів періодизація історії філософії будується, насамперед, відповідно до історії розвитку суспільно-економічних формацій. Водночас, виходячи з положення про відносну самостійність філософської думки, внутрішньої логіки її розвитку, автори посібника розглядають у рамках

суспільно-економічних формацій різноманітні течії і школи філософії, протиборство матеріалізму й ідеалізму, діалектики і метафізики, враховують при цьому рівень і потреби розвитку природознавства і суспільних наук, соціальну обумовленість філософії як квінтесенції духовної культури людського суспільства.

Філософська думка Стародавньої Індії і Китаю. Філософія як теоретичний світогляд, як система найбільш загальних теоретичних поглядів на світ, місце людини в ньому, як осмислення різноманітних форм ставлення людини до світу, спочатку формувалася в лоні релігійно-міфологічного мислення. Вона використовувала уявлення міфології і первісної релігії. Але, апелюючи до розуму, формуючи поступово власний понятійний апарат, філософія закріплювала в духовній культурі рефлексивне (від грец. *reflexio* – міркую, оцінюю), а не безпосередньо – емпіричне ставлення до світу, до себе і до свого мислення.

Певні філософські погляди про Всесвіт, про постійну основу речей, що змінюються, про душу людини тощо містяться вже у ведичній давньоіндійській літературі, що зародилася в середині II тис. до н.е. і являла собою збірку гімнів персоніфікованим силам природи, релігійних ритуалів тощо.

У соціальній структурі Стародавньої Індії яскраво виражена протилежність каст. Головними з яких були:

- а) жреці (брахмани);
- б) військова аристократія (кшатрії);
- в) вільні общинники (вайшї);
- г) нижчі верстви населення (шудри).

Соціальне ділення на каст було освячене релігією.

Найдавнішим пам'ятником древньоіндійської літератури є Веди (Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарведа). У них сформульовані уявлення про людину, про світ, про моральне життя, про релігійні ритуали. Філософським тлумаченням є Упанішади, що діляться на добуддистські і післябуддистські. Бог тут розглядається як єдиний безтілесний, безсмертний. Але аналіз Упанішад дає можливість стверджувати, що вже в них намітилися матеріалістичні й ідеалістичні погляди на загальну картину світу.

Самостійне філософське вчення з'явилося в Індії у філософії *локаята* (VIII-VII ст. до н.е.). Але найбільш розвинута матеріалістична течія *чарвака* виникла у VII ст. до н.е. Школа чарваків стверджувала, що існує єдиний матеріальний світ, який складається з чотирьох елементів. Бога, душі нема. Свідомість існує реально, вона є властивістю живого. Етика чарваків пов'язана з тлумаченням насолод і страждань людини. Останні усунути не можна, але можна звести до мінімуму, а насолоду зробити максимальною.

Дослідженням проблеми людських страждань і шляхів звільнення від них займалася і школа *санкхья* (засновник Капіла). Представники цієї школи в поясненні загальної картини світу виходили з того, що є два начала світу – *речовинне* і *духовне*. У поглядах на пізнання вони вважали, що є тільки дві пізнавальні форми: *сприйняття* і *логічний висновок*. Джерело пізнання вони вбачали у Ведах.

Матеріалістичні погляди були притаманні і школі *ньяйї*. Її прихильники вважали, що предмети існують раніш знань. Вчення про пізнання з їхньої точки зору розгортається на основі логічних висновків і матеріалістичної теорії буття. У ньому розглядаються також джерело і методи пізнання.

Прихильники філософії *вайшешика* (засновник Канада) висунули уявлення про атоми як неподільні частинки усіх речей. Матеріальним носієм властивостей є субстанції. Їх п'ять: вода, земля, світло, повітря, ефір. Вони якісно відмінні. У філософії вайшешика вводиться вираз категорії як предмета, позначеного цим терміном. Тому класифікація категорій тут збігається з класифікацією предметів. Пізнання світу, відповідно до їхніх поглядів, веде до мудрості, а її ціллю виступає звільнення від страждань і залежності від матеріального світу.

Джайнізм (засновник Джина) – це етичне вчення, яке вказує шлях звільнення душі від підпорядкування її пристрастям. Мета цієї філософії – святість, особливий спосіб поведінки. Звідси в ній своє пояснення мудрості, джерелом якої виступають не бог, а святі.

У джайнізмі розкривається вчення про буття. Існують речі, які наділені постійними і випадковими властивостями. Матерія виступає як розділена на свої неподільні елементи, або як поєднана у виді сполучення цих елементів. Простір і час розглядаються як неживі субстанції, а рух і спокій – як умови їхнього буття.

У вченні про душу джайнізм вважає основною ознакою останньої різноманітні ступені свідомості. Прихильники джайнізму ототожнюють душу і тіло, проголошують її матеріальність.

На їх думку відокремлення душі від тіла відбувається в процесі її пізнання, яке здійснюється людиною в умовах аскетичного способу життя.

Буддизм виник в Стародавній Індії в середині I тис. до н.е. Філософія раннього буддизму поширювалася у вигляді притч і афоризмів засновника цієї релігії – принца Гаутами, який одержав ім'я Будди, тобто “пробудженого”, “просвітленого”.

Повне зібрання (17 книг) релігійно-канонічної літератури буддизму, яка видається за одкровення Будди, носить назву “Трипітака” (три кошики вчень).

Буддизм виник як релігія, яка запропонувала віруючим, у тому числі шудрам, шляхи релігійного спасіння. У той самий час буддизм вимагав від мирян коритися владі і закликав їх до примирення зі своєю долею.

Характерна риса буддизму полягає в його етико-практичній спрямованості. Центральна проблема в ньому – буття особи.

У проповіді Будди про “чотири істини”, яка складає основу його “теорії страждань”, сформульовані такі положення:

- а) життя заповнене стражданнями;
- б) існують причини виникнення страждань;
- в) є можливість припинення страждань;
- г) існує шлях, за яким можна позбутися страждань.

Страждання і звільнення в буддизмі виступають як різноманітні стани єдиного буття, але і те й інше являють собою психологічну реальність. Страждання визначається як переживання, занепокоєння взагалі, в основі якого лежить почуття страху, невіддільне від надії. Смерть розглядається як потік безкрайніх переживань, хвилювань вічних елементів життєвого процесу, переливання життєвої енергії у космос.

Звільнення – знищення бажань, точніше гасіння їхньої пристрасності.

У морально-емоційній сфері обґрунтовується концепція толерантності, “відносності”, з позицій якої моральні розпорядження не мають обов’язковості і можуть бути порушені. Моральний ідеал – абсолютне неспричинення зла навколишньому середовищу.

В інтелектуальній сфері усувається відмінність між чуттєвим і логічним пізнанням і встановлюється практика, так звані споглядальні міркування (медитація), внаслідок яких настає повна самозаглибленість, переживання цілісності буття, припинення страждань. Таким шляхом досягається стан повного задоволення, абсолютної незалежності, цілковитої непорушності. Цей стан називається *нірваною*. Таким чином, практика в буддизмі служить не засобом пізнання, а засобом управління психікою особи. Вийшовши на особу, буддизм не протиставляє суб'єкта об'єкту, духу – матерії. Творчим началом і кінцевою причиною буття виступає психічна активність людини.

У цілому, в розглянутому вченні вищою ціллю людини проголошується досягнення особливого духовного стану – *нірвани* – злиття з “божественною сутністю” і “звільнення” від матеріально-чуттєвого світу.

“Звільнення” від матеріального світу є ціллю ще однієї давньоіндійської ідеалістичної школи – *йоги*. Ця ціль, на думку засновника школи Патанджалі, повинна досягатися за допомогою різних поз і положень тіла, контролю за диханням, режиму харчування тощо. У рамках йоги розробляється серія систем, які послідовно замінюючи одна одну, нарощують рівень звільнення людини від чуттєвого світу.

Отже, у матеріалістичних течіях філософії Стародавньої Індії визнавалась об'єктивність і вічність нескінченно різноманітного світу. У них відкидалися погляди філософських ідеалістів про надприродний характер явищ матеріального світу, про безсмертя душі тощо.

Якщо стихійно-матеріалістичні погляди мислителів Стародавньої Індії орієнтували людей на активне ставлення до світу, то вчення джайнізму і крайні форми буддизму, що згодом перетворився в одну зі світових релігій, закликали своїх прихильників до споглядального способу життя.

Філософи Китаю VII-VI ст. до н.е. прагнули пояснити світ, виходячи з нього самого. Раціонально досліджуючи дійсність, вони виражали сумнів у всемогутності божества. Вони намагалися розкрити матеріальну першооснову існуючого, вбачаючи останню у вогні, воді, землі, металі, дереві тощо. Все існуюче ними розглядалося як єдність протилежних начал: чоловічого – *янь* і жіночого – *цин*. Діалектичною взаємодією цих начал вони пояснювали нескінченний процес руху матерії. Матерію, що закономірно рухається, китайські мислителі називали – *ци*.

У своїх поглядах на світ, як закономірний процес руху матерії, китайські філософи спиралися на відомі в той час наукові досягнення (наявність місячно-сонячного календаря, знання тривалості року, уміння визначати літнє і зимове сонцестояння за допомогою сонячного годинника, прогнозування сонячних затемнень).

Найбільш відомими матеріалістичними школами Стародавнього Китаю були школи *Моцзи* і *Лаоцзи*. Моцзи у своїх працях піддав різкій критиці ідеалізм Конфуція, його ідею залежності долі людини і суспільства від неба. Він вважав, що не існує визначеної наперед долі, що вона залежить тільки від здійснення принципу загальної любові. Школа Моцзи визнавала об'єктивне існування речей. В теорії пізнання вона стояла на таких позиціях, що усі знання, є результат спільних зусиль наших органів чуття і мислення.

Школа Лаоцзи одержала у філософії назву *даосизму*. В центрі досліджень філософів цієї школи навколишня природа. Дао, у вченні цієї школи, виступає як природний закон світу речей. Дао і субстанція *ци* складають основу світу. Усе знаходиться в русі, зміні, й у цьому процесі речі переходять у свою протилежність. У закон дао не можна втручатися. Цей закон, вважав мислитель, обумовлює існування речей світу і життя людей. На противагу ідеалістам, що проголошували небо сферою божественного розуму, прихильники Лаоцзи вважали, що закону дао підпорядкована не тільки земля, але й небо. Відкидаючи релігійні уявлення про божественне створення світу, даосисти вважали його вічним таким, що знаходиться в стані неупинного руху і зміни.

Проте деякі представники даосизму припускали непослідовність у трактуванні дао, розглядаючи його як щось самостійне і первинне стосовно речей і явищ природи. Ці ідеалістичні тенденції в трактуванні сутності дао були використанні в I ст. н.е. містичною сектою даосів для його релігійно-ідеалістичного тлумачення. Надалі зазначені тенденції послужили одним з ідейних джерел релігії даосизму.

Найбільш впливовим ідеалістичним напрямом, що зберіг вплив до наших днів, є філософське вчення, створене видатним мислителем Стародавнього Китаю – *Конфуцієм* (551-479 рр. до н.е.). У концепції конфуціанства освітлюються етико-політичні проблеми.

Основна робота Конфуція – “Бесіди і судження” (Лунь юй). Виходячи зі своєї етичної концепції, автор роботи розглядав людину в зв’язку з її соціальною функцією, а процес виховання – як підведення людини до виконання цієї функції.

Однією з вихідних категорій у вченні Конфуція виступає порядок, як норма конкретних відносин, дій, правил. Порядок устанавлюється завдяки загальності, яка за своїм характером ідеальна. Ця загальність виражає ставлення людини до природи, до інших людей. Дотримання порядку веде до належного виконання обов’язків, а останнє – до прояву людяності. Людяність – основне з усіх вимог, запропонованих Конфуцієм.

У той самий час для наведення порядку він вводить поняття *чен*. *Чен* – це абсолютна істина, духовне начало, небесний закон, реалізація якого становить закономірність людського життя. Цей закон породжує нерівність. Отже, остання є природне явище. Конфуцій закликав людей підкорятись існуючому в суспільстві порядку речей.

Конфуціанство перетворилося згодом в офіційну ідеологію давньокитайського суспільства і мало істотний вплив на всю історію Китаю. На рубежі нової ери конфуціанство перетворилося в релігію. Воно і сьогодні є офіційною релігією Китаю і дуже поширене в Південно-східній Азії і на Далекому Сході.

“Лінія Демокріта” і “лінія Платона” в античній філософії.

Давньогрецька філософія (VI ст. до н.е. – V ст. н.е.) характеризувалася великим різноманіттям шкіл і напрямів. Стародавня Греція була колыскою світової філософської думки. У різних формах давньогрецької філософії в зародку містилися всі більш пізні типи філософських світоглядів.

Початкового розвитку давньогрецька філософія набула в колоніях Греції на узбережжі Середземного моря – Іонії (м. Мілет, Ефес тощо). Місто Мілет у VII-VI ст. до н.е. було одним з найбільших центрів давньогрецької цивілізації, яке підтримувало широкі економічні і культурні зв’язки з країнами Сходу і Заходу.

Мілет володів у басейні Середземномор’я понад 70-ма колоніями і поселеннями. Іонійські греки успадкували значний запас спостережень над природою, технічних знань і навичок, накопичених більш давніми

цивілізаціями Єгипту і Вавілонії. Подальше зростання технічних знань, розширення діапазону спостережень над явищами природи сприяли швидкому розвитку наукового, особливо науково-теоретичного мислення філософів із Мілета, які створили у VII-VI ст. до н.е. одну з перших у Стародавній Греції філософську школу. Вони уявляли першоречовину, що лежить в основі всіх речей і явищ, у конкретно-речовинній формі води (Фалес), повітря (Анаксімен), “апейрона” – змішаного, неупорядкованого, догармонійного буття (Анаксимандр).

Зазначені “першоречовини” світу розглядалися філософами мілетської школи не тільки як звичайні об’єкти, що “відчуваються”, а одночасно як “видимий”, “предметно-існуючий” принцип, закон виникнення, існування і зникнення всієї різноманітності речей навколишнього світу.

У філософському вченні Геракліта з Ефеса (VI-V ст. до н.е.) конкретно-чуттєвий вогонь, як першоречовина всього існуючого, є одночасно законом “спалахування” і “згасання” останнього – логосом, універсальною закономірністю світу. У вченні Геракліта яскраво проявилася стихійна діалектика. Він вважав, що вічний рух першоматерії (“все тече, все змінюється”), її різні перетворення в різноманітті речей здійснюються шляхом закономірної боротьби протилежностей.

Філософи мілетської школи, Геракліт і більшість представників інших, насамперед матеріалістичних, шкіл і напрямів філософської думки Стародавньої Греції і Стародавнього Риму були також і натуралістами, зробили вагомий внесок у розвиток техніки і конкретно-наукових знань. Включаючи останні у свій зміст, філософські вчення античних мислителів, особливо матеріалістичної орієнтації, тим самим являли собою натурфілософію.

Перехід у давньогрецькій філософії від науково-образного до понятійно-аналітичного стилю мислення, а тим самим – до вироблення власне філософського підходу пов’язаний з іменами представників елейської школи Парменіда і Зенона (VI ст. до н.е.), що сформулювали поняття буття, а також з Піфагором (VI-V ст. до н.е.) і його послідовниками.

Значну увагу Піфагор і піфагорійці приділяли розвитку математики. Вважається, що Піфагор першим обґрунтував думку про те, що в прямокутному трикутнику квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів катетів. На відміну від інших мислителів, що у той самий час займалися математикою,

він пішов далі розв'язання геометричних задач, дослідив взаємовідношення чисел, на основі чого заклав основи теорії чисел і принципи арифметики. Арифметичним шляхом піфагорійці розв'язують багато геометричних задач того часу. Вивчення залежності між числами, і зокрема між рядами чисел, вимагало дуже високого рівня абстрактного мислення. Піфагор і його послідовники вивчали характер чисел і відношення між ними, що вело до абсолютизації та містики чисел. Числа були підняті на рівень реальної сутності всіх речей. Можливість розумової маніпуляції з числами призвела до того, що ці числа були проголошені піфагорійцями самостійно існуючими об'єктами, а згодом – сутністю речей. За допомогою цієї операції вони прийшли до ідеалізму.

Ідеалізм виявляється у Піфагора і в поглядах на політику, релігію, моральність. Релігію і мораль він вважав основними атрибутами упорядкування суспільства. Тому поняття релігійне і моральне в поглядах Піфагора і піфагорійців часто збігаються.

У цілому ж, елейські філософи і піфагорійці здійснили розмежування знань і повсякденних уявлень. Найбільш яскраво це розмежування проявилось в апоріях Зенона, де поставлені “вічні” питання, що пов'язані з об'єктивною суперечливістю руху, яка нібито свідчить про відсутність останнього.

Поняття вічного і нерушимого буття одержало подальший розвиток і протилежне трактування у вченнях Демокріта і Платона. Ці філософи вперше в достатньо систематизованій формі розробили свої погляди щодо головних філософських напрямів. Саме тому, за висловом В.І. Леніна, матеріалізм давньогрецької філософії може бути образно названий як “лінія Демокріта”, а ідеалізм – як “лінія Платона”. Між представниками філософського матеріалізму й ідеалізму велася гостра полеміка в зв'язку з їхніми протилежними поглядами на корінні філософські проблеми, з їх різноманітними соціально-політичними орієнтаціями. Останні виражали протиріччя між різними прошарками класу рабовласників і соціальні протиріччя рабовласницького суспільства.

Велика заслуга Демокріта (460-370 рр. до н.е.) з фракійського міста – держави Абдер полягає в тому, що він, слідуючи за своїм вчителем Левкіппом, розробив атомістичне вчення. Відповідно до цього вчення все існуюче складається з невидимих, неподільних атомів і пустоти. Саме остання дозволяє

вічним і незмінним атомам, що прямолінійно рухаються в пустоті, зіткатися й утворювати найрізноманітніші з'єднання, усю різноманітність живої і неживої природи. Життя і смерть організмів зводиться, за Демокрітом, до з'єднання і розкладання дуже малих і гладких атомів, а душа людини складається з тимчасових (на період життя кожної людини) вогненних атомів.

Найбільш рухливі атоми, вважав Демокріт, відокремлюючись від речей, подразнюють органи чуття людини і відображаються розумом як матеріальні образи цих речей. Соціальним прообразом демокрітовської картини світу, в якому з жорсткою необхідністю рухаються в пустоті невидимі частинки – атоми, було давньогрецьке рабовласницьке суспільство, де відповідно до уявлень античних греків, люди, виконуючи свої суспільні функції, відрізняються при цьому один від одного насправді лише зовнішньо, будучи рівною мірою “знаряддями” невблаганного рока (долі).

Послідовник атомістичного вчення Епікур (IV-III ст. до н.е.), який велику частину свого зрілого життя прожив в Афінах, висунув ідею про самовідхилення атомів від прямолінійного руху. З цієї ідеї, на його думку, випливає основне правило “мудрого життя” людини – “відхилення від незадоволення”, “заглиблення в себе”, “відсторонення від потреби і переживань буденності”.

Відповідно до вчення Платона (428/427-348/347 рр. до н.е.) – учня і послідовника Сократа, буття – це ідеальне, безтілесне утворення, ідея, що є вічною, єдиною і незмінною. Їй протистоїть світ чуттєвих речей – світ “становлення”. У тілесному світі все безперервно виникає, змінюється і зникає, але не “існує”.

Як об'єктивний ідеаліст, Платон вважав матеріальний світ, який нас оточує і який ми пізнаємо своїми почуттями, лише “тінню” і похідним, вторинним відносно світу ідей. Усі явища світу, на думку Платона, минулі, виникають і гинуть, змінюються (і тому не можуть бути дійсно сущими). Ідеї є незміні, нерухомі і вічні. Через ці властивості Платон визнавав ідеї дійсним буттям і вважав їх єдиним предметом істинного пізнання.

Послідовно ідеалістичну позицію займав Платон і в теорії пізнання. Він відривав чуттєве пізнання від раціонального. Чуттєве пізнання виступає як вторинне, істинним же є розумове пізнання. Ядром його гносеологічної концепції є теорія спогадів. Душа згадує ідеї, з якими вона зустрічалася і які

вона пізнала в той самий час, коли ще не з'єдналася з тілом, коли вільно існувала у царстві ідей. Душа, твердив Платон, безтілесна, безсмертна, існує вічно. Вона складається з трьох частин – розуму, волі і благородних бажань. Вищою частиною душі є розум. В залежності від того, яка з цих частин душі переважає, людина орієнтується або на високе благородне, або на низьке і погане. Душі, в яких переважає розум, підтримуваний волею і благородними бажаннями, просуваються найбільш далеко в процесі спогадів.

З позиції космоцентризму Платон розглядав світ як всеосяжний космос, цілісний і завершений. У своїх працях – “діалогах” – він проводив аналогію між космосом, державою і людською душею, вбачаючи їхню подобу в троїстості структур.

Космос містить у собі вічний світ пізнавальних розумом ідей – зразків чуттєвих речей, душу світу, що об'єднує чуттєві речі, мінливий світ тілесних речей. Держава (поліс) складається з ієрархії трьох станів: філософів-правителів, воїнів-стражників, вільних трудівників-хліборобів і ремісників. Раби, на думку Платона, це лише знаряддя праці, що говорять, які не є громадянами суспільства. Людина володіє розумною (вищою), афективною і жадаючою душею, що знаходиться в єдності з тлінним тілом. Вчення Платона містить елементи ідеалістичної діалектики.

Варто підкреслити, що в космоцентризмі давньогрецької філософії важливе місце займала проблема людини. Ця проблема в античності розглядалася крізь призму дилеми індивідуального і соціального. Вперше, як самостійна проблема, вона була поставлена софістами (V-IV ст. до н.е.). Їхній вихідний принцип, сформульований Протагором, – “Людина – міра всіх речей” – фактично виправдовував індивідуалізм.

Геніальний мислитель античності, учень Платона і критик його філософії – Арістотель (384-322 рр. до н.е.) створив енциклопедичне філософське вчення, яке будучи в своїй основі об'єктивно-ідеалістичним, у той самий час містило значні матеріалістичні положення в трактуванні онтологічних і особливо гносеологічних проблем. Він залишив світу величезну теоретичну спадщину – десятки фундаментальних досліджень, що охопили багато областей знань про природу, суспільство, людину. Арістотель критикував вчення Платона про ідеї як першооснову світу, обґрунтував об'єктивне існування матеріального світу як безкінечної сукупності чуттєво сприйманих речей і явищ. Проте вічна

першоматерія, на думку Арістотеля, одержує справжнє буття, коли вона оформлюється в конкретні речі. А це відбувається лише завдяки діяльності активної нематеріальної форми, яка з'єднуючись з косною матерією, обумовлює виникнення конкретної речі. Арістотель проголосив вічним двигуном природи, “формою усіх форм” – бога. В той самий час мислитель вказував на первинність тілесних процесів стосовно психічних, на залежність свідомості від стану людського тіла. Він відкинув погляди Платона про безсмертя душі. Водночас він розглядав останню як творчу нематеріальну форму, що обумовлює виникнення й існування живих істот, включаючи людину, яка володіє на відміну від тварин розумною душею.

У своїй концепції причинності Арістотель виділяв чотири види причин:

- 1) формальну, яку він ототожнював із сутністю буття;
- 2) матеріальну, як чисту можливість буття;
- 3) виробляючу;
- 4) кінцеву цільову причину.

Єдність дій зазначених причин та їхній кінцевий результат він позначив поняттям *ентелехії*. При цьому він схилився до телеологізму, визнаючи наявність у світі об'єктивних надлюдських цілей.

Глибокому дослідженню Арістотель піддав 10 найбільш загальних понять – категорій. У їхньому трактуванні як понять, що відбивають різні сторони буття, як родів і форм самого буття, мислитель коливався між матеріалізмом і ідеалізмом.

Арістотель створив цілісну і струнку науку – *формальну логіку*. Він здійснив глибокий і систематичний аналіз основних форм мислення, насамперед силогізмів, відкрив і сформулював три закони формальної логіки. У його формально-логічному вченні, за словами В.І. Леніна, “скрізь вбачається об'єктивна логіка”.

У гносеології Арістотель стояв на позиціях матеріалістичного сенсуалізму, вважав, що пізнавальний процес починається з чуттєвого пізнання, детермінованого зовнішніми речами і явищами. Філософ відстоював положення про те, що істинним є знання, яке відповідає речам. Дійсно наукове пізнання загального в речах, на його думку, може бути досягнуто лише за допомогою абстрактного мислення. Проте нерідко Арістотель розглядав останнє як щось самодостатнє, відірване від даних чуттєвого пізнання.

Мислитель розкрив і проаналізував низку рис діалектики, які він вбачав у якісних переходах речей і явищ з одного стану в інший. Зокрема, у своєму вченні про матерію і форму (гілеморфізмі) він досліджував питання про становлення конкретних речей, про їхній перехід від можливості до дійсності шляхом з'єднання матеріального субстрату з творчою формою.

У своїй етичній концепції він відстоював принцип евідемонізму, відповідно до якого основа моральності вбачається в прагненні людини до щастя. В естетичній теорії мислитель уподібнював твори мистецтва природним речам. Як і Платон, Арістотель створив політичне вчення, в якому обґрунтовувалося “природне” походження держави, її вирішальний вплив на формування благочестя громадян.

Характерна риса вчення Арістотеля полягає в історизмі його творів. Він, слідуючи своїй світоглядній орієнтації, методологічним принципам, спираючись на своє глибоке і творче мислення, на енциклопедичну ерудицію, критично досліджував попередні соціально-політичні і науково-теоретичні системи, у тому числі філософські, відкидаючи в них все, з його точки зору, поверхове, несуттєве й узагальнюючи усе глибоке, науково цінне.

Загальною рисою античної філософської думки є її в цілому космоцентристсько-онтологічний характер. Гносеологічна, етична та інша проблематика не виходить у ній за межі онтологічної системи.

Матеріалістична філософія мислителів Античної Греції являє собою наївний матеріалізм і стихійну діалектику (Геракліт та інші). Філософський ідеалізм, переважно об'єктивний, доповнюється ідеалістичною діалектикою (Платон та інші).

Римська філософія. Поширення влади Римської імперії на південь і схід, яке здійснювалося з кінця III ст. і протягом II ст. до н.е., призвело до ознайомлення римського суспільства, насамперед його інтелектуальної еліти, з наслідками художнього, наукового та філософського розвитку Стародавньої Греції. В цей період ціла низка грецьких вчених, митців і філософів переїжджають з Греції до Римської держави. У Римі починається розвиток *стоїцизму* та *епікуреїзму*.

У стоїцизмі, який розвивався на римській основі, загалом розроблялися етичні і релігійні ідеї цього вчення. Визначним представником римського

стоїцизму був Л. Сенека (біля 4 р. до н.е.-65 р. н.е.). У своєму вченні він розробляв головним чином моральні проблеми стоїцизму. Він вважав, що правильне вирішення цих проблем відкриває можливість досягти спокою і незворушності (атараксії). Свою, в основному індивідуалістичну, етику філософ намагався пов'язати з завданнями, які стояли перед Римською державою і римським суспільством. Слід зазначити, що етичні ідеї, які розроблялися представниками стоїцизму, знайшли відбиток у римському праві та літературі.

Римський епікуреїзм найбільшого розвитку досяг у творчості Лукреція Кара (99-55 рр. до н.е.) – систематизатора основних ідей атомістичної течії античної філософії, автора видатного філософського твору “Про природу речей”.

Мислитель вбачав ціль філософії в тому, щоб вказати людині шлях до щастя, допомогти їй подолати в собі почуття страху перед богами, смертю, загробною карою. Засіб звільнення від цих страхів, на думку Лукреція Кара, полягає в засвоєнні вчення Епікура про природу речей, про суспільство і людину.

Слідуючи атеїстичним поглядам Епікура, Лукрецій Кар проголосив смертність душі, оскільки вона являє собою тимчасове поєднання матеріальних частинок і після загибелі тіла розпадається на окремі атоми.

Визначення смертності душі звільняє людину від страху перед адом, робить неможливою її віру в загробне життя. Мислитель підкреслював безпідставність страху людей також і перед богами, оскільки вони, мовляв, живуть не в нашому світі, а в проміжках між світами і ніяким чином не можуть впливати на долю людини.

Розглядаючи онтологічні питання матеріалістичної філософії, Лукрецій Кар підкреслював думку про те, що ніщо не народжується з нічого. Всі речі виникають з вічного, незнищуваного сім'я'. Якщо б це було інакше, то, на думку мислителя, вся матерія вже давно була б знищена в нескінченному русі часу. Ці судження Лукреція Кара свідчать про те, що він геніально передбачав кількісну незнищуваність матерії.

Усі світи, підкреслював філософ, виникають з руху потоків незчисленних, невидимих і невідчутних частинок речовини – атомів, які становлять першоначало всіх речей, у тому числі і душі. На відміну від атомів, які

утворюють тіло, атоми душі, зазначав Лукрецій Кар, більш дрібні, гладкі, рухливі. Зі смертю людини розвіюються також атоми її душі.

Мислитель підкреслював думку про те, що при обговоренні різних гіпотез, які виникають у науці, слід додержуватися загального принципу матеріалістичного пояснення. Цей принцип філософ вбачав у тому, що все необхідно виводити з природних причин, не допускаючи нічого надприродного.

На відміну від Епікура, який вбачав принцип життя у відході від державно-політичної діяльності, Лукрецій Кар, як ідеолог прогресивних верств римської рабовласницької демократії, відомий римський поет, видатний філософ і просвітител, брав активну участь у бурхливих подіях сучасного йому суспільного життя Римської держави.

Він різко засуджував моральне падіння серед знаті у римському суспільстві.

Видатна філософська праця Лукреція Кара, його рифмована поема “Про природу речей”, перекладена на багато мов світу, в якій він здійснив систематичний виклад античного матеріалізму й атеїзму, мала величезний вплив на розвиток матеріалістичної філософії епохи Відродження і матеріалістичної філософської думки Нового часу.

Література

1. Асмус В.Ф. Античная философия. – М., 1976.
2. Богомолов А.С. Античная философия. – М.: МГУ, 1985.
3. Введение в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Ч. I, гл. II, § 2.
4. Краткий очерк истории философии. – М.: Мысль, 1975. – Разд. I, гл. III.
5. Макаров А.Д. Историко-философское введение. – М.: Мысль, 1967. – Гл. II, § 2,3
6. Філософія. Курс лекцій. – К.: Либідь, 1991. – Лекція 2, 3.
7. Философия: Учебное пособие для студентов вузов. – К.: Фита, 1994. – Гл. II, § 3.
8. Чанышев А.И. Начало философии. – М.: МГУ, 1982.

Лекція третя

ФІЛОСОФІЯ ФЕОДАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

План

1. Розвиток патристики та схоластики у філософії феодального суспільства.
2. Філософія епохи Відродження.

Розвиток патристики та схоластики у філософії феодального суспільства. Середньовічна філософія являє собою сукупність філософських вчень періоду феодалізму, в яких знайшов світоглядне і методологічне відображення спосіб життя феодального суспільства. Зміст цього способу життя по суті визначався особливостями феодальної приватної власності, що надавала йому риси “духовних” відносин. Головну роль у суспільній свідомості цього періоду починає відігравати теологія як “знання” про “найбільш гармонічне” втілення духовності – бога. Філософія в цей період була оголошена “служницею теології”. У духовному житті панував “теоцентризм”, який насаджувався могутньою католицькою церквою, насамперед Ватіканом.

На початковому періоді середньовічної філософії так званої *патристики* (II-VII ст.) у процесі боротьби проти античної філософської традиції формуються і затверджуються фундаментальні принципи цієї філософії на основі християнсько-теологічного переосмислення ідейної спадщини античності (головним чином ідей неоплатонізму, гностицизму і пізнього стоїцизму) і старозавітної міфології.

В апологетиці “отців церкви” (Тертулліана, Юстина, Климента Александрийського, Оригена Богослова та інших) проголошувалась несумісність релігійної віри з філософією, у полеміці з язичниками обґрунтовувались догмати християнства.

Найбільш впливовим представником патристики був Августин Блаженний (354-430). У своїх роботах проголосив віру передумовою знання. Він зводив сутність людини до її душі, що використовує тіло лише як своє знаряддя. У роботі “Про град божий” Августин обґрунтував теологічне розуміння історії,

яку він розглядав як залежну від божественного провидіння. “Земному граду”, “гріховній” світській державі він протипоставив “град божий”, всесвітнє панування християнської церкви.

Релігійна філософія феодального суспільства була за характером схоластичною. Під *схоластикою* розуміється такий тип середньовічної філософії, який цілком підпорядкований релігії. Схоластика мала на меті обґрунтування, систематизацію і захист теології за допомогою раціоналістичних засобів. Їй властива умоглядність, догматизм. “Істинні” знання схоластика вбачає в текстах Біблії, священних сказаннях, працях головних “отців церкви”. Проте, треба відзначити, що представники ранньої (VI-VII ст.) – П. Даміані, А. Кентерберійський, Б. Клервоський, І. Росцелін, П. Абеляр і пізньої схоластики (XIII-XIV ст.) – С. Брабантський, А. Великий, І. Дунс Скот, У. Оккам зробили значний крок уперед в обробці логіко-гносеологічної, антропологічної й етичної проблематики.

Головне місце серед представників пізньої схоластики належить Фомі Аквінському (1225-1274), який створив релігійно-філософське вчення – *томізм*, пристосовуючи вихолощений ним арістотелізм для потреб християнської релігії.

У своїх основних працях “Сума теології”, “Сума проти язичників” Ф. Аквінський відкинув положення філософії Арістотеля про об’єктивність і вічність матерії, проголосив арістотелівську “форму всіх форм” всемогутнім богом, що створив світ, людське суспільство і саму людину.

Створений і керований богом світ, на думку Аквінського, являє собою ієрархію ступенів буття. Нижній ступень цієї ієрархії становить нежива природа, потім йде світ живої природи. Вершиною творіння є людина, що являє собою єдність тіла і душі. Остання становить в людині “субстанціональну форму”.

Аквінський проголосив людину “володарем Землі”. Водночас він підкреслював, що порівняно зі всемогутнім богом людина – “нікчемна і гріховна”.

Теоцентризм томізму чітко виявляється в п’ятьох космологічних “доказах буття бога”, висунутих Аквінським:

1. Все, що рухається, пише теолог, має причиною свого руху будь-що інше. Оскільки саморух предметів неможливий, то повинна існувати остання причина – першодвигун, або бог.

2. Серед численних “діючих причин” повинна існувати нічим не зумовлена першопричина. Нею є бог.

3. Оскільки світ реально існує, то повинна існувати його абсолютно необхідна причина, якою може бути тільки бог.

4. Оскільки світ, складається зі ступенів буття, то повинно існувати абсолютне мірило, стосовно якого ці ступені набувають певності. Таким мірилом може бути лише бог.

5. Якщо світ причиною обумовлений, то він і цілеспрямований. Отже, повинен існувати той, хто спрямовує світ до цілі, тобто бог.

Як бачимо, у тавтологічних антинаукових “доказах” буття бога Аквінський наповнив теологічним змістом категорії аристотелівської метафізики, позбавивши їх функції служити знаряддями філософського аналізу дійсності.

Центральне місце в томізмі посідає принцип “гармонії” віри і людського розуму, який нібито нездатний пізнавати сутність явищ, проте може здійснювати “докази” буття бога шляхом осмислення “ідей”, “закладених богом” у речі й явища створеного ним світу.

У своїй теорії пізнання Аквінський розглядав чуттєве пізнання лише як засіб “звільнення” речі від “матеріальної індивідуальності”. Людський же розум покликаний пізнавати закладену в речах богом “духовну сутність”. При цьому він пізнає бога за результатами його творіння. Пряме розуміння бога доступне лише вірі, одкровенню. Людська думка, відповідно томізму, є достовірною остільки, оскільки вона узгоджується не з матеріальною структурою речі, а з її “духовною субстанцією”, “ідеєю”, закладеною в ній богом. У цьому випадку людський розум опановує “онтологічну істину”, що не повинна вступати в протиріччя з “надрозумними істинами одкровення”.

У своїй етичній концепції Аквінський проголосив моральними лише такі вчинки людей, що узгоджуються з догматами Святого письма, особливо з нормами християнської моралі, що містяться в Євангеліях. Цим нормам відповідає “природний закон”, що коріниться в серці людини і наказує їй здійснювати благо, уникати зла. Ціль моральності Аквінський вбачав у

прагненні людини до досягнення загробного блаженства. Засоби, що ведуть до цієї цілі – віра, надія, любов.

У XVII – XVIII ст. томізм занепав, але з середини XIX ст. зусиллями Ватикану він був відроджений у формі неотомізму, що нині є однією з визначних течій релігійно-філософської думки.

У XI – XIII ст. у філософії розгорнулася суперечка між номіналістами і реалістами.

Номіналізм – це обмежено-матеріалістичний напрям у середньовічній філософії. Він протистояв об'єктивно-ідеалістичному напрямку в схоластиці – “реалізму”. Між представниками цих напрямів у XI-XIII ст. точилася гостра полеміка про природу так званих універсалій – загальних понять. “Реалісти” (А. Кентерберійський, Ф. Аквінський та інші) стверджували, що універсалії існують до речей як їхні прообрази, “субстанції” і лише в речах виявляють свої властивості. Номіналісти (У. Оккам, І. Росцелін, І. Дунс Скот та інші) вважали, що універсалії – це лише назви, імена, створювані людським мисленням і позбавлені об'єктивного змісту. Номіналісти заперечували наявність об'єктивних зв'язків між речами.

Філософія епохи Відродження. Відродження (Ренесанс) являло собою соціальний й ідейний рух XIV-XVI ст. у низці європейських країн, насамперед в Італії, що був спрямований проти християнської культури Середньовіччя і став перехідним етапом від останньої до культури Нового часу.

Антифеодальна у своїй основі культура Відродження характеризувалася гуманістичним світоглядом, яскравим антропоцентризмом. Центром світу стала людина, яка розглядалася як саме досконале творіння природи, як вища смислоутворююча цінність. На протилежність феодально-церковному теоцентризму й аскетизму, проповідям пасивності гуманістична культура Відродження пропагувала велич людської діяльності, прагнула звільнити людину від залежності перед богом. Гуманістичні ідеї Відродження знайшли найбільш яскраве відображення в образотворчому мистецтві, спочатку в Італії (у творах Боттічеллі, Рафаеля, Мікеланджело, Леонардо да Вінчі), а згодом і в інших країнах Європи. Образ діяльної людини був створений у літературних творах Ф. Петрарки, Дж. Боккаччо, Т. Тассо та інших.

Гуманістичні ідеї Відродження втілювалися в сценічному і музичному мистецтві, архітектурі, у соціальних утопіях (Т. Мор, Т. Кампанелла).

Одним з найбільш відомих представників мистецтва Відродження, геніальним італійським художником, видатним теоретиком мистецтва, скульптором, інженером, вченим і філософом був Леонардо да Вінчі (1452-1519). У сфері філософії ним була сформульована низка принципів механістичного матеріалізму. Він визнавав об'єктивність матеріального світу, його пізнаванність. Мислитель протиставив принципу телеології принцип детермінізму. Зміст наукової діяльності він вбачав у практичній користі людям. Істинність наукових положень перевіряв в експерименті, практиці. Досвід, на його думку, повинен сполучатися з теорією, обґрунтовуватися математично. Він підходив до аналітичного методу дослідження природи на основі експерименту з метою розкриття її закономірностей. У своєму естетичному вченні Леонардо да Вінчі підкреслював, що мистецтво, як і наука, служить справі пізнання реального світу, але вони при цьому використовують різні способи.

Філософія в період Відродження перестала бути служницею теології. На протилежність античному космоцентризму філософія в цей час трактувалася пантеїстично. Християнський бог, втративши свою трансцендентність, начебто зливався з природою, а остання тим самим обожествлялася.

Німецький філософ, кардинал католицької церкви М. Кузанський (1401-1464) прагнув з позицій пантеїзму зблизити нескінченного бога зі скінченим світом. Він визнавав пізнаванність матеріального світу. Людина пізнає світ, вважав Кузанський, за допомогою органів чуття, уяви і розуму. Лише останній спроможний осмислити протилежності, властиві речам і явищам світу.

Діалектичність філософії Кузанського знайшла вияв у визнанні мислителем вічності руху, змінюваності буття, “збігу протилежностей”. Він підкреслював, наприклад, що розум так само близький до істини, як багатокутник до кола, якого останній не досягає, скільки б не збільшувалося число сторін.

М. Монтень (1533-1592) – французький філософ-скептик, просвітитель вважав, що всі речі, живі істоти, у тому числі люди, підпорядковані об'єктивним законам природи. Свідомість, на його думку, визначається станом тіла. Ніякого потойбічного світу не існує.

Монтень вимагав раціонального обґрунтування думок, сприйнятих на віру, закликав винести всі складні питання на суд розуму. Скепсис мислителя був спрямований, насамперед, проти, теології і схоластики. Він підкреслював важливу роль досвіду в пізнанні, а також історичний характер виникаючих на шляху науки і переборюваних нею перешкод.

Перехід від геоцентричної до геліоцентричної картини світу відбувся в природознавстві у XV-XVI ст. Обґрунтування геліоцентричної картини світу було здійснене видатним польським ученим М. Коперником. У своїй роботі “Про обертання небесних сфер” (1543) він всебічно розробив і математично обґрунтував вчення про те, що Земля, обертається навколо своєї осі й у той самий час є однією з планет, які обертаються навколо Сонця. Подальший розвиток геліоцентричної наукової картини світу було здійснено Г. Галілеєм, Дж. Бруно, І. Ньютоном, І Кеплером. Вони зробили обґрунтований висновок про безліч світів, про безкрайність природи, відкрили і математично обґрунтували закони руху планет і закони всесвітнього тяжіння.

Геліоцентризм завдав нищівного удару по фантастичній релігійній картині світу, викликав скажене переслідування поборників наукового природознавства з боку ієрархів церкви. За вироком суду римських інквізиторів був спалений на вогнищі Дж. Бруно. Але всупереч лютому опоріві церковників продовжувалася розробка основ матеріалістичного світогляду, що спирався на досягнення передового природознавства.

Безпосередніми спадкоємцями багатьох ідей Відродження стали діячі Реформації і Просвіщення. Зокрема, в Україні деякі ідеї епохи Відродження вплинули на діячів Києво-Могилянської академії і на Г. Сковороду.

Література

1. *Введение* в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Ч. I, гл. II, § 5.
2. *Краткий очерк истории философии*. – М.: Мысль, 1975. – Р. 1, гл. V.
3. *Макаров А.Д.* Историко-философское введение. – М.: Мысль, 1967. – Гл. III.
4. *Радев Ради.* Критика неотомизма. – М.: Прогресс, 1975.
5. *Стокяло В.А.* Критика неотомістського принципу “гармонії” віри і розуму // *Філософська думка*, 1974. – № 1.
6. *Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII веков: Учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1984. – Р. I, § 1-3, 6, 7.
7. *Філософія.* Курс лекцій. – К.: Либідь, 1991. – Лекц. 5.

8. *Философия*: Учебное пособие для студентов вузов. – К.: Фита, 1994. – Гл. II, § 5.

Лекція четверта

ЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

План

1. Англійський філософський матеріалізм XVI-XVII ст.
2. Раціоналізм в європейській філософії XVII-початку XVIII ст.
3. Французький матеріалізм XVIII ст.
4. Англійський ідеалізм XVIII ст.

Соціально-історичною та науковою основою формування і розвитку філософського матеріалізму в країнах Європи було становлення і зростання у лоні феодального суспільства буржуазних виробничих відносин, бурхливе піднесення у цьому зв'язку науки і техніки.

У результаті буржуазних революцій в Нідерландах (XVI ст.), а потім в Англії (XVII ст.) затвердилося політичне панування буржуазії та прошарків обуржуазненого дворянства. Більшість представників панівних класів, насамперед їхні ідеологи, під впливом корінних економічних і соціально-політичних інтересів ставали поборниками або прихильниками матеріалістичного світогляду. Необхідність буржуазних економічних відносин служили потужним імпульсом подальшому розвитку наукового природознавства, основою якого було тісне поєднання теорії з експериментальним вивченням природи. У ході розвитку науки та її філософського осмислення сформувалася нова, в основному матеріалістична картина світу.

Сформований у природознавстві, коли воно було переважно емпіричною наукою, метафізичний метод на початку XVII ст. був перенесений у філософію і став основою метафізичного матеріалізму.

Оскільки здійснене в працях Галілея, Ньютона, Кеплера математичне обґрунтування земної і небесної механіки розглядалося мислителями XVII-першої третини XIX ст. як “ключ” до таємниць усієї світобудови, метафізичний матеріалізм був також механістичним. Багато природодослідників і філософів-матеріалістів цього періоду, коли хімія і біологія ще перебували у початковій

стадії розвитку, а суспільствознавство не перебороло ідеалістичного трактування процесів суспільного життя, здійснювали спроби застосовувати закони механіки для пояснення сутності біологічних і соціальних явищ.

Матеріалізму в європейській філософії Нового часу, як і в попередній період розвитку філософської думки, протистояли різні течії філософського ідеалізму. Представники матеріалізму й ідеалізму, висловлюючи світогляд різноманітних класів і соціальних прошарків суспільства, вели гостру полеміку з корінних проблем філософії.

Англійський філософський матеріалізм XVI-XVII ст. Поширення матеріалістичних ідей в Англії було обумовлено успішним розвитком у ній капіталізму і пов'язаним з ним бурхливим зростанням дослідного природознавства.

Родоначальником англійського матеріалізму і дослідних наук був *Ф. Бекон* (1561-1626) – барон Веруламський, видатний політичний діяч Англії, вчений і філософ. У своїй головній філософській праці “Новий органон” (1620) він заклав основу матеріалістичного розуміння природи і філософськи обґрунтував індуктивний метод пізнання, що включає спостереження, експеримент, порівняння, аналіз. Бекон показав наукову безплідність схоластичного умовляного методу мислення, обґрунтував положення про те, що філософія повинна насамперед носити практичний характер. Експериментальні знання, вважав він, зможуть бути лише тоді достовірними, придатними для широких узагальнень, що відкривають шлях до оволодіння законами природи і тим самим до панування над нею, коли свідомість людей звільниться від помилкових ознак.

“Привиди роду” на думку Бекона, – це неправильні уявлення, які впливають із того, що люди судять про природу речей за аналогією з власною природою; “привиди печери” породжуються помилками індивідуального характеру, що залежать від виховання, освіти, смаків, навичок окремих людей; “привиди ринку” – це помилки, пов'язані з неправильним застосуванням слів, що ведуть до помилкових суджень про світ; “привиди театру”, пов'язані зі сліпою вірою в авторитети, з неправильними уявленнями людей, запозиченими з різних філософських систем.

Спираючись на вчення Демокріта про атомістичну будову матеріального світу, Бекон вважав природу об'єктивною і вічною, що складається з речей, без залишку зведених до простих “натур”, нерозривно пов'язаною з рухом. Всю різноманітність форм руху він зводив до дев'ятнадцяти видів, розглядаючи його не тільки як механічне явище, але і як “напруженість”, “м'юки матерії”. Мислитель визнавав пізнаванність світу. У своїй теорії пізнання він стояв на позиціях матеріалістичного емпіризму, вбачаючи в досвіді джерело знань про природу і критерій їхньої істинності. Необхідною умовою наукового знання Бекон вважав раціональне опрацювання мисленням чуттєвих даних. Проте він не зумів осмислити пізнання як історичний процес, перебороти недооцінку раціонального пізнання, звільнити своє філософсько-матеріалістичне вчення від теологічних привісків. Ці останні, зокрема, проявилися у твердженні філософа про те, що істини релігії й істини науки мають у кінцевому рахунку єдине джерело – волю і розум бога. Подальша еволюція англійського матеріалізму характеризувалася тим, що він ставав усе більш одностороннім і метафізичним.

Це знайшло вираження, насамперед, у філософському вченні англійського філософа *Т. Гоббса* (1588-1679). У своїх філософських творах “Основи філософії”, “Левіафан” (1651) та інших він, систематизуючи філософське вчення Бекона, звільняючи його від теологічних привісків, надав метафізичному матеріалізму односторонню механічну форму. Визнаючи об'єктивність матерії, Гоббс зводив останню до сукупності тіл, що мають протяжність і форму, а також три виміри: довжину, ширину і висоту. Він заперечував об'єктивність таких якостей матеріальних тіл, як колір, запах, смак. Рух Гоббс вважав властивістю матерії і зводив його до механічного переміщення тіл у просторі. При цьому він дотримувався теорії першопоштовху, здійсненого богом, тобто деїзму. Визнаючи субстанціональність матерії, філософ геометризав останню, позбавив її невичерпної якісної різноманітності.

Гоббс схилився до ідеалізму в розумінні простору і часу, брав під сумнів їхню об'єктивність, зводячи їх до форм свідомості. У гносеології філософ з позицій номіналізму надмірно суб'єктивував зміст пізнання. Як представник крайнього сенсуалізму він зводив раціональне пізнання лише до зовнішньої

операції для додавання і віднімання того, що міститься в чуттєвих даних. Гоббс перебільшував роль математичного, аналітичного методу в пізнанні.

У розумінні істини він коливався між матеріалізмом й ідеалізмом, розглядаючи її то як судження людини, що правильно відбиває речі й їхні причинні зв'язки, то зводячи її до правильного розташування суб'єктом пізнання імен у судженнях.

Як автор “договірної теорії” походження держави, Гоббс підкреслював, що вона виникла не в результаті божественного творіння, як твердили богослови, а шляхом договору між людьми, які до цього перебували у “природному стані”. Останнє характеризувалося “війною всіх проти всіх”. Щоб уникнути небезпеки взаємного знищення, люди, відповідно до теорії Гоббса, уклали між собою договір про обмеження своїх прав з метою взаємного захисту і передачі їх одній особі або групі осіб для вираження волі всіх громадян. Як виразник інтересів крупної англійської буржуазії, Гоббс був поборником міцної централізованої держави у формі абсолютної монархії, спроможної встановити в суспільстві мир і порядок.

Моральним філософ вважав розумні вчинки людей, а до числа останніх він відносив ті, що сприяють збереженню держави і дотриманню її законів.

Філософські ідеї Бекона і Гоббса знайшли розвиток у працях їхнього співвітчизника *Дж. Локка* (1632-1704). У своїй головній роботі “Досвід про людський розум” (1690) він дав глибокий аналіз вузлових теоретико-пізнавальних проблем.

Матеріальні тіла, на думку Локка, відрізняються одне від одного лише кількісно: розміром, фігурою, рухом або спокоєм. Ці властивості він вважав об'єктивно притаманними тілам і називав “первинними”. Що стосується кольору, смаку, запаху, то вони, вважав Локк, як “вторинні” властивості не притаманні самим матеріальним тілам, а є чисто суб'єктивні. Цей відступ філософа від матеріалізму було надалі використано в першу чергу Берклі і Юмом для обґрунтування суб'єктивно-ідеалістичного висновку про те, що речі зовнішнього світу є не що інше, як комбінація, сукупність людських відчуттів і уявлень.

З позицій сенсуалізму Локк висунув положення про те, що “зовнішній” людський досвід формується з даних чуттєвого пізнання. Ці дані потім

узагальнюються за допомогою понять та інших форм теоретичного пізнання. Що стосується “внутрішнього” досвіду, то розкриваючи його джерело, філософ зробив чергову поступку ідеалістам, на яку вони надалі посилалися в полеміці з філософськими матеріалістами. Джерелом “внутрішнього” досвіду – саморефлексії – він вважав деяку властиву розуму “спонтанну силу”, що незалежно від досвіду породжує ідеї існування, числа, часу. Відкидаючи точку зору Декарта про вроджені ідеї, Локк у той самий час твердив про наявність у розумі певної схильності до тієї або іншої діяльності, включаючи апріорне породження деяких ідей. Тим самим філософ вступив у протиріччя зі своїм висловленням про те, що розум новонародженого – це чиста дошка, на якій життя малює свої візерунки – знання.

Якщо скористатися термінологією Локка, то про наявність у розумі “схильності” до тієї або іншої діяльності можна, на наш погляд, говорити лише в тому розумінні, що дитина з народження має спадкову генетичну інформацію, яка являє собою сукупність даних про склад, будову і характер обміну речовин організму і пов’язаних з ними функцій. Ця інформація закладена в молекулах дезоксирибонуклеїнової кислоти (ДНК), локалізованих у хромосомах клітинних ядер. Гени являють собою ділянки молекул ДНК, що складаються з нуклеотидів. Послідовність останніх і служить системою “запису” генетичної інформації, тобто генетичним кодом. Онтогенез людини як біологічної істоти визначається генетичною програмою, “записаною” у його молекулах ДНК. В основі онтогенезу лежить процес послідовного розгортання і реалізації організмом генетичної спадкової інформації, закодованої в управляючих структурах зародкової клітини. Особливість біології людини полягає в тому, що вона підготовлена генетичною програмою до сприйняття суспільної форми руху матерії. Ця програма визначається будовою її мозку, яка забезпечує можливість розвитку мислення, що має ті або інші якісні характеристики; вона далі обумовлюється анатомо-фізіологічними особливостями організму в цілому і, зокрема, типологічними властивостями нервової системи, будовою гортані, органів чуття, рук тощо. Ці задатки як природні можливості розвитку здібностей людини обумовлюються спадковістю, а також біологічними умовами її розвитку.

Проте, якщо всіх цих спадкових можливостей-здатків не торкнуться суспільно-трудові відносини, то людина на все життя залишиться на досоціальному, тваринному рівні існування.

Все сказане свідчить про хибність судження Локка про “внутрішній” досвід як незалежне від “зовнішнього” досвіду джерело людських знань.

Філософ розрізняв три види знання відповідно до ступеня його очевидності: *вихідне*, чуттєве знання, що дозволяє пізнати одиничні речі; *демонстративне*, що одержується за допомогою умовиводів, наприклад, шляхом порівняння понять; вищий вид – *інтуїтивне* знання, що являє собою безпосередню оцінку розумом відповідності або невідповідності ідей одна одній у “внутрішньому” досвіді людини. Локк, як і його співвітчизник Гоббс, розробив договірну теорію походження держави, яку він, на відміну від останнього, не ототожнював з громадянським суспільством. Перехід до держави, за Локком, був обумовлений, насамперед, необхідністю більш ефективного регулювання відносин власності, ніж це мало місце в “природному стані” суспільства. Як ідеолог буржуазного лібералізму Локк був поборником конституційно-монархічної форми правління. Він заклав основи теорії правової держави.

Раціоналізм в європейській філософії XVII-початку XVIII ст. У широкому розумінні раціоналізм являє собою одну з філософських течій, у якій теології, містиці, ірраціоналізму протиставляється обґрунтування спроможності людського розуму пізнавати закони природної і соціальної дійсності.

У вузькому розумінні слова *раціоналізм* – це гносеологічна концепція, відповідно до якої загальність і необхідність, як логічні ознаки достовірного знання, не можуть бути виведені з досліду і його узагальнень: вони апріорно виводяться із самого розуму, або з природжених йому понять, або з понять, що у виді схильностей існують у розумі.

У трактуванні принципів раціоналізму філософи, виходячи зі своїх філософських поглядів, найчастіше стояли на діаметрально протилежних позиціях. Так, Р. Декарт пов’язував раціоналізм із визнанням двох вічних субстанцій – матеріальної та ідеальної, у Б. Спінози положення про єдність

мислення і буття носило матеріалістичний характер; Г. Лейбніц пояснював єдність мислення і буття з позиції об'єктивного ідеалізму.

Переходимо до розгляду філософських вчень цих мислителів.

Р. Декарт (1596-1650) – французький філософ, видатний математик, природодослідник. Він є, поряд із Беконом, основоположник європейської і світової філософії Нового часу, видатний представник класичного раціоналізму. У центрі уваги філософа й вченого, який був ідеологом молодії французької буржуазії, зацікавленої у розвитку науки і матеріального виробництва, стояли завдання подолання релігійно-схоластичної філософії та створення наукового методу пізнання природи, її всебічного дослідження з метою відкриття законів матеріального світу.

У своїх основних філософських працях “Міркування про метод” (1637) і “Начала філософії” (1644) Декарт, розкривши протилежність свідомості щодо матерії, розглядав останні як дві не пов'язані одна з одною вічні субстанції – духовну і матеріальну. Атрибутом першої він вважав мислення, а другої – протяжність.

Дуалізм Декарта виявився, зокрема, у відокремлені своєї фізики від метафізики.

В ідеалістичній метафізиці філософ виходить з визнання бога, душі як єдиних основ пізнання і буття. У межах своєї фізики такою єдиною основою він визнавав матерію.

У своєму вченні про матерію Декарт як визначний вчений-природодослідник розкрив такі її невід'ємні і загальні властивості, як рух, нескінченність, різноманітність проявів. Він визнавав лише механічну форму руху матерії. На механічній основі мислитель розробив ідеї еволюції і застосовував їх до всіх областей свого вчення про природу: від утворення в процесі вихрового руху зірок і планет до виникнення рослин, тварин і людини. Матерія, – писав він, – підпорядковується універсальним законам механіки, перебуває в невинному русі, підлягає якісним змінам. Цим самим законам підпорядковується й органічний світ. Володіння розумом і мовою, що виходять за межі дії законів механіки, відрізняє, на думку Декарта, людей від тварин.

У процесі пізнання, вважав філософ, можна сумніватися в чому завгодно, крім самого акту мислення, реальність якого незаперечна. З цього міркування

Декарт зробив висновок: “Мислю, отже, існую”. Він твердив, що з цього єдино достовірного положення за допомогою дедуктивного методу чисто логічним шляхом можна вивести всі знання про світ. Розглядаючи розум, як єдине джерело достовірних знань, Декарт став на шлях визнання природженості людині ідей бога, духовної і матеріальної субстанцій, більшості основ математики, логіки тощо.

Спираючись на нібито наявну у свідомості людини ідею бога, філософ “доводив” існування “творця світу”, посиляючись на правдивість бога, Декарт “обґрунтовував” достовірність показу людських органів чуття про наявність фізичного світу; виходячи з факту існування людської думки, він приходив до визнання реальності людини як тілесної істоти і навколишнього світу речей.

У своїй гносеології крайнього раціоналізму відправним пунктом пізнання і його джерелом Декарт проголосив так звану інтелектуальну інтуїцію, тобто таке ясне і чітке споглядання розумом вихідних принципів усякого знання, яке, на його думку, не потребує показів органів чуття і логічних доказів. Критерій істинності знань він вбачав у ясності і виразності уявлень і понять, що їх виражають.

Філософ абсолютизував геометричний метод пізнання, розглядав його як загальний і єдино науковий.

Декарт не тільки створив оригінальне філософське вчення, у якому він у полеміці з ірраціоналістами підносив людський розум. Йому як видатному вченому належать визначні досягнення в математиці (створив алгебру, аналітичну геометрію, систему координат), у фізиці (вніс величезний внесок у створення механіки, відкрив закон заломлення світла), у фізіології (став одним з її основоположників, зокрема, сформулював глибокі ідеї про рефлекторні процеси у тварин і людей, про кровообіг).

В особі Декарта, за словами В. Соколова, органічно поєднався геній великого вченого-природодослідника і найглибокомислячого філософа.

Матеріалістичні сторони вчення Декарта знайшли розвиток у філософській системі нідерландського філософа-матеріаліста *Б. Спінози* (1632-1677). У своїх головних творах: “Богословсько-політичний трактат” (1670) і “Етика” (1675) Спіноза протиставив, декартівському дуалізму моністичну картину світу, в основі якого, на його думку, лежить єдина матеріальна субстанція. Атрибутами субстанції є протяжність і мислення. Як невід’ємна

властивість субстанції, мислення, вважав філософ, притаманне всій природі в цілому (гілозоїзм). Конкретні стани субстанції Спіноза називав *модусами*. До вічних модусів, що безпосередньо впливають з відповідних атрибутів субстанції, він відносив рух і спокій, інтелект і волю. Тимчасовими, скінченними модусами філософ вважав усі окремі матеріальні речі – *модуси тяжіння*, а також всі окремі думки і бажання – *модуси мислення*.

Віддаючи данину своїй епосі, Спіноза називав природу богом. При цьому він підкреслював, що безособовий бог розчинений у природі. З позицій пантеїзму мислитель розглядав вічну природу як причину самої себе. Природа, вважав він, – це нескінченна субстанція. Якби вона була скінченною, то мала б причину в будь-чому іншому, а це, на думку Спінози, суперечило б самому поняттю субстанції. Час філософ розумів метафізично і механічно. Він вважав, що часовими характеристиками наділені лише одиничні речі. Субстанція – це позачасова сутність. Роль з'єднуючої ланки між незмінною позачасовою субстанцією і світом мінливих речей, скінченних модусів, мислитель відводив вічним модусам – *руху і спокою*. Головну причину, що зумовлює рух скінченних модусів, він вбачав у їх взаємних зовнішніх поштовхах.

Спіноза визнавав наявність у світі двоякого роду причинності: *іманентної і зовнішньої*. Перша притаманна субстанції як причини самої себе і всієї сукупності модусів. Друга – зовнішня, механічна причинність характерна для взаємовідношень одиничних модусів. Виходячи з думки про те, що існування скінченних речей обумовлено виробляючою їх субстанцією, філософ дійшов висновку про безроздільне панування необхідності, що включає можливість об'єктивної випадковості. Останню він зводив до незнання людьми причин, які зумовлюють існування тих або інших скінченних модусів, тобто одиничних речей і явищ. При їх пізнанні вони постають або як необхідні, або як випадкові.

У своїй теорії пізнання Спіноза стояв на позиціях раціоналізму. Він вважав, що чуттєвий досвід дає неясне уявлення лише про поверхові властивості і зовнішні причини існування одиничних речей. Їхня сутність, необхідний зв'язок скінченних модусів з субстанцією досягаються за допомогою розуму, насамперед інтелектуальної інтуїції, що доповнюється дедуктивним методом. З позиції крайнього раціоналізму філософ твердив, що розум людини, незалежно від чуттєвого досвіду, спроможний формувати ідеї про речі. Слідом за Декартом він вбачав критерій істини в ступені її ясності і виразності.

Спіноза вірив у могутність людського розуму, піддавав різкій критиці представників агностицизму і нігілістичного скептицизму. Людські знання, вважав він, покликані служити засобом для завоювання панування над природою і для удосконалювання людини.

Відповідно до вчення Спінози про людину, остання являє собою єдність модусу протяжності – *тіла* і модусу мислення – *душі*. Розкриваючи зміст модусу душі, філософ з механістичних позицій зводив усю складність психічного життя людини до розуму і пристрастей або афектів – до радості, суму, прагнення. Спіноза сформулював геніальне положення про те, що свобода є пізнана необхідність. Людина, вважав він, стає вільною лише тоді, коли вона за допомогою розуму приборкує афекти, що її охоплюють. Розумом обумовлюється також і свобода волі. Остання, на думку мислителя, являє собою активну сторону знання, що допомагає людині розібратися в складних явищах життя. Його поведінкою рухає прагнення до самозбереження.

Моральним філософ вважав усе те, що служить інтересам держави. Людина, на його думку, за своєю природою схильна до добра. Щоб сполучити свою волю з волею інших людей, людина створює державу. Як ідеолог прогресивної нідерландської буржуазії Спіноза був прихильником демократичного правління, закликав правлячі кола країни до політики, що забезпечує права і свободи громадян. Спіноза був поборником атеїзму і вільнодумства. Він здійснив наукову критику старозавітної частини Біблії, розкрив її людське походження.

Г. Лейбніц (1646-1716) – видатний німецький філософ, вчений-енциклопедист. Основні положення свого об'єктивно-ідеалістичного вчення він виклав у цілій низці праць, серед яких головними є “Нові дослідження про людський розум” (1705) і “Монадологія” (1714).

Мислитель відкинув механістичний матеріалізм, тому що в рамках цього вчення субстанція, розглядається як пасивна першооснова. Матерія, на його думку, не може бути субстанцією, оскільки внаслідок своєї протяжності вона подільна. Субстанція, вважав він, повинна бути абсолютно простою. Такими субстанціями Лейбніц у пошуках відповіді на питання про джерело саморуху матерії, її самодіяльності проголосив *монади*. Він стверджував, що останні є найдрібнішими духовними елементами світу, які володіють живою діяльною

силою. Монади, вважає Лейбніц, становлять духовну сутність речей. Вони утворюють світ, що досягається людською думкою, похідним від якого є фізичний космос. Монади, як випромінювання бога, центри діяльної сили, на думку Лейбніца, непротяжні, неподільні, нестворювані і незнищені природним шляхом. Вони – “безтілесні атоми” – являють собою абсолютно замкнуті центри. Незалежно від зовнішніх матеріальних причин монади перебувають у саморусі, у спонтанній зміні. Всі прості монади, підкреслював Лейбніц, поділяються на три категорії: *монади життя*, *монади-душі* і *монади-духи*. Сутність цих монад філософ вбачав у ступені виразності властивих їм сприймань, у наявності чи відсутності в них уявлень або понять. З трьох категорій “простих монад”, роз’яснював він, формуються відповідні групи “складних монад”: неорганічні тіла, рослинний і тваринний світ, люди. Чим менш чіткі психічні властивості “складних монад”, тим у них наочніше виявляється пасивна матеріальна сторона. Співвідношення в монадах матеріального і духовного начал, гармонія Всесвіту в цілому, з погляду Лейбніца, установлені наперед богом як верховною монадою. У цьому питанні він з позицій деїзму вважав бога першопричиною світу.

В монадології мислителя містяться значні елементи діалектики: ідея саморуху монад як джерела їхньої неупинної зміни і розвитку, ідея зв’язку мікро- і макрокосму, єдності скінченного і нескінченного.

В.І. Ленін зазначав, що Лейбніц “підходив до принципу нерозривного ... зв’язку матерії і руху”.

У своїй теорії пізнання філософ стояв на позиціях раціоналізму. Відоме висловлення Локка про те, що “немає нічого в розумі, чого б не було раніш у почуттях”, Лейбніц перефразував в ідеалістичному дусі і додав: “Крім самого розуму”. Мислитель розрізняв необхідні “істини розуму” і випадкові “істини факту”. До перших він відносив поняття субстанції, буття, причини, дії, тотожності, логіки, математики, моралі. Їхнє джерело, на його думку, в абстрактному мисленні. Істини розуму, твердив Лейбніц, апіорні: з певних схильностей розуму вони у дорослої людини стають принципами загального характеру. Вони обґрунтовуються шляхом логічних доказів, що не потребують чуттєвих джерел. Ці останні істотні лише при пізнанні істин факту (кольору, запаху, смаку речей тощо). Істини розуму здобуваються за допомогою дедуктивного мислення, істини факту – шляхом індуктивного узагальнення

розумом чуттєвих даних. Хоча у своїй в цілому раціоналістичній гносеології Лейбніц не зумів правильно вирішити проблему єдності і якісної відмінності чуттєвого і раціонального моментів у процесі пізнання, все ж його велика заслуга полягає у виявленні творчої природи людського розуму.

Філософ розробив глибоку концепцію детермінізму. Він – один з основоположників діалектичного розуміння необхідності, що, з його точки зору, прокладає шлях через різноманітні випадковості. Він визнавав об'єктивність останньої. Найбільшу роль в аналізі поняття відносної випадковості Лейбніц відводив відкритому ним формально-логічному закону достатньої підстави.

Величезні досягнення мислителя в сфері конкретних наук. Він незалежно від Ньютона відкрив диференціальне й інтегральне числення, передбачив відкриття закону збереження і перетворення енергії, став родоначальником математичної логіки. Крім того, він, володіючи колосальною ерудицією, плідно займався біологією, історією, літературою, лінгвістикою, геологією, був автором низки технічних винаходів. Лейбніц був визначним організатором науки, яскравим публіцистом, займався законодавчою роботою, питаннями економіки. У своїй суспільно-політичній діяльності він був виразником компромісу німецької буржуазії з феодальним ладом. Як видатний філософ Лейбніц дуже вплинув на наступний розвиток філософської думки, насамперед, німецької об'єктивно-ідеалістичної філософії другої половини XVIII-першої третини XIX ст.

Французький матеріалізм XVIII ст. Наприкінці XVIII ст. у Франції загострилася криза феодального ладу, що знайшла розв'язання у Французькій буржуазно-демократичній революції 1789-1794 рр. Найважливіша роль в ідеологічній підготовці цієї революції належить виразникам інтересів французької буржуазії, філософам-матеріалістам *Ж. Ламетрі* (1709-1751), *К. Гельвецію* (1715-1771), *Д. Дідро* (1713-1789) і *П. Гольбаху* (1723-1789). Їхні праці містять глибоку розробку всіх філософських проблем, поставлених матеріалістами XVII ст. Французькі матеріалісти очистили філософію від теологічних привісків, надали їй дотепний характер. Ці мислителі були творцями французької енциклопедії, вели науково-просвітительську діяльність.

У французькому матеріалізмі є два напрями. Один з них, представлений Ламетрі і Дідро, веде походження від фізики Декарта, матеріалістичної за своїм характером. Представники другого напрямку – Гельвецій і Гольбах – виходили з матеріалістичного сенсуалізму Локка. Перші розробляли матеріалістичну філософію, головним чином, щодо проблем природознавства. Другі основну увагу приділяли розробці матеріалістичного сенсуалізму.

Французькі матеріалісти зводили закони механіки у ранг загальних, універсальних, твердили, що згідно з цими законами розвиваються біологічні і соціальні явища. Такий їхній механістичний підхід значною мірою виявився в головній філософській праці Ламетрі “Людина-машина” (1747). У ній він розглядав людський організм як машину, що самостійно заводиться, подібно до годинникового механізму. Дослідження механіки людського тіла, вважав він, може привести до розкриття сутності чуттєвої і розумової діяльності людини. У межах механістичного й у цілому метафізичного матеріалізму французькі філософи дали найбільш глибоке і розгорнуте вирішення питання про матерію і рух. Всі матеріальні тіла, на їхню думку, складаються з атомів (Гольбах), молекул (Дідро). Основними властивостями матерії вони вважали протяжність, вагу, фігуру, непроникність, рух (а Дідро – і чутливість). Французькі матеріалісти дуже близько підійшли до філософського поняття матерії. Так, Гольбах у своєму основному філософському творі “Система природи” (1770) писав, що матерія взагалі є все те, що впливає будь-яким чином на наші почуття. Французькі філософи визнавали нерозривність матерії і руху, розглядали його як спосіб існування матерії.

Серед французьких матеріалістів XVIII ст. найбільш близький був до ідеї саморуху матерії Д. Дідро. У своїх працях “Філософські думки” (1746), “Лист про сліпих на науку зрячим” (1749), “Розмова Даламбера з Дідро” (1769), “Філософські принципи матерії і руху” (1770) він намагався пояснити саморух матерії її внутрішньою суперечливістю, а також її гетерогенністю (різнорідністю). Прагнучи перебороти механіцизм у трактуванні руху, мислитель підкреслював, що помилково зводити його до просторового переміщення тіл, тому що і нерухоме тіло підлягає зміні, розвитку. Французькі матеріалісти, визнаючи вічну зміну всієї природи, у той самий час вважали, що рух, який відбувається в ній, носить круговий характер. Вони також відступали

від принципу розвитку, коли схилилися до визнання сталості видів рослин і тварин, зводячи їхню невинну мінливість до внутрішньовидових процесів.

Французькі філософи перебільшували роль необхідності. Визнаючи її об'єктивність, вони в той самий час позбавляли об'єктивного змісту випадковості, зводили її до непоінформованості людей у будь-чому. Вони визнавали загальний характер причинності, але трактували її механістично.

У теорії пізнання французькі філософи стояли на позиціях матеріалістичного сенсуалізму. Вони не сумнівалися в тому, що відчуття породжуються в людині під впливом матеріальних речей на її органи чуття. Дані чуттєвого пізнання вони розглядали як джерело всіх знань.

Будучи метафізиками, французькі матеріалісти не визнавали якісного стрибка при переході від відчуттів до абстрактного мислення. Мозок, на їхню думку, лише зіставляє, підсумовує відчуття. Так, Гельвецій у роботі “Про людину” (1769) писав, що вносити судження – це значить відчувати. Вони піддали розгорнутій критиці теорію “природжених ідей”, довели, що ідейний світ людини формується в процесі його життєвого досвіду. Істина, з їхньої точки зору, – це постійна, однозначна відповідність того або іншого судження людини відповідним зв'язкам речей.

Французькі філософи не торкалися питання про співвідношення відносного й абсолютного моментів у пізнанні, про його активну перетворювальну роль. Вони розглядали пізнання як пасивний, споглядальний процес, зводили суспільно-історичну практику в пізнанні до спостережень, експериментів, вважаючи їх критерієм істини.

У полеміці з агностиками і філософами-ідеалістами вони відстоювали свою тверду впевненість у пізнаваності світу, у спроможності людського розуму проникати в таємниці природи. У поясненні суспільного розвитку французькі матеріалісти висунули положення про те, що людина є породженням суспільного середовища. Проте це останнє вони зводили до державно-політичного ладу, обумовленого характером і волею законодавців, правителів, фундаторів релігії тощо. Французькі філософи вважали, що великі люди визначають своєю діяльністю характер і звичаї народів, роблять їх щасливими або нещасними. Крім того, вони з позицій історичного ідеалізму твердили, ніби значні події історії найчастіше залежать від незначних епізодів у житті окремих людей.

Французькі матеріалісти не змогли розкрити об'єктивність законів і основних рушійних сил розвитку суспільства. Вони сформулювали ідеалістичний висновок про те, що “думки правлять світом”. Суспільна думка, з їхньої точки зору, формується великими людьми.

Вони, насамперед, Гольбах, гостро критикували релігію, пояснювали її виникнення і значне поширення у світі темнотою, страхом одних і обманом з боку інших. Французькі матеріалісти так і не змогли розкрити соціальних коренів релігії.

Релігійній моралі протиставляли утилітаристську етику. Дідро, зокрема, вважав найважливішим мотивом поведінки людей себелюбство. Французькі матеріалісти не визнавали феодальної форми власності. Вони були прихильниками освіченого абсолютизму.

Французький матеріалізм дуже вплинув на передову філософську і соціально-політичну думку цілої низки країн, зокрема, Росії, де багато його прогресивних ідей були сприйняті Радищевим, а згодом революційними демократами XIX ст.

Англійський ідеалізм XVIII ст. Якщо на шляху до буржуазної революції 1688-1689 рр. англійська буржуазія орієнтувалася в основному на філософський матеріалізм, то в XVIII ст. вона здійснила поворот до ідеалізму, стала на шлях гострої полеміки з матеріалістичною філософією й атеїзмом.

Визначним поборником суб'єктивного ідеалізму був англійський філософ, єпископ *Д. Берклі* (1684-1753). У своїй головній філософській праці “Трактат про начала людського знання” (1710) він намагався спростувати матеріалізм і за допомогою філософських аргументів зміцнити позиції релігії. Він твердив, що реально існуючими можна вважати лише ті речі, які наявні в сфері свідомості індивідуума. Матеріалізму Дж. Локка Берклі протиставив ідеалістичний сенсуалізм. Він прагнув довести, що у людини немає і не може бути чуттєвого сприйняття матерії, а також протяжності, простору тощо. Окремі речі, які сприймаються людьми, являють собою, на його думку, лише суму відчуттів або “ідей”. Абстрактна ідея матерії, заявляв Берклі, не може додати до властивостей речей жодної властивості понад тієї, яка виявляється в них чуттєвим сприйняттям. Описуючи, наприклад, властивості вишні, він писав, що вона не є буття, відмінне від відчуттів; вишня є не що інше, як

поєднання чуттєвих уявлень (м'якості, вологості, червоності, терпкості), які сприймаються різними почуттями і об'єднуються розумом в одну річ.

Гносеологічні корені суб'єктивного ідеалізму Берклі полягають в односторонньому роздуванні ним ролі відчуттів як джерела знань, у перетворенні їх у відірвану від матеріального світу, самотійно існуючу реальність. Визнаючи відчуття єдино реальними, він відкинув існування матерії як об'єктивної реальності, яка являє собою нерозривну єдність окремого і загального. У своїй теорії пізнання Берклі розглядав відчуття як таке джерело людських знань, що позбавлене об'єктивного змісту. Він заперечував роль абстрактного мислення в розкритті сутності явищ. Пізнання людиною світу полягає, з його точки зору, тільки в описуванні різних відчуттів і їхніх комбінацій. Берклі в полеміці з Локком твердив, що всі якості речей (і “первинні”, і “вторинні”) суб'єктивні. Вони не можуть бути копіями зовнішніх речей, а є лише їхніми значками, чисто лінгвістичного характеру. Така його позиція вела до соліпсизму, тобто до твердження про обумовленість існування речей актом сприйняття їх суб'єктом, який пізнає, “Я”. Але, як єпископ, Берклі, відступаючи від крайньої форми суб'єктивного ідеалізму, визнавав наявність вищої духовної субстанції – бога, що створює всі речі і наказує, щоб вони стали доступні сприйняттю людей за встановленими ним законами. Берклі, як бачимо, починаючи з суб'єктивного ідеалізму, змушений був, як ієрарх церкви, для запобігання соліпсизму визнати надприродну духовну силу – бога. Тим самим він зробив крок до об'єктивного ідеалізму.

Сучасником і співвітчизником Берклі був *Д. Юм* (1711-1776) – філософ, психолог, історик і економіст. У філософії він – представник скептицизму й агностицизму. Його головна філософська праця “Трактат про людську природу” (1739).

На відміну від Берклі, який твердив, що зовнішній світ – це комбінація людського сприйняття, Юм відкинув питання про те, чи є будь-що за межами відчуттів. Дійсність, на його думку, – це потік людських “вражень”, причини яких “принципово непізнаванні”. Людям, вважав він, невідомо, чи існує зовнішній світ. Вони неспроможні, ні інтуїтивно, ні шляхом логічного аналізу і доказів вивести відношення між причиною і дією. На тій підставі, що одне явище передує іншому, зазначав Юм, не можна твердити, ніби одне з них

причина, а інше – дія. Проте, далі він, відкидаючи принцип об'єктивності в розумінні причинно-наслідкових зв'язків речей і явищ, твердив, що, спостерігаючи повторюваність у їхньому протіканні, люди за допомогою уяви виробляють звичку при виникненні одного об'єкта очікувати появи іншого. Наприклад, з появою вогню люди очікують виникнення тепла, з появою хмар – випадіння дощу тощо. В усіх таких випадках, з точки зору Юма, можна лише припускати причинний зв'язок явищ, можна лише в силу звички вірити в нього, але розкрити і встановити дійсні причинно-наслідкові зв'язки між предметами і явищами люди неспроможні. Люди не знають, твердив він, яким чином тіла діють одне на одне: їхня сила або енергія цілком незбагнені для них. Задачу науки Юм обмежував лише перерахуванням явищ і фактів, пізнанням деяких, поверхневих якостей об'єктів. Він вважав, що наука неспроможна розкривати сутність речей і явищ. Результатом усієї філософії, на його думку, є переконання в людській сліпоті і слабості.

Проголошуючи з позицій нігілістичного скептицизму й агностицизму принципову непізнаванність питання про те, чи існує за межами людських уявлень матеріальна або духовна субстанція, Юм зробив фідеїстичний висновок, що джерелом упевненості людини нібито служать не теоретичні знання, а віра, яка дозволяє їй успішно здійснювати практичну діяльність.

Література

1. *Введение* в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Ч. I, гл. II, § 7.
2. *Краткий очерк истории философии*. – М.: Мысль, 1975. – Разд. 1, гл. VI, § 2, 6; гл. VII, § 2, 4.
3. *Макаров А.Д.* Историко-философское введение. – М.: Мысль, 1967. – Гл. IV, § 2, 3; гл. V.
4. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVIII в. – М.: Высшая школа, 1973. – Гл. I-V.
5. *Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII веков: Учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1984. – Р. II, § 1, 4, 10.
6. *Філософія*. Курс лекцій. – К.: Либідь, 1991. – Лекц. 6.
7. *Философия*: Учебное пособие для студентов вузов. – К.: Фита, 1994. – Гл. II, § 6.

Лекція п'ята

КЛАСИЧНА НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ

План

1. Філософські погляди І. Канта.
2. Філософське вчення Г. Гегеля.
3. Філософські погляди Л. Фейєрбаха.

Поняття “класична німецька філософія” означає таку лінію в розвитку новоєвропейської думки другої половини XVIII ст.-першої половини XIX ст., що була представлена вченнями Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Фейєрбаха. При усіх своїх розбіжностях ці вчення тісно пов'язані між собою узами спадкоємності: після Канта кожний із мислителів цього напрямку спирався на погляди свого попередника і надихався творчими імпульсами його спадщини. Слід зазначити, що у вченнях Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Фейєрбаха знайшли свій вияв найбільш значні ідеї німецької філософської думки зазначеного періоду.

Німецька класична філософія розвивалася в епоху найглибших змін, що відбувалися в економічному, соціально-політичному і духовно-ідеологічному житті всієї Європи, прямо або побічно торкаючись також німецьких держав, і стали предметом осмислення філософів цієї епохи, чий світоглядний кругозір, при всій його визначеності умовами життя країни, не був національно обмеженим. Слідом за світоглядною революцією Просвіщення відбулася Велика Французька революція (1789-1794). Вона приголомшила сусідні феодальні держави, в яких прокотилася хвиля революційних потрясінь, що змінили їх соціальне обличчя.

Великі революційні зміни мали місце не тільки в суспільному виробництві й управлінні, але і науці, насамперед, у природознавстві. Механіка втрачала свою домінуючу роль. У природознавстві сформувалися як наукове знання математика, біологія, а до кінця XVIII ст. – хімія – наука про якісні перетворення природних речовин. У перші десятиліття XIX ст. з'явилися нові, немеханічні галузі фізики: вчення про магнетизм, електрику. Згодом зазначені науки об'єдналися в одну наукову дисципліну, яка досліджує електромагнітні

явища. Швидко прогресувала і зазначена уже вище, така галузь наукового знання, як сукупність біологічних дисциплін, що все більш просувалися до створення умов для вироблення обґрунтованої теорії еволюції як узагальнюючої теоретичної побудови.

Період розгортання ідей представників класичної німецької філософії характеризувався найгострішою боротьбою вільнодумства з релігією, що спробувала відвоювати позиції втрачені в епоху Просвіщення.

У цей період об'єктивна діалектика розвитку виявлялася в різних сферах суспільного буття і суспільної свідомості більш чітко, ніж абиколи раніш і пошук адекватного розуміння змін, що відбуваються, найбільше підготовленими до цього німецькими філософами увінчався успішним просуванням на шляху розробки діалектичного способу мислення. Починаючи з Канта, плеяда мислителів першої величини надали небувалої інтенсивності і глибини розвитку німецької філософської думки.

Саме цей розвиток являв собою свого роду революцію у філософії, яку можна розглядати в двох розуміннях.

По-перше, у тому розумінні, що Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, і Фейєрбах своїми вченнями вносили радикальні новації в розвиток філософської думки. Кожна з цих новацій діалектично заперечувала попередню, зберігаючи при цьому позитивні моменти останньої. Це дозволяє говорити про спадкоємність у розвитку основних філософських ідей, незважаючи на такий факт, що усі німецькі філософи вважали себе новаторами у філософії. Кант, зокрема, вважав, що він здійснив “коперніканську революцію” стосовно до всієї попередньої філософії. Фіхте був переконаний, що значення його “науковчення” для філософії рівнозначно значенню Великої Французької революції для соціально-політичної історії людства. У створеній Гегелем системі “абсолютного ідеалізму” людська думка розцінювалася як така, що вперше і назавжди знайшла “абсолютну істину”. На думку Фейєрбаха, створений ним антропологічний матеріалізм, що революційно перевертає гегелізм, у той самий час означає глобальний кінець філософії, у колишньому її розумінні.

По-друге, у більш глибокому розумінні, революційний характер класичної німецької філософії полягав у тому, що нею був розроблений діалектичний світогляд і створені передумови для його матеріалістичного перетворення. У

ході цього перетворення, розпочатого К. Марксом і Ф. Енгельсом у 40-ві роки XIX ст., розкрилися революційні потенції гегелівської діалектики, у якій діалектична думка класичної німецької філософії досягла своєї кульмінації. З урахуванням усього цього, Ф. Енгельс сформулював висновок про те, що в Німеччині філософська революція передувала політичному перевороту. У витоків цієї філософської революції стояв І. Кант.

Виходячи з вимог програми курсу філософії для технічних вузів, зупинимося на філософських поглядах Канта, як представника суб'єктивного ідеалізму; Гегеля – засновника об'єктивного ідеалізму і Фейербаха – єдиного представника матеріалістичного напрямку в класичній німецькій філософії.

Філософські погляди І. Канта (1724-1804). І. Кант народився і виріс у Кенігсберзі. Тут він закінчив університет, працював доцентом, професором, потім ректором університету. Тут ним була створена нова унікальна за змістом суб'єктивно-ідеалістична концепція пояснення основних філософських проблем.

Творчість Канта поділяється на два періоди:

- а) докритичний;
- б) критичний.

У роботах докритичного періоду Кант приділяв велику увагу природничо-науковим проблемам. У цей період його світогляду були властиві елементи стихійного матеріалізму. Переглядаючи вчення Лейбніца про духовні монади, він приходить до висновку про їхню матеріальність, а, використовуючи механіку Ньютона, підтверджує, що вони володіють одночасно силами тяжіння і відштовхування. Протяжність матеріальних елементів і складних тіл розглядається ним як результат сукупної дії цих двох сил.

Вершиною філософського вчення І. Канта про природу є космогонічна гіпотеза, що викладена в роботі “Загальна природна історія і теорія неба”. Ця гіпотеза є самою масштабною і ґрунтовно розробленою на той період. Кант почав з роздумів про те, які зміни з часу виникнення Землі зазнало її обертання навколо своєї осі і наскільки вона “постаріла” з фізичної точки зору. Він незабаром створив небулярну космогонічну гіпотезу про утворення планетної системи і Сонця з величезної хмари дифузної речовини.

Відповідно до гіпотези Канта у початковій розсіяній масі речовини під впливом протилежних сил тяжіння і відштовхування виникли вихрові рухи й утворилися обертові кулеподібні згустки матерії, що нагрівалися внаслідок тертя. Виходячи з цих припущень і ньютонівського закону тяжіння, Кант намагався пояснити походження Сонця, планет та їхніх супутників.

У Всесвіті, за Кантом, відбувається вічний природний процес народження і загибелі космічних систем. Ця здогадка про наявність за межами нашої галактики інших світів, подібних до неї за принципом побудови і розвитку, надалі була підтверджена наукою.

Кантівська космогонічна теорія, за словами Ф. Енгельса, пробила бреш у старому матеріалістичному погляді на світ і усунула метафізичні твердження про “перший поштовх”.

З інших наукових праць Канта в докритичний період мають значення ті, в яких він пояснює методологічні проблеми філософського пізнання. Ці роботи були серйозною підготовкою до полеміки з тодішньою німецькою метафізикою, що трактувала бога, душу й ідею трансфізичними предметами і задача філософії вбачалася в тому, щоб їхнє існування доводилося “матеріалістичним” способом, тобто конструюванням доказів, що виходять за межі перевірки досвідом.

Кант розкривав розходження між реальним доказом (причиною) і доказом логічним. Один із них реально чинний визначальний або утворювальний доказ, другий лише його висвітлює. Кант таким чином відзначає межі логічного або “матеріалістичного” методу, який претендує на роль методу-доказу.

Дослідження Кантом можливостей і меж логічного методу лягло в основу його подальшого філософствування в критичний період.

Філософська система Канта цього періоду викладена в основних філософських роботах – “Критика чистого розуму” – теорія пізнання; “Критика практичного розуму” – етичне вчення; “Критика спроможності суджень” – естетична концепція.

В основі критичних робіт Канта лежить глибоке переконання в тому, що розробці позитивних вчень теоретичної філософії, моралі, естетики і натурфілософії має передувати критичне дослідження широсердних сил і пізнавальних здібностей, на які опираються ці галузі природознавства.

Під критикою Кант розуміє:

- 1) точне встановлення пізнавальної здібності або рушійної сили, до якої звертається кожна галузь знання і філософія;
- 2) дослідження меж, далі яких не може через будову самої свідомості “простягатися” компетенція теоретичного і практичного розуму, філософії мистецтва і філософії природи.

Ця установка повинна була призвести до зміни характерного для попередньої філософії порядку розгляду філософських проблем. На перший план у Канта висувається гносеологія як фундаментальна філософська наука. Як основа усіх філософських наук, теорія пізнання своєю першорядною задачею ставить обмеження компетенції розуму. У Канта саме критика реального світу пов’язана з критичним аналізом теорії пізнання, де він виступає як агностик, створивши теорію “речі у собі”, відповідно до якої наш розум спроможний пізнати тільки “феномен”, тобто явище, але не може досягти “ноумен”, тобто сутність цього явища. Оскільки там, де розум покидає межі досвіду і розвиває теоретичну систему, він рухається на своїй власній основі і в ньому завжди залишається місце для сумніву. Для того, щоб позбутися цих сумнівів необхідна критика самого розуму, що полягає в дослідженні меж і можливостей умоглядного пізнання. Кант показав, що за межами досвіду можливий послідовний і суворий доказ тверджень, які суперечать один одному, і тим самим продемонстрував внутрішню суперечність самого розуму. Він позбавив спекулятивне пізнання права претендувати на непогрішимість. У цьому полягає, на думку Канта, негативна функція критики.

Але, обмежуючи права теоретичного пізнання чуттєвим досвідом, він відкрив простір для практичного (морального) застосування розуму. У цьому полягає, вважає Кант, позитивна функція критики.

У філософії Канта містяться елементи матеріалізму. Вони полягають у визнанні мислителем об’єктивного існування матеріальної дійсності, світу “речей у собі”. Але зазначена поступка матеріалізму зводиться нанівець дуалістичним характером кантівської філософії, яка визнає вічне співіснування двох рівноправних начал – матеріального і духовного. Зазначений дуалізм суперечить науковим даним і неминуче призводить до філософського ідеалізму.

Несумісний з матеріалізмом і апріоризм філософії Канта, який виразно проявляється в кантівській гносеології. Кант виділяв три основних здатності пізнання – *чуттєвість, розсудок і розум*.

Чуттєве пізнання, на його думку, здійснюється внаслідок дії "речей у собі" на органи чуття людини. Проте чуттєві образи не дають, на думку Канта, реального відображення пізнаваних предметів, а лише "хаос вражень", не упорядкованих у просторі і часі і не зв'язаних причинністю. Щоб здійснити зазначене упорядкування і виявити причинно-наслідкові зв'язки у "хаосі вражень" треба, вважає Кант, накласти на останній, апріорні форми чуттєвості і розсудку. Лише в такому разі людина одержує можливість досягнути за допомогою розуму той чи інший феномен, який відображує несуттєві риси об'єкта.

Істотна заслуга Канта полягає у постановці питань про межі пізнавальних можливостей людини, про відношення мислення до чуттєвого пізнання. Але постановка цих питань в кантівській філософії набула схоластичного характеру, оскільки вона виявилася відірваною від реальної історії пізнавального процесу.

У логіці Кант виділяє різницю між звичайною (формальною) логікою, що досліджує процеси мислення, і трансцендентальною (тією, що надає знанню апріорного, загального і необхідного характеру).

В основі математики лежать споглядання простору і часу. Форми їх перестають бути у Канта формами існування самих речей і стають тільки апріорними формами чуттєвості. В основі цих споглядань лежать "чисті", що не залежать від досвіду, і передують йому апріорні форми простору і часу, які й обумовлюють загальність і необхідність математичних істин.

У теоретичному природознавстві умовою можливості апріорних суджень виступають категорії. Вони на думку Канта, становлять "синтез" і "способи дії", яким ми несвідомо підкоряємо чуттєві дані.

Кант, досліджуючи категорії, дійшов висновку, що вони різняться за: 1) кількістю, 2) якістю, 3) відношенням і 4) модальністю.

Кожна з них має свою структуру, через яку і виражає свій зміст.

Якість розкривається через категорії реальності, заперечення, обмеження.

Кількість – через категорії єдності, множини, сукупності.

Відношення – через категорії субстанції, причинності, взаємності.

Модальність - через категорії можливості, дійсності, необхідності.

Таким чином, систематика, розроблена Кантом, включає у свій зміст 12 категорій.

Щоб виникло істинне знання, необхідне, вважає Кант, з'єднання чуттєвого споглядання з категоріями розсудку. Тут привалює розум і Кант досліджує його з критичних позицій. Він розкриває процес формування суджень розумом і робить агностичний висновок, що критика повинна прагнути обмежити компетенцію розуму, оскільки він неспроможний розкривати сутність речей, наштотуючись при таких спробах на нерозв'язні суперечності – антиномії.

На основі критичної теорії розуму Кант побудував свою етику. Вихідною передумовою стало твердження Руссо, що кожна особистість є самоціль і не може розглядатися як засіб здійснення будь-яких задач. Руссо, на якого рівнявся Кант, вирішив питання можливості свободи в суспільстві тим, що включив у автономну мотивацію поведінки індивіда повагу до інших, рівних йому істот. Ця сутність “загальної волі” Руссо переходить у моральний закон Канта. Незважаючи на те, що він розглядає етичну проблему незалежно від теологічних передумов, усе ж етика Канта покликана була обґрунтувати примирення науки і релігії, а точніше – підпорядкування знання вірі. Етика говорить не про дійсну моральну оцінку вчинків людей, а про чисто формальні “веління” практичного розуму. Етичні норми зводяться, у кінцевому рахунку, до верховного принципу – категоричного імперативу, згідно з яким людина повинна поступати так, щоб норми її поведінки могли стати принципом загального законодавства. Відповідно до етичного вчення Канта існує основний закон чистого практичного розуму: “Поступати так, щоб максима твоєї поведінки, на основі твоєї волі, завжди могла бути водночас і принципом загального законодавства”, тобто щоб вона могла стати загальним природним законом.

Категоричний імператив Канта вимагає дотримання морального обов'язку “не заради будь-яких “зовнішніх” цілей, але виключно заради самого абстрактного обов'язку”. Сам Кант суворо дотримувався цього категоричного імперативу. Про це свідчить, зокрема, такий факт, зафіксований його біографом Васіанським. “До вмираючого Канта приходить лікар. Він приймає лікаря стоячи, хитаючись на ногах, і говорить щось невиразне, у той самий час як лікар намагається його принаймні посадити або навіть укласти, щоб зробити

огляд. Лікар не розуміє ні слів, ні намірів хворого. А той повторює і повторює якесь окреме слово. У справу втручається Васіанський. Він пояснює доктору, що Кант не може сісти, поки не сяде гість. Це дійсно дивно, але хто з нас і сьогодні може сприйняти лікаря як гостя в домі? Тому лікар не повірив поясненню Васіанського, поки чітко не почув слова: “Мене ще не покинуло почуття приналежності до людства”.

У цьому весь Кант. Все своє життя він суворо дотримувався категоричного імперативу й особистим прикладом вимагав його виконання іншими. Він стверджував, що етика є філософія переконання.

Моральний закон Канта має декілька формулювань, але усі вони за своєю сутністю відповідають "велінню категоричного імперативу щодо моральної поведінки людини".

Моральний закон носить позаемпіричний характер. Він не виникає як результат узагальнення людської діяльності, а заснований на моральній антології. Людський досвід, вважає Кант, не може бути прикладом моральної поведінки, тому що неможливо встановити, хто з людей діє відповідно до вимог категоричного імперативу, а хто лише іззовні дотримується морального закону.

Кант переконаний у тому, що знання морального закону не стане проблемою. Його знає кожний апріорі, тобто знання цього закону не обумовлене освітою, вихованням чи навіть безпосереднім пізнанням.

Кожний, не усвідомлюючи цього, бачить сутність характеру людського піднесення над речами і тваринами і свою рівність з іншими. Нерозривне знання закону є фактом чистого розуму, а виконання його – фактом практичного розуму. Кант обґрунтовує принципи поведінки людини у суспільстві, що за змістом збігаються з загальнолюдськими нормами моралі.

Етика Канта тісно пов'язана з естетикою. Естетика або філософія мистецтва виступає в нього вінцем філософії: вона вносить зв'язок у роз'єднані до цього області свідомості. Прекрасне або краса, є центральна категорія естетики. Але Кант зовсім не розбирає питання про те, що таке краса в об'єктивній реальності. Його увага зосереджується на естетичному “смаку”, що є, по суті, у Канта суб'єктивістським судженням про прекрасне. Кант зводить останнє до “незацікавленого задоволення, що обумовлене змістом естетичних форм предмета”. Прекрасне суб'єктивне і його оцінка не може бути доведеною.

З цих позицій Кант розглядає твір мистецтва як доцільне в естетичних судженнях, але його доцільність не продиктована художнику іззовні. Це доцільність без цілі. Тут позначився формалізм Канта. Він оголосив в естетиці вищим видом мистецтва поезію, тому що вона піднімається до зображення ідеального.

Велику роль в естетиці Канта відіграє теорія геніальності, що абсолютно метафізично протиставляє наукове пізнання і художню творчість. За Кантом, учений може бути талановитим, великим і його досягнення можуть бути доступними розумінню звичайних людей за допомогою розуму. Геніальність, вважає Кант, може виявлятися тільки в області художньої творчості. Згідно з цією теорією, ознакою генія є оригінальність як здібність створити зразкові художні твори, а тим самим цілком нові естетичні норми. Ця здібність, за Кантом, є непізнавання. Вона виходить за рамки людського розуміння і наукового пізнання.

Формальна за своїм характером естетика Канта, незважаючи на те, що вона так само двоїста і суперечлива, як і його теорія пізнання й етика була кроком вперед у розвитку естетичної думки.

Таким чином, можна відзначити, що для філософії Канта характерне протиріччя між метафізичною системою і діалектичними поняттями. Це дало можливість піддати критиці філософію Канта “зліва” і “справа”. Критики “справа” (ідеалісти) нападають на Канта за його недостатньо послідовний ідеалізм, а критики “зліва” (Фейєрбах та інші матеріалісти) за те, що він включив у свою філософію деякі елементи матеріалізму, і в той самий час захищав позицію агностицизму і суб’єктивізму.

Багато висновків Канта згодом були використані у подальшому розвитку німецької філософії, зокрема, у вченні Гегеля.

Філософське вчення Г.-В.-Ф. Гегеля (1770-1831). Георг Вільгельм Фрідріх Гегель створив розгалужену систему об’єктивного ідеалізму.

Народився Гегель в 1770 р., у 1797 р. закінчив Тьубінгенський університет. З 1801 по 1806 рр. викладав у Менському університеті. Потім переїхав до Нюрнбергу, де у гімназії викладав філософські науки. З 1816 він займав кафедру в Гейдельберзькому університеті, а через два роки одержав призначення в Берлін. У Берлінському університеті читав курс історії

філософії, філософії релігії, естетики, філософії права, філософії всесвітньої історії, логіки, філософії природи.

Весь світогляд Гегеля характеризується двоїстістю, суперечливістю.

Він визнавав джерелом розвитку всієї дійсності не природу, а дух, не матерію, а абсолютну, об'єктивну ідею. Ця ідея існує вічно і незалежно від людини, чому і має назву *об'єктивної і абсолютної*. Тільки абсолютна ідея являє собою справжню дійсність. Реальний світ – природа і суспільство, усе багатство світу є лише відбиток ідеї, результат її активності.

“Абсолютна ідея”, за Гегелем, проходить у своєму русі три основні ступені. По-перше, ідея породжує і накопичує своє власне багатство. Цей процес він розглядає в роботі “Наука логіки” (в розділі “Логіка”). По-друге, ідея переходить у свою протилежність, виявляючи себе в матеріальному світі, – у природі. Цей ступінь Гегель розкриває в розділі зазначеної роботи “Філософія природи”. Природа тут розглядається як інобуття ідеї. Він намагається зв'язати усі природні явища. Гегелівська “Філософія природи” – це уможливлена натурфілософія. Нарешті по-третє, розвиток ідеї завершується повним збігом “світового розуму” зі створеною ним природою і суспільством, тотожністю ідеї і світу, за виразом Гегеля – “абсолютним знанням”. Цей третій ступінь розвитку ідеї розкритий Гегелем у розділі “Науки логіки” – “Філософії духу” і в роботі “Феноменологія духу”. Задача філософії, за Гегелем, у тому і полягає, щоб розкрити історичний шлях саморуху “абсолютного розуму” як єдино активної реально існуючої сили.

У “Феноменології духу” духовна культура людства розкрита в її закономірному розвитку, як поступове виділення творчої сили “світового розуму”. Втілюючись у послідовно змінюючих один одного образах культури, безособовий дух одночасно пізнає себе як їхнього творця. Духовний розвиток індивіда, починаючись з активності і чуттєвого сприйняття, закінчується “абсолютним знанням” тих форм і законів, що управляють розвитком духовних процесів зсередини – науки, моральності, релігії, мистецтва, політико-правової системи.

Універсальна схема творчої діяльності світового духу отримує у Гегеля назву “абсолютної ідеї”, а логіка визначається як науково-теоретична самосвідомість цієї ідеї.

“Абсолютна ідея” криється в її загальному змісті у виді системи категорій: буття, небуття, наявного буття, якості, кількості, міри, стрибка, заперечення тощо.

При поясненні розвитку категорій Гегель виводить їх одну з іншої. Мова йде про іманентний розвиток визначених категорій, які знаходяться в основі світу і поступово конкретизуються.

На думку Гегеля, саморух "світового духу" розпочинається спонтанною взаємодією "чистого буття" і "ніщо". Ця взаємодія приводить до становлення, яке в свою чергу породжує "щось", "наявне буття", що характеризується певною визначеністю, тобто має якість. Від якості відбувається рух до кількості. Єдність якості і кількості, зазначає Гегель, утворює міру. Перехід від кількісних змін до якісних здійснюється, на думку мислителя, шляхом стрибка.

У контексті викладення проблематики якості, Гегель аналізує діалектику скінченного і нескінченного. Виходячи із вчення Спінози, Гегель розкриває різницю між так званою “дурною” і “істинною” нескінченностями. “Дурна” нескінченність полягає в нескінченному прогресі і являє собою лише необмежене додавання одного і того ж самого. Прикладом її може бути ряд природних чисел, у якому ми ніколи не можемо прийти до такого великого числа, щоб до нього не можна було додати ще наступне.

“Істинна” нескінченність полягає в тому, що вона поряд з кількістю містить також якість, тобто є вираженням визначеної структури цілого.

У роботі “Наука логіки” він розкриває діалектику категорій сутності і явища, доводить, що “явище істотне”, а “сутність з’являється” нам у процесі пізнання цього явища. Тут же він досліджує і взаємозв’язок категорій необхідності і випадковості, обґрунтовуючи тезу про те, що випадковість є форма доповнення і прояву необхідності.

Систематизація категоріального апарату науки логіки, розпочата Гегелем, має істотну відміну від тих систематизацій, які були здійснені Арістотелем і Кантом. У них принцип систематизації – формально-логічний, у Гегеля – діалектичний.

І все ж процес систематизації категорій у Гегеля пов’язаний з поясненням руху мислення. Розкриваючи зміст своєї вихідної категорії Гегель проголошує мислення творцем усього існуючого і зближує поняття ідеї з поняттям бога, проте ідея в нього знаходить свідомість, волю, особистість тільки в людині.

Виходячи з головного принципу свого об'єктивного ідеалізму – визнання "світового духу", "абсолютної ідеї" основою всіх явищ природи і суспільства, Гегель розробив діалектику понять.

Гегелівська "абсолютна ідея", "світовий дух" є не що інше, як абстрактне поняття, абсолютизоване і зображене у вигляді окремої сутності, покладеної в основу природи і суспільних явищ. Це значить, що мислення розглядалося Гегелем не як відбиття існуючих поза ним предметів природи, а навпроти – природа в цілому зображувалася ним як інобуття духу, як втілення мислення. Мислення, таким чином, перетворювалося в надлюдську, надприродну сутність, яка оголошувалася справжнім предметом філософії. Вчення Гегеля про категорії, про саморух і саморозвиток "світового духу", про єдність і боротьбу протилежностей, як джерела всякого руху і розвитку, про взаємний перехід кількісних і якісних змін, про міру як їхнього синтезу, про заперечення заперечення, як моменту поступальності, спадкоємності і спіралеподібності в розвитку склало ядро його концепції про діалектичний метод пізнання і перетворення природної і соціальної дійсності. Діалектичний метод містив у собі раціональне зерно – вчення про рух, розвиток, взаємозв'язок. Саме цю ідею Гегель застосовував до процесу взаємозв'язку предметів буття і мислення. Він обґрунтував принцип тотожності буття і мислення. Але в ході його обґрунтування висунув низку діалектичних ідей, що дозволило йому в подальшому обґрунтувати нову форму діалектики.

Центральне місце в діалектиці Гегеля займає категорія протиріччя як єдності взаємовиключаючих і одночасно взаємопередбачуючих протилежностей. Протиріччя розуміється як внутрішній імпульс розвитку духу взагалі. Цей рух виходить від абстрактного до конкретного. Протиріччя за Гегелем, недостатньо розуміти у вигляді логічно незавершеного (антиномії, апорії): його слід осмислювати більш глибоко і конкретно, коли вихідна антиномія одночасно і здійснюється, і зникає (знімається).

У діалектичному методі Гегеля прогресивну сторону його світогляду, становила думка про протиріччя як рушійну силу розвитку. Ця думка була захована під містичною оболонкою роздумів про саморух понять. "Світовий дух" виявляється, за вченням Гегеля, в процесі розвитку. Розвиток духу, є не що інше, як взаємне "опосередкування" понять, їхній перехід один в одного,

їхній рух, “заперечення заперечення”. Метод Гегеля – це ідеалістична діалектика понять, в якій обґрунтована думка про загальний розвиток.

Використовуючи свій діалектичний метод, Гегель критично переосмислив усі сфери культури. На цьому шляху він всюди відкривав напружену діалектику, процес постійного заперечення кожного досягнутого стану духу наступним, визріваючим у його надрах станом у вигляді конкретного іманентного йому протиріччя. Вчення про суперечливий характер розвитку абсолютної ідеї, природи і суспільних відносин склало прогресивну сторону в філософії Гегеля.

І усе ж таки, незважаючи на багатство філософського вчення Гегеля, обґрунтованого ним діалектичного методу пізнання, його філософія містила як основну характерну рису протиріччя між її консервативною, ідеалістичною системою і прогресивним діалектичним методом, що наклало відбиток на увесь його світогляд. На противагу діалектичному методу гегелівська філософська система є не тільки ідеалістична, але й метафізична, тому що в ній рух ідеї, всього предметного світу замкнений в обмежене коло.

Для філософії Гегеля характерно було приниження історичної ролі матеріалізму, а іноді матеріалістичним ідеям він надавав характеру ідеалістичних.

Свою філософію Гегель характеризував як синтез усіх попередніх вчень, як рух процесу самосвідомості "абсолютного духу" і отже, як вищий остаточний результат всесвітньої історії.

Ідеалізм Гегеля, його реакційні політичні погляди, особливо останнього періоду філософської творчості, його шовіністичні ідеї, згодом неодноразово використовувалися в тій або іншій формі ідеологами панівних класів. В епоху імперіалізму неогегельянство стало одним із характерних напрямів західної ідеології.

Навпаки, діалектичний метод Гегеля характеризує позитивну роль видатного мислителя. Цей метод мав благотворний вплив на подальший розвиток філософської думки. Філософія Гегеля стала одним із ідейних джерел марксизму, де раціональний зміст гегелівської діалектики був виявлений і критично перероблений, що дозволило створити у філософії нову форму діалектики – матеріалістичну.

Філософські погляди Л. Фейєрбаха (1804-1872). Людвіг Фейєрбах був видатним представником німецької класичної філософії, одним із найвизначніших матеріалістів домарксистського періоду. Будучи спочатку гегельянцем, він став потім на позиції матеріалізму, значно розвинув його і піддав критиці основи ідеалізму і релігії.

Л. Фейєрбах закінчив у 1828 р. Ерландський університет, захистив дисертацію й одержав посаду приват-доцента. У 1830 р. він анонімно видав роботу “Думки про смерть і безсмертя”. Незабаром автора виявили і звільнили з університету.

У цій роботі він виступив проти релігії, безсмертя душі і дійшов висновку, що релігія несумісна з розумом й істиною. Боротьба з релігією стала справою всього життя Фейєрбаха.

Досліджуючи гносеологічні і соціальні корені виникнення релігії, а так само її сутність як форми суспільної свідомості, він обґрунтував висновок, що філософія і релігія являють собою два протилежні світогляди. Причини живучості релігії він убачав не тільки в неуцтві, низькому рівні знань, обмані, але й у свідомості суб’єкта, у його природі, умовах його життя.

На питання – “що ж спонукає релігійні ілюзії в людини?” – він відповідав, що причини кореняться в почутті залежності, обмеженості, безсиллі людини стосовно сил природи. Безсилля шукає вихід у породжуваному свідомістю фанатизмі і розважанні. Так виникають, на думку Л. Фейєрбаха, образи богів, як джерела здійснення людських сподівань, прагнень, бажань.

Але що ж являє собою те, чому людина поклоняється – бог? Бог за Л. Фейєрбахом, будучи проекцією людського духу, відчужується від останнього, об’єктивується, йому приписується самостійне буття. Бог перетворюється з продукту людського мислення у самого творця, у першопричину всього існуючого і ставить людину в залежність від нього. Таке розуміння причин виникнення і сутності релігії дозволяє сказати, що Л. Фейєрбах пояснює її з натуралістичної, біологізаторської точки зору. На його думку, релігійний культ виникає з внутрішніх психологічних потреб людини.

Характеризуючи вплив релігії на особистість, Л. Фейєрбах зазначав, що релігія паралізує її прагнення до активного життя, до його поліпшення в

реальному світі і перетворення цього світу. Відкидаючи релігійний культ, Фейєрбах протипоставив йому культ людини. Його девіз “людина людині бог”.

На думку Фейєрбаха, релігія послужила імпульсом для розвитку матеріалізму й атеїзму. Він висунув програмну вимогу: “не релігійними робити людей, а освіченими, поширювати освіту в усіх класах і станах”.

Великою заслугою Фейєрбаха є те, що в боротьбі проти ідеалізму, особливо об’єктивного ідеалізму Гегеля і теології, він відновив у правах матеріалістичну філософію. Критикуючи вчення Гегеля про абсолютну ідею, Фейєрбах довів, що основний порок об’єктивного ідеалізму – це ототожнення буття і мислення. Але, відкидаючи ідеалістичну реакційну, антинаукову систему Гегеля, він відкинув і те цінне, що було у філософії Гегеля – його діалектичний метод. Критика всієї гегелівської системи Фейєрбахом, переслідувала головну ціль – відродити в німецькій філософії матеріалізм. Він переконливо довів, що світ матеріальний, що природа існує незалежно від свідомості, незалежно від якої б то не було філософії. Природа є основа, на якій виросла людина; поза природою і людиною немає нічого. Природа ніким не створена, вона є причиною самої себе. Ці положення Фейєрбаха були спрямовані проти гегелівської ідеалістичної системи, що розглядає природу як інобуття духу.

Особливу увагу Фейєрбах приділяв спростуванню ідеалістичної догми про незалежність душі від тіла. Стверджуючи залежність психіки від тілесної організації людини, він розумів основне питання філософії про відношення свідомості і буття, як питання про відношення душі і тіла людини і на цій підставі оголошував свій матеріалізм антропологічним вченням.

Характеризуючи свою філософську еволюцію, Фейєрбах говорив, що його першою думкою був бог, але що він незабаром зрозумів свою помилку; другою його думкою був розум – деміург гегелівської філософії; третьою, й останньою, думкою була людина – основний об’єкт його антропологічного матеріалізму.

Кажучи про необхідність реформ у філософії, він показав, що нова філософія, яка прийшла на зміну старої, повинна мати за своєю сутністю антропологічний характер. Антропологічна філософія, на його думку, перш за все, вступає в союз з природознавством.

Правдивість, простота і визначеність, доводив Фейєрбах, повинні бути характерними ознаками антропологічної філософії. У центрі цієї філософії

стоїть людина, як єдиний універсальний і вищий предмет філософії. Людина, в тлумаченні Л. Фейєрбаха, є тілесна, фізична, просторово-часова істота і тільки як така вона має можливість споглядати і мислити. Ідеалізм роздвоює цю цілісність людської істоти, створюючи конфлікт між духом і плоттю, або ж ототожнює сутність людини з мисленням, свідомістю. Антропологічна філософія стверджує, що сутність людини є щось єдине.

Л. Фейєрбах постійно підкреслював єдність і цілісність природи людини. Він був глибоко переконаний, що хитрощі ідеалістів побудовані на порушенні цієї єдності. Мислення, розглядуване ідеалістами у відриві від тіла, перетворюється ними в божественну силу, що творить матерію, – говорив Фейєрбах.

Антропологічний принцип філософії Фейєрбаха усунув розрив між духом і тілом створений ідеалістичною і дуалістичною філософією. При правильному застосуванні антропологічного принципу, відзначав Фейєрбах, ми неминуче приходимо до розуміння того, яка природа, матерія є єдина істинна субстанція, яка породжує людину.

Виникнення життя, за Фейєрбахом – це не випадковий, не ізольований акт; життя виникло як необхідний результат появи деяких хімічних процесів при певній температурі і певних станах води, повітря на Землі. Отже, якщо природа тепер не породжує життя шляхом спонтанного зародження, то це не означає, що вона не могла цього робити колись.

Реальну основу єдності людини, за вченням німецького матеріаліста, складає тіло. Віднімаючи у особи її тіло, – ви віднімаєте у неї те, що об'єднує її, робить цілісною, єдиною. Але що ж таке тіло? Воно є частина об'єктивного світу.

Приступаючи до характеристики природи, Фейєрбах зазначає перш за все її матеріальний характер. “Природа тілесна, матеріальна, чуттєва, – підкреслює він. Матерія не створена, вона вічна і нескінченна. Причину природи треба шукати в ній самій. Природа, матерія – первинні, свідомість – вторинна”.

Велику історичну роль відіграв Л. Фейєрбах у розвитку матеріалістичної теорії підсвідомості. Проводячи гостру боротьбу проти філософії Канта, його агностицизму й ідеалізму в теорії пізнання, Фейєрбах сформулював і протипоставив ідеалізму основні принципи матеріалістичної гносеології. Фейєрбах доводив, що матеріальний світ не тільки об'єктивно існує, але і

принципово пізнаваний, що філософія і наука повинні виходити з визнання об'єктивної істини. Беззастережне визнання незалежності існування природи від людини, а також доказ того, що всі знання людини є відображення природи в її почуттях і мисленні – основа матеріалістичної теорії пізнання Фейєрбаха.

Основний зміст усієї пізнавальної діяльності людини складається, за Фейєрбахом, у вивченні природи і задача філософії полягає в тому, щоб навчати людей правильно пізнавати явища природи. Для такого пізнання у людини є всі умови, і якби навіть людина мала більше почуттів або органів, вона не пізнавала би більше властивостей і речей природи.

В усіх своїх зрілих працях Фейєрбах заявляв про те, що чуттєвість є вирішальне невиводиме з іншого, що чуттєвість – первинне у філософії. Він зазначав, що органи чуття є органи філософії. Але чуттєвість у Фейєрбаха розглядається як пасивне сприйняття природи людиною. У роботі “Попередні тези до реформи філософії” Фейєрбах писав: “Суб'єктивне начало і розвиток філософії є також і її об'єктивне начало і розвиток. Перш ніж мислити якість, ти її відчуваєш. Мисленню передуює пасивний стан”. Пасивний стан людської свідомості, що ототожнюється у Фейєрбаха з чуттєвістю взагалі, і є перший ступінь усякого знання.

Як бачимо, Фейєрбах залишився споглядальним матеріалістом. Він не зрозумів ролі революційної практично-критичної діяльності людей.

Процес пізнання Фейєрбах розділив на два ступеня. Перший ступінь пізнання він називав діяльністю серця, другий – діяльністю голови. За Фейєрбахом серце революційніше розсудку, воно повне чуттєвої енергії. Голова зосереджує увагу на єдиному в природі. Це єдине вона фіксує в абстракціях. Коли людина відкидає діяльність серця і надмірно захоплюється діяльністю голови, то природа в її уявленні в'яне у своєму багатстві. Людська думка здатна іноді йти попереду життя, але в голові занадто часто і надовго залишається старе. У цьому значенні голова консервативна і тільки серце показує шлях до наукового розвитку.

Началом пізнання Фейєрбах визнає відображення природи в почуттях людини. Тут він відстоює матеріалістичний сенсуалізм, стверджуючи, що предмет нашого пізнання – існує об'єктивно, поза і незалежно від нашої свідомості і здійснюється воно від предмета і відчуття. Але він високо цінував роль розуму. Він вважав, що людина, прагнучи проникнути в таємниці

природи, не може обійтися без абстрактного мислення. Все узагальнення фактів природи відбувається тільки за допомогою ідей, породжених розумом. Чуттєве сприйняття дає людині уявлення про предмет природи, розсудок же дає назву цьому предмету. В розсудку немає того, чого б уже не було в чуттєвому сприйнятті. Назви ж предметів є особливими позначеннями відповідних ознак предметів. Назва – це представник предмета, але вона не тотожна самому предмету. Звідси можливість породження різних фантастичних уявлень про предмет.

Аналізуючи причини всіляких помилок людської думки, Фейєрбах не зміг правильно вирішити питання, про перевірку істинності знань. Критерієм істинності всіх знань є, на думку Фейєрбаха, порозуміння людей у думках. Якщо ідеї узвичаєні в суспільстві, вони істинні. Але це ідеалістичний критерій істинності людських знань.

Розвиваючи ідеї матеріалізму, Фейєрбах відмежовувався не тільки від ідеалізму, але і від вульгарного матеріалізму Фогта і Молешотта, які намагалися звести свідомість до матеріальних фізико-хімічних процесів.

Проте, Л. Фейєрбах був матеріалістом одностороннім, метафізичним. Розкриваючи антропологічну природу людини, він не зрозумів, що людина залежить і від суспільних відносин. Не зрозумів він і того, що людина активно впливає через свої знаряддя виробництва на природу, видозмінює її, пристосовує її до своїх потреб.

Критикуючи гегелівський ідеалізм, Фейєрбах показав його спорідненість з теологією і містицизмом. Але йому не вдалося з'ясувати історичного місця Гегеля, позитивних моментів його філософії в розвитку філософської думки.

За усім своїм прогресивним значенням фейєрбахівська критика гегелівського ідеалізму мала абстрактно-натуралістичний характер, оскільки Фейєрбах бачив у філософії Гегеля лише помилки мислителя, що не розставався з наївним релігійним уявленням про світ. Фейєрбах не помітив також прогресивної сторони філософії Гегеля – “раціонального зерна його діалектики”. Відкидаючи гегелівську ідеалістичну діалектику, він не порушив і не міг порушити питання про переробку її в матеріалістичну діалектику.

Світогляд Фейєрбаха завершується вченням про моральність, що виходить із єдності “Я” і “Ти”. Система суспільних відносин підміняється в нього поняттям роду і міжіндивідуального спілкування. Прагнення до щастя

розглядається як рушійна сила людської волі, вона тягне за собою свідомість морального обов'язку, оскільки “Я” не може бути щасливим, і взагалі існувати без “Ти”. Але прагнення до власного щастя переростає рамки егоїзму, воно недосяжне поза людським єднанням. Звідси він робить висновок, що усіх людей необхідно визнавати рівними і доброчесними. А щоб це було реальністю необхідно здійснити заходи, що змінять характер життя людей. До них він відносив перерозподіл власності, що дозволить людині стати гармонійно розвиненою істотою. Він буде цікавитися “істинною релігією” і філософією. Саме через релігію любові, через істинно людське ставлення один до одного, суспільство здійснить свої вищі ідеали. Історію людського суспільства Фейєрбах поділяв на періоди, у залежності від того, які релігійні системи тоді панували. Все це говорить про те, що він у сфері суспільних поглядів не вийшов за межі ідеалізму.

Саме ідеалізм Фейєрбаха в поясненні суспільних відносин, абстрактність, споглядальність, а також його культ любові, прагнення підновити релігію, зробивши її прийнятною для усіх людей, стали причиною того, що його ім'ям спекулювали ідеологи різних напрямів – богошукання, богобудівництва, “християнського соціалізму”, фабіанці і багато інших.

У цілому німецька класична філософія кінця XVIII-початку XIX ст. відіграла видатну роль в історії розвитку діалектичного методу мислення, у критичному подоланні метафізичного стилю мислення, що панувало у філософії XVII-XVIII ст., в розвитку антропологічного матеріалізму.

Історична заслуга представників класичної німецької філософії полягала саме в тому, що вони збагатили всі основні напрями і положення попередньої філософії і сформулювали низку ідей, які ввійшли в скарбницю філософської думки.

Література

1. *Александров Г.Ф.* История западноевропейской философии. – М.-Л.: АН, 1946.
2. *Гегель.* Феноменология духа. – М.: АН, 1959.
3. *Гегель.* Наука логики. – М.: Наука, 1975.
4. *Гулыга А.* Гегель. – М.: Молодая гвардия, 1970.
5. *Гулыга А.* Кант. – М.: Молодая гвардия, 1981.
6. *История философии.* – М.: АН, 1957. – Т. 2.
7. *Кант И.* Соч. в 6-ти томах. – М.: Наука, 1966-69.

8. *Краткий очерк истории.* – М.: ИСЭЛ, 1960.
9. *Кузнецов В.А.* Немецкая классическая философия II половины XVIII- начала XIX вв. – М.: Высшая школа, 1989.
10. *Макаров А.Д.* Историко-философское введение. – М.: Мысль, 1972.
11. *Таранов П.С.* 120 філософів. Анатомія мудрості. – Сімферополь: Таврія, 1997. – Т. 2.

Лекція шоста

ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТОК ФІЛОСОФІЇ МАРКСИЗМУ

План

1. Історичні умови виникнення марксистської філософії.
2. Теоретичні джерела філософії марксизму.
3. Природничо-наукові передумови виникнення марксистської філософії.
4. Формування і розвиток марксистської філософії, її істотна відміна від традиційних філософських систем.
5. Від відчуженої філософії періоду сталінізму до вільного розвитку філософської думки.

Історичні умови виникнення марксистської філософії.

Основоположниками філософії марксизму були великі революційні мислителі Німеччини К. Маркс (1818-1883) і Ф. Енгельс (1820-1895). Марксистське вчення, яке виникло у 40-х роках XIX ст., включає в себе поряд з філософією економічну і соціально-політичну складові частини.

Виникнення марксизму, у тому числі його філософії, було закономірним наслідком усього попереднього історичного розвитку, якісно новим етапом у розвитку європейської духовної культури XIX ст.

Це вчення дало відповідь на питання, висунуте життям перед суспільним рухом XIX ст., перед тодішньою філософською, економічною і соціально-політичною думкою.

До середини XIX ст. капіталізм революційним шляхом прийшов на зміну феодалізму в цілій низці країн. Формування капіталістичного ладу, вільних від феодальних оков буржуазних виробничих відносин, відкрило простір для могутнього розвитку продуктивних сил, бурхливого науково-технічного і культурного прогресу. Виробництво при капіталізмі стало носити суспільний характер: його різні галузі і сфери переплелися в єдиний виробничий процес.

Розвиток суспільного характеру виробництва був економічною основою формування в капіталістичних країнах таких цілісностей, як нації і стійкі державні утворення. Ця тенденція диференціації, що виразилася в формуванні і

зміцненні зазначених якісних утворень, доповнювалася тенденцією інтеграції, яка знайшла вираз в розширенні і виході виробничих взаємозв'язків за кордони окремих капіталістичних країн для включення в процес виробництва нових сировинних і енергетичних джерел, робочої сили, для заволодіння ринками збуту. Дія другої тенденції в умовах бурхливого розвитку продуктивних сил, технічного і наукового прогресу виявилася в активній економічній експансії провідних країн капіталізму (особливо Англії) і призвела до утворення єдиного світового ринку.

Взаємодія тенденцій диференціації й інтеграції зумовлювала загальну направленість соціального розвитку, призвела до зміцнення зв'язків між різними країнами, регіонами, континентами, зробила неможливими ізолюване існування і розвиток як окремих галузей і сфер виробництва, так і окремих країн. Останні рано чи пізно, за допомогою мирних або силових засобів, залучалися в світові економічні й інші зв'язки і відносини, чим об'єктивно закладалися основи всесвітньої історії¹.

Основним економічним законом капіталізму, що складає сутність цього соціального ладу, є виробництво додаткової вартості, джерело якої становить неоплачена праця найманих робітників, і привласнення її капіталістами.

Панування капіталістичної приватної власності на засоби виробництва і результати праці призвело до корінних змін у соціальній структурі. При капіталізмі формуються два основних класи: *буржуазія і пролетаріат*. Поряд з ними в капіталістичному суспільстві існують неосновні класи – поміщики і селянство, соціальний прошарок – інтелігенція. Важкі і нерідко нестерпні умови найманої праці пролетаріату, який нещадно експлуатувався буржуазією, поглиблення між цими класами антагоністичних суперечностей призвели до відкритих виступів пролетарів проти своїх гнобителів. У 1831 р. відбулося повстання ліонських ткачів у Франції, в 1844 р. повстали сілезькі ткачі в Німеччині. В 1830-1840 рр. розгорнулася класова боротьба англійського пролетаріату – так званий чартистський рух. Повсталі робітники висунули вимоги про поліпшення умов праці, підвищення заробітної плати, зменшення тривалості робочого дня тощо. Англійські пролетарі добивалися демократизації державного ладу Англії.

¹ Философия. Учебное пособие для студентов вузов. – К.: Фіта, 1994. – С. 97.

Однак повстання пролетарів, особливо у Франції і Німеччині, характеризувалися неорганізованістю, стихійністю. Повсталі не з'ясували кінцевої мети боротьби, її ефективних шляхів і засобів. Виникла гостра потреба в поєднанні стихійних, розрізнених виступів пролетаріату з науковою теорією шляхом створення масових робітничих партій, здатних очолити його класову боротьбу проти капіталізму, створити для пролетаріату революційне вчення – ідейну зброю в його класовій боротьбі. Таким вченням став *марксизм*, складовою частиною якого є *марксистська філософія*.

Теоретичні джерела філософії марксизму. Марксистське вчення було підготовлене всім ходом попереднього розвитку наукової думки, світової духовної культури. Вчення Маркса, – писав В.І. Ленін, – є законний спадкоємець найкращого, що створило людство в ХІХ ст. в особі німецької філософії, англійської політичної економії, французького соціалізму.

К. Маркс і Ф. Енгельс, створюючи своє економічне вчення і теорію наукового соціалізму, критично переосмислили і творчо переробили все найбільш цінне і прогресивне з буржуазної політекономії, утопічного соціалізму, з історії політичних вчень і права, всесвітньої політичної історії. В першу чергу, вони глибоко досліджували теорію трудової вартості А. Сміта і Д. Рікардо, геніальні здогадки про соціалістичне суспільство К. Сен-Сімона, Ш. Фур'є і Р. Оуена.

Щодо третьої складової частини марксизму – марксистської філософії, то її теоретичними джерелами в широкому розумінні були: вся історія матеріалістичної й ідеалістичної філософії, історії гносеології і загальна історія культури. Теоретичними джерелами філософії марксизму в вузькому розумінні стали: класична німецька філософія, перш за все, об'єктивно-ідеалістична, яка містить систематичну теорію діалектики філософії Гегеля і антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха ¹.

При створенні філософії К. Маркс і Ф. Енгельс безпосередньо зверталися до філософських і соціологічних ідей прогресивних німецьких мислителів Г. Лессінга, І. Гердера, І. Гете, Г. Гейне, Ф. Шіллера та інших ².

Глибоко вивчивши основні філософські праці Гегеля, Маркс і Енгельс високо оцінили його діалектику, найбільш повно викладену ним в працях

¹ Диалектический материализм: Учебник. – М.: Мысль, 1989. – С.83.

“Феноменологія духу” (1807) і “Наука логіки” (1812-1816). У другій половині 30-х–початку 40-х років ХІХ ст. вони як прибічники ідеалістичної діалектики Гегеля примикали до групи младогегельянців (Д. Штраус, Б. Бауер, М. Штірнер та інші), які представляли ліве крило гегелівської філософської школи. Однак в середині 40-х років ХІХ ст. Маркс і Енгельс, які ніколи не були правовірними прихильниками младогегельянців, піддали в своїх працях “Святе сімейство” (1845) і “Німецька ідеологія” (1846) розгорнутій критиці їхні ідеалістичні і ліберальні ідеї з позиції висунутого основоположниками марксизму матеріалістичного розуміння історії і принципів наукового соціалізму.

Оцінюючи діалектику Гегеля, яку він протиставив метафізиці, Ф. Енгельс писав, що цей німецький мислитель вперше представив весь природний, історичний і духовний світ у вигляді процесу, тобто в безперервному русі, зміні, перетворенні і розвитку, і зробив спробу розкрити внутрішній зв’язок цього руху і розвитку.

Гегель відкрив і сформулював три основних закони діалектики, відповідно до яких, як показав він, відбувається поступальний розвиток ідей від нижчих до вищих форм. Величезна заслуга мислителя полягає в тому, що він розглядав суперечність як внутрішнє джерело розвитку явищ, переходу здійснюваних в них кількісних змін в якісні шляхом діалектичного заперечення, “зняття” старої якості, за якої зберігається позитивний зміст останньої, відкриваючи можливість нового заперечення і, отже, подальшого розвитку явищ.

Гегель здійснив всебічний аналіз категорій діалектики, розкрив їхні взаємні зв’язки і переходи однієї в одну у процесі поступального розвитку. В розвитку логічних категорій у нього “угадується” дійсна діалектика речей.

Гегель, зазначав В.І. Ленін, геніально угадав діалектику речей (явищ світу, природи) в діалектиці понять.

В той самий час Гегель містифікував діалектику, підпорядкував її своїй консервативній об’єктивно-ідеалістичній філософській системі.

Він заперечував розвиток природи у часі, твердив, що суспільний розвиток мав місце лише в минулому, що він завершився в німецькій буржуазній державі, в якій капіталістичне суспільство нібито досягло досконалості.

Розкриваючи вихідне положення своєї філософії про тотожність буття і мислення, Гегель твердив, що в основі усіх явищ природи і суспільства лежить

² Філософія. – Минск: Университетское, 1993. – С. 55.

надприродне розумне начало – “світовий дух”. Активний, діяльний характер цього начала полягає, на його думку, в самопізнанні.

В своєму саморозвитку “світовий дух”, за Гегелем, минає три етапи:

1) сферу “чистого мислення”, де він розкриває свій зміст у системі взаємозв’язаних категорій, що переходять одна в одну;

2) форму “інобуття”, тобто природи, не здатної до розвитку, яка служить лише зовнішнім, позбавленим духовності, виявом саморозвитку логічних категорій;

3) людську історію і мислення людей, де “світовий дух”, розвиваючись, сягає свого змісту в різних видах людської свідомості та діяльності і, досягнувши кульмінації в своєму саморозвитку і самоосягненні в сфері гегелівської філософії, перетворюється в “абсолютну ідею”.

К. Маркс і Ф. Енгельс виявили і високо оцінили в гегелівській діалектиці “раціональне зерно”, її революційні моменти – ідею розвитку і суперечність як його джерело і рушійну силу. Водночас вони звільнили діалектику Гегеля від ідеалізму, містики і непослідовності, розробили принципи матеріалістичної діалектики. У Гегеля мислення і його розвиток виступає творцем дійсності. Марксистська ж матеріалістична діалектика виходить з реального розвитку в природі і суспільстві. Об’єктивна діалектика (розвиток в природі і суспільстві) визначає суб’єктивну діалектику (розвиток понять). Згідно марксистської філософії, діалектика – це наука про загальні закони розвитку природи, суспільства і людського мислення.

В критиці гегелівського філософського ідеалізму основоположники марксизму спиралися на матеріалістичну філософію Фейєрбаха. В своїх працях “До критики гегелівської філософії” (1839), “Сутність християнства” (1841), “Основи філософії майбутнього” (1843) та інші цей німецький мислитель обґрунтував матеріалістичне вирішення основного питання філософії стосовно до явищ природи. На противагу гегелівському ідеалістичному трактуванню зазначеного питання, він прийшов до аргументованого висновку про те, що не буття походить від мислення, а, навпаки, останнє породжується буттям. “Розумове буття, – писав Фейєрбах, – не є дійсним буттям... Образ цього буття поза мисленням – матерія, субстрат реальності”¹.

¹ Фейєрбах Л. Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 175, 176.

На противагу ідеалістичній, відірваній від людей і людського суспільства “абсолютній ідеї”, проголошеної Гегелем – творцем (“деміургом”) дійсності, Фейєрбах вважав людину єдиним, універсальним і найвищим предметом філософії. Природу ж він з позиції свого антропологічного матеріалізму розглядав як основу людини. Мислення людини, підкреслював Фейєрбах, є його природна здатність, невіддільна від мозку, від тілесної організації, нерозривно зв’язана з чуттєвим і розумовим відображенням матеріального світу.

Як психофізіологічна істота людина, на думку філософа, є матеріальний об’єкт і одночасно мислячий суб’єкт. Однак антропологізм Фейєрбаха базується не на соціальному, а на біологічному трактуванні природи людини.

Німецький мислитель вів гостру боротьбу проти релігії. Він розглядав релігію як відчуження людських властивостей, начебто подвоєння людини, споглядаючої в особі всемогутнього бога, свою власну родову сутність. Джерело релігії, як і ідеалізму, філософ вбачав у відриві від реального буття, її причину – в “природі людини” і умовах її життя. Однак, він не зумів розкрити соціально-економічні корені релігії, зв’язані з пануванням над людьми стихійних сил соціального розвитку.

Відкидаючи ортодоксальну християнську релігію, Фейєрбах пропонував створити нову релігію, яка б базувалася на обожнюванні самої людини. Основу моральності він вбачав у прагненні людини до щастя. Це прагнення як рушійна сила людської волі породжує, стверджував Фейєрбах, свідомість морального обов’язку, оскільки “Я” не може бути щасливим і взагалі існувати без “Ти”. Досягнення прагнення до щастя, на думку мислителя, можливо лише за умови, коли кожна людина буде розумно обмежувати свої потреби і любити інших людей.

Мораль, сконструйована Фейєрбахом, носить абстрактний, позаісторичний характер. Вона, за словами Ф. Енгельса, є для всіх часів, для всіх народів, для всіх обставин і саме тому не застосовна ніде і ніколи.

Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха носить споглядальний характер. Філософ не з’ясував роль практики в пізнавальному процесі і суспільному розвитку. Розглядаючи людину як біологічну істоту, німецький мислитель не зумів розкрити її соціальну сутність. У розумінні історії він не подолав ідеалістичного підходу. Фейєрбах не зрозумів гегелівської діалектики і

відкинув її, залишившись на позиціях метафізичного матеріалізму. Незважаючи на обмеженість філософії Фейєрбаха, яка не подолала в основному недоліки домарксистського матеріалізму, його матеріалістичне філософське вчення, пройняте ідеями гуманізму і атеїзму, становить, поряд з раціональним зерном гегелівської діалектики, відправний пункт формування марксистської філософії.

Природничо-наукові передумови виникнення марксистської філософії.

Виникнення філософії марксизму було підготовлене також й успіхами у розвитку природознавства XIX ст. Зростання крупної капіталістичної промисловості мало великий стимулюючий вплив на розвиток наукових знань, особливо природничих і технічних наук. Внаслідок бурхливого розвитку природознавства в XIX ст. воно з науки, яка збирає факти, досліджує окремі речі, стало перетворюватися в теоретичну науку, що намагається дати пояснення цим фактам, розкрити зв'язок між ними. Якщо в XVII-XVIII століттях природничі науки були пройняті духом механіцизму і метафізики, то в XIX ст. на зміну останньої в природознавстві пробивають собі дорогу діалектичні ідеї спільності і неперервного розвитку світу, в якому постійно виникає щось нове і відмирає старе.

Першу бреш в метафізичних поглядах на природу здійснив німецький філософ XVIII-початку XIX ст. *I. Кант*, який у своїй праці “Загальна природна історія і теорія неба” (1755) зробив висновок, що Земля і Сонячна система не вічні, а виникли з величезної хмари дифузної речовини протягом тривалого розвитку первісної “туманності”. Оцінюючи “небулярну” космогонічну гіпотезу Канта, Ф. Енгельс писав, що вона була величезним завоюванням астрономії з часів Коперніка. Вперше похитнулося уявлення нібито природа не має ніякої історії у часі.

У XIX ст. великих успіхів досягла геологія, що досліджує історію розвитку земної кори, бурхливо розвивалася фізика, хімія, біологія й інші природничі науки.

У 30-50-і роки XIX ст. в природознавстві було зроблено три великих відкриття, які відіграли величезну роль у формуванні й обґрунтуванні діалектико-матеріалістичних поглядів на природу.

На початку 40-х років XIX ст. німецький лікар *Р. Майєр* відкрив закон збереження і перетворення енергії, згідно з яким визначена кількість руху в одній формі (механічній, тепловій тощо) перетворюється у рівну йому кількість руху в будь-якій іншій формі. Цей закон незалежно від Майєра теоретично і експериментально обґрунтували англійські фізики Дж. Джоуль, М. Фарадей, німецький природодослідник М. Гельмгольц, російський вчений Е. Ленц. Вони довели, що механічний рух, теплота, електрика й інші стани матерії являють собою якісно різні нестворювані і незнищувані форми її руху, які постійно трансформуються, закономірно перетворюючись одна в іншу.

Зазначеному великому відкриттю природознавства передував сформульований геніальним російським вченим М.В. Ломоносовим у 1748 р. в листі до Л. Ейлера, закон збереження речовини і руху.

Закон збереження і перетворення енергії служить природничо-науковим фундаментом діалектико-матеріалістичного принципу нерозривності матерії і руху, їх нестворюваності і незнищуваності, закономірної взаємоперетворюваності форм руху.

Російським ботаніком *П. Горяніновим* у 1809 р. і чеським біологом *Я. Пуркін'є* в 1816 р. була висунута ідея клітинної будови організмів. У 1839 році німецькі біологи М. Шлейден і Т. Шванн експериментально підтвердили цю ідею і розробили клітинну теорію будови рослин і тварин. Ця теорія завдала нищівного удару по метафізичним уявленням про існування неподоланої межі між тваринним і рослинним світом. Шванн, зокрема, установив, що тваринні і рослинні клітини в основному мають однакову структуру і виконують одну і ту саму фізіологічну функцію.

Клітинна теорія довела спільність всіх живих організмів, пояснила процес їх росту, вказала на спільність їхнього виникнення. Ця теорія, розкривши здатність клітини до розмноження, неперервного оновлення, відкрила шлях до правильного розуміння процесу розвитку тваринного світу.

Третім великим відкриттям природознавства середини XIX ст. була еволюційна теорія, створена геніальним англійським природодослідником *Ч. Дарвіном*. Основні положення своєї теорії вчений виклав у фундаментальній праці “Виникнення видів шляхом природного добору або збереження найбільш сприятливих порід у боротьбі за життя” (1859). Спираючись на величезний зібраний і узагальнений ним емпіричний матеріал, Дарвін сформулював низку

закономірностей видоутворення, зробив висновок про те, що джерелом розвитку живої природи є внутривидова і міжвидова боротьба. З метою пояснення якісних відмінностей між видами живих організмів, він розробив вчення про стихійно діючий природний добір. Це вчення дозволило Дарвіну матеріалістично обґрунтувати доцільність будови живих організмів, їхню пристосованість до умов існування і нанести тим самим удар по телеологічним і богословським поглядам на зазначені явища. Вчений прийшов до науково обґрунтованого висновку про те, що в ході природного добору, який охоплює складний комплекс біологічних явищ, починаючи від мінливості, наслідування змін, що відбуваються, і кінчаючи виживанням найбільш пристосованих організмів у процесі боротьби за існування, відбувається удосконалення органічних форм, утворення нових різновидів, видів, родів і родин тварин і рослин. Дарвін у своїй еволюційній теорії також показав, що людина як частина матеріальної природи сформувалася внаслідок тривалої еволюції живої матерії.

Характеризуючи еволюційну теорію Ч. Дарвіна, В.І. Ленін писав, що вчений поклав кінець погляду на види тварин і рослин як на нічим не зв'язані, “богом створені” і незмінні, і вперше поставив біологію на цілком наукову основу, установив змінюваність видів і наступність між ними.

Відкриття великим російським хіміком *Д.І. Менделєєвим* періодичного закону (1869) і створення на його основі періодичної системи хімічних елементів, стало доведенням того, що і в неорганічному світі мають місце закони діалектичного розвитку.

Великі відкриття природознавства XIX ст. призвели до виявлення діалектичного взаємозв'язку, зміни, розвитку, якісних перетворень у різних сферах природи. В зв'язку з цим Ф. Енгельс зазначав, що до кінця XVIII ст. і навіть до 1830 р., природодослідники більш або менш обходилися за допомогою старої метафізики, оскільки наука не виходила за межі земної і космічної механіки. Після 1830 р. вони вже не могли по-старому дивитися на речі. Емпіричне природознавство, підкреслював Енгельс, досягло такого піднесення і добилося таких блискучих результатів, що не тільки стало можливим повне подолання механічної однобічності XVIII ст., але й саме природознавство завдяки виявленню існуючих у самій природі зв'язків між різними галузями дослідження (механікою, фізикою, хімією, біологією тощо)

перетворилось з емпіричної науки в теоретичну, стаючи при узагальненні здобутих результатів системою матеріалістичного пізнання природи.

Таким чином, здійснивши глибокий науковий аналіз уроків класової боротьби 30-40-х років XIX ст. європейського пролетаріату, виявивши і використавши прогресивні сторони філософії Гегеля і Фейєрбаха, узагальнивши видатні досягнення природознавства минулого століття, К. Маркс і Ф. Енгельс створили принципово нове філософське вчення – *діалектичний й історичний матеріалізм*.

Формування і розвиток марксистської філософії, її істотна відміна від традиційних філософських систем. Процес формування марксистської філософії не був прямолінійним. Філософські і політичні погляди основоположників марксизму еволюціонували від ідеалізму і революційного демократизму до діалектичного матеріалізму і наукового соціалізму. В зв'язку з цим В.І. Ленін у праці “Карл Маркс” писав, що основоположник марксизму в дисертації про філософію Епікура (1844) ще цілком стояв на ідеалістично-гегелівській точці зору. В 1844 р. у статтях, що публікувалися в “Німецько-французькому щорічнику” відбувся остаточний перехід Маркса і Енгельса на позиції діалектичного матеріалізму і комунізму. Зазначений перехід також знайшов виявлення в працях К. Маркса “Економічно-філософські рукописи 1844 року”, “Тези про Фейєрбаха” (1845), Ф. Енгельса “Положення робітничого класу в Англії” (1845).

У спільних працях основоположників марксизму “Святе сімейство, або критика критичної критики” (1845) і “Німецька ідеологія” (1846) зазнає критики суб'єктивний ідеалізм младогегельянців й ідеалістична філософія Гегеля, що лежить в його основі, подається розгорнутий виклад основних положень історичного матеріалізму. В праці К. Маркса “Злиденність філософії” (1847) гостро критикується дрібнобуржуазний соціалізм Прудона, розкривається неспроможність філософського ідеалізму і метафізики, формулюються основні положення діалектичного матеріалізму і наукового соціалізму.

У спільній роботі К. Маркса і Ф. Енгельса “Маніфест Комуністичної партії” (1848) за словами В.І. Леніна: “... з геніальною ясністю і яскравістю змальований новий світогляд, послідовний матеріалізм, який охоплює і сферу

соціального життя, діалектика як найбільш всебічне і глибоке вчення про розвиток, теорія класової боротьби...”¹.

На основі матеріалістичного розуміння історії, в якому матеріалізм збігається з гуманізмом, у ході подальшого розвитку марксизму його основоположником здійснювалася розробка політичної теорії в працях “Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта” (1852), “Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р.” (1850) та інші, економічної теорії марксистського вчення в “Капіталі” (1867, перший том). Матеріалістичне розуміння історії озброїло ці теорії філософським обґрунтуванням і світоглядною орієнтацією.

Величезний внесок в обґрунтування марксистської філософії вніс Ф. Енгельс – друг і соратник К. Маркса. В його творах одержали класичне висвітлення докорінні проблеми філософії марксизму. Так, в праці “Анти-Дюрінг” (1877-1878) в ході полеміки з Е. Дюрінгом Ф. Енгельс всебічно виклав три складові частини марксистського вчення – *філософію марксизму, марксистську політекономію і теорію наукового соціалізму*. В фундаментальній праці “Виникнення сім’ї, приватної власності і держави” (1844) він з позицій історичного матеріалізму розглянув історію первісного суспільства, еволюцію форм шлюбу і сім’ї, розкрив причини, що зумовили виникнення приватної власності, розколу суспільства на антагоністичні класи, який спричинив утворення держави як знаряддя захисту інтересів пануючого класу. В праці “Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії” (1886) Ф. Енгельс розкрив докорінну протилежність марксистської і гегелівської діалектики, дав класичне визначення основного питання філософії, показав неспроможність агностицизму. Він високо оцінив критичний аналіз Л. Фейєрбахом філософського ідеалізму і християнства та одночасно піддав критиці його спробу створити нову релігію “обожненої людини” й ідеалістичну концепцію моралі. В останньому розділі праці Енгельс коротко виклав сутність матеріалістичного розуміння історії.

У видатній праці “Діалектика природи”, вперше опублікованій в СРСР (1925), Ф. Енгельс глибоко дослідив історію і вузлові проблеми природознавства, піддав критиці його механістичну й агностичну концепції, пануючий в цій науці метафізичний метод, який самим розвитком науки неухильно витіснявся діалектикою. Із діалектико-матеріалістичних позицій

¹ Ленін В.І. Повне зібр. творів. – Т. 26. – С. 42.

Енгельс розробив класифікацію форм руху матерії і відповідних їм природничих наук. Він розкрив діалектичний і матеріалістичний характер закону збереження і перетворення енергії, другого принципу термодинаміки, показав, що математичні абстракції і операції відбивають відношення речей і процесів природи, мають у ній свій аналог.

Узагальнивши матеріал, накопичений біологією, антропологією і палеонтологією, Енгельс обґрунтував висновок про вирішальну роль праці і мови в становленні людини й її свідомості. Він здійснив глибокий аналіз вчення Ч. Дарвіна і дійшов висновку, що його основний зміст – теорія розвитку – цілком узгоджується з матеріалістичною діалектикою.

Незважаючи на те, що окремі спеціальні питання природничих наук, на які свого часу спирався Ф. Енгельс, в ході наукового прогресу піддавались коректуванню, цілий ряд положень, сформульованих автором в праці “Діалектика природи”, набагато випередили розвиток природознавства. Зберегли своє неминуче значення діалектико-матеріалістична методологія і загальна концепція цієї праці.

Істотна відмінність марксистської філософії від колишніх філософських систем полягає в тому, що в ній подолано розрив між діалектикою і матеріалізмом. К. Маркс і Ф. Енгельс здійснили діалектичну переробку матеріалістичної філософії нового часу, включаючи фейєрбахівський філософський антропологізм, поширили матеріалізм на розуміння явищ соціального життя.

Одночасно вони матеріалістично переосмислили діалектичний метод Гегеля, непридатний через свій ідеалістичний характер і непослідовність для пізнання природної і соціальної дійсності, побудували діалектику на основі узагальнення реальних процесів, які відбуваються в природі і суспільстві, і відображаються в пізнанні. Основоположники марксизму створили філософію, в якій вперше філософський матеріалізм органічно поєднаний з матеріалістичною діалектикою. В діалектичному матеріалізмі матеріалістична діалектика є теорією про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства і пізнання. Разом з тим марксистський філософський матеріалізм являє собою також і метод дослідження явищ.

Таким чином, в марксистській філософії матеріалізм і діалектика складають єдине вчення, відбиваючи той факт, що сама об'єктивна реальність є водночас і матеріальною, і діалектичною.

Матеріалістична діалектика в марксизмі становить методологічний принцип, який вимагає всі явища, процеси природної і соціальної дійсності, їхнє відображення в пізнанні розглядати в системі загальних зв'язків, в безперервній зміні, розвитку. Джерело останніх вбачається матеріалістичною діалектикою у внутрішній суперечності речей, явищ, процесів.

Корінним переворотом у розвитку суспільної думки було висунуте і обгрунтоване основоположниками марксизму матеріалістичне розуміння історії. Маркс і Енгельс, подолавши непослідовність попередніх матеріалістів, їхній ідеалізм у розумінні суспільного життя, побудували філософський матеріалізм “доверху”, застосували його для пояснення історичного процесу. Сутність матеріалістичного розуміння історії полягає і визнанні визначальної ролі способу виробництва матеріальних благ у відношенні до соціальної, політичної і духовної сфер суспільного життя.

Маркс для обгрунтування фундаментального положення матеріалістичного розуміння історії про природно-історичний процес розвитку суспільства виділив з різних сфер суспільного життя економічну сферу, а з сукупності соціальних відносин – виробничі як такі, що визначають інші відносини. В системі виробничих відносин, які, на думку Маркса, виникають на певному ступені розвитку продуктивних сил, він вбачав той реальний економічний базис кожного окремого суспільства, який в кінцевому підсумку детермінує формування відповідної політико-юридичної надбудови і різних форм суспільної свідомості.

Основоположники марксизму аргументовано спростували спроби противників марксистського матеріалістичного розуміння історії ототожнити його з вульгарним “економічним матеріалізмом”, приписати соціальній філософії марксизму фаталізм, абсолютизацію соціально-економічної детермінації.

Роз'яснюючи дійсне розуміння діалектичної взаємодії базису і надбудови, Ф. Енгельс писав: “... згідно з матеріалістичним розумінням історії в історичному процесі визначальним моментом у кінцевому підсумку є творення і відтворення дійсного життя... А якщо будь-хто перекидає це положення в

тому розумінні, що економічний момент є нібито єдино визначальним моментом, то він перетворює це твердження в беззмістовну, абстрактну, безглузду фразу... На хід розвитку впливають різні моменти надбудови, ідеології тощо”¹.

Основоположники марксизму показали несумісність історичного матеріалізму з суб’єктивно-ідеалістичним, зокрема, волюнтаристським розумінням історії. Вони зазначали, що люди є творці своєї історії. Але вони не можуть творити власну історію свавільно, тому що кожне нове покоління людей здійснює свої дії в певних об’єктивних умовах, створених до нього. Ці умови і функціонуючі на їх основі об’єктивні соціальні закони відкривають різні можливості для людської діяльності. Здійснення останніх, а отже, реальний хід історії залежить від активності й ініціативи людей, від осмислення ними й уміння використовувати для реалізації своїх корінних потреб та інтересів об’єктивні закони природи і суспільства, від цілеспрямованості та організованості дій прогресивних суспільних сил – класів, соціальних груп, їхніх політичних партій, від різних ідей, які, оволодівши масами, стають матеріальною силою.

Обґрунтувавши в цілій низці своїх праць положення про те, що матеріальне виробництво складає визначальну основу життя суспільства, Маркс і Енгельс разом з тим розкрили роль практики як доцільної почуттєво-предметної людської діяльності: матеріально-виробничої, соціально-перетворюючої, науково-експериментальної тощо. Практика, писали вони, є матеріальна діяльність, від якої залежить всяка інша діяльність: розумова, політична, релігійна та інші.

Основоположники марксизму розглядали практику як універсальний спосіб взаємодії людини і світу. В суспільно-практичній діяльності вони вбачали ту основу, яка опосередковує всі сторони людського життя, визначає зміст і спрямованість відношення людини до природи, характер освоєння і перетворення нею навколишньої реальності.

Багатоманітність форм практичної діяльності, спрямованої на матеріальне перетворення об’єктів, дозволяє їй виконувати функцію об’єктивного критерію, що використовується в пізнавальному процесі для розмежування

¹ Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 37. – С. 372.

істини і омани. В марксистській гносеології практика розглядається також як основа і мета пізнання, як сфера застосування знань.

На відміну від традиційного споглядального матеріалізму філософія марксизму не обмежується лише пізнанням світу: вона служить теоретичною зброєю перетворення природної і соціальної дійсності.

Марксизм визнає людину “природною істотою”, маючи на увазі її походження з природи. Однак після виникнення людини вся її подальша історія, згідно з марксистським вченням, являє собою “становлення природи людиною”, її олюднення. З погляду цього принципово нового підходу до проблеми відношення природи і людини безпосереднім предметом філософського дослідження стає не природне, а матеріалістично витлумачене людське буття. Свідомість же людини розглядається як усвідомлене буття. Суспільна свідомість, характеризуючись активністю, зумовлює цілеспрямований характер діяльності людей. Досягнення людьми тих чи інших бажаних цілей детерміновано об’єктивними закономірностями розвитку природної і соціальної дійсності, реальними умовами життя людей.

У марксистському вченні, особливо в ранніх працях Маркса і Енгельса, вищою метою і цінністю суспільного розвитку була проголошена людина. Основоположники марксизму бачили центральну проблему свого вчення в пошуку шляхів для створення умов, які могли б забезпечити вільне формування всіх суттєвих сил людини, її всебічний розвиток. Гуманістичний суспільний ідеал вони, як відомо, вбачали у вільному від експлуатації людини людиною безкласовому комуністичному суспільстві. Маркс і Енгельс створили теорію наукового комунізму, який становить важливу складову частину марксистського вчення.

Необхідно відзначити, що після 40-х років К. Маркс не писав спеціальних праць з філософії, а в філософських працях Ф. Енгельса 70-80-х років основна увага приділялася розгляду онтологічних і гносеологічних проблем, розкриттю об’єктивних законів, що діють у природі і суспільстві.

Щодо ранніх творів основоположників марксизму, то багато з них існували в рукописах і тому не були відомі молодому поколінню послідовників марксистського вчення. Опубліковані праці раннього марксизму, як, наприклад, “Святе сімейство”, розглядалися представниками молодого покоління марксистів як “незрілі”.

Усі зазначені обставини призвели до того, що в кінці XIX ст. у марксистській філософії значною мірою був затушований її гуманістичний зміст. У свідомості її прихильників з молодого покоління вона зазнала “натуралістичного” спрощення.

У такому виді марксистську філософію – діалектичний й історичний матеріалізм – сприйняли низка талановитих теоретиків і популяризаторів марксизму А. Бебель, А. Лабріола, П. Лафарг та інші. Кожний з них вніс вагомий внесок у поширення марксистського вчення, в розробку його окремих проблем.

В ранніх творах В.І. Леніна, починаючи від “Економічного змісту народництва і критики його книги у книзі пана Струве” (1894-1895) і кінчаючи “Матеріалізмом і емпіріокритицизмом” (1908), має місце певний вплив споглядальної раціональності. Так, зокрема, у відомому визначенні Леніним філософського поняття матерії, сформульованому ним в праці “Матеріалізм і емпіріокритицизм”, споглядальний характер надається процесу пізнання об’єктивної реальності як її “копіювання”, “фотографування”, “відображення” людською свідомістю. Данину “натуралізму” віддає автор цієї книги й у визначенні поняття свідомості як функції “того особливого шматка матерії, який називається мозком людини”.

У 1913-1914 рр. Ленін в зв’язку з підготовкою тексту статті “Карл Маркс”, замовленої йому енциклопедичним словником “Гранат”, пильно прочитав опубліковані ранні твори основоположників марксистського вчення. Це дозволило йому глибоко усвідомити справжній гуманізм раннього марксизму. В ці самі роки Ленін ретельно вивчав і підготував конспекти деяких праць Гегеля і Фейєрбаха, спільного твору Маркса і Енгельса “Святе сімейство”, ще низки праць філософів і природодослідників. Ці конспекти з глибокими зауваженнями, висновками і узагальненнями Леніна склали зміст його відомої праці “Філософські зошити” (1914-1916), в якій він самокритично визнав, що “марксистки критикували (на початку XX ст.) кантіанців і юмістів більш по-фейєрбахівському (і по-бюхнерівському), ніж по-гегелівському”¹.

У зазначеній праці простежується подолання Леніним впливу раціоналістичної споглядальності і перехід автора на позиції гуманізму, який повною мірою властивий раннім творам основоположників марксизму. Це,

зокрема, виражається в його думці про те, що “свідомість людини не тільки відображає об’єктивний світ, а й творить його”.

Незважаючи на вирішальний поворот Леніна до гуманізму у нього інколи відбувається відступ від останнього під впливом раніше сприйнятих ним ригористичних ідей російських революційних демократів, перш за все Чернишевського. Глава російської революційної демократії в книзі “Що робити?” зобразив образ революціонера Рахметова, який і від себе, і від своїх однодумців вимагав повного самозречення і ригоризму в революційній діяльності¹. Сліди такого ригористичного підходу у Леніна простежуються у визначенні комуністичної моралі, сформульованому ним у промові на III з’їзді комсомолу. Ленін там розглядав комуністичну мораль як таку, що служить справі зруйнування старого експлуататорського суспільства і згуртуванню всіх трудящих навколо пролетаріату, який будує нове комуністичне суспільство.

Вираженням свавілля і антигуманізму була депортація з РФСР восени 1922 р. за наполяганням Леніна більш 160 представників інтелігенції, які не поділяли ідей марксизму і комунізму. Серед висланих за кордон було 13 філософів і соціологів, у тому числі М. Бердяєв, С. Булгаков, І. Ільїн, Л. Карсавін, І. Лапшин, М. Лоський, П. Сорокін, Ф. Степун, Г. Флоровський, С. Франк і інші. Сьогодні визначні праці цих видатних російських філософів і соціологів XX ст. увійшли до скарбниці світової культури. Вислання цих видатних мислителів із нашої країни призвело до розриву наступності у розвитку вітчизняної культури і до більш ніж піввікового замовчування їх філософських праць, які були вилучені із культурного обігу².

Хоча шлях Леніна до сприймання гуманізму, властивого раннім творам основоположників марксизму, не був прямолінійним, все таки гуманістична орієнтація стала в 20-і роки домінуючою в його теоретичній і практичній діяльності.

Так, в праці “Дитяча хвороба «лівизни» в комунізмі” (1920), присвяченій теоретичному обґрунтуванню стратегії і тактики міжнародного комуністичного руху, Ленін переосмислив своє колишнє трактування диктатури пролетаріату, як влади робітничого класу, яка спирається безпосередньо на насильство над

¹ Ленін В.І. Філософські зошити. – К., 1972. – С. 150.

¹ Філософія. Курс лекцій. – К.: Либідь, 1991. – С. 188, 189.

² Коган Л.А. Выслать за границу безжалостно // Вопросы философии. – 1993. – № 9. – С. 67.

усім суспільством, як керівництво всією масою трудящих і експлуатованих у боротьбі за повалення ярма капіталу, за утримання і зміцнення перемоги. У зазначеній праці Ленін розглядав диктатуру пролетаріату як союз робітничого класу з усіма трудящими та іншими демократичними силами з метою створення і зміцнення соціалізму. Він підкреслював, що дрібних виробників не можна придушити, їх “можна (і треба) перевиховати лише дуже тривалою, повільною, обережною організаційною роботою...”.

На Х з'їзді РКП(б) у 1921 р. було проголошено перехід від “воєнного комунізму”, що дискредитував себе, до нової економічної політики. Її сутність Ленін вбачав у тому, щоб у ході здійснення останньої добитися зімкнення авангарду пролетаріату з широкими селянськими масами шляхом залучення їх до кооперації. Він роз'яснював за цим, що кооперативи не відрізняються від соціалістичних підприємств, якщо вони засновані на землі, з засобами виробництва, які належать державі.

Гуманістичний зміст переходу до НЕПу полягав у тому, що центр ваги віднині переносився на організаційну “культурну” роботу, на поєднання індивідуальних інтересів селян-одноосібників через їхнє загальне кооперування і суспільні інтереси.

Розуміючи всю складність роботи по створенню соціалістичного за своєю природою ладу “цивілізованих кооперативів”, Ленін зазначав, що здійснення цього завдання вимагає наполегливої боротьби з бюрократизмом і комчванством у державному і партійному апараті, з безграмотністю населення й економічною відсталістю країни.

Формуючи образ гуманного соціалізму, Ленін, як бачимо, враховував незрілість суспільства країни Рад на ранній стадії будівництва соціалізму не лише в економічному, але і в моральному та розумовому відношеннях. Тому в розробленій Леніним та його однодумцями програмі соціалістичного будівництва важлива роль відводилася здійсненню в країні культурної революції, перш за все ліквідації масової безграмотності громадян, пропаганді і впровадженню в життя принципів і норм комуністичної моралі, іншим проблемам комуністичного виховання людей.

Слід зазначити, що значна частина комуністів, в тому числі більшість працівників партійно-державного апарату, однобічно розуміли сутність НЕПу, зводячи її лише до відродження під контролем пролетарської держави

елементів капіталізму в економіці. В дійсності ж, хоча економічний аспект складав істотну сторону НЕПу, реальний зміст цього феномену значно ширший і глибший. Його глибокий гуманістичний зміст полягає в направленості на органічне з'єднання особово-конкретної і суспільної основ економіки, перш за все в сільському господарстві та інших сферах життя суспільства, а також у переведенні гострого питання соціалістичної революції “хто-кого?” в русло мирного економічного суперництва. Засилля “воєнно-комуністичної” психології в свідомості значної частини радянських комуністів, в тому числі партійно-державних діячів, призвело до того, що після смерті Леніна у більшості вищих керівників країни на чолі зі Сталіним взяла верх орієнтація на командно-адміністративні методи будівництва соціалізму і, отже, на згортання НЕПу.

Сталін як прихильник марксизму сформувався на початку ХХ ст. На відміну від Леніна він не з'ясував гуманістичної сутності марксистського вчення. У своїй філософській концепції Сталін, як і багато інших представників молодого покоління популяризаторів марксизму, розвивав “натуралістично” перекручений варіант марксистської філософії, в якому був затушований її гуманістичний зміст.

У своїй першій філософській праці “Анархізм чи соціалізм?” (1906) він дав перекручене трактування марксистського розуміння людини. На противагу програмному положенню основоположників марксизму про те, що “вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх”, Сталін визнавав важливість конкретної індивідуальності лише як вияв будь-чого “загального”, що виступає “єдино реальним”. У цьому висловленні наочно проявилася сталінська настанова на механічне “розчинення” індивідуальності в масі.

Філософія сталінізму остаточно сформувалася в праці Сталіна “Про діалектичний та історичний матеріалізм” (1938), яка увійшла до четвертого розділу “Короткого курсу історії ВКП(б)”. Ця праця була проголошена видатним твором творчого марксизму.

А між тим саме в цій праці Сталін, проголошуючи діалектичний матеріалізм світоглядом партії, тим самим поклав початок жорсткої політизації в країні філософської думки і поставив дослідження з філософії під неухильний контроль партії. Розкриваючи зміст поняття “об'єктивна реальність”, Сталін ототожнив її з категорією “природа”. Соціальні закони він розглядав як

специфічний вияв об'єктивних законів природи. До “законів буття” Сталін відносив “правильне політичне рішення”. “Щоб не помилитися в політиці, – писав він, – слід опиратися на закони суспільства, які, в свою чергу, є “втіленням законів природи”. Сталін дав фаталістичне тлумачення свободи як “пізнаної необхідності”, оскільки такий підхід дозволяв йому “вписати” особистісне начало в “загальне”, індивіда – в партію, клас, державу і тим самим представити “просту людину” як “гвинтик державного механізму”. У наведених Сталіним в його праці “Про діалектичний та історичний матеріалізм” численних цитатах із творів класиків марксизму максимальною мірою використані ті їхні положення, які не зовсім адекватні марксистському гуманізму¹.

З позиції філософії сталінізму в країні почалося переслідування природного розвитку філософської думки, було покладено кінець філософським дискусіям. Всяке “дисиденство”, у тому числі в філософській думці, нещадно придушувалося. Право на вільне філософствування стало монополією “вождя народів”. Філософію було зведено до простих коментарів рішень Центрального Комітету партії. Будь-який поглиблений аналіз філософських проблем третирувався як формалізм і відхід від принципу партійності. А злободенний політичний коментар розглядався як вияв філософської мудрості.

Внаслідок підсилення ідеологічної цензури став поглиблюватися розрив радянської філософії з традиціями світової та вітчизняної культури. Найбільш заідеологізована частина радянських філософів взяла на себе роль менторів по відношенню до інших суспільствознавців, спеціалістів конкретних, передусім природничих наук. Деякі радянські філософи виступили з дилетантською критикою кібернетики та генетики. Філософія стала служницею сталінізованої марксистсько-ленінської ідеології. Вона втратила притаманні їй функції, особливо критичну.

Від відчуженої філософії періоду сталінізму до вільного розвитку філософської думки. XX з'їзд КПРС (1956), який почав викриття культу особи Сталіна, відкрив дорогу до десталінізації радянської філософії, до подолання в

¹ Філософія. Курс лекцій. – С. 191-195.

ній догматизму і застою думки, зробив можливими перші кроки до подолання відчуження філософської свідомості.

Рух філософської свідомості від відчуженого до вільного стану, звільнення її від пут догматизму, від колишньої ролі служниці політики й ідеології тоталітарної радянської системи стали можливі в умовах гласності як невід'ємної сторони життя демократичного суспільства. В умовах гласності філософи України, Росії та інших суверенних держав колишнього Радянського Союзу одержали можливість відкритого, не скованого ідеологічними заборонами, висловлення своїх роздумів відносно різних філософських проблем.

У ході відвертих дискусій серед філософів виявився плюралізм в оцінці й інтерпретації численних проблем марксистської філософії, визначенні її місця і ролі в світовій філософській думці, в сучасній духовній культурі ¹.

В командно-адміністративній радянській системі глибоких деформацій зазнало перш за все соціально-філософське вчення марксизму – історичний матеріалізм. В роки сталінізму це вчення характеризувалося рисами умоглядності. Це виявилось у спрощеному трактуванні діалектики продуктивних сил і виробничих відносин. У розуміння об'єктивних соціальних законів вносився елемент фаталізму.

У вченні про класи, соціальні революції гіпертрофувалася роль класової боротьби, її насильницьких методів. У вченні про державу соціальних систем з антагоністичними класами роздувалася роль насильницьких функцій державної влади. До того ж замовчувалися масові репресії громадян, які здійснювалися репресивними органами тоталітарної радянської держави. Соціалістична система була проголошена епіцентром світового суспільного прогресу, а капіталізм розглядався як суспільна система, яка приречена на невідворотну заміну соціалізмом у найближчому майбутньому.

Однак всупереч ленінським прогнозам, ХХ ст. стало періодом не “загнивання, умирання” капіталізму, а його стабілізації і розквіту провідних капіталістичних країн на основі, перш за все, успішного розвитку науково-технічної революції. Одночасно відбувся розпад СРСР, соціалістичної системи

¹ Лапин Н.И. От отчуждения к свободе // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. – С. 382-409.

в цілому. Більшість країн цієї системи, що розпалася нині стали на шлях капіталістичного розвитку.

XX ст., що завершилося, характеризувалося зростаючою інтеграцією суперечливого світу на основі пріоритету загальнолюдських цінностей, глобальних проблем. У цих умовах, як слушно відзначає В.С. Барулін, такі традиційні проблеми соціальної філософії, як специфіка закономірностей суспільного життя, рушійні сили розвитку суспільства, людина в системі соціальних відносин тощо, а також нові проблеми вимагають творчих підходів до їх осмислення.

Перш за все необхідно з'ясувати місце і роль вчення К. Маркса, в тому числі його філософії, в світовій духовній культурі. Не можна не погодитися в зв'язку з цим з оцінкою, зокрема, соціально-філософського вчення цього мислителя, сформульованою В.С. Баруліним. На його думку, це вчення “являє собою одну з вершин в історії філософської культури”¹. Його потенціал далеко не вичерпаний, він може і повинен бути використаний для розв'язання актуальних проблем соціального пізнання. Барулін закликає позбутися елементів культового відношення до соціальної філософії Маркса. Він відзначає, що в цьому вченні внаслідок абсолютизації класової парадигми при розгляді політичного життя суспільства ігнорувалися або відкидалися на периферію теоретичного аналізу важливі риси політичної сфери. Був недооцінений такий факт, що “держава не лише служить політичним інструментом класу, а перш за все... є формою суспільного співіснування всіх громадян суспільства, гарантом і виразником їх суверенних прав, обов'язків і свобод”².

Були недооцінені “роль держави і політичної сфери в цілому як інструменту примирення, балансу інтересів як окремих громадян, так і найважливіших соціальних груп суспільства..., роль демократії як важливої загальнолюдської цінності, досягнення цивілізації”³.

Виправлення цих та інших, зазначених вище, деформацій марксистської філософії є важливим і складним напрямом її розвитку. Барулін виділяє три

¹ Барулин В.С. Социальная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – Ч. I. – С. 43.

² Там само. – С. 150.

³ Барулин В.С. Социальная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – ч.1. – С. 150.

напрями роботи по відношенню до соціально-філософської спадщини К. Маркса:

1. Відновлення цієї спадщини в її первозданності і автентичності, подолання її схематизації і деформації, які виникли головним чином в роки сталінізму, коли в нашій країні соціальна філософія Маркса була дуже політизована й ідеологізована.

2. Відділення в цій спадщині філософсько-соціологічного змісту від тиску класово-ідеологічних і соціалістично-утопічних пристрастей Маркса.

3. Розуміння соціально-філософських теорій К. Маркса в її живій суперечності, різної міри розвитку (і не розвитку) її окремих моментів ¹.

Важливе завдання оновлення вітчизняної філософії Барулін слушно вбачає в асимілюванні величезного масиву філософської інформації про зарубіжну філософію і філософську спадщину Росії й інших країн СНД, у тому числі України й Білорусі.

Не можна не погодитися з висновками Баруліна про необґрунтованість нерідко лунаючих закликів зарубіжних і вітчизняних супротивників марксизму відкинути соціально-філософське вчення К. Маркса, оскільки воно було переплетене з ідеологічними крайностями, “вмонтоване” в певну політико-ідеологічну структуру ².

У філософії цього мислителя, особливо в його соціально-філософському вченні, необхідно навчитися відділяти те, що слід відкинути, і те, що треба зберегти і примножити. Вимагає подальшого творчого розвитку марксистська методологія філософського пізнання суспільства, суспільного буття людини, основні закони і принципи історичного матеріалізму.

Література

1. Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 37. – С. 372.
2. Ленін В.І. Повне зібр. творів. – Т. 26. – С. 42.
3. Ленін В.І. Філософські зошити. – К., 1972. – С. 150.
4. Барулін В.С. Социальная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – Ч. I, гл. II.
5. Диалектический материализм. Учебник. – М.: Мысль, 1989. – С. 83.

¹ Там само. – С. 44, 45.

² Там само. – С. 46.

6. Коган Л.А. Выслать за границу безжалостно // Вопросы философии. – 1993. – № 9.
7. Лапин Н.И. От отчуждения к свободе // Философское сознание: драматизм обновления. – М.: Политиздат, 1991. – С. 382-409.
8. Фейербах Л. Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 175, 176.
9. Філософія. Курс лекцій. – К.: Либідь, 1991. – Гл. IX.
10. Філософія. – Минск: Університетское, 1993. – Гл. I, § 2.
11. Філософія: Уч. пособ. для студ. вузов. – К.: Фіта, 1994. – Гл. II.

Лекція сьома

**РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ І РОСІЇ
(XVIII-початок XX ст.)**

План

1. Філософські погляди Г.С. Сковороди.
2. Ідеалістична філософія П.Д. Юркевича.
3. Філософські погляди Т.Г. Шевченка.
4. Розвиток матеріалістичної філософської думки в Росії (XVIII-XIX ст.).
5. Об'єктивно-ідеалістична і релігійна філософія в Росії (XIX-початок XX ст.).

Складні і неоднозначні історичні та соціально-політичні умови розвитку українського суспільства і державності не могли не позначитися на його духовній культурі. Студентам потрібно згадати з курсу історії України про події, які розгорталися в Україні, призводили до знищення чи ускладнення розвитку національної культури, мови, про процеси, які здійснювались щодо діячів літератури і мистецтва, в цілому до інтелігенції. Треба звернути увагу на роль релігії і церкви, особливо, в періоди, коли український народ знаходився під владою тих чи інших держав. Окремого аналізу потребують в цьому плані взаємовідносини України з Росією у різні часи і, особливо, за доби тоталітаризму.

Як природний наслідок усього цього стало те, що багато діячів української культури могли заявити про себе тільки використовуючи будь-яку іншу, а не українську мову. Нерідко вони зовсім залишали рідні місця і збагачували своїми творами іншу культуру. І тому не може здивувати те, що протягом довгого часу тривав чітко визначений стереотип упередженої оцінки української філософії. Часто – густо висловлюється сумнів, що остання являє собою невід'ємну частину духовної культури України.

Гострі суперечки та сумніви дослідників виникають щодо того, до якої культури відносити тих чи інших авторів. Духовна спадщина багатьох діячів

української культури була і зовсім незаслужено забута. До них належать Г.С. Сковорода і особливо П.Д. Юркевич.

Тим часом філософи є значними постатями у вітчизняній культурі. Крім того, їх своєрідне світосприйняття, світорозуміння збагатило світову філософську традицію, зблизило різні народи на основі формування загальнолюдських гуманістичних цінностей та ідеалів. Ця традиція була глибоко сприйнята, наприклад, В. Соловйовим – видатним російським філософом ХІХ ст. Сьогодні, коли значна кількість авторів світової культури, раніше заборонених і недоступних радянському читачеві, з'явилася на книжкових полицях, можна побачити, як цікаво перехрещуються і збігаються їх думки відносно сутності людини, єдності її з усім людством, світом взагалі, з висновками українських філософів.

Для того, щоб добре зрозуміти суттєві моменти світогляду Г. Сковороди і П. Юркевича і той вплив, який може мати на духовний розвиток людини і суспільства їхня філософська спадщина, розглянемо докладніше фундаментальні положення філософії цих мислителів.

Філософські погляди Г.С. Сковороди (1722-1794). Г.С. Сковорода – видатний селянський просвітитель, мислитель-гуманіст ХVІІІ ст. Він походив з незалежного козацького роду, вчився в Києво-Могилянській академії, але курс навчання не закінчив. Деякий час працював домашнім вчителем у поміщицьких маєтках. Але найбільш привабливим для нього був мандрівний спосіб життя.

Він побував у Австрії, Угорщині, Німеччині, Польщі, Італії. У кожній з цих країн він поспішав до університету – послухати лекції. Зарубіжний період тривав три роки. Г.С. Сковорода володів латинською, грецькою, німецькою, єврейською мовами.

Г. Сковороду згадують як високу, сухорляву, дуже засмаглу, непевного віку людину, дивовижно легкої вдачі, веселу й доброзичливу, але водночас і здатну піддаватися роздратуванню, сарказму, яка мала нахил до несподіваних рішень. Цій людині було властиве почуття внутрішньої свободи. Сковорода постійно виборював собі незалежність від суспільства, про що свідчить його відоме визнання: “Світ ловив мене, але не спіймав”. Він не писав філософських трактатів, не розробляв творів, що нагадують лекційний курс, був далекий від розробки якоїсь витонченої, послідовної філософської системи. Свої думки й

ідеї Г. Сковорода викладав у віршах, байках, листах. Більшість його творів має форму діалогу на філософську тему. Справжньою філософською діяльністю мислителя стало не стільки писання творів, скільки усне поширення своїх ідей. Він ніколи не прагнув надрукувати те, над чим міркував. Характерною рисою його натури було бажання поговорити з першим, хто зустрічався йому на дорозі, чи то селянин, молодиця чи хтось інший. Він починав з буденної теми, зрозумілих цим людям прикладів, і згодом підводив їх до серйозної філософської проблеми.

Г. Сковорода зазнав різних, нерідко протилежних оцінок. Особливо це стосується його релігійних поглядів, соціальних орієнтацій. Можна зустріти, наприклад, його оцінку як атеїста, активного борця проти соціального зла сучасного йому суспільства. Але таке тлумачення творчої спадщини такої багатогранної особи, як Г. Сковорода було б дуже спрощеним. Її аналіз має бути значно глибшим і не підведеним до будь-яких суворо обмежених рамок.

Основними творами Сковороди є: "Сад божественных песен", "Басни Харьковские", "Начальная дверь ко християнському добронравію", філософський трактат "Накрісс", пролог "Разговор пяти путников об истинном щастии в жизни", "Алфавит, или букварь мира", "Жена Лотова", "Брань архистратира Михаила с сатаною", "Потоп змиин", переклади, листи.

В основі філософської концепції Г. Сковороди лежить вчення про три світи: макросвіт (всесвіт), мікросвіт (людина) і символічний світ (Біблія). Кожен з цих світів має дві "натури", тобто дуалістичну природу: матерію і бога. Перша – зовнішня, видима, мінлива, роздріблена. Вона не існує сама по собі, а являє собою лише "тінь" бога. Божественна – внутрішня, прихована, єдина, вічна. Мислитель пише: "Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другіи два суть частныи и малыи мири. Первый мікрокосм, сиречь-мирик, мирок, или человек. Второй мир символічний, сиречь Біблія. Во обительном коем-либо мире солнце есть оком его, и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава мира, тогда не дивно, что человек назван мікрокосм, сиречь маленькій мир. А Біблія есть символічний мир, затем что в ней собраныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были

монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечныя природы, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своих”.¹

Г. Сковорода вважає, що мікрокосм повторює у собі всі особливості макрокосму. Тому потенціально людина є всім. Людина є мірою всього існуючого. У людині набувають свого значення усі предмети макрокосму та символи Біблії. Без неї усі предмети, вся різноманітність явищ світу, що символізують вічність (невидиму природу, бога), є пустими.

Часто, звертаючись до Біблії, цитуючи її, український філософ інтерпретує її як символічний світ справді людських стосунків. При читанні творів Сковороди, у студентів може виникнути незрозуміння з приводу значної кількості зневажливих епітетів, якими він характеризує цю книгу. Наприклад: “Сей седмглавный дракон (біблія), вод горких хлябы изbleвая, весь свой шар земный покрыл суевірієм. Оно не иное что есть, как безразумное, но будто богом осуществованное и защищаемое разуміе”. Далі: “Знай, что біблію читать и ложь его щипать есть то же”. Все, про що йдеться в Біблії, за Сковородою, є вигадкою, якщо розуміти його як таке, що відноситься до дійсного світу. Але за символічною формою прихована істина про духовні людські цінності, стоїть ідеал людських стосунків. Студент і зараз може зустрітися з таким трактуванням Біблії. Сучасні богослови і деякі філософи вважають, що її не можна розуміти буквально. Людський розум має великі можливості у розкритті природних загадок, розв’язанні наукових задач. Але в світі ще має місце і те, що зветься тайною. Вона не підвласна розуму. Не тому, що він неповноцінний, а тому, що він малий у порівнянні з розумом Божественним. І щоб передати таємне, неможливе для розуміння, потрібний символ, догмат, в якого треба повірити. “Біблія, – каже мислитель, – есть ложь, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только не во лже напечатлела следы и стези, ползущій ум возводящія к превыспренней истине...”. У Біблії, “в сих враках, как в шелухе, закрылось семя истины”.

Світогляд Сковороди має чітко виражений пантеїстичний характер. Для нього бог не існує як окрема всемогутня духовна істота. Він стоїть не над людиною, не над природою. Бог – істинна природа в природі, тварина в тварині, людина в людині. Він – внутрішня субстанціальна сутність природи,

¹ Іваньо І. Питання історико-філософської старини Г.С. Сковороди //Філософська думка. – 1972. – № 3. – С.18-29.

закон, згідно з яким кожна річ чи явище існує. З такою світоглядною позицією студенти вже зустрічались під час вивчення філософії епохи Відродження, оцінюючи її як крок уперед до матеріалізму. Але цього не можна сказати відносно Сковороди. Вічність матерії він вбачає не як наслідок її субстанціального характеру, а тільки того, що вона “тінь” “невидимої натури”, нетлінної субстанції – бога. Г. Сковорода виявляє себе як релігійний філософ, але він відокремлює церкву як соціальний інститут, богословські системи від сфери внутрішніх переживань, які він підносив дуже високо. Вони виступають у нього як універсальний спосіб бачення світу, його розуміння й оцінки.

Проблема відношення духовного і матеріального була осмислена в онтологічному, гносеологічному і морально-етичному аспектах. Згідно з першим єдність духовного і матеріального він характеризував категоріями вічного і минулого, безмежного і скінченного, загального й одиничного. При цьому виявляються і глибокі діалектичні міркування: “Если ж мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, иемя положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиреч начинается, ... одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж начинается цыпліоник, когда портится яйцо”. Він бачить і єдність протилежностей: “... мир в міре есть то вечность во тме, во лже истина, в плаче радость, в отчаянии надежда”.¹

У гносеологічному аспекті відношення духовного і матеріального як відношення сутності і видимості. Сутність розуміється при цьому як щось трансцендентне. Видимість – це “тінь” сутності.

Духовне і матеріальне у морально-етичному аспекті Сковорода розуміє як дві протилежності – добро і зло. Джерелом зла є тілесне, матеріальне, а духовне є чинник добра.

Якщо усі світи, а серед них і малий світ, складаються з видимої і невидимої натур, то, за Сковородою, і в людині треба бачити видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне. Оскільки головнішим завжди і всюди є невидиме, то справжню сутність людини становить не тілесне, а духовне. Людина стає справжньою людиною тоді, коли досягає невидимість, стає духовною. Тілесна людина обмежена і її дії детермінуються простором і часом. Духовна – вільна. Вона зазирає у віддалене, проникає у потаємне,

заглядає у минуле, передбачає майбутнє, крокує поверхнею океану, входить у замкнені двері. Тілесна людина бачить і пізнає народжених від плоті, не проникаючи глибше, а духовна за емпірично сприйманим бачить своїм духовним оком щось більше і важливіше – невидимість, заховану за видимістю, на яку звертає увагу розум більшості людей і пізнанням якої обмежується. Такі люди знають не невидимість, яка є началом усіх речей, а лише її тінь. Вони подібні до тих, хто дивиться на літери написаних слів, але не розуміє вираженого ними значення. Мудрий за допомогою “внутрішнього ока” розуму може збагнути приховане, невидиме, а немудрий сприймає лише видимість, те, що лежить на поверхні речей. Такі люди визнають істинними тільки емпірично сприйняті речі. Тим часом пізнання полягає в осягненні невидимості, або начала бога.

Що стосується теорії пізнання, то у Г. Сковороди є матеріалістичні положення. Наприклад, він розуміє досвід як основу пізнання. За його розумінням практика не може бути відірвана від наукового пізнання. Але виходячи з єдності макро- і мікрокосму, український мислитель розглядав пізнання насамперед як самопізнання. Якщо мікрокосм повторює у собі всі особливості макрокосму, якщо невидимість вічна, незмінна і однакова всюди, якщо вона є всим в усьому, то досить збагнути щось одне, як тим самим людина може осягнути сутність усього світу. Він робить висновок, що особі досить пізнати себе і вона пізнає весь світ. Тому процес пізнання він спрямовує насамперед на пізнання людиною самої себе.

Мета людського життя полягає у тому, щоб пізнати істину і тим самим здобути душевний спокій. Щоб досягти цього, кожна людина мусить уміти побачити приховану у своєму тілі вічність і добути її звідти. Оскільки в людині поєднується видима натура з невидимою, яка є вічною, то щодо цього людина нічим не відрізняється від бога. Процес пізнання і самопізнання філософ водночас вважає богопізнанням.

Важливе місце у вченні Г. Сковороди має концепція “сродної” праці. За допомогою неї він відповідає на питання, яким має бути насправді людський спосіб життя. Філософ виступає проти влади речей, багатства, проти наруги над вільним потягом особи до відповідної їй нахилам праці.

¹ Іваньо І. Цит. роб. – С.18-29.

Основні положення вчення викладаються в “Алфавите, или букваре мира”. Вони полягають у наступному. Бог, створюючи будь-який предмет, наділяє його певною природою, яку ніхто, і в тому числі й людина, змінити не може. Цей предмет може мати яку завгодно назву. Але потрібно, щоб ця назва відповідала природі предмета. Що стосується людини, то вона теж не вибирає свою природу. Якісні особливості її, здібності даються з її народженням, від бога. Їх не можна змінити. Людина вільна лише у тому, що може пізнати свою природу, свій внутрішній світ і обрати собі заняття, споріднене з нею. Сковорода застерігає: “Якщо людина не має спорідненості з працею, професією чи знанням, то жодна наука їй не допоможе. Хто не пізнав себе, той не може обрати відповідну до своєї природи працю, отже, не може бути щасливим”. Треба підкреслити, що, за Сковородою, в основі всіх соціальних нещасть лежить неспоріднена праця. Зрозуміло, що такий висновок можна вважати найвним, але у той самий час проблема, якої торкається Сковорода, дуже важлива і у психологічному, і у виховному, і у світоглядному плані.

Г. Сковорода проводить ідею перетворення праці зі способу життя до найпершої життєвої потреби і найвищої насолоди. Нужда, необхідність забезпечити найперші життєві потреби примушує людей працювати. Проте самі матеріальні блага не можуть лежати в основі щастя. Щастя приносить праця за покликанням, за природними схильностями. Він пише: “Прибиль не есть увеселение, но исполнение нужности телесныя, а если увеселение, то не внутреннее; родное же увеселение сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаже, чем сроднее... Изобилием снабдевается одно точию тело, а душу веселит сродное делание”. Кожна людина має природну схильність саме до якогось певного різновиду праці. У “сродній” праці інтерес спрямований не на її результат, а на процес. Насолоду людям дає тільки він: “Природному охотнику больше веселія приносит сама ловля и труд, нежели поставленный на стол жареный заец”.¹ Крім того, на що мислитель звертає увагу – важливо, щоб “сродна” праця була частиною загальної суспільної праці: “Щаслив, кто сопряг сродную себе частную должность с общею. Сия есть истинная жизнь”.

Сковорода критикує соціальні пороки суспільства. Але, щоб змінити суспільство, він націлює на моральне удосконалення внаслідок подолання “несродної” праці в усіх сферах суспільної діяльності.

Щастя Г.Сковорода розумів як душевний спокій та рівновагу, душевну радість, “веселість серця”. Надійне щастя не може бути побудоване на тілесному, матеріальному, яке є мінливим, нетривким. Воно можливе лише на основі духовного. Щастя – не в багатстві, не в чині, не у званні, бо все це є плоттю. “Щастіє наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитається; он ни золото, ни серебро, ни дерево, ни огонь, ни вода, ни звезды, ни планеты”.¹ Усе суєта, крім душевної радості.

Треба звернути увагу на те, що шлях до щастя філософ шукав не в перебудові суспільства і створенні таких суспільних відносин, які б забезпечили кожному можливість вільного розвитку всіх його творчих потенцій, а тільки у самопізнанні людиною своєї внутрішньої сутності. Як бачимо, Сковорода не звертається до соціально-історичного характеру сутності людини, детермінованості особистості конкретно-історичними умовами життя суспільства.

Справжньою людське, високоморальне в людині визначається її духовним світом. Ще конкретніше – воно міститься у людському серці.

У релігії, містиці поняття “серце” займає особливе місце. Так істинну самість людини, її істотне “Я” індуські містики, наприклад, вміщували не в голові людини, а в її серці. Це отримало навіть назву “атман”. А у християнстві було означене “безсмертною душею”. Дуже часто поняття “серця” зустрічається в Біблії. З одного боку, серце оцінювали як орган, у якому втілюється усе найглибше, таємне, інтимне, те, що недоступне для бачення не тільки інших людей, а інколи і самої особи. Іноді вона сама лякається заглянути у своє серце і зрозуміти сама себе. Із цього органа виходять різні дії і вчинки, усе те, що створює особисте життя людини. Серце – центр життя фізичного, духовного та душевного, граничний таємничий центр особистості. З другого боку, серце є джерелом любові. А любов – це вже відблиск Божественного, остання і раціональна глибина бога. Євангеліє стверджує, що серце – це орган, який сприймає Божественне Слово і Дар Духа святого. І з нього розливається Божественна любов. Тільки у глибині серця, глибині свого “Я” можливо отримати справжній релігійний досвід установити особливий зв’язок з богом, який має назву християнської любові.

¹ Іваньо І. Цит. роб. – С. 18-29.

¹ Іваньо І. Цит. роб. – С. 18-29.

Тому Сковорода саме серце бере за центральне поняття свого вчення. Тільки пошук Божественного у самого собі, наближення до нього дає вирішення усіх питань і проблем.

Філософія Г. Сковороди носить етико-моральну спрямованість, вона глибоко гуманістична. Центральне місце в ній займає людина і її життєвий шлях, вибір нею власної долі, проблеми змісту і мети життя, досягнення щастя. Глибоку філософську мудрість, яка пов'язана з обміркуванням цих питань український мислитель прагнув зробити зрозумілою кожній людині, довести її в найбільш доступній формі. У цьому плані можна згадати найвідоміший його афоризм, який містить такі слова: "... дяка богові, що він зробив усе потрібне легким, а все важке непотрібним".

Наукам, що вивчають природу, можуть бути корисні людям, задовольняти їх тілесні потреби, Г. Сковорода відводив важливе місце. Але за цим він відокремлював іншу науку, яка звертається до сфери людського духу, науку людського щастя. Як бути щасливим – це найбільш головне для людини, цього ніде не навчають. І тому ця наука – найбільш потрібна.

На думку мислителя, щастя для людини можливе, більш того, – можливе за будь-яких умов, у будь-який час, у будь-якій країні, тому що "щастя в серці, серце в любові, любов же в законі вічного".

Ідеалістична філософія П.Д. Юркевича. П.Д. Юркевича можна вважати прямим спадкоємцем філософської творчості Г.С. Сковороди.

П.Д. Юркевич (1827-1874) народився в сім'ї священика, навчався в Полтавській семінарії, потім у Київській духовній академії. Згодом став професором філософії цієї академії. З 1861 р. виконував обов'язки декана історико-філологічного факультету Московського університету. Він мав значний вплив на одного з найвидатніших російських філософів В. Соловйова.

П.Д. Юркевич – одна з тих постатей, яка сприймалась дуже неоднозначно, викликала часом різко протилежні оцінки і судження. Він – філософ-ідеаліст, богослов. Основні його праці: "Ідея", "Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого", "Із науки про людський дух", "Матеріалізм і завдання філософії", "З приводу статей богословського змісту, вміщених у "Філософському лексиконі" (Критично-філософськи уривки),

“Мова фізіологів і психологів”, “Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта”, “Читання про виховання”, “Курс загальної педагогіки”.

П.Д. Юркевич чітко стояв на позиціях ідеалізму і послідовно відстоював свої погляди. У той самий час йому було характерне дуже тонке, глибоке сприймання сучасних йому філософських течій і напрямів, не тільки всебічна їхня оцінка, але і спроба аналізувати причини й умови їхнього виникнення. Дуже яскраво це можна побачити на прикладі ставлення українського філософа до матеріалізму. Цей напрям філософської думки він оцінював дуже низько і піддавав гострій критиці. З його точки зору матеріалізм робить спробу всі явища і процеси зробити прозорими, доступними для розуму, складне – розкласти на просте, елементарне, надати усьому математичну чіткість. Наукові методи, прийоми, способи він намагається використовувати навіть для пояснення духовної, психічної сфер. Між тим, як вважає мислитель, за межами раціонального досвіду є те, чого не можна охопити чисто науковим пізнанням з його специфічними способами, надто визначити у наукових поняттях. Але більш за все П.Д. Юркевич засуджував войовниче ставлення філософів-матеріалістів, ігнорування ними усього того, що знаходиться в суперечці з їхніми поглядами. За цим виявляється дуже важлива характерна риса мислителя: пошук взаєморозуміння між представниками різних світоглядів, проповідь злагоди, “мира з ближнім”. Він безумовно засуджує будь-яке насильство, забобони щодо вільного розвитку філософської думки і мислення. Він ратує за різні підходи і методи пізнання істини. Доказом цього є те, що філософ охоче виявляє одночасно з негативними рисами і позитивні моменти, які несе у собі матеріалістичний настрій. Це – і цікавість до природознавства, наукових знань, розробка прийомів емпіричного дослідження, наприклад, у випадку вивчення психології, і науки про людський дух. Він цінував спрямованість учених-матеріалістів до точності, аналізу. Юркевич крім того, дає матеріалізму, історичне виправдання. Він бачить у ньому закономірне явище, зв’язане з розвитком наукових знань, окремих точних наук і їхньою роллю у суспільстві і у житті людини, з новим досвідом особистості, її високим порівняно з попереднім часом інтелектуальним рівнем. Тобто, це, за Юркевичем, – “побочний продукт реалистического настроения нашей цивилизации”. Також об’єктивно він розглядає і сучасний йому ідеалізм. Він

визначає, що і цей напрям не може задовольнити проблем, що виникли у наукових і соціальних сферах.

Наука все більше виявляє такі факти і відношення, які не можуть бути зрозумілими на рівні свідомості окремої людини. І це ставить перед філософськими системами нові вимоги, потребує їх еволюції. Одночасно з цим український філософ робить акцент і на тому, що в ідеалізмі є перехідні цінності, які стоять над історичними умовами. Це – звертання до істотних умов людського духу, волі, почуттів, духовно-моральних ідеалів.

Світоглядна позиція П.Д. Юркевича яскраво виявляється в його поглядах щодо процесу пізнання людиною навколишнього світу. Розгляд останнього займає значне місце у його філософській системі.

Аналізуючи процес, у ході якого здобуваються конкретні знання про природну і соціальну дійсність, кожне явище, яке ця дійсність вміщує. П.Д. Юркевич відрізняє ті знання, які людина дістає завдяки особистій свідомості, і ті, які існують незалежно від неї і мають начебто вищу стадію.

Поняття ідеї виникає у ході глибинного аналізу формування знань. Філософ відокремлює такі форми пізнання, як уявлення, поняття й ідея. Людина, її свідомість, на його думку, покладає на процес пізнання своє людське розуміння, емоційно-психічне враження. У людини у ході пізнання з'являється уявлення, яке несе у собі не стільки образ відображуваної речі, скільки те, як відчуває цю річ людина. Тобто – її випадкове ставлення до неї. Вище стоїть така форма пізнання, як поняття. Поняття вміщує у собі об'єктивне уявлення про річ, властиві їй зв'язки, взаємодії між внутрішніми елементами. Поняття являє собою усе суб'єктивно-людське. У ньому зосереджується тільки те, що належить до існування даної речі чи явища самого по собі. Але Юркевич відкидає ідею про існування світу як якоїсь механічної системи. Кожна річ, яка входить в дійсність згідно з його точкою зору, має своє місце і вона не позбавлена життя. Вона має будь-яке особисте значення, відіграє конкретну роль і несе у собі психологічні, моральні, естетичні, релігійні відтінки. Це простежується, якщо ми підіймаємось до самої сутності явища. Він пише: "... мы находим в ней и под ней необходимость разумную, которая дает явлению внутреннее единство, жизнь и душу". І у цьому моменті П. Юркевич приходить до визнання поняття ідеї.

Ідея – це основа, закон, норма явища, “словом полагается действительность разумною”. Будь-яка річ має у своїй основі закон, тип свого розвитку. І розвиток її може йти відповідно закону. У такому разі кажуть, що річ розвивається нормально. У протилежному разі – ні. Ідея – це щось субстанційне, реальне, не якийсь суб’єктивний психічний образ, який будує людина, вивчаючи предмет. Ідея має об’єктивне значення двигуна, який породжує, формує явища навколишнього світу. Ідея не визначається предметом, а супроти цьому сама визнає його. Світ і явища світу – це втілення ідеї, її одкровення, яке їх уряснює і забарвлює.

У розумінні явищ вважає мислитель, неможливо обмежуватись областю досвіду і виключати ідеальний момент.

П. Юркевич не додержується ідеї вроджених знань. Але він вбачає у нашому розумінні існування ідеального моменту. Людина не приходить у світ з готовим знанням про нього або якоїсь його частини. Джерелом цих знань є досвід, спостереження, індукція, але людська душа має одвічно властиві їй закони і норми, апріорні принципи. Вони властиві душі як дійсні речі. Щоб пізнати ці принципи теж потрібний досвід, спостереження, індукція тощо. Відмінність між явищем та сутністю, згідно з Юркевичем, є гносеологічна. Поняття явища та сутності визнають різні ступені та досконалість нашого знання і розуміння. Найвища досконалість явища стає пізнанням сутності. Людина починає пізнавати світ з рухів суб’єктивного характеру, з суб’єктивного стану. Але вони, може не значною мірою, вміщують і щось об’єктивне. Подальший розвиток пізнання життя духовного, знімає суб’єктивну обмеженість особистості і призводить до зростання істинного знання, незалежно від особи. Що стосується дій і вчинків, то вони перетворюються в усе більш загальнолюдській напрям. Людське мислення може значно наблизитися до розуміння глибинної сутності речей, але цілком вона не зіллється зі свідомістю божественного. Для людини у процесі пізнання буде залишатись щось незбагненне, світ потойбічний.

Ідея – розумна “суттєвість речей”, з одного боку. З другого, вона має і феноменальне значення. Ідеальні відношення і зв’язки між речами, подіями виявляються в досвіді як явища і факти. Таким чином, ідея – і відкрита, і пізнаванна. Дух виявляє себе багатогранно, різноманітно.

П.Д. Юркевич розкрив і поглибив учення Г. Сковороди про людину і її сутність, “вчення про серце”. Щоб простежити особливості його сприйняття людини, зрозуміти відмінності від традиційної для того часу точки зору інших, наприклад, російських філософів, треба докладніше розглянути сутність полеміки українського мислителя з Чернишевським.

Чернишевський наполягав на тотожності філософії та природознавства. Він намагався довести, що явища духовні і матеріальні, при всій їхній відмінності не суперечать одне одному, і відстоював ідею єдності людського організму. Як наслідок цього, Чернишевський робив висновок, що в основі різних дій і вчинків людини лежить один універсальний принцип. Так, він писав: “Усі справи, добрі та погані, виникають в усіх людей з одного джерела: людина поступає так, як приємніше їй поступати, керується розрахунком, який вимагає відмовлятися від меншої користі чи меншого задоволення для одержання більшої користі, більшого задоволення”. Чернишевський, осмислюючи погляди В. Белінського та О. Герцена про роль розуму і почуттів у виборі напряму моральної діяльності, виводить ідею “розумного розрахунку” як джерела моральної поведінки. Зміст понять “добро” і “розумність” він визнає тотожними і на основі цього формулює принцип “розумного егоїзму”. Маючи прагнення зробити усе чітким, зрозумілим, він прагнув перетворити етику у точно таку саму науку, як і природознавство. Моральні категорії він намагався аналізувати у дусі природничих наук, пояснювати через розум, раціонально.

У П. Юркевича до цього принципово інше ставлення. Він виступає проти будь-яких спроб раціоналізму звести духовність людини до мислення. Згідно з його точкою зору, у такому разі усі почуття, увесь духовний світ людини є повністю відкритим, прозорим, втрачає всяку самотність. Якби людина “виявляла себе одним мисленням, – пише філософ, – яке у такому випадку було б, напевно, справжнім образом зовнішніх предметів, і багатогранний, багатий життям і красою світ відкрив би її свідомості як вірну, але разом і позбавлену життя математичну величину. Вона могла б проглядати цю величину наскрізь і цілком, проте уже ніде не зустрічала б буття істинного, живого, яке вражало б її красою форм, таємничістю потягів і нескінченною повнотою змісту”. Він пише далі, що “мислення не вичерпує всієї повноти духовного життя. Світ у всій його повноті існує і відкривається найперше для глибокого серця, а тільки

потім для розуму”. У Юркевича серце – це скарбниця і носій усіх фізичних сил людини, центр її душевного і духовного життя. Воно є основою волі, пізнавальної діяльності душі, морального життя людини. У ньому зосереджуються всі моральні почуття, воно – скрижаль, на якому викарбований моральний закон.

З цих позицій і ведеться критика “розумного егоїзму”. По суті, Чернишевський виключав із моральної діяльності людини її “Я”. А П. Юркевич доводить, що саме “Я” лежить в основі тих чи інших вчинків людини, в них виявляється те, що пов’язане з самою її натурою.

Але треба звернути увагу ще на один важливий аспект творчості відомого українського мислителя.

“Філософія серця” П. Юркевича не тільки не була сприйнята радикальною російською інтелігенцією – представниками філософської думки. Вона відчула на собі виключну ворожість, шельмування. І це не могло бути пояснене лише критичним ставленням до неї як до ідеалістичної системи з боку матеріалізму, який був на той час дуже поширеним. Причина лежить глибше. Не тільки один П. Юркевич додержувався такої світоглядної орієнтації, але ставлення до них було іншим.

Справа у тому, що дух філософських поглядів П. Юркевича був зовсім протилежний російській ідеї. Вона висловлювалась у наданні Росії особливого статусу, її винятковості, надзвичайного місця і ролі в світовій історії порівняно з іншими народами. Серед російських філософів поширення набула ідея месіанської ролі, богообраності росіян. Світогляд П. Юркевича не вписувався в цю російську філософську традицію, був несумісним з ідеєю самотності, винятковості Росії. Він розкриває необґрунтованість вихідних засад інтелігентської свідомості, для якої матеріалізм став предметом релігійної віри. Всяка філософія, яка не відстоювала всього цього, не обґрунтовувала практичних устремлінь інтелігенції, не розглядала філософію як цінність саму по собі і не пов’язувала її з розширенням практичних задач перебудови соціальних відносин – просто відкидалась. “Інтелігенція готова прийняти на віру будь-яку філософію за тієї умови, – писав М. Бердяєв, – аби вона санкціонувала її соціальні ідеали і без критики відкинула всяку, найбільш глибоку й істинну філософію, якщо вона буде запідозрена в несприятливому чи просто критичному ставленні до цих традиційних настроїв і ідеалів”.

Філософські погляди Т.Г. Шевченка. Основоположником української революційної демократії був геніальний поет, талановитий художник і самобутній мислитель *Т.Г. Шевченко* (1814-1861). Він був знайомий з античною філософською думкою, з західноєвропейською філософією XVII-XIX ст. Він зокрема, давав високу оцінку роботам французьких матеріалістів і атеїстів XVIII ст., критикував філософсько-ідеалістичні погляди на природу, виступав проти католицизму, був поборником революційного скинення монархії і знищення кріпосництва. У 1846 р. Шевченко очолював революційно-демократичну течію у таємній політичній організації Кирило-Мефодіївське товариство. У 1847 р. був заарештований і засланий на 10 років. Після закінчення заслання він зблизився з російськими революційними демократами Чернишевським і Добролюбовим.

Філософські, насамперед, естетичні, погляди мислителя знайшли відбиток у його “Щоденнику”, у низці його поетичних творів. Він, зокрема, підкреслював, що природа вічна і нескінченна. У ній все знаходиться в процесі зміни, відмирання старого, зародження нового. Шевченко був глибоко переконаний у пізнаванності світу. Джерелом знань він вважав реальну дійсність, відхиляв релігійні погляди про безсмертя душі тощо.

Хоча в трактуванні явищ громадського життя мислитель залишався в основному на позиціях ідеалізму, в його поглядах на життя суспільства були значні елементи матеріалістичного розуміння. Це стосувалося, насамперед, його оцінки вирішальної ролі народних мас у матеріальному виробництві, у боротьбі проти експлуататорів.

Найбільш яскраве вираження матеріалістичні погляди Шевченка одержали в його естетичній концепції. Вихідним для мистецтва він вважав прекрасне в самій природі. Поет різко критикував теорію “мистецтва заради мистецтва”. Він відстоював положення про те, що мистецтво має характеризуватися народністю, життєвою правдивістю і демократичною ідейністю.

Видатні художні твори Шевченка і його революційно-демократичні ідеї мали величезний вплив на розвиток передової української культури, на визвольний рух в усій Росії.

Особистий, внутрішньо-мистецький світ Шевченка переплавився у філософські узагальнення, постав у яскравих образах, в яких розкривалася душа українського народу, його минуле, знівечене кріпацтвом сьогодення

соціальних низів, їхня надія на краще майбутнє. Філософія Шевченка була породжена насамперед його жагучим прагненням пробудити в українському народі почуття гідності, силу протесту проти знедоленого життя, боротьби за свій добробут і щастя, за вільну Україну.

Розвиток матеріалістичної філософської думки в Росії (XVIII-XIX ст.). Основоположником матеріалістичної традиції в російській філософії є *М.В. Ломоносов* (1711-1765) – учений-енциклопедист, мислитель, поет. Його філософські позиції тяжіли в цілому до механістичного матеріалізму. Мислитель визначав матерію як те, з чого складається тіло і від чого залежить його сутність. Матерія, на його думку, складається з дрібних частинок “елементів” (атомів), об’єднаних у корпускули (молекули). Основними властивостями матерії він вважав протяжність, силу інерції, форму, непроникність і механічний рух. Хоча Ломоносов, віддаючи належне деїзму, згадував про “архітектора світу”, проте він твердо відстоював думку про нерозривність матерії і руху, категорично відхилив поняття флогістону як особливого виду теплотворної матерії. У праці “Міркування про причину теплоти і холоду” (1747) геніальний вчений обґрунтував висновок про те, що причиною теплових процесів є обертальний рух частинок матерії. За цим він, долаючи механіцизм, висловив припущення, що різноманітними формами руху матерії детермінована різноманітність явищ природи. Розглядаючи рух як атрибут матерії, Ломоносов у листі до Ейлера (1748) сформулював відкритий ним закон збереження речовини і руху. У роботі “Про шари земні” (1763) Ломоносов висунув положення про еволюцію природи. Він проводив думку про те, що рослинне і тваринне царства, весь видимий світ перебувають у постійній зміні і розвитку.

У своїй теорії пізнання Ломоносов з позицій матеріалістичного сенсуалізму розглядав вплив зовнішнього світу на органи чуття людини як основне джерело пізнання. Він різко критикував теорію “природжених ідей” Декарта, у полеміці з концепцією Локка про “первинні” і “вторинні” якості відстоював думку про об’єктивність тих та інших. Мислитель підкреслював, що достовірне знання досягається шляхом поєднання в пізнавальному процесі емпіричних методів з теоретичними узагальненнями, з аналітичною і синтетичною діяльністю розуму. Основними елементами наукового пізнання

він вважав експеримент і теорію, високо цінував роль гіпотез у пошуку істини. Його метод пізнання слідував від експерименту до висування гіпотез і від них до раціоналістичного встановлення строгої наукової теорії.

У розумінні соціальних явищ Ломоносов залишався на ідеалістичних позиціях, вважаючи, що істотно поліпшити життя суспільства можливе лише шляхом розвитку освіти, просвітництва і ремесел, за допомогою удосконалення звичаїв. Він був прихильником просвіченої монархії, засуджуючи водночас відсталість кріпосницької Росії. Йому належать проекти економічного розвитку країни, суспільних перетворень, розроблені в дусі просвітницької ідеології.

Винятково великі заслуги Ломоносова в розвитку фізики і хімії. Важко переоцінити наукову значущість його видатного внеску в російську філологію, історію і поезію; у геологію, географію й астрономію. З його ініціативи (1755) був створений Московський університет.

Лінію філософського матеріалізму в Росії продовжував *О.М. Радищев* (1749-1802) – родоначальник російської революційної думки, письменник, філософ-матеріаліст. У філософському трактаті “Про людину, її смертність і безсмертя” (1792-1796), що містить систематичну розробку проблеми людини, він найбільш докладно виклав свій матеріалістичний світогляд. До матерії, яку Радищев ототожнював з речовиною, він відносив протяжні, розміщені у просторі тіла, що складаються з атомів. Вічним станом матерії філософ вважав рух, який він трактував як просторове переміщення тіл. Простір і час Радищев розглядав як об’єктивні форми буття матерії. Він визнавав процес розвитку природи від нижчого до вищого, розглядаючи останнє як поступові зміни.

У теорії пізнання Радищев стояв на позиціях матеріалістичного сенсуалізму. На ступені чуттєвого досвіду пізнання, на його думку, лише починається. Істинне пізнання речей, вважав він, досягається в процесі спільної діяльності почуттів і розуму.

Аналізуючи у своєму філософському трактаті роботи матеріалістів і ідеалістів Англії, Франції і Німеччини XVIII ст., Радищев зробив висновок, що перші засновані на “досвіді і доказі”, другі – умоглядні. У полеміці з ідеалістами і поборниками релігії він доводив, що в земному житті людини немає ніяких свідчень про можливість посмертного існування її душі.

Матеріалістичний світогляд Радищева став філософською основою формування його революційних переконань, гострої критики самодержавно-кріпосницького ладу і релігії в Росії.

У своєму головному творі “Подорож з Петербурга до Москви” (1790) Радищев висунув завдання революційного просвітительства народу, як необхідної умови його підготовки до прийдешньої народної революції, покликаної скинути владу поміщиків і самодержавства, встановити в Росії розумне законодавство, майнову рівність і народовладдя. За видання свого революційного твору Радищев був засланий до Сибіру (до 1797). Після глибокого розчарування результатами Французької революції, яка на думку Радищева, за диктатури Робесп’єра виродилася зі свободи в самовладдя, мислитель став прихильником ідеї круговороту “вільності” і “рабства”.

Вищим етапом розвитку домарксистської філософської думки в Росії, що почався у 40-ві роки XIX ст., є філософія і соціологія революційних демократів, які виражали в кінцевому підсумку інтереси селянства. Соціальні причини інтенсивного розвитку революційно-демократичної ідеології в Росії коренилися в ломці кріпосницьких відносин, яка в той час почалася. Ідеологами селянської революції, що назрівала в країні, виступили революційні демократи *В.Г. Бєлінський* (1811-1848), *М.О. Добролюбов* (1836-1861), *О.І. Герцен* (1812-1870), *М.Г. Чернішевський* (1828-1889).

Теоретичними джерелами їхньої філософської і соціологічної думки послужили ідеї попереднього російського і західноєвропейського матеріалізму (насамперед, французьких матеріалістів і Фейєрбаха), класичної німецької ідеалістичної філософії, особливо, діалектики Гегеля, соціалізму-утопізму XIX ст. У своїх філософських працях вони використовували досягнення передового природознавства.

Російські революційні демократи здійснили спробу матеріалістичного переосмислення діалектики Гегеля. У поясненні явищ природи вони були матеріалістами-діалектиками. У трактуванні соціальних процесів вони, залишаючись в цілому ідеалістами-діалектиками, еволюціонували в напрямку до матеріалістичного розуміння історії. Оцінюючи філософію Герцена (ця оцінка, на наш погляд, може бути з деякими застереженнями адресована й іншим російським революційним демократам – автори), В.І. Ленін підкреслював, що

він “дуже близько наблизився до діалектичного матеріалізму і зупинився перед історичним матеріалізмом”.

Філософія російських революційних демократів, на відміну від кабінетного характеру німецької класичної філософії, поєднала свої філософські ідеї з практикою боротьби за підготовку в Росії антикріпосницької народної революції. Будучи складовою частиною літературно-критичної і публіцистичної діяльності революційних демократів, ця філософія відображала актуальні проблеми класової боротьби у взаємозв'язку з естетичними, етичними, політичними й іншими проблемами. Російські революційні демократи матеріалістично вирішували основне питання філософії, вели непримиренну боротьбу з різними видами ідеалізму, насамперед гегелівського. Так, Герцен у своїх основних філософських творах “Ділетантизм в науці” (1842-1843), “Листи про вивчення природи” (1845-1846) писав, що не можна починати наукою мислення і з неї виводити природу. Він, як і інші революційні демократи, визнавав нестворюваність і незнищуваність матерії, підкреслював, що її “речовинність” має “внутрішню активність”, доводив у полеміці з ідеалістами об'єктивність простору і часу, причинно-наслідкових зв'язків.

Чернишевський у своїх головних філософських роботах “Критика філософських упереджень проти общинного володіння” (1858), “Антропологічний принцип у філософії” (1860), “Характер людського знання” (1885) визначив основне питання філософії як проблему відношення духу і матерії. Він піддав аргументованій критиці об'єктивно-ідеалістичну філософську систему Гегеля, назвав його абсолютну ідею “темною і незбагненою”. Мислитель почав розгорнуту критику суб'єктивного ідеалізму й агностицизму кантівської філософії, розкрив суб'єктивно-ідеалістичний характер позитивізму. Обґрунтовуючи положення про матеріальну єдність світу, об'єктивні закони природи, Чернишевський широко застосовував дані фізики, хімії, біології й інших природничих наук. Він розглядав ідеальне, як породження матеріального. Розкриваючи матеріальні основи свідомості, філософ посилався на дані дослідної фізіології і психології. Хоча свою філософську систему Чернишевський слідом за Фейєрбахом називав антропологічним матеріалізмом, цей останній на відміну від фейєрбахівського антропологізму, вільний від релігійно-етичних нашарувань. Мислителем

визначена соціально-політична обумовленість філософії, боротьба в ній матеріалістичного й ідеалістичного напрямів.

У своїх працях російські революційні демократи розробили в основному з матеріалістичних позицій низку принципів, законів і категорій діалектики. Так, Белінський, філософські і соціально-політичні погляди якого еволюціонували від ідеалізму і короточасного примирення з російською дійсністю до матеріалізму й атеїзму, революційного утопічного соціалізму, у своїх роботах 40-х років XIX ст., насамперед, в оглядах російської літератури за 1846-1847 рр., а також у “Листі до Гоголя” (1847), став на шлях гострої критики філософсько-ідеалістичних течій і релігійного містицизму, висловив непримиренно вороже ставлення до самодержавства і кріпосного права.

У працях 40-х років основним методологічним принципом Белінського було положення про те, що поступальний розвиток від нижчого до вищого є закон усього існуючого. Він вбачав у запереченні старого і виникненні нового життєве начало розвитку і, виходячи з цього, закликав до революційної боротьби з віджилими формами громадського життя в Росії. Мислитель відстоював принцип всебічності дослідження явищ дійсності, який розкриває в них протиріччя, дав глибокий аналіз діалектичного взаємозв’язку необхідності й випадковості тощо.

Добролюбов у своїх основних філософських роботах “Органічний розвиток людини в зв’язку з її розумовою і моральною діяльністю” (1858), “Отець Олександр Гавацці і його проповіді” (1861) з позицій антропологічного матеріалізму обґрунтував принцип єдності природи і людини, фізіологічних і психічних процесів у людському організмі, показавши за цим неспроможність вульгарного матеріалізму, агностицизму і різних форм ідеалізму. Розглядаючи категорію необхідності і випадковості, мислитель підкреслював, що в природі діють закони, які не залежать від волі людей. Людина не змінює цих законів, а пізнаючи їх, використовує у своїй практичній діяльності.

Матеріалістичний аналіз низки законів, категорій і принципів діалектики, функцій філософії міститься у філософських працях Герцена. Розкриваючи, зокрема, методологічну функцію філософії, він підкреслював, що філософська методологія так само необхідна природознавству, як воно необхідне філософії. Аналізуючи закон єдності і взаємопроникнення протилежностей, Герцен відзначав, що в природі, яка неперервно розвивається, нескінченне пов’язане зі

скінченним, вічне з тимчасовим, єдність з різноманітністю. Він розкрив діалектику таких парних категорій як сутність і явище, внутрішнє і зовнішнє, зміст і форма. Філософ розглядав статус-кво і прогрес як антиномію історії, два її береги... Діалектику він називав “алгеброю революції”.

Вищим ступенем розвитку філософської думки представників школи російського матеріалізму XIX ст. була філософія її лідера Чернишевського. Розвиваючи філософські ідеї Белінського, Добролюбова, Герцена, він дав в основному матеріалістичне трактування відкритих Гегелем законів заперечення заперечення, переходу кількісних змін у якісні, досліджував категорії причини і наслідку, необхідності і випадковості, змісту і форми, зробив висновок про неминучість перемоги нового над старим, закликав до виділення “істотної сторони” в усіх досліджуваних явищах.

Розкриваючи принцип загального зв'язку явищ, мислитель-енциклопедист підкреслював, що “весь світ, як одне ціле, стоїть під законом, який зв'язує усі його частини”. “Розвиток у природі, неперервний процес відновлення її форм, – відзначав Чернишевський, – іде по висхідній лінії: від розпечених газових мас до людини”. Він розрізняв категорії “розвиток” і “процес”, зазначав, що друга гранично широка, оскільки обіймає собою всі розряди змін. Розкриваючи суперечливий характер суспільного прогресу, Чернишевський образно писав, що історичний шлях – не тротуар Невського проспекту: він йде цілком через поля, то курні, то брудні, то через болота, то через нетрі.

Російські матеріалісти XIX ст. у своїй гносеології дуже близько підійшли до діалектико-матеріалістичної теорії пізнання. Як представники матеріалістичного сенсуалізму вони вважали, що пізнання починається з чуттєвих даних, які дають матеріал для мислення. Закони ж розвитку речей і явищ людина осягає в процесі теоретичного пізнання. Істинність тих або інших понять доводиться, з їхньої точки зору, шляхом зіставлення їх з дійсністю. “Що підлягає суперечці в теорії, – писав Чернишевський, – те вирішується практикою дійсного життя”. Проте російські революційні демократи, залишаючись у кінцевому підсумку на позиціях ідеалістичного розуміння історії, не дійшли до з'ясування практики як суспільно-історичної, в першу чергу виробничої діяльності людей.

Чернишевський висунув положення про конкретність істини. Питання про істинність того або іншого судження, роз'яснював він, завжди повинне зважати

на місце і час відповідних явищ природної чи соціальної дійсності, на умови їхнього виникнення і протікання. З позицій історичного ідеалізму російські революційні демократи вбачали головну рушійну силу суспільного прогресу не в розвитку матеріального виробництва, а в ступені розвитку свідомості суспільства, у прогресі розуму. Проте в трактуванні соціальних питань вони використовували елементи матеріалістичного розуміння історії. Так, Белінський писав, що в історії розвитку суспільного прогресу істотне значення належить матеріальним потребам людей в їжі, одязі, житлі.

Чернишевський підкреслював, що матеріальні умови буття людей складають корінну причину явищ суспільства. Російські революційні демократи вважали, що свідомість людей, їх моральне обличчя є продукт соціального середовища, слідство суспільного устрою. Вони, зокрема, розглядали мистецтво з матеріалістичної точки зору. “Прекрасне в мистецтві, – підкреслював Чернишевський, – є відображення прекрасного в дійсності”. Релігія, на їхню думку, являє собою не тільки результат неучтва людей, їхнього обману, але також становить в Росії ідейну опору кріпосництва і самодержавства.

З позицій антропологічного матеріалізму російські революційні демократи розглядали етичні проблеми. Так, Добролюбов у своїй концепції етики критикував абстрактний підхід до моральних проблем. Він вважав істинно-моральними тих людей, що домагаються гармонії між потребами людської природи і вимогами обов’язку, егоїзмом і “симпатичним ставленням” до інших людей. Чернишевський обґрунтував етику “розумного егоїзму”. Її основний принцип полягав у тому, що вчинки “нової людини” повинні відповідати її внутрішній спонуці. Особистий інтерес у досягненні обраного ідеалу покликаний спонукати “розумного егоїста” до актів самопожертви. Головний зміст етики “розумного егоїзму” Чернишевський вбачав у схильності до ідеалів звільнення “простолюдина”, у боротьбі з феодалськими і релігійними пережитками.

Російські революційні демократи бачили головну мету художньої, філософської і публіцистичної літератури, своєї суспільно-політичної діяльності в пробудженні і розвитку самосвідомості російського суспільства, насамперед, селянських мас, як основної рушійної сили прийдешньої народної революції, покликаної скинути в Росії самодержавство і покінчити з

кріпосництвом. В.І. Ленін характеризував революційних демократів як попередників російської соціал-демократії.

Об'єктивно-ідеалістична і релігійна філософія в Росії (XIX-початок XX ст.). Філософські погляди російського мислителя і громадсько-політичного діяча *П.Я. Чаадаєва* (1794-1856) еволюціонували від деїстично-матеріалістичної філософії до релігійно забарвленого об'єктивного ідеалізму, який часто-густо переходить у дуалізм. Висунуте в його працях “Філософські листи” (1828-1830), “Апологія божевільного” (1837) положення про тотожність буття і мислення він витлумачував, то як їхню єдність, то в дусі їх “паралелізму”. Фізичний світ, за Чаадаєвим, побудований з матеріальних атомів і молекул, сукупність яких утворює усі тіла. Тіла існують в об'єктивному просторі і в часі, який є суб'єктивний. Рух у фізичному світі він трактував як механічний, визнаючи при цьому існування рушійного першоначала – бога. Свідомість Чаадаєв розглядав як результат божественного творіння.

У своїй гносеології він розрізняв дослідне пізнання, яке в емпіричних і раціональних формах пізнає фізичний світ, і одкровення, що є специфічною формою осягнення нескінченного і вільного духовного світу. Найбільш загальні закони світу, в тому числі і закони розвитку суспільства, стверджував Чаадаєв, люди не в змозі осягнути без божественного одкровення. Релігійне виховання людства мислитель вважав головним засобом здійснення на землі “царства божого”, під яким він розумів таке громадянське суспільство, де панують демократія, рівність і свобода. Чернишевський витлумачував релігійність Чаадаєва, його схильність до католицизму, як форму “облачення його ідей”.

В опублікованому часописом “Телескопі” в 1836 р., першому з восьми “Філософських листів”, мислитель виражав гостре обурення через відлучення Росії від “всесвітнього виховання людського роду”, національним самовдоволенням і духовним застоєм, які перешкоджають, на його думку, усвідомленню і виконанню нею визначеної наперед історичної місії. Твір Чаадаєва, який, за словами Герцена, потряс мислячу Росію, у той самий час викликав обурення монархічних кіл. “Височайшим повелінням” автор роботи був оголошений божевільним. Йому було заборонено надалі будь-що

публікувати. Проте низка його статей поширювалася нелегально у списках. Відкритий протест Чаадаєва проти самодержавства і кріпосництва був з ентузіазмом зустрінутий передовими колами Росії.

Ще одним російським філософом-об'єктивним ідеалістом і богословом, публіцистом і поетом був *В.С. Соловйов* (1853-1900). У його основних філософських і релігійно-філософських працях “Філософські начала цільного знання” (1877), “Критика абстрагованих начал” (1880), “Читання про боголюдство” (1877-1881), “Виправдання добра” (1897-1899) центральне місце займає ідея “всеедного сущого”. Під останнім він розумів сферу абсолютного, божественного. Самовизначенням і втіленням цієї сфери є реальний світ. А посередником між ними, на його думку, виступає “світова душа”, або Софія – “Божественна премудрість”. “Всеєдність сущого”, яка являє собою, за Соловйовим, онтологічний синтез істини, блага і краси, пізнається за допомогою “цільного” знання. Останнє він розглядав як поєднання раціонального (філософського) і емпіричного (наукового) знання. В їхній основі, відповідно до його вчення, лежить містичне знання, що включає віру в безумовне існування предмета пізнання; інтуїцію або уяву, що відкриває істинну ідею предмета; творчість, яка реалізує цю ідею в даних досвіду. Єдність теології, філософії і науки Соловйов називав “вільною теософією”. У своїй еволюційній теорії світового прогресу мислитель розглядав чотири етапи космогонії:

- 1) збирання хаосу в первинну єдність за допомогою сили всесвітнього тяжіння. Цей етап він назвав першою “матеріалізацією” світової душі;
- 2) гармонійне розчленування і більш інтимне возз'єднання всесвітнього тіла світло-електромагнітними силами;
- 3) виникнення життя як органічної єдності новоутвореної матерії і світлової сили;
- 4) поява людини.

Низка “підвищень буття”, за Соловйовим, у той самий час є низка віх у збиранні Всесвіту, його наближення до всеєдності. Цим віхам втор надавав сакрального значення, розглядав їх як ланцюги втіленої божественної премудрості у відповіді на незрозумілі поривання світової душі. У своїй антропології Соловйов у дусі християнського богослов'я обґрунтував думку

про месіанське покликання людини як вершини обумовленої божеством природної еволюції. Людина, на думку мислителя, поплікана бути рятівником (“теургом”) природи, повинна одухотворяти її за допомогою свідомості. Людство, за визначенням автора, є “богоземлею”, тобто посередником між божеством і природою.

У 80-ті р. XIX ст. Соловйов став проповідувати утопію всесвітньої держави, у якій центральна світська влада належала б російському царю, а духовна – римському папі.

Наприкінці 90-х років мислитель, утративши віру в можливість здійснення “всесвітньої теократії”, сприйняв релігійну ідею про катастрофічний “кінець історії і страшний суд”.

В етичній концепції Соловйов відстоював положення про те, що моральність людини визначається її вільним підпорядкуванням своїй волі, служінню “абсолютному добру”, тобто богу і прагненням до улаштування на землі боголюдського царства.

Релігійно-філософське вчення Соловйова послужило найважливішим джерелом формування російської релігійно-ідеалістичної філософії другої половини XIX-першої половини XX ст. Її визначним представником був *М.О. Бердяєв* (1874-1948) – російський філософ-містик, прихильник екзистенціалізму, фундатор так званого “нового християнства”. Його релігійно-філософський світогляд знайшов вираження в таких основних працях: “Філософія свободи” (1911), “Смисл творчості” (1916), “Я і світ об’єктів” (1934), “Досвід есхатологічної метафізики. Творчість і об’єктивація” (1947), “Самопізнання” (1949). Філософська система Бердяєва містить у собі низку незалежних ідейних комплексів, які виростають із відповідної первинної інтуїції: ідею свободи, що лежить в основі його онтології; ідею творчості й об’єктивації; ідею особистості, яка складає основу антропології, соціальної філософії і теорії моралі й ідею “метаісторичного” есхатологічного сенсу історії. Загальною основою названих ідей є дуалістична картина світу. В ній, на думку Бердяєва, протистоять один одному два ряди начал: свобода, дух (бог), ноумен, суб’єкт (особистість, “Я”) і необхідність, світ, феномен, об’єкт. Ці ряди являють собою, на його думку, два взаємодіючих один з одним види реальності.

В основі світу і людини, вважає Бердяєв, лежить свобода до добра і до зла. Повна свобода має місце лише в царстві божім. У людському житті вона

реалізується як духовно-творче начало в діяльності особистості. Метою життя людини на землі, заради якої бог створив її, є творчість. Бог хоче від людини продовження його творіння, і для цього дарував їй творчий хист. Проте будь-яка творчість, на думку Бердяєва, в умовах занепаłego світу, приречена на невдачу. Головну з цих невдач він вбачав в об'єктивації творчості, тобто перетворенні її в продукт або річ, підпорядковані закону необхідності. Книга, картина, навіть симфонія, з його погляду, тлінні й обтяжені вагою світу: вони лише віддалено відповідають мрії творця про цілком свободну думку і життя. Ще більш об'єктивними, тобто несвободними, він вважав людські вчинки і соціальні інститути. Для нього цінний сам творчий акт, а не його результат.

Особистість, з погляду Бердяєва, не тотожна емпіричній індивідуальності. Людська особистість розглядалася ним як осередок усіх духовних і душевних здібностей, як “внутрішній екзистенціальний центр” людини, який реалізує її зв'язок зі світом творчості і свободи. Об'єктивація прагне перетворити особистість у складову частину суспільства і тим самим, поневолити її. Подолання об'єктивації, на думку Бердяєва, потребує першості особистого начала над безособово-універсальним в усіх його формах. Оскільки ж особистість за самою своєю соціальною природою вступає у спілкування з іншими, то її свободна соціальність, “соборність”, закладена нею зсередини, покликана, мовляв, протистояти примусовій соціальності, породженої об'єктивацією емпіричних соціальних інститутів-націй, класів, партій, церкви тощо. Мислитель гостро критикував “емпіричну”, об'єктивовану церкву за перекручення нею “вічної правди” християнства. Він вбачав сенс творчості й історії в “завершенні християнського одкровення” і створенні оновленого “есхатологічного християнства”.

Сенс людської історії Бердяєв бачив у рятунку від об'єктивації, що можливе лише як кінець історичного процесу. З позицій містицизму радикально інший світ за межами історичного часу він ототожнював з євангельською легендою про царство бже, пов'язував зі світом вільного духу. Бердяєв був відвертим ідейним супротивником марксизму, ідеологом антикомунізму. У той самий час у своїх працях він критикував недоліки капіталістичного ладу. У роки другої світової війни Бердяєв, як і багато інших патріотично настроєних росіян-емігрантів у Франції, давав високу оцінку визвольній місії Радянської Росії в боротьбі з гітлерівським фашизмом.

Ще одним представником російської релігійно-філософської думки ХХ ст. був *П.О. Флоренський* (1882-1937) – релігійний філософ, учений. У своїх

головних роботах “Стовп і утвердження істини. Досвід православної теодіцеї” (1914) і “Конкретна метафізика” (1918-1922) він висунув і обґрунтував центральну онтологічну категорію – “любов”, що, на його думку, служить встановленню і підтримці всеєдності. “Любов” розглядалася ним як “сила буття, що поєднує”, пов’язує людей у спільність. Втілення цієї спільності він вбачав у діяльності християнської церкви як “Тіла Христового”. Відповідно до градацій любові, обумовлених ступенем її повноти, існують, вважав Флоренський, і градації самої всеєдності за її істинністю, напруженістю “буття”. Він розглядав всеєдність як концентричну ієрархію ступенів буття, які йдуть шляхом поступового спадання зв’язаності і єдності “єдиносущого”. Людська свідомість, з погляду Флоренського, може перебувати в двох протилежних формах: розуму, підпорядкованого формальній логіці, і “благодатного розуму, очищеного молитвою і подвигом”. Він підкреслював полярну ворожість “вузького логізму і чистої містики”. Пізнання світу і Софії – ідеальної особистості останнього здійснюється, на його думку, дискурсивним і інтуїтивним розумом, який виявляє первинні символи, що лежать в основі різних сфер (ступенів) буття. Основним засобом “схоплювання” істини Флоренський вважав одкровення. Він розглядав істини віри не просто як надрозумні, але як антирозумні, тобто недоступні раціональному пізнанню.

Важливою складовою частиною релігійно-філософського вчення Флоренського є *софіологія*. Її побудова починається з опису зв’язку світу і бога. Цей зв’язок, на його думку, має двояке вираження: у наявності смислу тварного буття й у любові тварі до бога. Ці два аспекти, поєднуючись у тварній особистості, утворюють якусь “монаду” смислу і любові, яка реалізує зв’язок особистостей з богом і між собою. Зібрання таких “ідеальних особистостей” складає, з погляду Флоренського, якусь досконалу всеєдність – Софію.

Флоренський, будучи обдарованим ученим (до одержання богословської освіти в Московській духовній академії він навчався на фізико-математичному факультеті Московського університету), обґрунтував свою “філософію всеєдності” не лише релігійно-філософськими аргументами, але й ілюстрував докази конкретно-науковими положеннями, взятими з області математики, фізики, техніки, філології, різних видів мистецтва.

Література

1. *Абрамов А.И.* Памфил Данилович Юркевич // П.Д. Юркевич. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 3-6.

2. *Введение* в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Ч. 1, гл. II, § 10.
3. *История философии*. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т. 2. – Гл. V, § 1.
4. *Краткий очерк истории философии*. – М.: Мысль, 1975. – Разд. 1, гл. X, § 1, 2.
5. *Лосев А.Ф.* Творческий путь Владимира Соловьева // В.С. Соловьев. Соч. в 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 3-32.
6. *Макаров А.Д.* Историко-философское введение. – М.: Мысль, 1967. – Гл. VII.
7. *Федотов Г.П.* Бердяев – мыслитель // Н.А. Бердяев. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – С. 395-408.
8. *Філософія*. Курс лекцій. – Київ: Либідь, 1991.
9. *Философия*. Учебное пособие для студентов. – Киев: Фита, 1994. – Гл. II, § 9.
10. *Хорунжий С.С.* О философии священника Павла Флоренского // П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – С. 6-16.

Лекція восьма

ОСНОВНІ ТЕЧІЇ СУЧАСНОЇ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

План

1. Філософія неопозитивізму.
2. Філософія неотомізму.
3. Філософія екзистенціалізму.

Філософія неопозитивізму. Серед різних шкіл і течій сучасної філософської думки в західному світі є *сциєнтистський* тип філософствування. До нього належать різні форми *позитивізму*. До останнього примикає *структуралізм*, що склався в 20-х роках ХХ ст., як конкретно-наукова методологія в гуманітарному знанні і одержав у подальшому різні філософські й ідеологічні інтерпретації. Як комплекс наукових і філософських ідей, пов'язаних із застосуванням структурного методу, структуралізм набув у 60-х р. найбільшого поширення у Франції.

Позитивізм як суб'єктивно-ідеалістична філософія позитивного знання виник у 20-40 рр. ХІХ ст. у Франції, а потім – в Англії. У своїй еволюції він пройшов три історичні форми:

- 1) позитивізм першої половини ХІХ ст.;
- 2) емпіріокритицизм або махізм, що виник на рубежі ХІХ-ХХ ст.;
- 3) неопозитивізм ХХ ст.

У зазначених формах позитивізму по-різному інтерпретувалося основне питання філософії, завдання нової, позитивістської філософії.

Представники «першого позитивізму» (О. Конт, Г. Спенсер, Дж.С. Мілля та інші) вважали, що люди неспроможні розв'язати основне питання філософії. В основу свого філософствування вони ставили позитивні науки, розглядаючи їх як єдине у своєму роді знання. Ці науки, на думку французького філософа і соціолога О. Конта, не пояснюють сутність речей і явищ, а лише описують їх. Вони неспроможні відповісти на запитання «чому?». Обмежуючись констатацією фактів, позитивні науки відповідають лише на питання «як?».

Філософія, з погляду Конта, не може бути наукою про буття і мислення, як це стверджувалося колись. Головне завдання нової, «позитивної» філософії він вбачав у систематизації конкретно-наукового знання, що вивчає світ явищ, у класифікації наук. Як підкреслював Конт у своїй роботі «Курс позитивної філософії», ця остання покликана замінити традиційний філософський матеріалізм і колишні форми ідеалізму.

Представники «першого позитивізму», узагальнили відкриття сучасного їм природознавства і побудували механістичну картину світу. Так, англійський філософ і соціолог Г. Спенсер у своїй «синтетичній філософії» дав опис поступової еволюції природи суспільства, що відбувається, на його думку, під впливом механічних законів. У той самий час в роботі «Основні начала» він спробував обґрунтувати агностичний висновок про непізнаванність світу, про нездатність людського розуму проникати в сутність речей і явищ. «Всі основні ідеї науки – представниці реальностей, не можуть бути зрозумілими нам, – писав Спенсер. Нехай буде зроблений який завгодно величезний успіх у групуванні фактів і встановленні все більш і більш широким узагальнень... основна істина виявиться як і раніше недосяжною»¹. Як бачимо, позитивісти ХІХ ст., які на словах віддавали данину великої поваги науці, у той самий час відхиляли її спроможність розкривати сутність явищ.

Револуція в природознавстві на рубежі ХІХ-ХХ ст. призвела до кризи першої форми позитивізму. У ході цієї революції, насамперед у фізиці, була розкрита неможливість зведення природних процесів до механічних, виявилася обмеженість створеної представниками «першого позитивізму» універсальної механістичної картини світу.

Якщо ранні позитивісти висували з цілою низкою застережень припущення про існування якоїсь реальності за межами чуттєвих даних, то представники «другого позитивізму» (Р. Авенаріус, Е. Мах, П. Юшкевич, В. Базаров та інші), які зводили філософію до теорії пізнання, стверджували, що пізнавальний процес – це ніщо інше, як зв'язування між собою відчуттів і уявлень, що не досягає ніякої іншої «реальності», крім самих відчуттів.

¹ Богомолів А.С. Современная буржуазная философия // Основы марксистско-ленинской философии. – М.: Политиздат, 1980. – С. 415.

Головні представники «другого позитивізму» – *махізму* (емпіріокритицизму) австрійський фізик і філософ Е. Мах і швейцарський філософ Р. Авенаріус у своїх роботах сформулювали суб'єктивно-ідеалістичний висновок про те, що при аналізі процесу наукового пізнання треба враховувати тільки «чистий досвід», який складається з нейтральних «елементів світу», тобто відчуттів суб'єкта. Ці останні розглядалися махістами як єдина доступна людині «реальність», що забезпечує йому «економію мислення», «очищеного» від усяких позадослідних включень.

Вже в першому десятилітті XX ст. махізм впав у глибоку кризу, зумовлену, насамперед, подальшим розгортанням революції у фізиці, що призвело до експериментального виявлення електрона, а потім й інших елементарних частинок. Це фундаментальне відкриття показало необґрунтованість твердження махістів про те, що не існує ніякої реальності за межами чуттєвих даних.

Глибока наукова критика махізму (емпіріокритицизму) і споріднених з ним позитивістських шкіл XX ст. була здійснена В.І. Леніним у роботі «Матеріалізм і емпіріокритицизм». У ній автором була розкрита по всій лінії гносеологічних питань суцільна реакційність емпіріокритицизму, «який прикривав «новими слівцями» старі помилки ідеалізму й агностицизму».

На зміну «другому позитивізму», що припинив своє існування як філософська школа, прийшов *неопозитивізм*, який виник майже одночасно в Австрії, Англії, Польщі в 20-ті рр. XX ст. Він представлений двома течіями – *логічним позитивізмом* і *лінгвістичною філософією*.

Логічний позитивізм сформувався на основі Віденського гуртка, що виник при кафедрі філософії індуктивних наук Віденського університету в 1922 р. Віденський гурток, організований М. Шліком, об'єднував молодих учених (Р. Карнапа, О. Нейрата, В. Крафта та інших), які скептично ставилися до можливостей традиційної філософії. Висунута ними програма розвитку «наукової філософії» мала позитивістську направленість. З філософами Віденського гуртка співробітничали: група Г. Рейхенбаха з Берліна, Б. Рассел, А. Айер, Л. Вітгенштейн (Англія), Ф. Франк (Чехославащина), А. Бламберг, Е. Нагель (США), К. Айдукевич (Польща) та інші. Віденський гурток розпався в 1938 р. після захоплення Австрії фашистською Німеччиною.

Виникнення неопозитивізму пов'язано з успіхами математичної логіки в її застосуванні до дослідження основ математики. У роботі Г. Фреге «Основні закони арифметики», у тритомній праці Б. Рассела й А. Уайтхеда «Принципи математики» були розпочаті спроби обґрунтування математики за допомогою логічного аналізу, тобто зведення її вихідних понять до логічних термінів і наступних формулювань усіх положень мовою і за правилами тієї ж логіки ¹.

Аналогічний логічний аналіз став застосовуватися у філософії неопозитивістами. Так, Б. Рассел у своїй роботі «Наше пізнання зовнішнього світу» (1914) сформулював думку про те, що якщо здійснити аналіз і очищення усіх філософських проблем, то вони являтимуть собою логічні проблеми. Виходячи з цієї думки Рассела, Л. Вітгенштейн у своїй праці «Логіко-філософський трактат» зробив висновок, що філософія не є ні доктриною, ні сукупністю теоретичних положень, а є діяльність, яка полягає в логічному аналізі мови науки ². Цим висновком була відкинута світоглядна функція філософії, узагальнення в ній наукових знань і суспільної практики, створення філософської теорії як ядра того чи іншого світорозуміння.

Логічні позитивісти поставили собі за мету створити ідеальну мову науки, яка б була спроможна оберігати процес наукового мислення від безлічі помилок і псевдопроблем, розпізнавати висловлювання, що мають значення і позбавлені його.

Для досягнення зазначеної мети вони вважали за необхідне очистити науку від висловлювань, які не мають змісту, які проникли в неї внаслідок хибного вжитку мови. Мову науки, на думку логічних позитивістів, потрібно перетворити так, щоб усунути з неї філософські терміни і поняття, якими була засмічена традиційна філософія.

Неопозитивістський логічний аналіз мови науки базується на трьох основних положеннях. По-перше, у ньому жорстко розмежовуються аналітичні (логіко-математичні) і синтетичні (емпіричні) висловлювання. Перші позбавлені пізнавального змісту. Вони є елементами формальної структури теорії. Другі ж, навпаки, складають емпіричну основу останньої. По-друге, неопозитивізм базується на редукціонізмі, тобто твердженні про можливість зведення всіх змістовних висловлювань теорії безпосередньо до досвіду чи

¹ Яновская С. Логицизм. – Философская энциклопедия. – М.: СЭ, 1964. – Т. 3. – С. 228.

² Богомолов А.С. Цит. роб. – С. 417.

судженням про нього. По-третє, він додержується суб'єктивно-ідеалістичної гносеології, що бере початок у філософії Берклі і Юма. Згідно з неопозитивізмом, людське знання за своїм змістом відноситься не до об'єктивного світу, а до відчуттів («спостережень», «досвіду») і їхнього вираження у мовних формах ¹.

Логічні позитивісти ввели класифікацію висловлювань, що зустрічаються в мові. До першого класу вони віднесли антинаукові, позбавлені всякого значення висловлювання, таке, наприклад, як «Місяць умножає чотирикутно». Такі висловлювання неможливо ні підтвердити, ні спростувати. Від них варто звільнитися.

До другого класу, відповідно до неопозитивізму, відносяться ненаукові висловлювання, що не можуть бути перевірені фактами. Цей клас в основному включає більшість висловлювань з традиційної філософії. Наприклад, висловлювання «У світі немає нічого крім матерії, що рухається» є, з погляду неопозитивістів, позанауковим, тому що поняття, які його складають, не можуть бути зіставлені з жодними фактами. Такого роду висловлювання, вважають вони, також підлягають усуненню з науки і мови.

Третій клас, на думку неопозитивістів, складають синтетичні висловлювання, що мають науковий зміст і піддаються дослідній перевірці. До такого роду висловлювань може бути, наприклад, віднесене таке: «Вода закипає при температурі 100°C». Що ж стосується аналітичних (логіко-математичних) висловлювань типу $2+7=9$ або «Всі холостяки не одружені», то вони, як підкреслюють неопозитивісти, носять позадослідний характер, не мають пізнавального змісту, являють собою тавтологію ².

Таким чином, логічні позитивісти відносять до наукових висловлювань лише ті, що є судженнями про факти або логічними висновками з таких суджень. Більшість же висловлювань з традиційної філософії позанаукові, оскільки вони, мовляв, не піддаються дослідній перевірці. Завдання нової, «позитивної» філософії неопозитивісти вбачають у тому, щоб за допомогою логічного аналізу мови науки очистити її від позанаукових, насамперед філософських положень.

¹ Богомолів А.С. Цит. роб. – С. 417.

² Савеня А.Б. Современная западная философия // Философия. – Минск: Университетское, 1993. – С. 68.

Спроби неопозитивістів поставити під сумнів пізнавальні можливості філософії, зобразити філософські проблеми «позанауковими», ізольованими від конкретно-наукових знань позбавлені підстав. Та обставина, що філософія не належить до конкретних наук, зовсім не означає її «наукової неосмисленості», як твердять прихильники неопозитивізму.

Філософія являє собою теоретично сформульований світогляд, систему найзагальніших теоретичних поглядів на світ, місце в ньому людини, осмислення різних форм ставлення людини до світу. У сфері філософії досліджуються загальносвітоглядні, гносеологічні і ціннісні основи науки.

Серед філософських напрямів матеріалістична філософія має статус науково-філософського світогляду, що являє собою таку систему розуміння світу і місця у ньому людини, яка спирається на науку. Цей світогляд виконує низку пізнавальних функцій, споріднених з функціями науки. Мова йде про такі функції, як узагальнення, інтеграція, синтез різних знань, відкритті найзагальніших закономірностей, зв'язків, взаємодій основних підсистем буття.

Філософський матеріалізм у марксистській філософії був поглиблений і збагачений діалектикою, яка розглядає матеріальний світ речей й явищ у взаємодії та розвитку.

Створений К. Марксом і Ф. Енгельсом діалектичний й історичний матеріалізм дав адекватне відображення об'єктивної реальності – світу складних взаємозв'язків, протиріч, якісних змін, розкрив найзагальніші закони розвитку природної і соціальної дійсності, місце в ній людини.

Неопозитивісти, які виключають філософські проблеми зі сфери наукового знання, ігнорують той факт, що філософія виконує в культурно-історичному житті людей найважливішу функцію узгодження, інтеграції усіх форм людського досвіду – практичного, пізнавального і ціннісного.

«Зусиллями філософського інтелекту, – підкреслюють автори підручника «Введение в философию», – здійснюється... теоретичне узагальнення, синтез різних систем повсякденних, практичних знань, а з виникненням, розвитком науки – зростаючих масивів наукового знання»¹.

Характеризуючи теоретичну масштабність філософського розуму, автори вказують, що він спроможний здійснювати «евристичні функції прогнозу,

формування гіпотез про загальні принципи, тенденції розвитку, а також первинних гіпотез про природу конкретних явищ, які ще не пророблені спеціально-науковими методами»¹.

Теоретики неопозитивізму для розмежування між висловлюваннями, що мають науковий зміст і позбавлені його, ввели принцип *верифікації* (перевірки). Відповідно до цього принципу, визнаються змістовними ті висловлювання, що прямо або посередньо піддаються зведенню їх до деяких базових атомарних пропозицій, які фіксують безпосередній досвід суб'єкта. Якщо зазначене зведення може бути здійснене, то це означає, що таке висловлювання має сенс.

Таким чином, неопозитивістський принцип верифікації ґрунтується на вузько емпіричній гносеологічній концепції, відповідно до якої пізнання обмежується чуттєвим досвідом. Цей принцип, що потребує опори на наявне буття, непридатний до верифікації висловлювань про минулі і майбутні події. Непридатний він також і до перевірки «осмисленості» або «неосмисленості» формулювань загальних законів наук, визначень наукових понять тощо, оскільки вони не можуть бути підтверджені безпосереднім спостереженням і зведені до суджень про одиничні факти.

Всупереч гносеологічно і методологічно неспроможному принципу верифікації, який зводить знання про світ до «чистого досвіду» суб'єкта, який позбавляє наукової осмисленості твердження, що безпосередньо не перевіряються дослідним шляхом, багатогранний і безмежний процес пізнання охоплює різноманітні сторони природної і соціальної дійсності, саму людину, історію людського суспільства, наукове передбачення майбутнього тощо.

Не змогло врятувати принцип верифікації від повної дискредитації і введення в ужиток неопозитивістами його ослабленого варіанту, який гласить: «емпіричне висловлювання – те, що у принципі може бути перевірено досвідом». Адже в науці завжди є гіпотетичні знання, які «в принципі» не можуть бути перевірені сьогодні, але які можна буде перевірити завтра, розвинувши техніку спостереження й експерименту. Так, О. Конт вважав «метафізичним» питання про хімічний склад небесних тіл, гадаючи, що його

¹ Введение в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Т. 1. – С. 56.

¹ Введение в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Т. 1. – С. 66-67.

«принципово» не можна встановити. А через два роки після його смерті з появою спектрального аналізу це питання одержало строго наукове рішення.

Неопозитивістський принцип верифікації суб'єктивно-ідеалістичний, тому що ті «факти», з якими повинні зіставлятися висловлювання, що перевіряються, розглядаються неопозитивістами не як явища і процеси матеріального світу, а як відчуття і переживання суб'єкта.

Цей принцип також метафізичний, оскільки він підміняє суспільно-історичну практику людей одиничними «атомарними» актами пізнавальної діяльності суб'єкта.

Суб'єктивно-ідеалістичний характер логічного позитивізму знайшов вираження в іншому основному принципі – *конвенціоналізмі*. Згідно з цим принципом, у складі науки неодмінно існують довільні угоди (конвенції), які нібито утворюють початкові положення логічної структури науки і її філософсько-світоглядні основи.

З точки зору логічних позитивістів, будь-який світогляд являє собою продукт довільної угоди. Зводячи задачу філософії до логічного аналізу мови науки, вони оголосили всі філософсько-світоглядні проблеми псевдопроблемами, а їх вивчення вважали позбавленим наукового змісту. Тим самим вони фактично відкинули світоглядну функцію філософії, насамперед філософського матеріалізму¹.

На зміну логічному позитивізму в 30-х роках прийшла лінгвістична філософія.

Якщо більшість логічних позитивістів були не тільки філософами, які займалися аналізом мови науки, але й спеціалістами-логіками, математиками, які зробили значний внесок у розробку логічного апарату науки, крупних проблем математичної логіки, то представники лінгвістичної філософії (Л. Вітгенштейн, Г. Райл, Дж. Остин, П. Строган та інші) зосередилися на аналізі повсякденних національних мов, нерідко дублюючи питання мовознавства.

Як і логічні позитивісти прихильники лінгвістичного неопозитивізму, який отримав широке розповсюдження в Англії в 30-40-х рр. XX ст., не визнають світоглядного характеру філософії. Вони вважають, що повсякденна

¹ Нарский И.С. Анализ современной философии буржуазного общества // Диалектический материализм. – М.: Мысль, 1989. – С. 355, 356.

мова має дезорієнтуючий вплив на мислення, породжуючи в ньому філософські псевдопроблеми. З метою усунення з повсякденної мови «філософських захворювань», її, на їхню думку, слід піддати «лінгвістичній терапії». Філософські судження, які бувають у мові, лінгвістичні аналітики розглядають як наслідок неточного, довільного тлумачення самих повсякденних висловлень. У цьому зв'язку видатний англійський лінгвістичний аналітик Райл відзначає, що люди часто кажуть: «Чесність спонукає мене сказати те чи інше». Проте немає такого реального фактора, роздумує неопозитивіст, як «чесність», і вона не може реально спонукати мене до будь-чого. Точніше було б, вважає Райл, сказати: «Оскільки я чесний, або хочу бути чесним, я змушений сказати те чи інше»¹. В усіх таких випадках, вважає неопозитивіст, необхідний «філософський аналіз», тобто таке «перефразування» висловлення, яке покликане нам показати, про який факт йде мова.

Про світоглядний нігілізм, який насаджується лінгвістичною філософією, відверто пише один із її провідних теоретиків Л. Вітгенштейн. «Філософія, – підкреслює він, – ніяким чином не може втручатись у дійсне вживання мови; вона може в кінцевому підсумку тільки описувати її...»². Таким чином, «лінгвістична терапія» повсякденної мови переслідує мету «обезфілософити» її, як раніше логічний позитивізм намагався це здійснити в сфері мови науки.

З огляду на неспроможність своїх вихідних установок, спрямованих на протиставлення конкретно-наукових знань філософії, неопозитивізм як різновид суб'єктивно-ідеалістичного емпіризму і феноменалізму, що бере початок у філософських системах Берклі і Юма, не дав дійсного вирішення філософсько-методологічних проблем сучасної науки.

У 60-х роках посилилась критика основних положень «третього позитивізму» з боку опозиційно настроєних представників цієї течії, які висунули низку нових ідей, що були покликані сприяти подоланню кризової ситуації, яка склалася в неопозитивізмі. На зміну йому прийшов «четвертий позитивізм», або *постпозитивізм*. Його провідними представниками є К. Поппер, І. Лакатос, Т. Кун, П. Феєрабенд, С. Тулмін та інші.

¹ Богомолов А.С. Цит. роб. – С. 420.

² Там само. – С. 421.

Англійський філософ і соціолог К. Поппер у полеміці з представниками логічного позитивізму ввів замість принципу верифікації принцип *фальсифікації* як критерій розмежування «метафізичних» та емпіричних висловлювань, ненаукового та наукового знання. Пояснюючи сутність цього принципу, Поппер підкреслює, що твердження чи системи тверджень є ненаукові не тільки тоді, коли їх неможливо підтвердити, але також і тоді, коли їх у принципі немає можливості спростувати (сфальсифікувати), тобто коли вони сумісні з будь-якими фактами. Якщо ж висунуте положення можна спростувати (сфальсифікувати), то його слід відкинути.

Обмеженість принципу фальсифікації полягає в тому, що він орієнтується тільки на заперечення, сковуючи процес нарощування знань. Він категоричний у вимозі повного відкидання теорії, що вступила в протиріччя з новими фактами, ігноруючи при цьому наступність між теоріями. Відомо, що згідно зі сформульованим Н. Бором принципом відповідності при зміні однієї природничонаукової теорії іншою виявляється не тільки відмінність, а й зв'язок, наступність між ними. Нова теорія, замінюючи стару, не просто заперечує останню, а й у певній формі стверджує її. При цьому можливий збіг попередньої і наступної теорій в деякій граничній області, де відмінності між ними мають несуттєвий характер. Так, закони квантової механіки переходять в закони класичної механіки, коли можна знехтувати величиною кванта дії, який вимірюється добутком енергії кванта світла на час. Закономірний зв'язок старих і нових теорій обумовлений внутрішньою цілісністю якісно різних рівнів об'єктивної дійсності.

У своїй теорії «критичного раціоналізму» К. Поппер відмежувався від вузького емпіризму логічних позитивістів, від їх спроб відшукати абсолютно достовірну основу знання. Він дійшов висновку про те, що емпіричний і теоретичний рівні знань нерозривно пов'язані між собою. Будь-яке наукове знання, на його думку, гіпотетичне і тому підлягає помилкам. Він стверджує, що зростання наукового знання полягає у висуненні сміливих гіпотез і їхньому наступному рішучому запереченні. У такий спосіб, з його точки зору, може бути забезпечене вирішення більш глибоких наукових проблем.

З метою обґрунтування своїх логіко-методологічної і космологічної концепцій Поппер взяв на озброєння загальні ідеї неодарвінізму і принцип емерджентного, стрибкоподібного розвитку. Він розглядає зростання

наукового знання як конкретний випадок загальних еволюційних процесів, що відбуваються в світі.

Поппер висунув концепцію «трьох світів». Він вважає, що взаємовідношення цих світів – фізичного, психічного та світу «об'єктивного духу» – таке: два перших та два останніх світи безпосередньо взаємодіють один з одним. Перший та третій – фізичний та «об'єктивного духу» – можуть взаємодіяти лише при посередництві психічного, особистого світу.

В концепції Поппера замовчується питання про первинність одного з цих світів. Вони розглядаються в одному і тому ж плані. При цьому психічний світ, свідомість людини та світ людських знань, які являють собою функцію високоорганізованої матерії і результат її пізнавальної діяльності, розглядаються як самостійне буття, особлива реальність поряд з об'єктивним «фізичним світом».

Поппер не визнає, що світ людських знань (як і світ свідомості) є відображення матеріального світу, більш-менш адекватне відтворення його закономірностей. Тому об'єктом пізнання він проголошує «світ» наукових теорій, а не матеріальний світ. Ця його позиція пояснюється тим, що він заперечує індукцію як науковий метод і разом з тим відхиляє емпіричне дослідження як джерело знань. Нарешті, Поппер дає одностороннє тлумачення поняття «третій світ», зводячи його до відображених в усній та письмовій мовах ідей, до «об'єктивного духу»¹.

З позиції матеріалістичного розуміння історії це поняття визначається як світ соціальної діяльності людини та її продуктів, тобто як світ культури. У цій діяльності завжди зберігається пріоритет зовнішньої природи, так як людина, на думку основоположників марксизму, «нічого не може створити без природи, без зовнішнього чуттєвого світу».

Отже, в теорії «критичного раціоналізму» Поппера, в якій він розробив програму побудови концепції зростання наукового знання, виявилася низка суттєвих недоліків. У ній абсолютизований обмежений за своєю природою принцип фальсифікації. Автор з позицій індетермінізму, конвенціоналізму заперечує об'єктивну істинність наукового знання, відриває останнє від конкретного суб'єкта, від пізнаваного ним матеріального світу речей та явищ.

¹ Нарский И.С. Цит. роб. – С. 358.

Відкидаючи основні положення логічного позитивізму, Поппер здійснив радикальний поворот до ідеалістичної «метафізики» «третього світу».

Ще одним представником постпозитивізму є І. Лакатош. Він висунув поняття дослідницьких програм, які розглядаються ним як спрямовуюче ядро тієї чи іншої групи теорій. Критерієм цінностей останніх він вважає не їх фальсифікацію, а ступінь їхнього розповсюдження на нові області фактів та міру їхніх прогностичних можливостей.

Хоча Лакатош і не визнає об'єктивність дійсності, він все ж таки деякою мірою близько підійшов до ідеї розвитку наук у процесі їхнього переходу від відносних до абсолютних істин.

Помітним представником постпозитивізму є американський філософ та історик наук Т. Кун – автор добре відомої книги «Структура наукових революцій» (1962), в якій він представив процес розвитку науки як зміну «парадигм» (зразків) у період наукової революції, що характеризуються докорінними стрибкоподібними змінами в природничонауковій картині світу і методах його пізнання, та звичайні періоди в розвитку науки, коли вона еволюціонує на основі звичних теорій шляхом кількісного прирощення знань. Проте Кун не бачить зв'язку між зміною «парадигм» і процесом все більш глибокого пізнання людьми об'єктивного світу. Поява нових «парадигм», на його думку, обумовлена випадковими, психологічними мотивами: джерело «парадигм» він вбачає в системі поглядів, прийнятих «науковим товариством». Кун вважає «парадигми» чужими одна одній, непорівняними. Тим самим він заперечує наступність між старим рівнем знань та їх новим рівнем, досягнутим після здійснення наукової революції.

Австрійський філософ-постпозитивіст П. Фейєрабенд в книзі «Проти методу. Нарис анархістської теорії пізнання» (1975) виступає з критикою поглядів К. Поппера та різкими нападками на науку, яка, на його думку, уподібнюється «релігії», оскільки «дійсність» проголошена вченими їх новим «богом». Він закликає визволити суспільство від задушливої влади ідеологічно окам'янілої науки. Свою «анархічну» теорію пізнання Фейєрабенд намагається створити шляхом поєднання двох принципів – «сталості» та «проліферації» (розмноження ідей). Перший принцип орієнтується на збереження раніше прийнятої теорії, навіть у тому випадку, якщо вона дискредитована новими фактами і породжує труднощі в науці і практиці. Від здачі до архіву таку

теорію на його думку, можуть врятувати конвенціоналістичні «приставки». Згідно з принципом «поліферації», для розвитку науки, вважає Фейєрабенд, можуть бути використані будь-які положення вчених, а також висловлювання богословів, казкарів, божевільних тощо. Виходячи з цього принципу, він рекомендує не скупитися існуючими в науці концепціями та положеннями, протиставляти їм будь-які інші погляди.

Свою концепцію, позбавлену раціональних критеріїв, Фейєрабенд протиставляє «критичному раціоналізму» Поппера. У той самий час він повертається до конвенціоналізму, стверджуючи, що будь-яких раціональних критеріїв, щодо вибору теорії просто не існує.

На відміну від «третього позитивізму», представники якого прагнули до відмежування науки від «метафізики», постпозитивісти визнають усвідомленість філософських положень і їх принципову невід'ємність від науки. Представники постпозитивізму прагнуть до виявлення соціокультурної детермінації наукового знання, досліджують процес утворення і розвитку нових теорій.

І все ж постпозитивізм не подолав суб'єктивно-ідеалістичних та агностичних принципів неопозитивістської «аналітичної філософії», являючи собою лише нову фазу в її еволюції.

Сучасний неопозитивізм знаходиться в стані глибокої ідейної кризи. Він не є сьогодні скільки-небудь цілісним філософським напрямом.

Філософія неотомізму. У сучасній релігійній філософії, зокрема католицькій та протестантській, існує низка шкіл релігійного типу. Мова йде насамперед про неотомізм, неоавгустинізм, неопротестантизм та персоналізм.

Найбільш впливовою та представницькою школою сучасної релігійної філософії є *неотомізм*, в якому відроджена й модернізована схоластична система філософа XIII ст. Фоми Аквінського (Томаса Аквіната).

Рішенням I Ватиканського собору в 1870 р. неотомізм був проголошений офіційно філософською доктриною католицької церкви і була прийнята «Догматична конституція католицької віри», яка започаткувала відродження томізму. В енцикліці «Вічні батьки», виданій в 1879 р. папою Львом XIII, вчення святого Фоми було визнано вірним в усіх своїх положеннях і оголошено єдиною дійсною філософією. Відродження томізму було закріплено

створенням низки кафедр томістської філософії, зокрема Лувенського філософського інституту в Бельгії, розгортанням широкої пропаганди вчення Фоми Аквінського ідеологічними органами католицької церкви. У 1914 р. Ватиканом було сформульовано 24 основних положення томістської філософії, обов'язкових для всіх прибічників томізму.

Сьогодні існує ціла низка центрів, у яких здійснюється розробка неотомізму. Мається на увазі Академія святого Фоми у Фрейбурзі (Швейцарія), Академія Альберта Великого у Кельні, католицькі університети у Вашингтоні, Оттаві, католицькі інститути в Мадриді, Парижі, Інсбруці, Торонто, Пулласі біля Мюнхена та інші. Діяльність цих центрів у сфері філософії об'єднується «Всесвітньою спілкою католицьких філософських товариств». Неотомізм викладається в католицьких вузах та коледжах, пропагується на сторінках релігійних та філософських видань, по радіо, телебаченню, в церковних проповідях.

До видатних теоретиків неотомізму належать: М. Грабман, М. де Вульф, Е. Жильсон, відомі головним чином своїми працями зі схоластичної філософії та історичного обґрунтування неотомістського вчення; Ж. Маритен, Ж. Фабро, І. Гейзер, Г. Манзер, А. Демпф та інші досліджують систему неотомізму; Г. Гундлах, О. Нейлл-Бройнінг спеціалізуються в області соціального вчення католицизму; Ж. де Фріз, В. Бруггер, К. Ранер та інші розкривають вузлові проблеми неотомістської гносеології; Б. Лонерган, К. Войтила розробляють неотомістську концепцію людини; І. Бохенський, Г. Веттер та інші займаються критичним аналізом проблем марксистської філософії¹.

Найбільше розповсюдження неотомізм знайшов в Італії, Іспанії, Бельгії, Німеччині, Франції, Польщі, США, в деяких країнах Латинської Америки. У цих країнах широкі верстви населення додержуються католицизму.

Відродження в останній третині ХІХ ст. томізму, відчутно підірваного розвитком філософії (насамперед філософського матеріалізму – автори) та природознавства Нового часу, було обумовлено багатьма причинами.

По-перше, відроджений томізм з його ідеєю про богоугодність приватновласницької капіталістичної системи католицька церква збиралася

¹ Богомолів А.С. Критика современной буржуазной философии и социологии // Основы марксистско-ленинской философии. – М.: Политиздат, 1980. – С. 428-429.

протиставити висновку марксистського вчення про неминучість революційного перетворення капіталізму.

По-друге, відроджуючи томізм, його центральний принцип гармонії віри та розуму, церква намагалась пристосуватись до революційних відкриттів природознавства XIX ст., послабити конфліктну ситуацію між наукою та релігією, яка підривала основи релігійного світогляду.

По-третє, відроджений томізм, на думку ієрархів католицької церкви, був покликаний протистояти прибічникам модерністських течій в католицизмі, які намагалися ревізувати його устої. Того самого часу поборники відродження томізму, виходячи з висунутого папою Львом XIII гасла «старе збагачувати новим», відкинули «палеотомізм», представники якого вимагали зберегти в недоторканості вчення Фоми Аквінського.

Творці неотомізму, зберігши фундаментальні положення томістського вчення, разом з тим розширили його філософську базу за рахунок запозичення й асиміляції деяких ідей з філософії Нового часу, зокрема, з філософського вчення І. Канта, з феноменології, екзистенціалізму, персоналізму, неопозитивізму тощо. Прибічники неотомізму вважають, що це вчення універсальне. У ньому, заявляють вони, в цілісному синтезі об'єднані віра і розум, умоглядність і емпірія, споглядальність і практицизм. Неотомізм, на їхню думку, височить над філософським матеріалізмом й ідеалізмом, являє собою «реалізм». Неотомісти визнають реальність бога-творця, незалежну від людського розуму. В той самий час дійсний світ вони вважають результатом творіння бога. Неотомізм, таким чином, являє собою релігійно-філософський різновид об'єктивного ідеалізму. Основне питання філософії про відношення матерії і свідомості виступає в неотомізмі як питання про відношення бога і створеного ним світу.

Згідно неотомістській класифікації форм знання як «перша філософія» виділяється *метафізика*. Її об'єктом та головним принципом неотомісти вважають «чисте буття», яке отримане шляхом абстрагування від усього конкретного змісту світу. Це – нескінченне, трансцендентне буття, яке осягається розумом.

З метою наповнення «чистого буття» конкретним змістом, подолання розриву між скінченим і нескінченим, іманентним і трансцендентним буттям, в кінцевому підсумку – між богом і створеним ним світом – теоретики

неотомізму звертаються до схоластичного постулювання «самоочевидних понять», з яких шляхом формальної логіки виводяться усі можливі наслідки.

Ось яким чином здійснював це уможливлення філософствування професор Лувенського університету (Бельгія) Н. Бальтазар у статті, опублікованій ним у 1914 р.

Будучи найзагальнішим поняттям, «чисте буття», – вважав він, – може бути визначено лише тавтологічно: «сущє є сущим», «сущє не є сущим», «між сущим і несущим немає третього». Так, в якості визначень «чистого буття» виводяться закони формальної логіки (тотожність, протиріччя, виключеного третього). Потім постулюються шість «трансценденталій», тобто понять, які характеризують все сущє і не пов'язані з досвідом: істота, річ, єдине, інше, істинне, благо. Помітимо, що в неотомізмі існує й інша точка зору, згідно якій разом з «чистим буттям» покладаються чотири «трансценденталії»: єдність, істина, благо і краса. Оскільки «трансценденталії» належать усьому сущому, вони можуть бути перенесені за аналогією з буття світу на буття бога та слугувати визначеннями цієї «всереальнішої істоти». Однак оскільки визначення, які характеризують буття світу тільки за аналогією переносяться на бога, то внаслідок цього перенесення з'ясовується, що вони властиві богу, але залишається невідомим, як саме. Неотомістське вчення про аналогію сущого, яке обґрунтовує можливість пізнання буття бога з існування світу, дозволяє неотомізму уникнути агностицизму. Разом з тим це вчення дає змогу теоретикам неотомізму відмежовуватись від антропоморфізму, в нашому випадку – від надання трансцендентному богові людських якостей ¹.

Оснoву неотомістської онтології складає вчення про акт (дійсність), потенцію (можливість). Якщо в Арістотеля, у якого томізм запозичив це вчення, воно пояснювало реальні процеси переходу можливості в дійсність, то в томістській інтерпретації можливість розглядається як чиста абстракція, як вияв недосконалості будь-якого кінцевого сущого. Ця недосконалість пояснюється тим, що будь-яке сущє, окрім бога, який уособлює «чистий акт», поєднує в собі потенцію й акт. Наприклад, немовля – це актуально дитина, а потенційно дорослий. Сутність речей, явищ – це потенція, що реалізується в їх існуванні; акциденції – це потенції, які реалізуються в субстанціях тощо.

¹ Долгов К.М. Неотомизм. – Философский энциклопедический словарь. – М.: СЭ, 1983. – С. 430.

Неотомізм відкинув реальну діалектику можливості та дійсності. Ці категорії використовуються в ньому для протиставлення «абсолютної досконалості» бога «недосконалому» матеріальному світу. Згідно неотомістському вченню, буття будь-якої речі матеріального світу може бути зрозуміло лише як «участь» у нескінченному бутті бога, що являє собою актуальне начало усього сущого¹.

Виходячи з аристотелівського вчення про причинність, неотомісти наповнюють його релігійним змістом. Вони відкидають єдину, природну обумовленість явищ матеріальною причинністю, підпорядковуючи її принципу доцільності, божественному предустановленню. На їхню думку, перехід від потенціального буття речей і явищ до актуального визначається не матеріальною, а формальною причинністю і в кінцевому підсумку – богом.

Багатоманітність видів створеного буття розкривається в неотомістській натурфілософії за допомогою гілеморфізму – прямуючого до аристотелізму вчення про те, що кожне конкретне утворення (субстанція) складається з пасивної матерії та активної духовної форми. Активні форми, які присутні в акті творення, в процесах становлення конкретних речей і явищ перетворюють пасивну матерію з потенції в акт, надають їй конкретного вигляду. Духовні форми, актуалізуючи пасивну матерію, створюють всю багатоманітність видів матеріального буття. У відповідності зі ступенем досконалості творчих форм природні об'єкти утворюють ієрархію видів і способів буття. Найнижчий рівень цієї ієрархії складають тіла неживої природи, потім – рослини та тварини органічного світу. На найвищому ступені природного буття знаходиться людина, сутність якої, згідно неотомізму, складає духовна форма – безсмертна душа. Найвищою нематеріальною творчою «формою форм» неотомісти проголошують бога, вважаючи його творцем первинної матерії й усієї багатоманітності актуалізуючих її конкретних духовних форм.

Теорію пізнання неотомізму його прибічники називають «реалізмом» і «раціоналізмом». Проголошуючи «реальність» дійсного світу, вони розглядають його як результат божого творіння. Як бачимо, замість уявного

¹ Долгов К.М. Цит. роб. – С. 431.

реалізму неотомістської філософії виявляється її належність до об'єктивного ідеалізму.

Слідом за Фомою Аквінським неотомісти в своїй гносеології дотримуються позиції «помірного реалізму». Вони вважають що «універсалії», або загальні ідеї, існують до речей в абсолютному божественному розумі, в речах, як ідеї, що закладені в них богом-творцем, і після речей – у виді понять обмеженого у своїх пізнавальних можливостях людського розуму.

Найвищу мету пізнавальної діяльності людей теоретики неотомізму вбачають в осягненні бога.

Неотомісти виходять з обгрунтованого Фомою Аквінським принципу гармонії віри та розуму, який гласить, що «істини одкровення», які містяться в Біблії, не протирозумні, а надрозумні. Ці істини (про створення світу богом, про гріхопадіння, спокутування, триєдинність бога, безсмертя душі, свобода волі, про існування раю та пекла) являють собою вищу «божу мудрість», незрозумілу для людського розуму, але пізнавану шляхом віри. Людський розум, пізнаючи матеріальний світ, виявляючи в ньому «сліди» божого творіння, тим самим здійснює «за аналогією» богопізнання. Це пізнання, проте, не є повне, адекватне, оскільки, мовляв, створений богом світ не тотожний творцю.

Розглядаючи людське знання як ієрархічну цілісність, прибічники неотомізму вважають, що її нижчий ступінь складають природознавство і філософія природи. Перше фіксує емпіричні явища та пояснює їх, друга здійснює світоглядний синтез конкретних даних природничих наук. Конкретні науки самі по собі, з точки зору неотомістів, не здатні висувати та вирішувати світоглядні питання, пізнавати закономірності світу. Другий ступінь ієрархії знань належить математиці, що являє собою науку про чисту кількість. На третьому ступені зазначеної ієрархії знаходиться метафізика, яку неотомісти називають «першою філософією», вченням про буття.

Що ж стосується теології, то їй неотомізмом відводиться провідне місце в ієрархії знань, як науці, яка втілює в собі єдність пізнавального та практичного відношення до світу. З точки зору неотомістів, в сфері пізнання бога «за аналогією» через його творіння, здійснюваного конкретними науками, відбувається гармонічна взаємодія віри та розуму. Якщо теорія дає пояснення божественних «істин одкровення», а конкретні науки вивчають матеріальний

світ, то неотомізм, поєднуючи віру та розум, теологію і науку, використовує раціональні аргументи для обґрунтування буття бога. Тим самим неотомістська філософія виступає служницею теології.

Теоретики неотомізму використовують п'ять наступних «доказів» буття бога, які наводить Фома Аквінський в своїх працях «Сума теології» і «Сума проти язичників»:

1. Якщо брати рух в усій його повноті, а не тільки як механічний рух, неможливо не прийти до «перворушія», тобто до бога.
2. Якщо усе в світі має свою причину, то повинна бути «первопричина» – бог.
3. Безліч можливостей і випадковостей в світі має управлятися абсолютно необхідною причиною, тобто богом.
4. Для вимірювання ступенів досконалості (краси, блага, істинності) усього, що є в світі повинен існувати вимір усіх досконалостей, тобто бог.
5. Усе існуюче в світі володіє деяким ступенем доцільності, а значить, повинна існувати одвічна і головна мета – бог¹.

У наведених «доказах» буття бога, які дістали назву «космологічних», сучасні томісти вживають науково неспроможні спроби знайти «сліди» фантастичного трансцендентного бога в дійсному світі. Ці спроби свідчать про те, що ортодоксальні прибічники вчення Фоми Аквінського ігнорують внутрішню активність матерії, здатність матеріального світу до саморозвитку.

Справжнім об'єктом пізнання, згідно з неотомізмом, є не матеріальний світ речей, а ніби існуючі в них духовні субстанціональні форми, «об'єктивні ідеї», закладені богом. Головна мета пізнання вбачається неотомістською гносеологією у виявленні в речах і явищах нібито закладених в них «божественних ідей» для того, щоб «раціонально» обґрунтувати існування бога. Якщо ж в процесі пізнання дійсності виникають висновки, що суперечать християнському віровченню, то вони мають бути відкинуті як помилкові.

Згідно зазначеним вихідним настановам суттєвому пізнанню в неотомістській гносеології відводиться другорядна роль. Воно розглядається не як окремий відносно самостійний ступінь єдиного пізнавального процесу, а як посередник між пізнаючим розумом та зовнішнім світом, як стимулятор

¹ Савеня А.Б. Современная западная философия // Философия. – Минск: Университетское, 1993. – С. 86.

інтелектуального осягнення дійсності. Від чуттєвого пізнання, об'єктом якого є «емпірична реальність», немає, з погляду неотомістів, безпосереднього переходу до інтелектуального пізнання, оскільки об'єкт останнього складають закладені в речах субстанціональні духовні форми, нібито не зв'язані з матеріальними властивостями речей.

Саме внаслідок того, як вважають сучасні томісти, що загальне в речах духовне за своєю природою, воно тотожне пізнаючому розуму. Це загальне в речах, яке являє собою нібито прообрази божественних ідей, досягається розумом шляхом здобуття з чуттєвої картини, а не внаслідок емпіричних чуттєвих даних.

Таким чином, теоретики неотомізму дематеріалізують загальне, суттєве в речах, що досягається розумом, відривають це загальне від одиничного, яке проявляється в конкретних властивостях речей і пізнаються органами чуття.

У гносеології Фоми Аквінського, яку поділяють сучасні неотомісти, існують два види істини: *онтологічна* та *гносеологічна*. Перша розглядається неотомістами через відношення між буттям створеного богом світу та абсолютним божественним розумом. Світло цього розуму, згідно з християнським віровченням, сприйнятим неотомізмом, пронизує кожен предмет, осягаючи кожен створений інтелект, забезпечує достовірне пізнання. Визначена наперед вічним божественним розумом онтологічна істина носить, на думку прибічників традиційного томізму, абсолютний незмінний характер. Її висновки раз і назавжди виражені у «священному писанні». Підтвердженням достовірності цих висновків є їх божественне походження. Вони не –можуть бути порушені ніякими успіхами людського пізнання, не підлягають ніякій перевірці життям.

В основі гносеологічної істини, на думку Фоми Аквінського та більшості неотомістів, лежать самоочевидні, що не потребують доведення «перші принципи». Первісним і найзагальнішим проголошується апріорне самоочевидне поняття «буття», яке, мовляв, «є загальне для усіх мислячих істот». Важливим принципом, який характеризується безпосередньою очевидністю, є, згідно неотомізму принцип протиріччя.

Його значення полягає в тому, що він складає основу будь-якої можливості, яка ґрунтується на тому, що «дещо в одному і тому ж відношенні

не може одночасно бути і не бути». Ось це первісне судження, що впливає з вихідного поняття буття, розглядається неотомізмом як основоположний «перший принцип», який включає в собі усі подальші самоочевидні достовірності – аксіоми.

Як вже зазначалось, до вищих, що не потребують доказів та апріорних понять – трансценденталій відносяться, згідно з неотомізмом, поняття істини, блага, краси, єдності тощо. Істинність перших принципів та вищих понять розуму забезпечується, на думку Томаса Аквіната та його ортодоксальних послідовників, тим, що вони існують у людській свідомості як прообраз божественних ідей.

Поборники модернізації томізму, зберігаючи в основному прихильність до гносеології Фоми Аквінського, стали на шлях розширення кола формально-логічних аргументів для обґрунтування гносеологічної істини.

З наведених даних випливає, що претензія неотомізму на раціоналізм не має жодної підстави. В цьому релігійно-філософському вченні тільки мимохідь згадується аристотелівське визначення істини як відповідність розуму речам. Потім уся сенсуалістична теза наповнюється фідеїстичним змістом. У поясненні неотомістів, як вже зазначалося, розум співвідноситься не з реальними речами, а з містичними, уявними духовними формами, що нібито втілюють у речі божественні ідеї. «Осягаючи» ці форми, людський інтелект адаптується тим самим до божественного розуму. Цей розум проголошується неотомістами критерієм істинності результатів людського пізнання, запорукою їхньої достовірності.

Умоглядній теологізованій гносеології неотомізму не властиве визнання суспільно-виробничої діяльності людей як основи та мети пізнання, як об'єктивного критерію істини.

Багато сучасних неотомістів з метою «обґрунтування» існування бога, створення ним світу та скінченності останнього посилаються на антинаукову теорію «теплової смерті» Всесвіту, використовують ідеалістичне пояснення теорії «Всесвіту, що розширюється», явища «анігіляції» елементарних частинок, атомного розпаду, складності наукового пояснення життя, походження людини, проблем людської психіки тощо.

Проте відкриття сучасного природознавства неспростовно свідчать про спонтанну здатність матеріального світу до закономірної зміни та розвитку.

Усім речам та явищам цього нескінченного нестворюваного та незнищеного світу властиві внутрішні протиріччя, протилежні сторони та тенденції, які знаходяться в стані взаємозв'язку та взаємозаперечення. Боротьба протилежностей в речах та явищах матеріального світу породжує внутрішній імпульс до розвитку, спричиняє якісну зміну форм та станів цього світу, що не потребує бога – «творця» та «двигуна».

З метою модернізації неотомізму, деякі його теоретики частково переглядають найбільш застарілі томістські ідеї, ті, які суперечать науковим даним сучасного природознавства. Це, зокрема, простежується в поясненні неотомістами концепції антропогенезу. Деякі з них певною мірою визнають природний шлях формування людини як тілесної істоти, але в той самий час непорушно відстоюють ідею про «індивідуальне» створення богом людської душі. «Єдина річ, – писав Е. Жильсон, – яку теологія завжди буде відстоювати..., полягає в тому, що бог створює будь-яку людську душу «індивідуально» в той момент, коли ембріон стає людським тілом»¹.

Важливе місце в сучасному неотомізмі належить проблемі особи і суспільства. Неотомістська філософська антропологія розрізняє в єдиній людині індивідуальну, особисту та незмінну суспільну природу. Людина як індивід, представник свого роду, підпорядкований лише в земних справах суспільству і його інститутам. У той самий час як окрема людина в своїх потойбічних прагненнях височить над суспільством. Так, на думку Ж. Маритена, – особа – це «світ духовної природи, який має свободу вибору і є тому... незалежною від навколишньої дійсності. Ні природа, ні держава не мають доступу до світу особистості без її дозволу»². Людська особа, володіючи самосутністю, формує «субстанціональне буття», яке складається з душі та тіла. По відношенню до тіла душа є формотворюючим принципом і основою особи. Пріоритет особи по відношенню до суспільства визначається, на думку неотомістів, тим, що вона за допомогою «розумної душі» прилучається до «абсолютного буття» бога.

¹ Савеня А.Б. Цит. роб. – С. 87.

² Ярошевский Т. Личность и общество. – М.: Прогресс, 1973. – С. 305.

Суспільні ж колективи, які не володіють безсмертною душею, мають за мету вирішення лише світських завдань. Автономія особи по відношенню до суспільства визначається її залежністю від бога.

Суспільство розглядається неотомізмом з позиції телеологізму і визначається як сукупність людей, зв'язаних загальною метою. Усі суспільні структури: сім'я, нація, держава тощо реалізують різні соціальні функції.

Найвищу місію в суспільстві здійснює церква: вона пропагує запровадження в життя принципів християнської моралі і в той самий час є посередницею поміж віруючими і богом.

У трактуванні проблеми взаємодії особи та суспільства неотомісти відмежовуються перш за все від марксистських поглядів на цю проблему. Так, швейцарський неотомістський філософ І. Бохенський заперечує марксистську концепцію суспільства та особи тому, що в ній «людина розглядається лише як знаряддя», а інтереси суспільства проголошуються найвищою метою діяльності особи. Зазначеній концепції Бохенський протиставляє свою точку зору, згідно з якою «... єдиною повною реальністю в суспільстві є окрема людина...», «... тільки вона залишається останньою земною метою...»¹. Як бачимо, в трактуванні проблеми особи та суспільства теоретик неотомізму віддає перевагу «соціалізованому індивідуалізму», який на його думку, впливає з принципу солідарності. Солідарність обґрунтовується в неотомізмі християнським принципом «любові до ближнього» і використовується для проповіді «соціального миру» між класами.

Неотомістський соціолог О. Фон Нелл-Бройнінг розглядає цей принцип як синтез «індивідуального» та «соціального». Діючи в будь-якому людському суспільстві, цей принцип передбачає забезпечення «загального блага», відповідальність суспільства за кожного індивіда. Одне із знарядь забезпечення «загального блага» неотоміст вбачає в «упорядкованому розподілі власності». Справедливим він вважає такий соціальний устрій, в якому домінуюча роль належить приватній власності².

Проте в прийнятій на II Ватиканському соборі (1962-1965) «Пастирській конституції» був сформульований більш гнучкий ніж у Нелл-Бройнінга погляд

¹ Стокяло В.А. Критика фальсификации католическими идеологами исторического материализма. – К.-Одесса: Вища школа. 1980. – С. 45.

² Там само. – С. 41, 42.

на місце та роль приватної власності в житті суспільства. В цьому документі, зокрема, пояснюється, що економічні блага однаково призначені для використання їх усіма людьми, незалежно від того, чи володіють вони приватною власністю, чи ні ³.

Теперішній папа римський Іоанн Павло II в одній зі своїх останніх енциклік пише, що католицька церква завжди відмовлялась визнати ринок головним регулятором для моделі соціального життя. Він вважає, що в країнах західного світу, незважаючи на досягнутий в них рівень життя, ще не вирішені проблеми соціальної несправедливості та людських страждань. На думку глави Ватикану, в умовах західної цивілізації мають місце розрізненість людей, втрата ними своєї гідності. Внаслідок цього багато людей вважають себе маленькими частинками механізму виробництва і споживання. Розглядаючи працю як знаряддя самовиявлення особи, Іоанн Павло II оцінює безробіття не просто як відсутність грошей у людини, а як одну з форм її духовної смерті.

Керівники католицької церкви вважають, що ні сучасний капіталізм, ні тоталітарний держсоціалізм не здатні забезпечити належних умов для самовиявлення особи, оскільки обидва вони засновані на найманій праці та авторитарному режимі в трудовому процесі.

Деякі неотомістські теоретики обґрунтовують необхідність переходу до такого соціального устрою, який би базувався на трудовому самоуправлінні та об'єднаній приватній власності робітників на засоби виробництва. Тут йдеться про якийсь «третій шлях» соціального розвитку, що був би органічним продовженням магістральної лінії руху людства до свободи. Основні етапи цього руху в його людському вимірі, на думку теоретиків неотомізму, мають такий вид: раб, кріпосний, найманий працівник, працівник-власник ¹.

Незважаючи на стурбованість ієрархів і теоретиків католицизму гострими соціально-економічними та правовими проблемами сучасного суспільства, пошуками шляхів його подальшого розвитку, в центрі уваги католицької церкви та її ідеологів як і раніше знаходяться духовні, в першу чергу, моральні цінності, пов'язані з підготовкою людини в її земному житті до «вічного порятунку» в уявному потойбічному світі. Орієнтуючи віруючих на участь у земних справах, ієрархи католицької церкви і теоретики неотомізму постійно

³ Казанова А. Второй Ватиканский собор. – М.: Прогресс, 1973. – С. 329.

¹ Савеня А.Б. Цит. роб. – С. 89, 90.

нагадують їм про «вищі, потойбічні» цілі та завдання. «Людина як творіння бога, – пише німецький неотоміст К. Ранер, – неминуче має справу з богом, який є його влади́ка і мета, його помі́чник і ряту́вник... Для тих, хто ві́рить у бога і лю́бить його... всеви́шнім у́готоване ві́чне, блаже́нне жи́ття...»².

Неотомістська філософська антрополо́гія, розглядаючи людину у відриві від реальних зв'язків та відношень, або зводячи їх частіше всього до етико-психологічного аспекту, тим самим перетворює конкретних людей, діючих у суспільстві, в абстрактні, позаісторичні схеми. Лицемірно проголошуючи «свободу волі» людської особистості, вона в дійсності прирі́кає людину на духовне рабство, позбавляє її діяльність реального суспільного змісту, орієнтує її на досягнення ілюзорних цілей.

З умоглядних принципів неотомістської філософської антрополо́гії виходить філософсько-історична концепція неотомізму. Історичний процес, соціальне життя людей розглядається неотомістами як результат діяльності «уособлених індивідів», які використовують реальні суспільні зв'язки та відношення як «зовнішні оболонки» для досягнення ілюзорної мети – вічного порятунку в потойбічному світі. Неотомістські теоретики, відмежовуючись від крайностей теологічного абсолютного детермінізму в трактуванні історичного процесу, проголошують, що божественне управління історією не виключає, але, навпаки, ніби передбачає свободу людської діяльності. Подарувавши людям свободу, бог тим самим відрі́кся, стверджують вони, від безпосереднього впливу на хід людської історії. Потім вони зазначають, що всеосяжні знання бога дозволяють йому «оглядати увесь світовий процес і керувати ним»¹.

Але якщо «вільні» дії людей контролюються богом, то тим самим вони набувають примусового характеру. Щоб запобігти крайнього фаталізму в трактуванні людської історії, неотомістські теоретики використовують неспроможні докази того, що створені богом природні та соціальні умови з необхідністю детермінують лише «загальну спрямованість» історичного процесу. Що ж стосується конкретних рішень, які приймаються людьми, то вони ґрунтуються на «вільному виборі» різних можливостей. Тому, як твердить неотоміст А. Делп: «Завжди залишається сама можливість... помилкових та

² Стокяло В.А. Цит. роб. – С. 95.

¹ Стокяло В.А. Цит. роб. – С. 70.

аморальних рішень»². Свободою волі людей неотомістські теоретики намагаються пояснити гріховність та зло на землі, зняти тим самим відповідальність за них зі «всеблагого бога».

Філософсько-історична концепція неотомізму носить антинауковий та реакційний характер. Вона заперечує об'єктивну необхідність в історії, замінює її діяльністю фантастичного бога, приписуючи йому функцію необмеженої влади над створеним ним світом. Ця концепція розглядає свободу волі людини як божий дар, вихолощуючи тим самим її реальний зміст та підпорядковуючи містичним, потойбічним цілям, відірваним від дійсних життєвих потреб людей.

Неотомісти твердять, що встановлені наперед божою волею практичні завдання, які здійснюються людьми в світовій історії, насамперед у процесі розвитку духовної культури, мають певний зміст. Але ці завдання вони розглядають лише як тимчасові цілі історичного процесу. Прихований смисл історії та її кінцева мета, незважаючи на їх причетність до «внутріісторичної людської діяльності», можуть бути знайдені, на думку неотомістів, лише у сфері «трансцендентного».

«Історія, – пише німецький неотоміст Е. Корет, – виходить за свої межі до трансцендентного здійснення свого змісту..., надзвичайного завершення... на новому небі та новій землі»¹. Теоретики неотомізму, виходячи з християнського віровчення, постулюють приреченість людської історії «божим рішенням» до неминучого «кінця». Зображуючи страшну перспективу, передбачену для людства «всемогутнім богом», А. Делп пише, що «життя в історії завжди залишиться блуканням по хиткому ґрунту, в ній мова йде про порядок, який одного разу прийде до кінця, коли володар світу визначить його кінцевий шлях. Тоді це все згорить в апокаліпсичному вогні останнього дня»².

К. Маркс і Ф. Енгельс довели неспроможність теологічних і фіналістських роздумів про розвиток суспільства, незалежний від людської діяльності. Вони підкреслювали, що історія є не що інше, як діяльність людини, яка переслідує свої цілі.

Одним із факторів історичного процесу, разом з природою та людиною, є, згідно з неотомізмом, людська культура. Вона впливає на суспільне та особисте

² Там само.

¹ Стокяло В.А. Цит. роб. – С. 99.

² Там само. – С. 78.

життя людей, вносячи в нього ідеали істини, добра, краси та справедливості. Теоретики неотомізму всю людську культуру зводять у кінцевому підсумку до духовної культури, а вінцем останньої проголошують християнську релігію. В основі всього культурного процесу, заявляють вони, лежить «божественна ідея». Ідеї християнської моралі, на їх думку, становлять останню основу виконання морального обов'язку. «Моральний закон, – твердить німецький неотоміст Ф. Савицький, – має значення як заповідь бога і тільки з санкції цього найвеличнішого авторитету набуває великої сили. І тут вже визначальними ознаками морального життя людини стають такі релігійні мотиви як страх перед богом, надія на бога, любов до нього»¹.

Теоретики неотомізму підкреслюють, що сьогодні великі світові ідеології перебувають у глибокій кризі. В цьому зв'язку вони закликають до діалогу між католицькою церквою та світським суспільством з метою внесення в сучасну культуру релігійно-моральних та інших загальнолюдських цінностей.

Філософія екзистенціалізму. У 20-х р. XX ст. у Німеччині виник новий філософський напрям, який називається *екзистенціалізмом*.

Екзистенціалізм походить від слова *екзистенція*, що означає існування, а в цілому як напрям у філософії екзистенціалізм є філософія існування. Він виник під впливом суттєвих соціальних змін, зв'язаних зі вступом капіталізму у свою вищу фазу – *імперіалізм*. Як наслідок цього процесу виникають різкі докорінні зміни в суспільному мисленні пануючого класу, змінюється його світогляд. У цей час на зміну світогляду впливали і Перша Світова війна, і революція в Росії, і революційні виступи у низці країн Європи, Азії, Америки. Обмірковуючи їхню сутність і значення, філософи екзистенціального напрямку відкривали для себе і своїх читачів цінність ідей ірраціоналізму, закиненість людини у ворожому їй світі, незалежність істинного людського існування від зовнішніх соціальних умов. Ці ідеї не могли не похитнути старого світогляду, оскільки відомо, що він глибоко корениться в соціальних умовах свого часу. Виникнення і розповсюдження філософії екзистенціалізму є яскравий приклад, що підтверджує правильність цього положення.

Після Другої Світової війни ця філософія швидкими темпами заповнила той вакуум, що утворився в соціальному мисленні щодо проблем буття

¹ Стокяло В.А. Цит. роб. – С. 69.

людини. Філософія екзистенціалізму розповсюджена в більшості країн Західної Європи, в США, Південній Америці, Японії, Індії. Представниками цього, одного з найбільш модних філософських напрямів, написані тисячі книг, ними читаються лекції з екзистенціалізму в багатьох вищих навчальних закладах Заходу, здійснюються виступи по радіо та телебаченню з проповідуванням своїх поглядів. Екзистенціалістські ідеї проникли в літературу та мистецтво західного світу.

«Екзистенціалізм, – пише французький філософ Жан Канапа, – викликав, мабуть, більше захоплення, ніж будь-яка філософська чи літературна мода... На промовах голови школи збирались натовпи; люди задихались». Виступи екзистенціалістів завжди збирали повний зал. Статті, «оригінальність» яких гарантувалась, заповнювали журнали, ставали предметом глибокомислячого тлумачення».

Чим же пояснюються причини такого швидкого розповсюдження екзистенціалізму, його популяризації?

По-перше, він виступає, як основна форма саме своєчасного ірраціоналізму і в цьому відношенні він зв'язаний з процесами, що проходять у суспільстві і науковому пізнанні. Виростаючи з релятивістського тлумачення сутності науки ХХ ст., екзистенціалізм утверджує тезис про «відчужений» характер науки, як і інших продуктів відчуженої праці в умовах приватної власності.

Ця специфіка відчуженої праці вченого проголошується в екзистенціалістичній інтерпретації сутності наукового пізнання взагалі, а тому і аргументом проти науки. Але разом з тим у відношенні до науки екзистенціалізм стає на точку зору його практичних застосувань. Сучасний екзистенціалізм виробляє тут спеціальну категорію «технічного відчуження». «Інструменти та знаряддя, – зазначає Ф. Хайнеман, – мають природну тенденцію ставати незалежними від свого творця і рухатись згідно зі своїми власними законами». Тому технічне відчуження, що виходить звідси, стає центральним, оскільки ніхто сьогодні не може уникнути техніки. Але мало того, що техніка стає самостійною і підкоряє собі людину, змінюючи її світ, незалежно від її прагнень – вона перетворює людину-творця в «техніка», який розглядає техніку, науку, мистецтво як самоціль, а не спосіб досягнення людських задач і цілей.

Тут екзистенціалізм відходить на позиції технологічного детермінізму як одного із напрямів технократизму, що став модним у 30-40 рр. XX ст.

По-друге, відображаючи кризові явища економіки Заходу 30-40 рр. XX ст., філософія екзистенціалізму спробувала запропонувати рецепти порятунку, виступила з обіцянками допомоги, знайти вихід з положення, що склалося, і тому невільно привернула до себе увагу. Той факт, що екзистенціалізм оперує такими поняттями як «свобода», «сутність людини», «гуманізм», що вже давно втратили будь-який зміст для суспільства, яке перебуває в застої, значною мірою пояснює підвищений інтерес до цього філософського напрямку.

Саме тим, що проблеми, які розглядаються екзистенціалістською філософією, співзвучні настроям антагоністичного суспільства, і пояснюється таке широке розповсюдження цієї філософії.

По-третє, філософія екзистенціалізму являє собою надто заплутану і суперечну систему поглядів, які дуже важкі для розуміння. Тому екзистенціалісти більше, ніж представники інших філософських напрямів у західній філософії вдаються до популяризації своєї філософії. Особлива увага приділяється посиленню впливу на розум молодого покоління, свідомість якого менш стійка і поверхово розбирається в складних протиріччях суспільного розвитку.

Проте, якщо дослідити соціальну діяльність людини, суспільства, то можна помітити, що поняття "екзистенція" використовується у двох значеннях – у широкому та вузькому. У широкому значенні вона включає в себе вивчення проблем людського буття за допомогою різних засобів літератури і мистецтва. У вузькому – це дослідження екзистенціалів людського буття, унікальності людського існування.

Ставлячи в центр дослідження проблему людського існування, екзистенціалісти намагаються начебто «надати людяності» категорії буття, перейти від сутності буття взагалі до проблем людського існування. Реалізація такого значення філософії вимагала розробки нових філософських понять, якими оперує екзистенціалізм.

Поняття "екзистенція" і "екзистенціали" широко використовуються матеріалістичною філософією соціального руху. Тут під екзистенціалами в самому широкому значенні розуміються специфічні детермінанти людської діяльності. Поведінку людей визначає багато факторів. Серед них норми

(право, традиції), цінності (моральні, художні, релігійні тощо), інститути (власність, держава, технології тощо). Терміном «екзистенціал» визначається динамічна синкретичність інтелектуальних почуттів, логіки й інтуїції, пристрастей, уподобань, потреб, емоцій, особистого стану духовності. Екзистенціали – якості людини як «онтологічного елемента світу» (М. Лосський), атрибути його існування, як біопсихосоціального феномену. Найважливіші з них голод, спрага, розум, свобода, страх, віра, сумнів, надія, любов, відчай, ненависть, солідарність, заздрість, жорстокість, терпимість тощо. У їхньому взаємопроникненні функціонують сучасні протиріччя людини, знаходиться антропологічна іпостась об'єктивної і суб'єктивної діалектики.

Специфіку філософського існування екзистенціальної філософії можна визначити за її ідейними витоками.

Початок розвитку екзистенціалізму було закладено в працях німецьких філософів М. Хайдеггера (1889-1976) і К. Ясперса (1883-1969). Перший опублікував роботу «Буття і час» (1927), яка незабаром здобула популярність не тільки у Німеччині, але і в інших європейських країнах. Другий видав «Філософію» у 3-х томах (1932). Видання цих праць ознаменувало виникнення в філософії нового напрямку – *екзистенціалізму*.

Ідеї засновників екзистенціалізму, які намітили низку принципів цієї філософії, знайшли свій розвиток у самій Німеччині (Ф. Хайнеман, Х. Арендт, Г. Хайзе, О. Беккер), а також у Франції (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю), в Італії (Н. Абаньяно, Е. Пачі), в Іспанії (Х. Ортега, І. Гассет), а також інших країнах.

У світогляді екзистенціалізму поєднуються три філософські тенденції: філософсько-теологічні ідеї датського філософа ідеаліста С. К'єркегора, ірраціоналістична «філософія життя» від Ф. Ніцше до Дильтея і феноменологія Е. Гуссерля. У працях класиків екзистенціалізму мають місце й ідеї класичної німецької філософії, перероблені в ірраціоналістичному дусі.

У К'єркегора екзистенціалізм запозичив ідею «екзистенціального мислення», яке зв'язується з внутрішнім життям людини, з її інтимними хвилюваннями і яке тільки й може бути конкретним людським знанням. К'єркегор критично оцінив класичну філософію за її абстрактний характер. Своїм головним опонентом він вважав Гегеля. Відхиляючи абстрактно-раціональні методи узагальнення про світ християнських цінностей і віру.

К'єркегор розробив уявлення про людське існування як рух, перехід від естетичного способу буття через етичний до релігійного. Саме на цьому шляху людина пізнає і знаходить себе через акти любові і віри у бога. Тільки пізнавши, яке діяння схвалює бог, людина, на думку К'єркегора, наближається до справжньої екзистенції. У релігійній філософії К'єркегора були обгрунтовані уявлення про те, що єдине вище загального, що істина завжди суб'єктивна, а засобами її досягнення є важливі поняття: «екзистенція», «страх», «тремтіння», «відчай» тощо. У працях «Поняття страху» і «Тремтіння страху», «Або – або», він розробляє поняття страху. Страх може бути субстанціональним, екзистенціальним і соціальним.

Субстанціональний страх – це страх породжений взаємодією мислячої людини з трансцендентним. На подібне почуття орієнтується релігія, яка стверджує, що початок, повнота і вінець премудрості – боятися бога. Такий страх породжує віру і смиренність. Тривога перед ним формує у людей почуття глобальної самотності, даремності будь-яких дій, почуття відчаю.

Екзистенціальний страх – лише особистий, притаманний кожній людині, оскільки вона усвідомлює себе як смертну істоту.

Соціальний страх – невідчутне індивідом почуття як представника деякої групи людей. Фрейд тлумачив соціальний страх як «з'єрно так званого сумління». Цей страх виступає як відношення суб'єкта до «визначеного ніщо». Наприклад для фінансиста – зруйнування банку, для робітника – безробіття, для сучасного демократа – відсутність гласності і плюралізму тощо.

Ідеї С. К'єркегора не чужі й «філософії життя», яка прийшла до висновку, що «мислення не може досягнути всього життя в його конкретності». У філософії життя екзистенціалізм запозичив ідею пониження думки, розуму як такого, що належить не індивідуальному існуванню людини, а її суспільній стадній природі, і тому виражає в людині суспільне, поверхнєве, усереднене, посереднє (Ф. Ніцше). З філософії Ніцше екзистенціалізм запозичив і ідеї нігілізму та переоцінки цінностей.

У В. Дільтея і Г. Зіммеля він запозичив ідею релятивізму і особливо дільтейвський метод герменевтики.

Що стосується ідей Е. Гуссерля, то його значення для екзистенціалізму визначається розробленим ним методом, на основі якого психологічний розгляд особистості К'єркегором перетворився в екзистенціальну аналітику

буття людини. Думка Гуссерля, що зневірився в ідеї психології як вищої науки, полягала в тому, щоб обґрунтувати самостійне існування сфери пізнання як базису дійсності. На відміну від представників класичного ідеалізму, Гуссерль не постулював існування світу ідей, а відкривав його буття за допомогою, раніше зазначеного, феноменологічного методу. Сутністю методу є винесення «за лапки» аналізу усього того, що перешкоджає досягненню чистого буття пізнання, а саме, інтересів і потреб людей, впливу зовнішнього світу. Шляхом свого методу Гуссерль намагався знайти пізнавальну структуру «чистого пізнання». Тим самим, з одного боку, долався психологізм, який екзистенціалізм вважає джерелом релятивізму, що руйнує будь-яке знання, а з іншого, – долалися суб'єктивні психічні переживання індивіда, його емоції які вже виступають як елементи буття, що називаються екзистенціальними (модусами).

Саме філософські погляди С. К'єркегора, Е. Гуссерля, В. Дільтея, Г. Зіммеля, М. Хайдеггера і К. Ясперса стали джерелами екзистенціальної філософії.

Центральною проблемою та початковим пунктом філософії екзистенціалізму є поняття існування або «екзистенції».

Екзистенціалісти вважають існування тим магічним словом, яке відкриває нову еру в філософії і за допомогою якого можна зрозуміти і пояснити усі попередні філософські вчення в їх неспроможності розкрити внутрішній світ людини, і претендують на подолання цього недоліку. Основний пункт філософії екзистенціалізму – людина, взята сама по собі, за межами суспільних відносин. «Проти матеріалістичного й ідеалістичного об'єкта, – заявляє І. Коррет, – однаково підіймається екзистенціалістичний протест і дає нову, третю відповідь на питання про сутність людини». Він говорить: «Людина є екзистенція».

Який же зміст вкладають екзистенціалісти у поняття існування? Насамперед вони відштовхуються від уявлення про самотнього, ізольованого від зовнішнього світу індивіда, який занурений у світ особистих хвилювань. Тому існування пояснюється як хвилювання особистості про своє буття. Екзистенція виражає єдиність, унікальність кожної людини та її долі. Причому, якщо існування людини в суспільстві показує яка вона є, то екзистенція вказує

на приховані можливості людини. Екзистенція виступає як проміжне буття: поміж суспільним буттям і потойбічним, трансцендентним. Як наслідок, вона містить як невід'ємний елемент спрямованість на потойбічний світ. Недивно, тому що у свідомість такого індивіда закрадається тривога, страх, спустошеність, відчай. Охоплена страхом людина відчуває себе крихтою у цьому світі, її свідомість спрямовується на смерть, як єдиний і безсумнівній істині.

Досліджуючи екзистенцію такої особистості, екзистенціалісти вводять поняття, так званих «пограничних ситуацій». Це стан сильних емоційних засобів, пов'язаних з хвилюванням про страх смерті і абсурду життя. В пограничній ситуації людина може знаходитись на межі моральної, інтелектуальної і фізичної загибелі. Саме в такому стані до неї приходить прозріння і придбання особистого «Я» під час взаємодії з вищим видом буття – трансценденцією, яка являє собою потойбічне буття, недосяжне і недоступне в умовах звичайного життя.

Інколи, в залежності від того, як розуміється вище буття, екзистенціалізм поділяють на релігійний (Ясперс, Марсель) і атеїстичний (Хайдеггер, Сартр). Релігійні екзистенціалісти зв'язують вище буття з богом, атеїстичні вважають вище буття абсолютом, ніщо. В релігійному екзистенціалізмі бог розуміється не в традиційному розумінні слова, не як первоначало, а як відкриваючий себе людям в акті віри. Причому як у релігійному, так і в атеїстичному екзистенціалізмі визначається, що абсолютне буття не допускає ніяких позитивних визначень, оскільки людина не може знати, що знаходиться по той бік нашого життя.

Проте екзистенціалісти намагаються розкрити загальну картину буття. У Хайдеггера вона виглядає так: «Світ – буття у світі – буття». Тут під світом розуміється арена щоденного непідміненого існування; буття – це потойбічне існування; буття у світі – екзистенція або проміжне буття.

Майже таку ж тріаду обґрунтував і Ж.-П. Сартр. У нього загальна картина буття постає так: «Буття-в-собі – буття-для-себе – буття-для-іншого». «Буття-в-собі» – період щоденного існування; «буття-для-іншого» – період потойбічного буття; «буття-для-себе» – період екзистенції, яка розкриває чергу пограничних ситуацій і розкриває людині дійсний зміст її існування, який настає в момент

смерті. Головний зміст екзистенції, який сформулював Е. Костеллі: «Існувати в світі – значить існувати для смерті».

Логічним завершенням цих песимістичних висловлювань у «філософії самовбивства», що складена А. Камю. У нарисі «Міф про Сизіфа. Есе про абсурд» він пише: «Є лише єдине філософське питання – питання про самовбивство».

Саме до таких висновків приходить у підсумку філософія існування відносно сутності людини і способів її буття.

Для розуміння сутності екзистенціалізму необхідне розкриття проблеми свободи, яка становить одне з основних положень екзистенціальної філософії, включаючи релігійний різновид осанньої.

У вирішенні цієї проблеми екзистенціалісти виходять з основної своєї категорії – екзистенції. Для більшості представників цього вчення свобода і екзистенція – поняття тотожні. Свобода проголошується невід'ємною властивістю людського існування і її сутність зводиться до так званої «свободи вибору». Під свободою вибору екзистенціалісти мають на увазі вибір людиною своїх вчинків, дій, рішень і, в кінцевому підсумку, своєї «сутності». Саме вибір людиною своєї сутності і є, на думку екзистенціалістів, свобода, притаманна людському існуванню. «Якщо я вибираю, – пише К. Ясперс, – я існую. Я не існую, якщо я не вибираю».

Отже, сутністю людської свободи є ситуація: «Я можу вибирати». Що ж стосується мотивування, спонукання до здійснення того чи іншого вибору, то екзистенціалізм не вирішує цього питання.

Це відбувається тому, що екзистенціалістська свобода є по суті свобода свідомості, а не дійсна свобода. Людина «вибирає» свою сутність у межах свідомості; ці суб'єктивні дії індивіда не залежать від оточуючого його матеріального світу.

Отже, екзистенціалізм висуває як основну умову свободи людини її повне відокремлення від природи та суспільства. Екзистенціалістична свобода не припускає знань об'єктивних закономірностей розвитку природи і буття суспільства, вона взагалі не залежить від взаємовідносин між людиною та навколишнім середовищем.

Таке поняття свободи спрямоване проти наукового розуміння цієї категорії. Науково обґрунтоване тлумачення цієї проблеми полягає в тому, що свобода дій людини по відношенню до навколишнього світу детермінована дією об'єктивних законів природи і суспільства. Оскільки ж людина неспроможна відмінити дію цих законів, то її діяльність є дійсно вільною лише тоді, коли вона, пізнаючи ці закони, співвідносить з ними свої вчинки. Чим глибше людина розкриває об'єктивні закони і використовує їх в своїй діяльності, тим ширший діапазон її свободи.

Оскільки в екзистенціалізмі свобода зберігається у людини в будь-якій ситуації і як момент можливості вибору, і як момент екзистенції, то і визначити конкретно зміст цієї категорії не є можливим. Свобода у них носить ірраціональний несвідомий характер, а А. Камю взагалі заявляє, що свобода являє собою абсурд.

Пояснення сутності свободи в екзистенціалізмі постійно пов'язане зі страхом (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), або тягне за собою почуття провини (К. Ясперс). Страх і провинність оголошуються властивими свободі, більше того, свобода може проявити свій зміст тільки через ці категорії. У такому стані людина, на їхню думку, може здійснити свою свободу тільки по відношенню до своєї власної смерті. Заклик до смерті звучить у них як одна з можливостей здійснити свою «істинну свободу». Так, у Хайдеггера смерть виступає як ціль свободи, яка розкриває найбільші можливості людини. «Тільки буття вільне для смерті, – пише він, – дає ціль існуванню».

Вирішуючи проблему свободи, екзистенціалісти зустрічаються з нерозв'язуваним у межах їхньої філософії завданням – поєднання унікальності з універсальністю людини. Намагаючись надати екзистенції універсального та загального виду, вони розробляють теорію *комунікації*.

Комунікація (спілкування) виконує у них функцію зв'язку між різними екзистенціалами. Але комунікація – це перш за все духовне спілкування «небагатьох» на протилежність масовому спілкуванню, в процесі якого людина перетворюється з суб'єкта спілкування в об'єкт інформаційного впливу.

Основне положення теорії комунікації сформульоване екзистенціалістами так: «Контакт замість контракту». Теорія комунікації у них протистоїть суспільному договору, в основі якого лежать контракт, договір, угода. Контракт розрізняє людей, ним обмежене спілкування під час укладання

договору. Контакт навпаки зближує людей, ріднить їх. Формами розвитку контакту виступають дискусії, обмін думками тощо.

Але позитивні ідеї теорії комунікації, відносно контакту в подальшому були інтерпретовані екзистенціалістами або як контакт у пограничній ситуації, який відображає відносини з богом, або як спілкування з вічністю, трансцендентністю в атеїстичному екзистенціалізмі.

Екзистенціалізм як суб'єктивно-ідеалістичне вчення, що досліджує проблему сутності людини, не міг не зупинитися на проблемі моралі. Характер цього вчення впливає зі специфіки екзистенціалістичного поняття людини.

Розглядаючи людську особистість як дещо глибоко індивідуальне, зовсім незалежне від зовнішніх умов, екзистенціалізм заперечує загальнолюдську моральність. Це означає, що моральне рішення він приймає, виходячи із внутрішнього спонукання, не розмірковуючи ні над чим іншим. Екзистенціалісти заперечують той факт, що існує об'єктивний критерій оцінки людських вчинків, з яких можна було б виходити. Вони виступають проти визнання певних правил поведінки індивіда. Людина вільна робити те, що хоче, вона не зобов'язана співвідносити свої вчинки з суспільною думкою. Будь-який вчинок є правильним, бо немає, на їхню думку, загальноприйнятої моралі. «Ніяка загальна мораль, – пише Ж.-П. Сартр, – вам не вкаже, що треба робити: у світі немає знамення».

Заперечення екзистенціалістами моральних норм впливає з того, що вони розглядають дії і вчинки ізольованого від суспільства індивіда. Але людина живе в суспільстві і її майбутнє існування залежить від того, чи визнає вона вимоги та норми, що встановилися в цьому суспільстві.

Проте, відокремлюючи людину, екзистенціалізм в основі дій такої людини поклав її свободу волі. Дії, до яких спонукає ця свобода людину, її вибір вчинку, вважають екзистенціалісти, є завжди вірними. Подібні теорії знищують будь-яку різницю між добром і злом.

Будучи неспроможними передбачити можливу поведінку людини, екзистенціалісти змушені визнати істинними усі її вчинки. І тому що існування загальнолюдської моралі заперечується, тим самим створюється підґрунтя для самої непринципової поведінки. Екзистенціалістична концепція моралі встановлює справжній хаос людських вчинків, вона заперечує всяку можливість передбачити хід суспільного розвитку.

Філософія екзистенціалізму як суб'єктивно-ідеалістичне вчення не вирішило жодної нової філософської проблеми. Воскресіння старих ідеалістичних «поглядів», пристосування їх до нових умов є сьогодні характерним для всіх ідеалістичних вчень. Ця філософія не змогла посділовно вирішити сутність проблеми буття – в усіх представників екзистенціалізму воно має свій суб'єктивний зміст. У низці випадків (наприклад, у філософії Ж. П. Сартра) має місце об'єктивно-ідеалістичне припущення, що призводить до ідеї дуалізму в поглядах екзистенціалістів на проблему буття. Непослідовність у поглядах на проблему буття пояснюється відсутністю строгої методологічної основи у представників цієї філософії.

Екзистенціалізм – послідовне ірраціоналістичне вчення і в онтологічному, і в гносеологічному планах. Свідомість тут розглядається не як пізнавальний інструмент, а як схвильоване, страждаюче начало. Людина не може виступати як об'єкт пізнання, тому що вона не може розглядати себе з боку.

Для екзистенціалізму характерна абсолютизація принципу індетермінізму (заперечення причинно-наслідкових зв'язків у об'єктивному світі), який полягає у них у відриві свободи від необхідності, абсолютизації свободи. Звідси виходить, що вчинки людини, не обумовлені причинно, є беззмістовним свавіллям.

У філософії екзистенціалізму знайшов обґрунтування принцип етичного релятивізму. Він полягає у запереченні загальнообов'язкових моральних ідеалів і принципів. Критерій моралі вміщений в індивідуальну свідомість людини і зведений до відповідальності за свої вчинки, якими б вони не були.

І все ж таки філософія екзистенціалізму примусила людей замислитися над такими питаннями, які в класичній філософії практично не обговорювались. Це проблема людського індивідуального існування, сенс життя. Ця філософія виступила як критика багатьох недоліків ХХ ст.: світових воєн, масового знищення людей, репресивного впливу суспільства на людську особистість, маніпуляції її розумом. Вона захищає прагнення людей до унікальності, оригінальності і неповторності і стала помітним явищем у філософській думці Заходу ХХ ст.

Література

1. Богомолов А.С. Современная буржуазная философия // Основы марксистско-ленинской философии. М.: Политиздат, 1980.
2. Введение в философию. – М.: Политиздат, 1989. – Т. 1.
3. Нарский И.С. Анализ современной философии буржуазного общества // Диалектический материализм. – М.: Мысль, 1989.
4. Савення А.Б. Современная западная философия // Философия. – Минск: Университетское, 1993.
5. Яновская С. Логицизм. – Философская энциклопедия. – М.: СЭ, 1964. – Т. 3.
6. Богомолов А.С. Критика современной буржуазной философии и социологии // Основы марксистско-ленинской философии. – М.: Политиздат, 1980.
7. Долгов К.М. Неотомизм. Философский энциклопедический словарь. – М.: СЭ, 1983.
8. Казанова А. Второй Ватиканский собор. – М.: Прогресс, 1973.
9. Савеня А.Б. Современная западная философия // Философия. – Минск: Университетское, 1993.
10. Стокяло В.А. Критика фальсификации католическими идеологами исторического материализма. – К.-Одесса: Вища школа, 1980.
11. Ярошевский Т. Личность и общество. – М.: Прогресс, 1973.
12. Бичко І.В. Пізнання і свобода: спроба екзистенційного аналізу // Творче, практичне і критичне мислення. – Житомир: Журфонд, 1997.
13. Бичко І.В. Сучасна світова філософія // Філософія: Курс лекцій. – К.: Либідь, 1993.
14. К'єркегор. – М.: Мысль, 1972.
15. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996.
16. Современная буржуазная философия. – М.: МГУ, 1972.
17. Современная буржуазная философия. – М.: Высшая школа, 1978.
18. Сумерки богов. – М.: ИПЛ, 1990.
19. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К.: Ваклер, 1996.

ЗМІСТ

Передмова	3
<i>Лекція перша.</i> Філософія, коло її проблем і роль у суспільстві	6
<i>Лекція друга.</i> Філософія рабовласницького суспільства	26
<i>Лекція третя.</i> Філософія феодального суспільства	41
<i>Лекція четверта.</i> Європейська філософія Нового часу	47
<i>Лекція п'ята.</i> Класична німецька філософія	64
<i>Лекція шоста.</i> Виникнення і розвиток філософії марксизму	83
<i>Лекція сьома.</i> Розвиток філософської думки в Україні і Росії (XVIII-початок XX ст.)	106
<i>Лекція восьма.</i> Основні течії сучасної західної філософії	133

Курс лекцій

*Пунченко Олег Петрович
Стокяло Валентин Андрійович*

ОСНОВИ ФІЛОСОФІЇ
Частина перша

*Редактор Л.А. Кодрул
Коректор В.В. Терземан
Комп'ютерне макетування Т.В.Кірдогло*