

87, 3273

J-90

Г. І. Волинка, В. І. Гусєв, Н. Г. Мозгова,
І. В. Огородник, Ю. О. Федів

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

в її зв'язку з освітою

Видавництво "Каравела"

Г.І. Волинка, В.І. Гусєв, Н.Г. Мозгова, І.В. Огородник, Ю.О. Федів

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

в її зв'язку з освітою

За редакцією
доктора філософських наук, професора
Г.І. Волинки

*Допущено Міністерством освіти і науки України
як підручник для студентів
вищих навчальних закладів*

НБ ПНУС



687585

Київ "Каравела" 2006

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3я73
190

Гриф надано
Міністерством освіти і науки України
(лист № №14/18.2-1602 від 08.07.2005р.)

Автори:

Г.І. Волинка (передмова, розділи 1-7, 10, бібліографія);
В.І. Гусев та Ю.О. Федів (розділи 8-9);
Н.Г. Мозгова (розділ 12); І.В. Огородник (розділи 11,13).

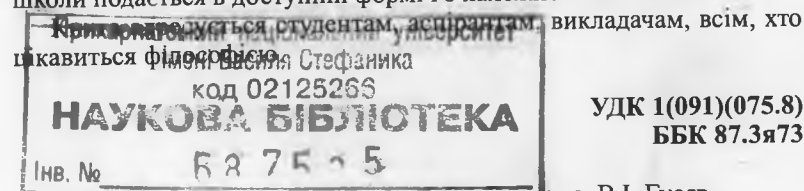
Рецензенти:

В.Д. Бондаренко,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри культурології НПУ ім. М. Драгоманова;
В.А. Рижко,
доктор філософських наук, професор,
директор Центру гуманітарної освіти НАН України;
В.І. Ярошевець,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри історії філософії КНУ ім. Т. Шевченка.

190 Г.І. Волинка, В.І. Гусев, Н.Г. Мозгова та ін.
Історія філософії в її зв'язку з освітою: Підручник. За ред. Г. І. Волинки. – К.: Каравела, 2006. – 480 с.

ISBN 966-8019-46-6

Історико-філософській навчальній літературі бракує книг, де би виникнення філософської думки, її високі класичні злеті в античні, середньовічні, нові і новітні часи тісно пов'язувались з освітою, яка розглядається як фундаментальне підґрунтя історичного поступу філософії. Пропонована книга долає цей брак, розглядаючи філософський поступ у перехресних взаємозв'язках з еволюцією освітньо-виховної галузі. У її зміст залучено нові, раніше відсутні в академічному обігу першоджерела, документи, факти. Ідеографія кожної філософської школи подається в доступній формі і з належною повнотою.



© Г.І. Волинка, В.І. Гусев,
Н.Г. Мозгова та ін., 2006
© Видавництво "Каравела", 2006

ISBN 966-8019-46-6

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА 6

ЧАСТИНА I. СВИТОГЛЯДНО-ОСВІТНІЙ ГРУНТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ 10

Розділ 1. Міфорелігійні витоки освіти і філософування 11

1. Антропогенез, освоєння природи, міф 11

2. Культурогенез і первісна релігія 22

3. Міф, інформація та її освітня трансляція 27

4. Цивілізація, релігійний текст, вишкіл 35

5. Протестна складова вишколу як ґрунт філософського дискурсу 38

Розділ 2. Освітньо-світоглядна природа і місія філософії 43

1. Суспільство, школа і філософський дискурс 43

2. Філософування, філософія, її проблеми і розділи 49

3. До питання про функції філософії в освіті 55

ЧАСТИНА II. ФІЛОСОФСЬКІ ШКОЛИ СТАРОДАВНОСТІ ТА ЇХ ОСВІТЯНСЬКІ ЗАСАДИ 60

Розділ 3. Освітньо-філософські пошуки Індії 60

1. Міфорелігійні передумови протестного простору "бродіння умів" .. 61

2. Ортодоксальні даршани та освіта 67

3. Неортодоксальні школи. Буддизм 78

Розділ 4. Освіта і філософія в Стародавньому Китаї 86

1. Соціокультурний ґрунт філософських шкіл 87

2. Школи натурфілософів, номіналістів, моїстів і законників 91

3. Школа Конфуція 98

4. Даоська школа 102

Розділ 5. Антична філософія та освіта 107

1. Пайдейя і становлення філософії еллінів 107

2. Школи досократиків або фізиків 116

3. Пізні софісти і школа Сократа 126

4. Проблеми і розділи філософії Платона. Феномен Академії 131

5. Аристотель, проблеми і розділи його філософії. Лікей і науковість освіти 142

6. Епоха еллінізму, її ознаки 156

7. Школа Епікура та римський епікуреїзм 157

8. Школи грецьких і римських стоїків 160

9. Скептицизм як життєва і науково-пізнавальна позиція 167

10. Школи неоплатоників, їхній вплив на становлення філософії Середніх віків	171
ЧАСТИНА III. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА ОСВІТЯНСЬКІ ПОШУКИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ.....	182
Розділ 6. Становлення середньовічного філософування: апологетика і патристика	182
1. Біблійні джерела середньовічних духовних пошуків	182
2. Східні і західні вчителі-апологети	184
3. Східні і західні отці-вчителі. Філософські підгрунтя патристики ...	190
4. Патристика, містика, освіта	194
Розділ 7. Школа, університет, схоластичний дискурс.....	197
1. Відродження європейської освіти і зародження схоластики	198
2. Реалізм Ансельма і номіналізм Абельяра в контексті освіти	200
3. Аверроїстські підстави схоластики	203
4. Феномен Університету	206
5. Аверроїзм в Сорбонні і дискусії з його приводу. Сігер, Альберт, Бонавентура	208
6. Схоластика Фоми Аквінського	213
7. Оксфордський емпірицизм: Роберт Гроссетест і Роджер Бекон	219
8. Рефлексії Дунса Скота та Вільяма Оккама	221
9. Криза схоластичного філософування. Містичні тенденції на Заході, у Візантії і Київській Русі	226
ЧАСТИНА IV. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО І НОВІТНЬОГО ЧАСІВ НА ТЛІ ОСВІТИ І НАУКИ	233
Розділ 8. Філософські і дидактичні ідеї європейського Відродження ..	234
1. Загальнокультурні особливості Ренесансу. Епікуреїзм Лоренцо Валла і гуманістичний рух	234
2. Флорентійська Академія і платонізм	237
3. Освітньо-пізнавальні новації М. Кузанського: дискурс та інтуїція ...	240
4. Університетський аристотелізм П. Помпонаці. Від розуму до містики реформаторів церкви	245
5. Натурфілософія і наука	248
Розділ 9. Філософія Нового часу на фоні наукових і освітніх проблем XVI–XVIII ст.	252
1. Біля витоків новочасної освіти та філософії: Фр. Бекон і Р. Декарт ..	252
2. Матеріалізм та релігійно-містична філософія XVII ст.	260
3. Філософські погляди Б. Спінози	264
4. Об'єктивний ідеалізм Г. Лейбніца	267

5. Дж. Локк і розвиток “британського емпіризму” XVII ст.	270
6. Освіта і просвітництво	274
7. Могилянська академія та просвітницька місія Г.С. Сковороди	276
Розділ 10. Університетська реформа на рубежі XVIII – XIX ст. і німецька класична філософія	278
1. На зламі епох. Філософські новації професора І. Канта	279
2. Перший ректор Берлінського університету Й. Фіхте: філософія науковчення	291
3. Філософська еволюція Ф. Шеллінга	298
4. Г. Гегель як освітянин і філософ	303
5. Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха і криза класичного професіоналізму в філософії	311
Розділ 11. Криза новочасної філософської класики у XIX ст.	314
1. Перша позитивістська реакція на класику	314
2. Реальна освіта і позитивізм “філософуючих спеціалістів”	317
3. Філософія життя	321
4. Філософські школи неокантіанства	326
5. Неогегельянство	331
6. Марксистська філософія XIX ст.	340
7. Російські реакції на кризу класики: філософія загальної справи і російський космізм	353
Розділ 12. Професійна філософія в Україні XIX – поч. XX ст.	367
1. Феномен академічної філософії, її духовний та університетський напрями	367
2. Духовно-академічна філософія XIX століття: традиція та новації .	371
3. Університетська філософія в Києві сер. XIX – поч. XX ст.	383
Розділ 13. Посткласична філософія XX ст.	391
1. Неопозитивізм і постпозитивізм	391
2. Екзистенціалізм	398
3. Марксистська філософія XX ст.	410
4. Прагматизм	417
5. Філософська антропологія	421
6. Неофрейдизм	429
7. Феноменологічна філософія	434
8. Герменевтична традиція	438
9. Релігійна філософія XX ст.	447
10. Структуралізм і філософія “постмодерну”	454
БІБЛІОГРАФІЯ	463

ПЕРЕДМОВА

Ще в дев'яності роки минулого двадцятого століття, працюючи над першим в Україні повномасштабним підручником *Вступ до філософії: Історико-філософська пропедевтика* / Г.І. Волинка, В.І. Гусєв, І.В. Огородник, Ю.О. Федів. – К.: Вища школа, 1999, ми помітили одну незрозумілу обставину. Виявилось, що історико-філософській навчальній і навіть науковій літературі бракує книг, де би виникнення філософської думки, її високі класичні злети в античні, середньовічні, нові і новітні часи якось пов'язувались з освітою, яка розглядається як фундаментальне підґрунтя історичного поступу філософії. І це при тому, що в усіх наявних “Історіях філософії” йдеться і про навчальні заклади типу Академії, Лікею, і про вчителів типу Лао-цзи чи Канта, і про школи в філософії.

Поринувши в дослідження, ми дійшли висновку, що використання освітянської термінології у зображеннях історико-філософського процесу не є випадковим. Виявилось, що і виникнення феномену філософування було основане на тривалому досвіді освіти, поява якої збігається з появою цивілізацій. Школи Шумеру і Вавілонії, Єгипту та Індії, Китаю і Греції поступово зрощували у людей “філософічні” здатності – рефлексію, герменевтичну здібність, аналізування, абстрагування, синтезування, компаративні навички тощо [94, 64–67].¹ Перші філософи виходили із, так би мовити, загальноосвітніх шкіл типу вавілонської “е-дуба” чи грецької “гімназія”, які підготовлювали до сприйняття та розуміння ключових проблем епохи, до інтелектуальної роботи з їх розв'язання та понятійно-символічного вираження. Інтелектуальні здобутки перших філософів спонукали їх шукати не лише учнів, але й способи освітньої трансляції власних надбань. Становлення філософських шкіл спричинювалось ще й тим, що надбання засновника не могли бути використаними особисто ним і принципово адресувались іншим людям. Засновник, який спродукував нові ідеї, просто не міг обходитись без учнів, які разом з ним склали школу, і без освітньо-методичної складової цієї школи. Загальні дисципліни попередніх шкіл включались до змісту філософської освіти, а філософія ставала “царицею наук”. Саме такою постає вона, наприклад,

¹ Перша цифра в квадратних дужках означає номер джерела в Бібліографії. Наступні – сторінки. При посиланні на декілька джерел їхні номери у Бібліографії відділяються крапкою з комою. У посиланнях на класичні джерела з усталеною рубрикацією та скороченою назвою цифри після назви означають розділ, подальші – підрозділ або номер абзацу.

в платонівській Академії, яка утворилась на місці гімназії імені героя Академа [180, 3–5].

У своєму спільному геносі філософія і школа абсолютно нероздільні. Це відображено навіть в етимології (прадавніх значеннях) їх назв. Якщо термін “філософія” значить любов до мудрості, вільну від будь-яких прагматичних чи матеріальних інтересів, облишену самої надії на оволодіння мудрістю, то грецьке слово “схоле” – виток збірної назви закладів освіти – означає дозвілля (рос. досуг), свободу від фізичної чи суспільної діяльності, від матеріальної зацікавленості. В цьому сенсі школа зумовлює появу та існування професійної філософії як дозвільної розумової гри. Але й філософія зумовлює існування школи, причому у більш звичному для нас смислі. Філософська продукція, як вже говорилося, принципово орієнтована на інших людей. Тому кожен, хто спродукував розв'язок якоїсь проблеми, відчуває потребу в учнях. Так виникали стародавні філософські школи Будди, Лао-цзи, Конфуція або Кун-цзи, Сократа, Платона, Аристотеля. Якщо в Китаї вищезначена взаємозумовленість проявилась у звучанні імен філософів (цзи означає вчитель), то в Європі – в ототожненні власного імені філософа з його вченням, а вчення – з назвою школи: аристотелізм збігається з перипатетизмом, платонізм – з академізмом. Зрозуміло, мова йде про найбільш змістовні філософські доктрини. Із філософських шкіл хороших вчителів виходили знамениті учні, здатні до самостійного продукування нових оригінальних вчень. Тож, якщо вам пощастить в часи студентства зустріти хорошого викладача філософії, скористайтесь нагодою. Повірте, після університету надолужувати втрачене буде значно важче.

Стародавня, Середньовічна, Нова і Новітня філософія мають одну спільну і дуже цікаву рису. В поглядах Платона, Конфуція, Гегеля чи Мармашвілі незримо і постійно присутній особистісний мотив. У манері спілкування з учнями, послідовниками, а через них з нащадками прослідковується відтворення особистості Вчителя. Саме в цьому проявляється глибинна суть традиції (від латинського „традере” – передавати) і роль філософських текстів. Має рацію В.С. Семенцов, який відкрив на аналізі текстів Бхагавад Гіти (перша частина Махабхарати – давньоіндійського епосу), що суть традиції не лише в передачі якогось знання або досвіду, а у „відтворенні особи” вчителя як взірця для майбутніх поколінь. „Священний текст, – пише він, – при всьому безмежно поважливому до нього ставленні, відігравав у навчанні скоріше підпорядковану, інструментальну роль; головною ж метою було відтворення не тексту, а особистості вчителя – нове, духовне народження від нього учня. Саме це – жива особистість

вчителя як духовної істоти – і було тим змістом, який за допомогою священного тексту передавався від покоління до покоління в процесі трансляції духовної культури. І цей принцип справедливий не лише для ведійської Індії... Сутність трансляції духовних надбань традиційних культур стародавності і середньовіччя полягає в тому, що за допомогою спеціальних прийомів духовна особа вчителя відроджується в учневі. В тих випадках, коли ця передача особистості має місце, культура відтворюється, в протилежних випадках – ні” [99, 8]. Школа філософії минулих віків довела цю тезу, зберігши культурну традицію у найтяжчі моменти історії.

І нині ця школа готова стати в нагоді тим, хто мусить розмірковувати про сучасну епоху, хто покликаний спрямовувати сучасне „бродіння умів” у конструктивному напрямку. Вона не запропонує прямих рецептів створення, скажімо, дієвої української ідеї. Марно очікувати і того, що вона дасть якісь аналогії – зразки для розв’язання наших проблем. Єдине чудо, яке вона завжди творила у поєднанні з іншими сферами культури, це – так звана творча особистість, здатна продукувати рецепти, розв’язувати проблеми і уособлювати епоху. Але щоб стати такою особистістю, треба, окрім всього іншого, пройти історико-філософський вишкіл, причому не поспіхом і не за „короткими курсами”.

Минуле народу завжди присутнє в його сьогоденні і завжди впливає на його майбутнє, або, – як сказав би М. Бердяєв, – на його долю. Народ України також має своє долетворне минуле в епохах Античності, Середньовіччя, Нового часу. Опредметнене в матеріальних і духовних пам’ятках, воно зрощує Київську Русь, генерує її стосунки з грекомовною Візантією та латиномовним Заходом, формує духовні інваріанти, що збереглися у всіх подальших модифікаціях української культури. Тому розуміння стародавніх філософських підґрунть останньої сприятиме і нашому самоусвідомленню, і подоланню сучасних та майбутніх проблем.

Гортаючи бібліографію пропонованого видання, можна побачити, що книжок з історії філософії досить багато. Чим же вирізняється наша? По-перше, намаганням бути зрозумілою для студента і одночасно позбавленням непотрібних спрощень, поверхових суджень та іншого „художнього свисту”. Вона цілком базується на доступних першоджерелах і найновіших дослідженнях, не обминає складних місць, яким автори в міру сил дають роз’яснення. По-друге, виклад еволюції філософських ідей не став суто хронологічним. Оскільки кожна ідея є варіантом розв’язку певної філософської проблеми, вона порівнюється з іншими варіантами. Всі варіанти по можливості розглядаються синхронно, що робить їх більш зрозумілими. По-третє, історія філософії висвітлюється не лише у зв’язках з

науковим пізнанням та науками. В книзі чи не вперше у нас звертається увага на зв’язки філософії і конкретних наук з більш загальною і важливою сферою культури – з освітою та її знаковими закладами – Академією, Лікеєм, Університетом, Школою тощо. Думаємо, студентам не завдасть знати, як, де і чому навчали їхніх колег в Античності, Середньовіччі, в Нові і Новітні часи. По-четверте, наша книжка прагне представити історію філософії системно, розклавши її позитивні здобутки в змістовному полі традиційних, нею започаткованих і сталих розділів. Це – метафізика, діалектика, гносеологія, праксеологія, натурфілософія, антропологія, соціологія, історіологія, епістемологія і методологія. Звичайно, мова буде йти і про логіку, риторику, етику тощо як практичні дисципліни філософських шкіл. Нарешті, по-п’яте, завдяки першій частині, книга може вважатися своєрідним коротким вступом до філософії взагалі і класичної зокрема.

* * *

Підручник підготовлений відповідно до програм курсів із філософії, схвалених Міністерством освіти і науки України та затверджених Вченою радою Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова. У їх числі програма „Вступ до філософії” (Г.І. Волинка та ін. – Київ, 1993), „Філософія. Програма нормативного курсу для студентів ВНЗ” (Г.І. Волинка. – Київ, 2002), „Програма кандидатського іспиту з філософії / Затверджена Колегією МО України” (Г.І. Волинка та ін. – Київ, 2002: Друге видання), „Філософія. Програма кандидатського мінімуму, частина II” (Г.І. Волинка. – Київ, 2002).

Бібліографія підручника містить досить вичерпний перелік україно- та російськомовних видань, більшість з яких є доступними для студентів і аспірантів. Окрім першоджерел, монографій, підручників і статей з історії філософії, вона включає публікації з історії науки, релігії, освіти, взагалі культури.

Багато з термінів, використаних у тексті, можуть видатись надто екзотичними. Але від них нікуди не дінешся, бо саме у їхніх зв’язках приховується автентичний смисл, закладений мислителями минулого. Щоб полегшити читання книги, всі грецькі, латинські тощо слова даються в українській фонетичній транскрипції або транслітерації з поясненнями їх значень.

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

ЧАСТИНА I. СВІТОГЛЯДНО-ОСВІТНІЙ ҐРУНТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Говорячи про витоки філософського дискурсу (букв. “блукання” думки, здатної одночасно знати свій об’єкт і умосяжно споглядати його метафізичні підстави), матимемо на увазі умови виникнення філософії Стародавнього світу. У порівнянні з філософськими течіями Середньовіччя, Нового і Новітнього часів філософія Стародавності має особливий генетичний статус. Його треба враховувати, щоби краще зрозуміти філософські погляди різних епох, зрештою – феномен філософії взагалі. Зокрема, вже середньовічна думка, попри всі складності її зрощення, мала античні філософські аналоги, з яких вона прямо чи опосередковано виходила. У Стародавньої філософії аналогів не було, бо саме їй випало стати першофеноменом філософування. Тож і нам не обійти питань про її передумови, витоки, обставини виникнення, серед яких нас особливо цікавлять освітні реалії.

Але, звернувшись до світоглядних та освітніх передумов стародавньої філософії, ми також не можемо ігнорувати питання про еволюцію людського роду. Адже саме вона породжує прадавні форми людської духовності, спричинює необхідність передачі їх змісту новим поколінням, зумовлює послідовну зміну цих форм, створюючи умови для виникнення філософії. А остання завжди ставиться до людини як центрального предмета своєї зацікавленості.

Розділ 1. МІФОРЕЛІГІЙНІ ВИТОКИ ОСВІТИ І ФІЛОСОФУВАННЯ



План викладу матеріалу розділу:

1. Антропогенез, освоєння природи, міф.
2. Культурогенез і первісна релігія.
3. Міф, інформація та її освітня трансляція.
4. Цивілізація, релігійний текст, вишкіл.
5. Протестна складова вишколу як ґрунт філософського дискурсу.

Парадоксальна здатність людини жити одночасно у світі природи і світі свободи, або духу, була свого часу помічена німецьким філософом І. Кантом. Такої здатності, – зазначав він, – не має жодна з істот на Землі. На відміну від них, людина – дитя і громадянин двох світів. По-перше, – світу природи, де панує жорсткий причинно-наслідковий детермінізм, якому має підкорятись все існуюче в природі. По-друге, – світу свободи, умоглядного світу духовних реалій, завдяки якому лише людина отримала здатність непокори детермінізмові, здатність творчості. Вона здатна своєю уявою виходити за межі природи, освоювати її, творити штучне природне середовище, кожен елемент якого несе в собі відбиток людського духу.

Спробуємо скласти хоча б пробіжне уявлення про те, яким чином еволюціонували “подвійне громадянство” людини, її духовність та форми освоєння навколишнього світу у ході антропогенезу.

1. Антропогенез, освоєння природи, міф

Антропогенез (від грецьких слів “антропос” – людина і “генесіс” – походження) розуміють як процес історико-еволюційного формування фізичного типу людини, становлення людського духу, виробництва, мови, форм суспільності. Питання антропогенезу відносяться частково до філософських розділів антропології. Нижче ми матимемо нагоду ознайомитися з цими розділами.

Щаблі антропогенезу. В антропогенезі виділяють 4 стадії. Перша – стадія безпосереднього антропоїдного предка людини. Досить суперечливі

судження про нього ґрунтуються на знахідках залишків людиноподібних істот, що жили з епохи міоцену (4–2 мільйони років тому). Ці істоти отримали спільну назву *презінджантропи* (пралюди). Їх найбільш типовими представниками є так звані *австралопітеки* (південні мавпи), кістки, черепи та сліди побуту яких знайшли у 1924 р. в Південно-Східній і Центральній Африці. До пізніх австралопітеків відносять пралюдей, знайдених у 1960 році в ущелині Олдувай, Танзанія. Їхній мозок уже досягав об'єму 600 кубічних сантиметрів. Калійаргоновий метод показав, що жили вони близько 2 мільйонів років тому. Вражає те, що і в Олдувайській стоянці, і в інших стоянках типу Олдувайської культури археологи знайшли величезну кількість (сотні тисяч) невеличких кам'яних предметів з гальки, обробленої людськими руками. Якщо це знаряддя праці, то чому сліди використання помічені лише на двох-трьох відсотках від їхньої кількості? Загадка Олдувайської галькової культури, представники якої начебто тільки те й робили, що заготовлювали знаряддя для сотень майбутніх поколінь, призвела до того, що цих роботящих пралюдей прозвали ще й Гомо Хабіліс (Людина Вміла). А може Хабіліси дійсно транслювали в майбутнє якусь важливу інформацію, викарбовуючи її на гальках? Згодом ми над цим подумаємо.

Друга стадія антропогенезу зветься стадією *архантропа* (древня людина). До архантропів відносять залишки представників роду Гомо, виду Гомо еректус (людина випрямлена), знайдені на о. Ява (пітекантроп, або мавполюдина), біля Пекіна (сіантроп, або китайська людина), в Алжирі (атлантроп) тощо. Їхній мозок сягав 900–1100 кубічних сантиметрів. Епоха архантропа починається за мільйон років до нашої ери і продовжується до його другої половини. Зрозуміло, датування є надзвичайно умовним.

Третя стадія антропогенезу пов'язується з появою *палеоантропів* (стародавні люди), які виходять на арену еволюції приблизно за 300 тисяч років до нашої ери. Їх вперше знайшли при розкопках в долині Неадерталь поблизу Дюссельдорфа (ФРН) у 1856 році. Тому цей фізичний людський тип звать неадертальцями. Для ранніх неадертальців характерні досить високий на ті часи зріст (бл. 160 см), великий об'єм мозку (бл. 1600 куб. см), велика фізична сила, відсутність членороздільної мови.

Палеоантропній типології роду Гомо відповідає і певний тип матеріальної культури. Вперше стоянки палеоантропів були відкриті у Франції. Пам'ятки, знайдені при розкопках околиці міста Ам'єн, що зветься Сент-Ашель, послуговували зразками для ідентифікації знахідок у стоянках людей неадертальського типу, розкиданих в Європі, Азії, Африці. Їхню культуру назвали *Ашельською*. До останньої примикає культура стоянки Ле-Мустьє, теж у Франції. Її називають *Мустьєрською*. Стоянки подібних

культур знаходяться в багатьох регіонах. У Середній Азії – знаменита Тешик-Таш [416], в Україні – Кіік-Коба, Чокурча, Шайтан-Коба та інші в Криму, Молодовська в Чернівецькій області тощо.

Знавці вищеназваних палеоантропних культур небезпідставно дивуються тим новаціям, які у них відбулися. Переважна більшість знарядь, як і раніше, – з каменю. Що сказати – епоха стародавніх каменюк, оброблених палеоантропами (палеоліт). Але погляньте на них, на ту велику кількість варіантів знаряддєвих форм, виготовлених з каміння. Тут і рубила, оббиті з однієї і двох сторін, гостроконечники для списів, стріл, колючих ножів. Є вироби на кшталт сокири, є скребла, масивні відщепи, нуклеуси тощо. За аналогією із започаткованою хабілісами і тиражованою пітекантропами кам'яною індустрією неадертальці будують також індустрію кістяну. Знахідки, наприклад, в Молодово, донесли до нас кістяну ярангу з бивнів мамонтів, масу дрібних знарядь – гачки для риби, гарпуни, наконечники стріл.

Є підстави стверджувати про наявність у неадертальців і творчої уяви, і духовного світу. Так, вони першими почали хоронити своїх родичів, піклуючись про їх подальше перебування в позажиттєвому світі: разом з померлими клали предмети вжитку, їжу, зброю. Наприклад, у гроті Тешик-Таш (Узбекистан) разом з кістками похованого хлопчика були знайдені іграшки з рогів тварини [459, 33]. В Шанідарі (Ірак) в неадертальській могилі виявлені залишки безлічі квітів, якими колись було покрито тіло небіжчика [240, 100].

Створення неадертальцями ритуалів, які не мають прямого утилітарно-біологічного і матеріально-виробничого смислу, ритуалів, не інтегрованих у виробничий процес, свідчить про їхні перші несміливі спроби започаткувати культуру, яка б знаходилась за межами культу виробництва. Тобто вони спробували створити культуру суто духовну, культуру як самостійну і самоцінну реальність, відокремлену від матеріального виробництва. Саме неадертальцю належать перші спроби створення орнаментальних малюнків, що свідчать про появу зачатків виробництва духовного як продукування особливих духовних цінностей.

Четверта стадія антропогенезу пов'язана з *неоантропом*, або *Людиною Розумною*. Найдавніші залишки і сліди діяльності Гомо Сапієнс археологи знаходять ще в шарах верхнього або пізнього палеоліту, що відповідають приблизно 40 тисячам років до нашої ери. Певний час (близько 10 тисяч років) Сапієнси співіснували з неадертальцями. Чи мала місце комунікація між ними, чи відбувалась трансляція родового досвіду неадертальців сапієнсам, як того вимагає еволюція? Матеріально-виробнича

культура сапієнсів, попри всі її новації, в основі своїй залишалась кам'яною. Сапієнси успадкували і надзвичайно розвинули здатності попередників витягувати з матеріалу все більшу кількість раніше не існуючих предметних форм. Що стосується духовного виробництва і духовної культури (неадертальці не створили ні того, ні іншого; тому, напевно, і зезли), сапієнси виявились на висоті. В духовному відношенні вони виглядають унікальним і самобутнім явищем, не зумовленим попередніми досягненнями людського роду. Тут маємо ще одну загадку антропогенезу – явний перерив поступовості в духовній і фізичній еволюції людей. Сапієнси неначе падають з неба, вносячи в еволюційну схему масу принципових новацій.

По-перше, саме неантропи-сапієнси винайшли міф як організований категоріальний кістяк духовної і матеріальної культури. В основі міфу – ідея одушевлення всього існуючого (анімізм). Остання стала світоглядною підвалиною їх творчої уяви: все є одушевлено-спорідненим, будь-що може ставати чим завгодно. Скажімо, даний шматок каменю вміщує у собі безліч можливостей стати багатьма певними речами, які не втратять з ним духовної спорідненості. І сапієнси активно з цими можливостями експериментували у своїй практичній діяльності.

По-друге, саме в культурі неантропів спостерігається роздвоєння до того цілісного потоку кам'яної індустрії на два ручаї. Перший – виготовлення предметів утилітарного призначення, знарядь праці. Другий – виготовлення предметів, спрямованих на підтримання отого міфосемантичного кістяка культури, її світоглядних підвалин. Серед них важливе місце посідають предмети ритуалу, предмети мистецтва. Завдяки їм створюється світ специфічної духовності. Реконструкції М.М. Герасимова по черепках, знайдених у гроті Мурзак-Коба (Крим), свідчать, що неантропи були стрункі, красиві люди з прекрасно розвинутим черепом. Їхнє мистецтво (так звана “оріньякська” скульптура і графіка) показує, що духовний світ наших далеких прашурів був багатим і складним, що вони виділялись пречудовою художньою обдарованістю, проникливою інтуїцією, витонченою симпатією, які дозволяли їм не лише реалізувати свою єдність зі світом природи, але й відчувати вищу духовну основу цієї єдності. Мабуть, лише вона надавала цим людям духовних сил у протистоянні небезпечним і сильним неадертальцям та хижакам в доісторичні часи. Бо саме сугестія (навіювання) могла, як стверджує Б.Ф. Поршнев [396], бути ефективним засобом приборкання їхньої агресивності.

Як зазначають фахівці, саме на кроманьйонцях біологічна еволюція людини, яку пов'язують з природним відбором, зупинилась. У подальшому

її замінили еволюційні процеси поступу матеріальної і духовної культури. Вдосконалюються засоби праці. Кам'яні знаряддя змінюються мідними, потім бронзовими. Зростає продуктивність трудової діяльності, поширюється обмін її продуктами. Поряд з існуючими родоплемінними спільнотами утворюються нові спільноти, побудовані на політичних і економічних засадах. Відбуваються великі переміщення народів. Так, упродовж VI – III тисячоліть до н.е. здійснювалось розселення афроазійських племен із Сахари по Північній Африці, а також по степових територіях Аравії, Сирії, Месопотамії, де розселилась семітомовна частина афроазійської мовної сім'ї. З IV тисячоліття до н.е. із земель між Карпатами та Уралом розселяються племена індоєвропейської мовної спільноти. Між IV і III тисячоліттями до н.е. були освоєні землеробами-скотарями долини трьох великих річок Африки та Азії: Нілу, Євфрату, Інду. На межі IV тисячоліття до н.е. відбувається перехід від первісної общинності (варварства) до цивілізації. З'являється місто.

Розглядаючи уявлення про еволюцію фізичних типів представників роду Гомо, ми помітили, яку величезну роль в антропогенезі відіграє освоєння людиною природи – зовнішньої і своєї власної, людської. Це зрозуміло. Адже представники трьох перших стадій антропогенезу є перш за все “громадянами” світу природного. Духовний світ, можливо, і привідкривався їм, але навряд чи були вони у ньому повноцінними мешканцями. Для того, щоб він прийняв їх до себе, давнім представникам роду людського треба було своєю надзвичайно тривалою діяльністю буквально пробити стіну природного оточення. Бо світ духу є у прямому сенсі метафізичним, позаприродним. Його сяйво вперше спалахнуло перед Людиною розумною завдяки створеному нею міфіві. Але духовні реалії приваблювали людину завжди. “Подібно тому, як тіло людини зв'язане з об'єктивним світом природи, так і дух тяжіє до рідної йому і в той же час перевищуючої його незримой Реальності” [327,15].

Освоєння природи породило міф, який виявився ключем до духовного світу.

Давньогрецьке слово “митос”, яке перекладають звичайним “міф”, означає оповідь, переказ (рос. предание). Дійсно, відомості про зміст давніх міфів Єгипту, Межиріччя, Індії, Китаю, Греції дійшли до нас у переказах писемної традиції (традере – передавати). Про зміст доісторичних міфів дещо оповідають міфи народів, які ще у XIX – XX століттях жили первіснообщинним ладом і були описані дослідниками. Міфологічне бачення світу первісними людьми відобразилось і у доісторичному мистецтві та пам'ятках матеріальної культури.

Порівнюючи наскельний живопис різних місць та часів (печера Оріньяк у Франції, Капова печера на Південному Уралі, гроти Кам'яної Могили в Україні, печери Сахари тощо), можна помітити певні сюжетні інваріанти. Так, і в Оріньяку (бл. 30 тисячоліть тому), і на фресках Сахари 6-го тисячоліття бачимо один і той самий природно-побутовий світ: перегін худоби, полювання на диких тварин, святкові дійства, воїнів у стрімкому танку, магичні танці жінок. Велике місце займають зображення диких тварин – мамонтів, коней, носорогів (Капова печера). Але серед суто природних реалій бачимо багато зображень незрозумілих істот, символів, знаків. Зображались також окремі частини людського тіла – стопи, руки, статеві органи. У скульптурних зображеннях переважають фігурки тварин та гіпертрофовані жіночі фігури – так звані “венери”.

Онаочнений у мистецтві життєвий світ первісних людей, таким чином, демонструє принаймні два плани. Перший – суто природний. Другий – дещо відмінний від природного. Ми не будемо називати його фантастичним, оскільки для первісної людини він був таким же реальним, як і перший. Небачені в природі істоти, самостійно існуючі людські органи, символи чогось незрозумілого отримали реальне буття у просторі живопису. Таке ж буття було безсумнівним для стародавніх людей [445, 4].

Значна і незрозуміло пильна увага наших предків до явищ другого плану буття навряд чи пояснюється якимись матеріально прагматичними спрямуваннями. Та й сам первісний живопис – штука дивовижно непрагматична. Скоріше цей другий позаприродний план віддзеркалює спрямування зовсім іншого гатунку – до трансцендентних щодо природи витоків людської духовності, які Людина розумна відчувала завжди. Останнє, до речі, має і археологічні підтвердження.

Найдавніші із залишків прадавньої людини однозначно вказують на наявність у неї уявлень про позажиттєвий світ, віри у загробне життя. Вона зумовила поховання людських тіл та турботу про їх подальше існування. Ми вже мали нагоду назвати деякі матеріальні свідчення цієї віри, знайдені в Шанідарі [240], Тешик-Таш [459] тощо.

Але духовність первісних людей орієнтується переважно на світ природи і лише епізодично і досить умовно на трансцендентний щодо природного оточення світ. Така орієнтація є характерною рисою міфу, котра відрізняє його від релігії. Те, що сучасна людина схильна вважати трансцендентним, для носія міфосвідомості знаходилося цілком у природній площині. Фантастичні істоти, окремі людські органи, символи незображуваних створінь, демони і божества, померлі предки здатні співіснувати з суто природними реаліями. Природний світ знаходиться у фокусі

міфологічного світогляду, а носій останнього – первісна людина – виявляється цілком зануреною в природу.

Природоцентризм міфу знаходить своє відбиття у цілому ряді характерних рис, притаманних цьому світоглядові. Звернемо на них увагу.

Особливості міфологічного світобачення. Розглядаючи четверту стадію антропогенезу, ми констатували, що міфологічний світогляд виникає принаймні за 30–40 тисяч років до нашої ери. Яким він був у ті часи, важко щось із впевненістю стверджувати. Але добре відомо, що в його основі лежала знаково-символічна діяльність, яка пройшла до того протяжну еволюцію від фізичної діяльності мічення природного середовища до духовної діяльності надання смислів наявним природним явищам, що перетворило їх в особливо значимі культурно-культові предмети. Це – так звані **фетиші**.

Французьке слово “фетиш” походить від португальського “feitiko” – амулет, талісман, оберег. Першими фетишами в людській культурі справді були обереги – дерева, помічені зарубками, камені, помічені сколами; саме вони оберігали освоєну територію від непрошених відвідувачів. Далі, в міру освоєння природного середовища, майже всі наявні в ньому реалії стають фетишами, оскільки набувають значимості для людини і отримують назву, або ім'я. Поіменування природної речі – своєрідна зарубка, яку на ній поставили. Навіть більш тривка, ніж скажімо, скол каменя. Бо слова зберігаються в мові, набуваючи сакральної значущості. Слово – шифр бездонного смислу освоєної речі. Слово – та ж річ.

Фетишизація дійсності (**фетишизм**) – характерна риса міфологічного світобачення. Завдяки їй міф виявився схильним до надання відповідних смислів та імен не лише доступним явищам природи, а й тим, які були принципово надосяжними і не мали явного утилітарного значення. Сучасний дослідник міфології О.М. Лобок звертає у зв'язку з цим увагу на одну вражаючу особливість архаїчних міфів. Завдяки фетишизації – поіменуванню – в обіг людської міфопам'яті втягується інформація про вражаючу кількість природних явищ та істот. Так, якщо в арсеналі сучасної домогосподарки знаходиться декілька десятків різних рослин, то у “домогосподарки” первісного племені – тисячі. Отруйне і неотруйне, споживне і неспоживне, корисне і шкідливе – все це треба було з абсолютною точністю знати. Але знайомство з отриманим засобами фетишизації інформаційним змістом міфів дозволяє з подивом стверджувати, “що головний масив цього змісту, абсолютно не з практичною цінністю, первісна людина створює гігантські запаси знань, на всяк випадок” – знань, зберігання яких неможливо пояснити ніякою практичною метою” [287, 290–291].



Як “пакувалась” ця гігантська інформація в індивідуальній пам’яті носіїв міфосвідомості? – окреме питання, до якого ми ще повернемося. Тут нас більше цікавитиме, як вона діставалась із пам’яті у потрібний момент, як передавалась новим поколінням індивідів.

Засобом пригадування потрібних масивів інформації, закарбованих в індивідуальній пам’яті (інших носіїв не було), стала **магія**. Магічна діяльність – предметно-ритуальна і словесно-заклинальна – була тоді надійним ключем до сховищ інформації, що в неусвідомленому (забутому) вигляді зберігалась в духовному світі індивіда. Численні амулети, без яких не уявити первісну людину, численні магічні формули, які вона вигукувала, оперуючи амулетами, запалювали асоціативне пригадування забутого [267, 398]. Як зазначає О.М. Фрейденберг, “першопочатково слово вміщувало в собі образ фетиша і його сутності – його ім’я. Перші “слави” – “слова” складаються з назв імені, пізніше – із закликів. Ці акти називання тим самим створюють прибуття фетиша, його живу присутність... Назви ритмічно вигукуються, виплакуються. Ранні міфи функціонують не в оповідних формах, як в часи цивілізації; вони обряджаються в плач, виття, в називання і звертання, в лайку і хвалу, в короткі вигуки тощо” [502а, 55; 58; 62].

Функції магії розширились, коли фетишизм еволюціонував у **анімізм** (одушевлення всього існуючого). Людина почала відчувати себе душевно спорідненою з усім існуючим. Магія стала для неї засобом впливу не лише на свій внутрішній духовний світ (пригадування), але й на світ природний з метою приборкання душ ворожих стихій, душ агресивних хижаків, душ інших представників роду Гомо. Наскільки ефективним був цей вплив, важко судити, але те, що, на відміну від неадептальців, неоантропи, які ним володіли, вижили, може бути якимось свідченням про ефективність магії.

Анімізм відкрив нові перспективи бачення світу природи як світу освоєного, спорідненого з людиною, комфортного. Анімістичний фетишизм трансформує міф як світогляд. Якщо душа каменя може переходити у безліч варіантів виробів з нього (згадаємо природу творчої уяви неоантропів), то чому би їй не мати власного, відокремленого від фетишу існування? Міф визнав таку можливість, завдяки чому анімізм спочатку трансформувався в демонізм, потім – в теїзм. На перших порах відокремленням від речі чи стихії мислився їхній демон (**демонізм**). Нерідко в твариноподібних, часто в потворно-звіриних образах. Так, демоном родючого ґрунту в одного з ахейських племен була кобилиця – Деметра, демоном лісів Аркадії – сатир, морів – тритон. Це пізніше кобилиця перетворилась у

жінку-богиню, а сатир з тритоном у богів-чоловіків – Гермеса і Посейдона. Але то вже був **теїзм**, який поступово підточував засади міфології, готуючи ґрунт для релігії.

А до того анімізм з демонізмом зробив багато корисного для становлення культури.

“З надр землі, з розщелини скелі б’є прохолодне джерело, розповсюджуючи зелене життя навкруги, напоюючи стада і їх власника: це – богиня, німфа, наяда. Відповімо їй ласкою на ласку, прикриємо навісом її струмок, висічемо басейн під нею, щоб вона могла милуватись на його дзеркальній гладі своїм божественним виглядом. І не забудемо в належні дні кинути їй вінок з польових квітів... Зате, якщо в хвилину сумніву і душевної муки прийдемо до неї, схилимо своє вухо до її дзюрчання – і вона згадає про нас і шепне нам рятівну відповідь або втішне слово. А якщо те місце, де вона джерелить свої ясні води, зручне для людського селення, тут може виникнути й місто, і буде їй всенародна честь...” [186, 14].

Добрим і красивим бачиться світ крізь призму анімізму. Жителі Греції бачили німф лісу і німф окремих дерев – дріад. Вони щасливі тим, що їх багато. В місячні ночі вони покидають свої дерева і сплітаються у танку під проводом німфи лісу Артеміди, вступаючи в любовні ігрища з сатирами. Гори – царство німф-ореад. В своїх печерах вони плетуть свої тонкі невидимі тканини, а вночі забавляються з демоном-хранителем кіз, козлогим Паном. І горе тому, хто заважатиме їхнім любовним іграм. Пан вигляє з-за скелі, заволає, і непрошений гість буде тікати у “панічному” страху. В морі – німфи неріди. У них теж є свої сатири. Це – тритони, які дують у свої раковини, збурюючи море. Є також багато інших добрих і дивних демонів.

Прадавні люди вважали себе нащадками певних домінуючих демонічних фетишів. Такі фетиші-пращури зуться **тотемами**. Слово походить від “ототем”, що в перекладі з мови північно-американських індіанців оджибве означає “його рід” [339]. **Тотемізм** виник у часи встановлення первісного родового укладу.

Спочатку тотемізм був принципом родової самоідентифікації людей, принципом розрізнення “своїх” і “чужих” на основі належності перших до лінії спільного родоначальника. Такими спільними родоначальниками-тотемами могли бути людські істоти, тварини, рослини, їх артефактні зображення тощо. Їх також називають фетишами – португальським словом, яким європейські мореплавці позначили статуї богів, витворені дикунами Верхньої і Нижньої Гвінеї. Але правильніше було б назвати їх ідолами, а тотемізм – не фетишизмом, а ідолопоклонством.

Окрім принципу родової самоідентифікації, тотемізм вносив у міфологічний світогляд засоби класифікації явищ природного світу. Класифікація – духовно-практичне освоєння природи, результатом якого є її цілісна картина. Будувалась така картина за аналогією з тілом тотема, який поставав тепер не лише родоначальником, але й впорядковувачем природного середовища. Спробуємо розгорнути цю тезу, звернувшись до міфів про Пурушу, Пань-Гу, Зевса, які, безсумнівно, спочатку були фетишами, потім – тотемами відповідних племен. За аналогією з будовою їхніх тіл первісні люди уявляли світобудову. Це – **антропоморфізм**, сутнісна риса міфічного світобачення.

За прадавними індійськими міфами, саме тіло космічної першолюдини Пуруші після його розчленування стало природою та її найзначнішими реаліями. Його дух є Місяць, очі – Сонце, вуста – вогонь і одночасно жреці (слуги жертвовного вогню, брахмани), дихання – вітер. Нижні частини Пурушиного тіла ототожнюються з іншими стихіями та верствами людей. В китайських архаїчних міфах світобудова також пов'язується з першолюдиною Пань-Гу. Його дихання – це вітри і хмари, голова – грім, ліве око – Сонце, праве – Місяць, блиск очей – блискавки. Руки та ноги Пань-Гу – чотири краї Землі, кров – ріки, піт – дощ і роса, волосся – ліси, комахи у волоссі – люди і тварини.

Дещо подібне зустрічаємо і в античних міфах, де світобудова цілком ототожнюється з тілом Зевса. Маємо на увазі перекази Євсевія Кесарійського та Стобея, що описують прадавню міфічну картину світу (космологію) [490, 54–55]. Спробуємо коротко викласти і їхні свідчення.

Зевс перший і останній. Зевс – глава і середина, все походить від нього. Зевс – мужчина і одночасно безсмертна діва. Він – Земля і Небо, дихання всіх і вічний вогонь. У Зевсеві корінь морів, він – Сонце і Місяць, владика і цар, усіх прародитель єдиний. В єдності його тіла – множинність: в ньому знаходиться все – вогонь і вода, земля та ефір, Ніч і День, Морок і Ерос. Його велеліпний рот демонструє піднебіння (уранос), високе і сяюче, як небо (уранос) з міриадами зірок, обрамлених золотим волоссям. Такий образ його голови і безсмертного розуму. Тіло ж його – осяяне, безмежне, могутнє. Череву Зевса – це Гея-Земля, нижче від черева – море. Ноги – корені землі. Внизу знаходиться Тартар та крайні околиці Геї, якою є він сам.

Ці та інші прадавні ірраціонально-абсурдні з сучасної точки зору оповіді не варто тлумачити як описи походження блискавок і грому, Сонця і Місяця, Неба і Землі. Вони не є також нехай і примітивними поясненнями генетичних витоків рік, лісів, людей і тварин. Адже ані Пуруша, ані

Пань-Гу, ані Зевс не мислять їх першопричинами або творцями. У цих оповідях йдеться лише про те, що певне природне явище є певним органом тіла Пуруші чи Зевса. Місяць є Пурушин дух, Гея-Земля – Зевсове череву, Сонце – ліве око Пань-Гу, або сам Зевс, небо – піднебіння Зевса тощо. Тобто різні природні явища, оточуючи первісну людину і, без сумніву, добре їй знайомі, без будь-якої логіки чи обґрунтування прив'язуються до своєї класифікаційної схеми – до органів тіла уявної істоти. Завдяки цьому, розрізнені об'єкти світу постають у єдності, виникає певна цілісна картина світобудови.

Оскільки вважається, що істоти типу Пань-Гу, Пуруші, архаїчного Зевса були чоловічої статі, стверджують, що прадавні уявлення про них відображають таку стадію в історії кам'яного віку, коли суспільство (рід) будувалось на патріархальних засадах. Із цією стадією пов'язують також існування доміфічної релігії Бога-Отця, від якого первісні люди віддалилися в результаті гріхопадіння [див., напр., 328, 15–18].

Більш пізні міфи демонструють явно матріархальні спрямування. У своєму дослідженні прадавньої міфології часів матріархату В. Соловйов змалював картину становлення уявлень про верховне божество природного світу – богиню-матір. Спочатку вона мислилась як дружина божественного Отця, потім як спільна родительниця всього живого, годувальниця і захисниця людей. Ставши верховним божеством, Матір-Природа поширює свій культ на величезних просторах від Піриней до Сибіру, про що свідчать численні знахідки її скульптурних зображень (“венер”). Річки й озера, ліси і поля, рослини і тварини, чоловіки і жінки – діти матері природи. Всі вони – родичі, всі – одушевлені, всі розуміють усіх інших, всі складають єдине ціле природного світу. **Родоморфізм**, таким чином, стає головним принципом міфу, зумовлюючи його наступні особливості, поступово витісняючи антропоморфічні засади.

Перехід від фетишизму з примітивним анімізмом до анімізму розвиненого – **тотемізму ідолопоклонства** – знаменує ряд інших принципових трансформацій міфічного світогляду. Антропоморфна схема світобачення (принаймні у її космогенних та космологічних смислах) змінюється родоморфною схемою. Світ починає сприйматись крізь призму родової організації, а не схеми людського чи божественного (згадаємо міф про Зевса, тотожного Космосові) тіла. Дещо міняється і в опозиції “верх-низ”. Чоловіче начало, раніше приховане у “верхах” і мислиме лише як джерело піднесеного небесного задоволення, рішуче приземлюється, постаючи геносом роду, причому не у своїх абстрактно-фалічних іпостасях, а в цілісних статуарних образах могутнього патріарха і першородича – чоловіка-бога.

Його суто просторова зверхність доповнюється уявленням про особливу позаприземлену природу, яка зливається з вищезазначеними втіленнями. Їх узагальнений кумир – збірний образ стає одним із богів, що входять до пантеону. Це – початок **теїзму** і трансформації міфу в релігію.

Як уже зазначалося, міф – первісний та історично перший світогляд, тобто історично перша його форма. У звичайному розумінні слова **світогляд** – це задана певними передумовами (колективним несвідомим, віруваннями, традиціями тощо) форма усвідомлення людиною навколишнього світу, свого місця у ньому, свого ставлення до цього світу і до себе, своїх намірів і претензій щодо світу, норм, критеріїв та ідеалів належної стратегії життя, шляхів здійснення життєвої програми.

Міфологічний світогляд – досить вузький погляд на світ. У діалозі “Держава” Платон [380] уподібнює носіїв міфологічного світогляду до в’язнів, з дитинства прикутих ланцюгами до стін печери і спроможних бачити лише тіні подій, що відбуваються поза входом до неї. Дійсні події, реальний, справжній світ для них закриті, оскільки кайдани безсумнівних родових авторитетів, традицій, вірувань і забобонів до краю звужують кут їх зору, зумовлюючи і духовну, і тілесну несвободу та пасивність [380; 321–325]. Але не варто співчувати цим людям. Вони були по-своєму щасливими, бо жили у невідчуженому комфортному світі, багатівіковий досвід стосунків з яким послідовно захищався міфом.

Міф жорстоко захищав традицію, забороняв шкідливі стосунки між близькими родичами, жорстоко карав за шкоду, завдану природі та общині. Він справді становив собою витончену педагогіку освоєння людиною людської природи, окультурювання афективності і приборкання агресивності щодо членів родової спільноти. Це – по-перше. По-друге, міф втілював вражаючу наших сучасників пізнавальну орієнтацію, яку О.М. Лобок називає гносеологією абсурду [287, 277]. Причому і пізнавальна, і педагогічна складові міфу виявляються органічно поєднаними, оскільки його педагогіка була як своєрідною дидактикою, змішаною з пізнанням та знаннями, так і технікою виховання, що теж ґрунтувалась на багатотисячолітньому досвіді взаємостосунків з навколишнім світом та між людьми.

2. Культурогенез і первісна релігія

Результатом майже тридцятитисячолітнього культурогенезу *Гомо сапієнс*, як вже говорилося, стала цивілізація або міська культура, яка виникає в Єгипті, Месопотамії, Індії, на Криті, в Греції, Китаї. Місто – штучна

природа, відгороджена від природного світу високим муром. Місто – середовище, у якому знаходять місце різноплеменні носії різноманітних міфів. Раніше міфи розділяли племена. Раніше представники тотему “білих бакланів” і тотему “річкових черепах” з меншою вірогідністю вступали у культурне чи статеве спілкування, ніж справжні річкові черепахи з білими бакланами. Тепер тих та інших об’єднував міський мур. Від спілкування їм не було куди подітись. Треба або силою доводити зверхність своєї міфології, або шукати спільне духовне начало, яке стало б над усіма племінними тотемами.

У цивілізаційні часи бачимо спроби реалізації обох варіантів. Війни, що спалахнули на перших стадіях цивілізації, були війнами племінних міфів за домінування над іншими племінними міфами, за утвердження зверхності своїх ідолів над чужими. Релігійні пошуки єдиного Бога, який об’єднає всі племена, також мали величезне поширення у всіх осередках цивілізації. Саме цей варіант відтворив релігію як потяг до зв’язку з єдиним, об’єднуючим усіх людей началом. Слово **“релігія”** і означає **відновлення втраченого зв’язку з Богом**.

Перехід від міфу до релігії в різні цивілізаційні епохи мав місце у всіх вищезазначених осередках культури. Єгипет був чи не найпершим.

Починаючи з першого фараона Міни (Менеса бл. 3000 р. до н.е.), в обіг вводяться релігійні обряди, які потім виконувались усіма єгипетськими монархами. Обрядовість тогочасної єгипетської релігії характеризується могутнім сплеском **магізму**. Поряд з магізмом в давньоєгипетській релігії поширювався **політеїзм** (багатобожжя). До небесного Гора-Ра приєднується бог творчої сили землі Птах з виглядом бика Апіса. Пізніше до них приєдналися сонячний бог Атум, якого ототожнили з Ра. Гор стає сином Осіріса та Ісіди. В пантеон включаються також інші представники геліопольської Дев’ятки богів – Шу і Тефнут, Геб і Нут, Сет і Нефтіда.

Політеїстична релігія магізму виникає і в Месопотамії. Народами, що населяли землю Шумер в IV тисячолітті до нашої ери, були семіти-аккадці і шумери. Як і єгиптяни, вони будували міста, винайшли писемність і зрошувальну систему. Зокрема, вони досягли великих успіхів у техніці – “винайшли гончарний круг, колесо, підводу, плуг-сіялку, парусний човен, навчились зводити арки, бані, виготовляти лиття з міді і бронзи, оволоділи паянням металів, різьбою по каменю, гравіруванням та інкрустацією” [247, 92]. Умови їхнього життя в Сеннаарі були дуже важкими. Оголені пустелі змінювались тут малярійними болотами. Розливи Євфрату і Тигру нерідко супроводжувались руйнівними бурями. Систематичні паводки продовжувались по декілька місяців. Але люди знову і знову відновлювали береги каналів, очищали від мулу русла ариків.

Міста Шумерії були фактично незалежними. Ніппур, Ур, Кіш, Урук, Лагаш, Умма, Ларса єднались переважно спільною релігією. Символом єдності був Ніппур – місто жреців і помешкання богів. Батьком богів вважався Ан – володар неба. Можливо, колись він був вищим божеством. Але в історичний період Ан відступив на задній план і йому не приписували якихось важливих функцій. Зате його діти заволоділи світом Ан-Кі (земля-небо). Водами заправляв хитрий Енкі – покровитель культури. Творцем людей і покровителем повітряних просторів був Енліль. Сонце уособлював бог Уту, Місяць – богиня Нанна.

У часи, коли орди аріїв досягли Індії, коли на Євфраті аморити заснували Вавілонію, тобто в роки 1850–1800-ті до н.е., невелике плем'я (клан, коліно) чисельністю за Біблією в 318 чоловік [Бут. 14, 14] під проводом вождя-шейха Авраама покидає арамейське місто Харран, що в Північній Месопотамії. Покинувши осідле місце проживання, супутники Авраама зробились “хабірі” (бродячою сім'єю). В ті тривожні часи численні клани покидали звичні місця і відправлялись на пошуки нових земель. Але зовнішня назва “ібри” (скитальці) приєдналась саме до Авраамового роду і його колін; їх стали звати євреями (скитальцями).

Авраам називав свого Бога “Ель”, “Ельйон”, “Елохім”. “Ель” означає “сила”. Ель не є власним ім'ям, воно означає “Бог взагалі”. “Віруючи в сущого Бога, – пише В.С. Соловйов, – Ізраїль привернув до себе богоявлення і одкровення; віруючи також в себе, Ізраїль зумів вступити в особистісні відносини з Ягве, стати з ним віч-на-віч, укласти з Ним договір, служити Йому не як пасивне знаряддя, а як діяльний союзник; зрештою, в силу тієї ж діяльної віри прагнучи до кінцевої реалізації свого духовного начала, через очищення матеріальної природи, Ізраїль підготував серед себе чисту і святу обитель для втілення Бога-Слова” [441, 440].

Принципова відмінність релігії євреїв – **монотеїзм**. Друга відмінність – **креаціонізм** (ідея творіння, а не народження). Третя – відсутність будь-якого начала типу хаосу, котре б передувало світові. На початку є лише Він, єдиний вічний Ягве, Творець світу з нічого. І людину він творить зовсім не як раба для прислужування богам. Людина – цар природи, вінець творіння.

Маю наголосити, що монотеїстичні ідеї тих прадавніх часів не були поодиноким явищем. Яскравий, хоча й епізодичний, приклад монотеїзму демонструє вже згадуваний Єгипет на схилі XV століття до н.е. Цікаво, що народ Ізраїлю тоді перебував саме в Єгипті, у так званому “єгипетському полоні”.

Релігійним реформатором став фараон Аменхетеп IV, який почав правити близько 1400 р. до н.е. [202, 246] і перебував на троні 17 років. Напевно, всі знають про царицю Нефертіті. Саме вона була дружиною реформатора [182]. Насамперед Аменхетеп IV спробував покінчити з політеїзмом, заборонити будь-які людиноподібні і звіроподібні ідоли. Він розумів, що множина богів, кожен з яких особливо шанується тим чи іншим племенем, підриває єдність не лише світогляду, але і Єгипту. Про це нагадували йому криваві чвари [202, 246–247]. На місце всіх попередніх богів він поставив єдиного бога – сонячний диск Атон. Новий єдиний бог не ототожнювався з Сонцем. Скоріше Сонце було його символом. У честь Атона було збудовано нову столицю Єгипту місто Ахетатон, куди перебрався двір фараона, який взяв собі навіть нове ім'я. Його ім'ям тепер було Ехнатон, що означає “угідний Атонові”. За його наказами по всій країні знищували викарбувані на каменях мурів і храмів імена попередніх богів. Це цілком у дусі міфу: знищення імені є знищенням його носія.

Монотеїзм Атона – чи не найавторитетніше нагадування людині про її друге, духовне громадянство. На одному рельєфі храму в Ахетатоні зберігся рельєф, де Атон простягає свої промені-руки до людей, осяючи їх духовним світлом. Відомий єгиптолог Леонард Котрелл, якого я вже цитував, пише про місто Ахетатон: “Тут, на думку багатьох, був покладений початок звільненню людського духу. Одночасно весь пантеон численних стародавніх богів був скинутий і замінений значно більш простою і чистою релігією. Ехнатон, на думку тих самих людей, був першим монотеїстом, який визнавав лише одного бога, божественний дух, “творця і хранителя всього сущого”, який проявляється в життєтворчому світлі теплих променів сонця” [245, 163].

Яким же бачився громадянину двох світів світ свободи крізь призму релігійного світогляду? На відміну від міфу, релігійна “призма” дозволяла бачити більш широкий спектр духовного випромінювання. В ньому відкривалось і більше ліній, і більше відтінків спектру вищої духовної реальності – головного об'єкту релігійного світобачення та культу. У перекладі з латини, “култус” означає шанування як різновид практично-духовного освоєння світу. Завдяки йому у світі визначались найважливіші сфери реальності (духовні), виділялись найголовніші представники цих сфер (боги).

Становлення світоглядних уявлень про небесного заступника і спасителя пройшло довгу і складну дорогу, яка знайшла відображення у писемних текстах теогоній різних народів. І вавілонська “Енума еліш”, і Гесіодова

“Теогонія” колись були розрізненими міфами про окремих демонів, згодом стали предметом усної традиції, а з I тисячоліття до н.е. – сакральними, хоча і не канонічними текстами. Як і єврейська “Тора”, котра стала каноном досить пізно і яка вирізняється із ряду теогоній.

Чим можуть цікавити нас ці тексти у контексті теми нашої книги? По-перше, вони допомагають зрозуміти становлення шкільної освіти з її жорстким вишколом, примусовістю шанувати і однозначно тлумачити букву сакрального тексту. На відміну від міфоосвіти, де інформація транслювалась посередництвом магічно-ритуальних дійств, до яких залучались “учні”, в релігійній освіті учневі протистояв відчужений сакральний текст, яким треба було оволодіти. Ця обставина, як побачимо, пояснює багато загадок становлення суб’єктивності, здатної філософувати. По-друге, тексти теогоній допомагають зрозуміти становлення метафізики божества, центрального осердя будь-якої, за незначними винятками (буддизм, конфуціанство), філософської доктрини Стародавнього світу.

“Будь-який бог – це не стільки метафора якихось природних сил, скільки символ логічної процедури узагальнення, котрий стягує в деякі точки згущення, точки цілісності всю сукупність хаотично розкиданих у свідомості первісної людини міфів. Ці міфомислительні згущення, що утворюються в людській свідомості, становлять не що інше як первісну понятійно-категоріальну структуру цієї свідомості, тобто стають опорним каркасом світосприйняття” [287, 607].

Таким чином, проходячи крізь призму первісної релігії, світ духу перетворюється, набуваючи здатності раціонально-філософського самоосмислення. Але спочатку він спричинить школу і освіту як безпосередні передумови філософування.

Започаткувавши духовну культуру, зробившись надзвичайно містким акумулятором інформації, міф з необхідністю мав вмещувати елементи, відповідальні за її передачу новим поколінням. Оскільки носіями міфічної інформації були індивіди (інших носіїв типу дискет, книг не було), то освітня трансляція могла відбуватись лише в міжіндивідуальному спілкуванні особливого типу. Вище ми вже мали нагоду дещо сказати про ритуально-магічну природу такої трансляції.

У цивілізаційні часи численні племенні міфи трансформуються у більш чи менш впорядковані релігійні системи. Світоглядні, культові, почуттєві складові міфу зазнають кардинальних змін. Дорефлексивна міфологічна віра, зіткнувшись в цивілізації зі значним масивом вироблених останньою позитивних знань, стає рефлексивною релігією-вірою, яка ґрунтується на розрізненні природного і надприродного. З’являються відчужені

від індивідів носії інформації – писемні тексти теогонічного і прагматичного характеру. Саме вони стають предметами організованого вивчення. На горизонті культури сходить феномен школи.

Але спочатку звернемося до інформаційних аспектів міфології та до міфоосвіти.

3. Міф, інформація та її освітня трансляція

Міфи, які прийшли до нас з доісторичних часів у вигляді епосу, переказів, казок, втратили дуже багато свого первісного буденно-корисного змісту. В часи цивілізації, коли вони ставали текстами, вже відбулося розшарування їх сакрально-світоглядних і утилітарно-прагматичних складових. Перша увійшла до первісних релігій, друга – до масиву позитивних знань. Ми вже знаємо, що релігія і виникає тоді, коли з’являється феномен знання. Віра у надприродне має сенс лише на фоні знань про цілком природні речі.

Міфи ж народів, які ще в минулому і позаминулому століттях жили на рівні кам’яного віку, – живі міфи, занотовані дослідниками, – свідчать про їхню *дивовижну інформаційну навантаженість*. Буденно-корисна інформація в них ще змішана з фантастичними сюжетами. Викладаючи зміст “живих” міфів, головну увагу, як правило, приділяють останнім. Але у викладах все ж проступає і перша. Ось, для прикладу, міф про походження Місяця з міфології маорі – корінного народу Нової Зеландії. Спробуємо переказати його.

Давним-давно, коли дорога у нижній світ (щось на зразок Тартара чи Аїда) була ще відкритою для смертних, двом жінкам захотілось узнати, що там робиться. Вони взяли з собою повні корзини сушеної кумари (картоплі) і відправились в далеку дорогу, в Реінгу. Жінки спустились по корінню старезної похутукави і обережно продовжували йти вниз, тримаючись за морські водорослі, все глибше під воду. Скоро вони опинились у темній печері, яка вела далеко під землю. Обмацуючи шлях рукавами, жінки прямували все нижче і нарешті побачили вдалині блимаючий вогник, неначе десь повзав жук-світлячок. Через деякий час світло стало яскравішим і вони побачили вогнище, навкруги якого сиділо троє сивоволосих дідів-духів. Одна з жінок наблизилась до них і ті здивовано підняли на неї очі. Раніше, ніж вони встигли отямитись, жінка поставила перед ними корзину з кумарою і вихопила із вогнища велике палаюче поліно. Подруги побігли назад, в Реінгу, старі погнались за ними. Жінкам здавалося, що вони вже врятувались, але, коли вони виринули з води, один з духів-демонів схопив за ногу ту, яка тримала головешку. Жінка сильно

злякалась, жбурнула палаюче поліно, але все-таки зуміла вирватись із рук діда. Головешка злетіла високо в небо, вона летіла все вище і вище, доки не заплуталась у складках плаща Рангі. З тих пір вона горить на небі і горітиме вічно. Люди називають її Марама, що означає Місяць [Див. 435a].

Як бачимо, фантастично-сакральна сторона міфу про місяць демонструє випадковість, умовність, довільність, необов'язковість пропонованих й іншими міфами “пояснень” походження Місяця або тисячі інших предметів і явищ. Взагалі, сакральна фантастика міфів про “походження” зовсім не намагається виявити якусь причинно-наслідкову послідовність подій і щонайменше прагне в дусі європейського раціоналізму встановити істину. Схоже, первісну людину взагалі не хвилює питання “а як було насправді?” “Первісній свідомості уявляється значно більш важливим ввести в обіг сакральної символіки принципово умовну послідовність подій – нехай це буде послідовність, взята зі стелі, – але послідовність, яка може бути піднесена в ранг сакральної, священної послідовності”. Остання потрібна для того, щоби на неї могла бути нанизана значно більш практично цінна, буденно-корисна інформація.

Остання дійсно проступає на фоні суто міфічних сюжетів. У щойно викладеному міфові, окрім власне Місяця, фігурує досить велика кількість інших реальних героїв. Тут і немотивовано-афективна жіноча допитливість, і корзина з сушеною картоплею, і морські водорослі, і жук-світлячок, і корені похутукави, і поління, і вогнище, і багато іншого, позбавленого уваги оповідача. Міф, начебто цілком присвячений походженню нічного світила, виявляється доверху наповненим різними предметами, якими заповнене буденне середовище існування людей. І той факт, що всі ці предмети виявились включеними у певний священний сюжет про походження Місяця, неминуче наповнює всі ці предмети в свідомості первісних людей особливим смисловим змістом. Іншими словами, всі буденно-корисні аксесуари даного тут міфу виявляються навантаженими особливим семантичним значенням, пов'язаним з місячним міфом [Див. 287, 161 і далі].

У прецікавій книзі, до якої я щойно відіслав читача, міститься філігранний аналіз інших “живих” міфів, скажімо, міф одного з австралійських племен про Юлану – фетишизований дітородний орган героя Ньїрани, який відділився і почав самостійне життя. Кого зацікавлять пригоди Юлани, нехай звернеться до першоджерела. Значно важливішим для нас є те, що подорожі і пригоди фетиша також нанизують на себе величезні масиви інформації, необхідної для виживання первісних людей.

Міф про Юлану вміщує напрочуд точну і детальну карту місцевості, де проживає це плем'я. В ньому вміщується найдетальніша класифікація

предметів, рослин і тварин, які мешкають у цих місцях. Причому і ця карта, і класифікація виявляються фантастично точними. Буквально вся інформація про місцевість, на якій розгортається сюжет міфу, нанизана на стрижень міфологічного сюжету. А в результаті безглуздий і фантазмагоричний за своїм сакральним змістом міф виявляється ефективним засобом систематизації відомостей про навколишню природу, а значить, і інструментом пізнання природи. Міф стає справжнім хранителем всієї культурної інформації, яка є у розпорядженні первісної людини.

Такі специфічні риси міфосвітогляду, як анімізм, фетишизм, тотемізм і теїзм, попри всю свою екзотичність, виконують цілком прагматичну місію. Вони є своєрідною сіткою, вузли якої допомагають класифікувати, накопичувати, консервувати і оживляти досвід первісних людей. Взяти до уваги ту важливу обставину, що останній зберігався переважно в індивідуальних пам'ятках, можна зрозуміти, яку важливу роль у його “пакуванні” і оживленні мали індивідуально і соціально значимі осередки сакральних смислів – тотеми, фетиші тощо. Бо головною соціальною зацікавленістю у цій справі було те, щоб родовий досвід до останньої крихти передавався новим індивідам і міг бути “розпакованим” у разі потреби.

Не можна не погодитись, що індивідуальна, міфологічно організована пам'ять, дуже схожа на пам'ять дитини дошкільного віку. Будь-хто з дошкільників з вражаючою легкістю запам'ятовує величезні масиви випадкової інформації, яку він вичерпує з навколишнього світу, починаючи з моменту народження. У його пізнанні докільля немає ніякої системи, ніякої послідовності. Дитина просто вкинута в культурно-інформаційний океан навколишнього світу. Але за перші роки свого життя вона привласнює такі масиви інформації, які перевищують отримані за все наступне життя. І найбільш вражаюче полягає у тому, що “методологією” цього дитячого пізнання виявляється принципова безсистемність, абсурд, хаос, синкретизм і всеможливість. Дитина черпає інформацію абияк, у суто довільній формі і непродуманій до того послідовності. З точки зору обсягів засвоєваної інформації цей шлях виявляється все ж більш ефективним, ніж шляхи будь-якої систематичної освіти. І це є не що інше, як міфологічне пізнання у чистому вигляді [Див. 287, 279 і далі].

Механізмами подібного способу запам'ятовування в наші часи користуються професійні артисти-мнемотехніки. Щоб запам'ятати довгий ряд довільних чисел, використовують образ довжелезної вулиці, кожен будинок якої має індивідуальні особливості. На них і “вішаються” числа. Пригадування їх послідовності виглядає як прогулянка цією уявною вулицею.

Напевно, роль такої мнемотехнічної вулиці у доісторичних міфах виконувала детальна топографія місцевості. Кожний предмет на ній мав сакральний, глибоко персоніфікований характер. Для первісного мислення взагалі не існує, скажімо, “каменя взагалі”. У будь-якої з каменюк, розкиданих по території проживання, є своє міфологічне обличчя, своя міфічна історія. Як і у предметів двору, де пройшло наше дитинство, вулиці, якою колись ходили до школи, річки, де купались і ловили рибу. Всі вони несуть нашу персональну міфосемантику, скріплюючи нашу свідомість, роблячи її унікально-неповторною.

Розглядаючи вище особливості міфологічного структурування світу зовнішньої природи, ми наголошували на великій значимості антропоморфізму, а згодом – родоморфізму. Спочатку схема тіла домінантного фетиша, потім – схема роду з домінантним ідолом-тотемом на чолі структурували навколишнє середовище, надаючи йому і загальну просторову координатну сітку, і площинну топологію. Фетиші і тотеми домінантного рівня підпорядкували собі культурно значиму множину предметів нижчого рівня смислонаповненості. Подібно до гранично загальних понять, вони включали, впорядковували, субординували світ усіх інших речей. Інакше кажучи, вони конституювали впорядковану єдність зовнішнього світу, освоєного реально та ідеально.

Звичайно, своєю смисловою стороною домінантні фетиші (ідоли) не могли не зачіпати і структуру внутрішнього, духовного світу первісних людей. Тому вони виступали конституюючими засадами і його впорядкованості. Власне вони і зумовлювали архітекtonіку міфологічного досвіду в індивідуальній пам'яті первісної людини. Ця архітекtonіка просто не могла не відповідати просторовим топологічним побудовам, пов'язаним з міфологією зовнішньої природи.

Протягом довгих тисячоліть існування первісних спільнот родоплемінного типу з їх тотемами і міфами кожен предмет довкілля навантажувався величезною кількістю значень і смислових асоціацій. Свого часу дієвим засобом позначення (мічення) предметів стало слово. Першими словами, якщо виходити з концепції первісного освоєння природи міченням її явищ, були імена. Останні цілком ототожнювались з речами. Ім'я небезпечного і грізного явища сприймалось із таким же страхом, як і саме явище, про що свідчить феномен табу на вимовлення певних слів. Оскільки всі імена були персональними, тобто позначали той чи інший неповторно-одиничний предмет, можна уявити, яким великим мав бути словниковий запас первісних людей. Ця обставина також зачіпає проблему архітекtonіки міфологічного досвіду.

Мова носіїв міфосвітогляду “створює знак майже для кожного конкретного предмета і дозволяє примітивній людині з надзвичайною точністю мати у своєму розпорядженні немовби двійників усіх предметів, з якими вона має справу”. Міфологічний досвід освоєння останніх вибудовувався, таким чином, у матеріалі слів, які стали тепер знаками смислів освоєних реалій, реалій особистісно знайомих, тобто індивідуалізованих. Тому “в мовах австралійських народів, наприклад, майже зовсім відсутні слова, які позначають узагальнені смисли (загальні поняття), але вони насичені величезною кількістю специфічних термінів, які точно розрізняють окремі ознаки та індивідуальність предметів. У одного з північних народів первісного рівня культури, наприклад, є великий набір термінів (імен) для позначення різних порід оленів. Є спеціальні слова для позначення оленя одного року, двох, трьох, чотирьох, п'яти, шести і семи літ, 20 слів для льоду, 11 слів для холоду, 41 слово для снігу в різноманітних формах, 26 дієслів, щоб позначити замерзання і розтанення тощо. Ось чому цей народ вперто протидіє спробам замінити його мову норвезькою, надто бідною і примітивною для нього з цієї точки зору. Цим же пояснюється велика кількість власних імен, які даються різним окремим предметам”.

Подріблено-індивідуалізовані словесні цеглинки вимуровують архітекtonіку суспільного досвіду і у інших примітивних народів. “В Новій Зеландії у маорі кожна річ має своє власне ім'я. Їхні човни, їхні будинки, їхня зброя, навіть їхній одяг – кожен предмет отримує особисте поіменування. Усі їхні землі і всі дороги мають власні назви, береги навкруги островів, коні, свині, корови, навіть дерева, скелі, джерела... В області Замбезі кожний пагорб, кожна гора, кожна вершина має свою назву, як і кожне джерело, кожна рівнина, кожне пасовище, кожне місце країни, таким чином позначене спеціальним іменем”. Кожен предмет чи природне явище, котре колись уособлював демон, ідол, наяда чи дріада, тепер отримало словесний знак колишнього уособлювача – його власне ім'я. Демон чи дух явища тепер цілком злився зі смислом імені, яке його позначає. “Все це вимагало б цілого людського життя для того, щоби розшифрувати смисл і значення всіх цих словесних позначок” – зазначає Лівінгстон.

Але величезні масиви життєво-необхідної інформації, вибудовані за канонами архітекtonіки міфу, все ж розшифровувались у будь-який момент життя її носія. Так, перебування первісних людей у звичних умовах тримало міфологічну інформацію, так би мовити, у сонному стані. Буденне спілкування обходилося тоді декількома десятками слів, трудова діяльність – звичними алгоритмами. Екстремальні ж умови, які час від

часу виникали, розбуджували міф, приводили його до буття у повному обсязі змісту. Засобами такого пробудження були стереотипи магічно-ритуальної діяльності. Саме вони, як вже говорилося, були ключами для актуалізації міфосвідомості в проблемно-практичних ситуаціях і в ситуаціях “освітніх”, коли до неї треба було прилучити нащадків. Ритуал і магія – форми, в яких існує міфосвідомість.

До такого висновку привела дослідників міфу, на яких я вже посилався, одна дивна обставина. Так, збираючи і записуючи міфи папуасів марінд-анім, П. Вірц, який добре знав, що кожний дорослий член племені є носієм усіх міфів у повному обсязі, помітив, що ... “лише деякі островитяни вміють розповідати. Знають багато, але викласти їх не можуть. Їх розповідь становить собою якийсь фрагмент без початку і кінця... Зустріти островитянина, який розповів би міф повністю, вдавалось дуже рідко. До того ж у багатьох міфів і немає початку. Вони є, скоріше, продовженням, з’єднуються, продовжуються, переплітаються, переходять один в один” [333, 25–26]. Деякі міфи взагалі не промовляються.

Поясненням цієї обставини, з яким ми маємо погодитись, є те, що міфи за своєю сутнісною природою не є оповіданнями, призначеними для розповідей. Міфи – перш за все особливий спосіб буття людської свідомості. У своїй висхідній іпостасі міф – це всього лише розмите смислове поле предмета. Кожна людина несе у собі безліч особистих асоціацій про значимі предмети, але чи кожний зуміє оформити ці асоціації за допомогою слів? У тому й річ, що тонкі душевні порухи, пов’язані зі споминами про значиме, ніколи не існують у систематично-вербалізованому вигляді, мають принципово фрагментарний характер. Потрібні значні інтелектуальні зусилля, щоб витягти на поверхню свідомості майже безконечну сукупність смислових відтінків, які ховаються в переживаннях людиною значимих предметів та їх імен. Ми повинні також враховувати цю обставину в нашому особистому житті, бо ми з вами – ще й носії унікально-персональних міфів, від яких нікуди подітись. Вони сидять у нашій підсвідомості, збуджуючи і наші радощі, і наші печалі, і навіть хвороби. Інколи вони тьмяно відгукуються на якісь слова-імена, частіше мовчать, змушуючи нас забувати імена значимого. Але ніколи не перестають на нас підспудно впливати.

Ось чому знавці феномену міфу і стверджують, що матеріальною реальністю його існування у первісному суспільстві було не слово-оповідь, а обряд-ритуал. У цьому вони вбачають ще один міфологічний парадокс. Хоча міф із самого початку існує з приводу міток слів-імен, і є, по-суті своїй, носієм багатомірних культурно-семантичних відтінків мови первісної

людини, він, разом з тим, існує на перших порах не у вигляді слів і навіть не з допомогою слів, а у вигляді певного дійства [287, 172]. Колективно розігруване магічно-ритуальне дійство і є та матеріальна форма, у якій переважно існує міфосвідомість та міфоосвіта.

Щоб пояснити ритуально-магічну природу міфологічної освіти, скористаємось одним сюжетом надзвичайно цікавого твору, на який вже були посилення [287]. Юнакові або дівчині, яким збираються передати міфологічний досвід посередництвом ритуальної церемонії, нічого заздалегідь не пояснюють на словах, не дають ніяких попередніх словесних інструкцій, а просто занурюють в атмосферу ритуального дійства. Вже в дійстві відбувається навчання. Це принципово не схоже на те, як будується навчання в сучасній культурі, культурі слів. Первісна культура – це переважно культура мовчання. Не в тому смислі, що слово тут не має цінності або словник первісної людини є надзвичайно бідним, він мав бути дивовижно багатим. Згадаємо численні філігранно-тонкі розрізнення хоча б тих же сорока різновидів снігу, тисяч рослин, тварин, комах, плазунів. Слово для первісної людини є річчю найціннішою. Тому первісна культура і є культурою мовчання, що слово у ній воістину дорогоцінне. Слово тут, скоріше, ціль, а не засіб, воно не використовується в інструментальній ролі. До того ж будь-яке – священне, самоцінне і самозначиме.

Таким чином, юнак або дівчина входять у той чи інший освітньо-міфологічний обряд без будь-яких попередніх словесних пояснень. Їм даються “ролі”, але вони заздалегідь не знають ані “тексту” цих ролей, ані мізансцен, у яких їм належить брати участь. Їхнє завдання полягає у тому, щоб відразу включитись у деяку ритуальну гру, правила якої їм поки що невідомі. Осягнути їх належить упродовж справи, з допомогою досвідчених учасників, які будуть своїми діями постійно на них натякати. До речі, саме так відбувається навчання правил, предметів, позицій гри у дітей. Новенький просто включається до неї; правил ніхто не пояснює, та й навряд чи це можливо, а якщо пояснює дорослий, то навряд чи вони можуть бути зрозумілі дітьми без процесу гри.

Міфологічні ритуали та обряди складніші, витонченіші, ніж знайомі з дитинства ігри. У всіх міфологічних ритуалах і обрядах існують дуже жорстокі і дуже складні негласні сценарії, де у кожного поруху і у кожного звуку є своє, строго визначене місце. Але, як і в народних дитячих іграх, ці “сценарії” не вимагають попереднього ознайомлення. Знайомство з ними здійснюється на ділі, у процесі спільного дійства. Освоєння цих сценаріїв (міф – консервативний) непорушно передається з покоління у покоління протягом десятків століть.

Зрозуміло, обряд не може обходитись без слів. Але якщо слово не оповідає міф, то воно живе у дійстві як повноправний учасник ритуально-магічного обряду. І не рядовий учасник, а своєрідний смисловий центр дійства. Слово – та ж річ. Слово – ім'я могутнього тотему, таке ж могутнє, як і він. Вимовлення слова у дійстві означає присутність його носія. А це значить, що слова одухотворяють обряд, своїми священними звучаннями вони вводять у нього могутніх персонажів дійства, змушують їх вступати у стосунки з людьми. Слово є справжнім центром і смислом ритуалу, а ритуал – матеріальним носієм слова, невичерпний міфосмисл якого (згадаємо архітектоніку міфодосвіду) розшифровує дійство і в оживленому вигляді передає юним учням.

У попередньому розділі ми зустрічались із судженнями О. Фрейденберга стосовно розшифрування магічним обрядом “слави” слова, яке стало у його центрі. Про це ж говорить і В. Тернер, за яким усі ритуали складаються із символів-слів і спрямовані на розшифровку їх семантики. Будь-який ритуал принципово символічний, а не пантомімічний: він свідчить, а не зображає. Він вказує на факт існування певного смислу; проте цей смисл існує як певна віртуальна реальність, про яку можна лише здогадуватись, яку треба мати на увазі, але яка не прочитується прямим і наочним способом із сукупності тих дій, які складають зовнішню оболонку ритуалу [287, 182–183].

Структура магічно-ритуального дійства задається архітектонікою міфу в його сакральних і прагматичних вимірах. Характеризуючи духовний Космос первісної людини, В. Тернер зазначає, що “в ньому існує ядро домінантних символів, які визначаються надзвичайною багатозначністю (мають безліч смислів) і центральним місцем у кожному ритуальному дійстві. З цим ядром пов'язана значно більша кількість енклітичних (залежних символів). Домінантні символи створюють фіксовані точки всієї системи і повторюються в багатьох ритуалах, що складають систему. Кожен із цих символів має, виходить, множину референтів. Процес “вибірковості” полягає у створенні навкруги домінантного символу контексту символічних об'єктів, дій, жестів, словесно-звукової поведінки і соціальних взаємин між виконавцями ритуальних ролей (молитви, заклинання, пісні, речитативи, сказання, священні оповіді і т. п.), що одночасно угруповує і підкреслює ті з референтів, які покладаються суттєвими в цій ситуації. Таким чином, лише частина семантичного багатства домінантного символу реалізується в одному виді ритуалу або в одному з його епізодів. Домінантні символи становлять собою набір фундаментальних тем. Символ появляється в багатьох ритуалах, а його значення висвітлюється

незалежно одне від одного у багатьох епізодах. Оскільки обставини, при яких теми, представлені ритуально, можуть бути різними і оскільки теми складають різні комбінації у кожній із ситуацій, представники культури (наші з вами учні міфологічної школи, – Г.В.), залучені у повний ритуальний цикл, поступово узнають завдяки повторенням, варіаціям і контрасту символів і тем, якими є цінності, закони, зразки поведінки і пізнавальні постулати їхньої культури.

Розшифрована ритуальними дійствами і освоювана представниками нових поколінь міфоінформація робила цих представників своїми носіями. Вона залишалась бути глибоко особистісною, зливою і сплавленою з суб'єктивним світом індивіда. Невідчуженість такої інформації поєднувалась із відсутністю рефлексивно-відстороненого ставлення до неї. Вона сприймалась цілком святою і недоторканою. У цьому суть так званого консерватизму міфу, який захищав здобутки попередніх поколінь, не допускаючи щодо них жодних сумнівів. Тому і міфологічна освіта, з одного боку, була досить ефективною, оскільки створювала умови для освоєння учнями величезних масивів знань, з іншого – досить консервативною і авторитарною, оскільки сковувала будь-яке творче до них ставлення.

4. Цивілізація, релігійний текст, вишкіл

Із настанням цивілізації ритуально-магічна передача родового досвіду доповнюється спочатку усною а згодом писемною традицією. З'являються **писемні тексти**, в яких відображались і прадавні міфи, трансформовані усною передачею, і реальні історичні події, і великі масиви суто прагматичних знань, і родоводи богів, і священні історії світотворення тощо.

Клинописні шумерські тексти поем про Гільгамеша створювались у період 1850–1750 рр. до н.е. [344, 5]. Текст вавілонської поеми про створення світу “Енума еліш” – в XIV–XI століттях до н.е. З IX–VIII століть існують тексти біблейських книг. В Ірані з'являється текст “Авести”, в Індії тексти Вед, викладені на санскриті, в Греції епічні поеми Гомера “Одісея” та “Іліада”, Гесіодові “Теогонія” і “Труди і дні”, в Китаї “Шіцзін” (книга пісень і гімнів), “Іцзін” (книга перемін), “Шуцзін” (Книга історії) датуються XI–VII століттями до н.е. [178, 78].

Текстуальна форма зберігання інформації, як бачимо, винайдена давно. Можна стверджувати без зайвих перебільшень, що її поява стала справжньою культурною революцією. Якщо раніше кожен індивідуальний представник племені змушувався бути носієм усієї родової міфічної інформації, то тепер її масиви могли зберігатись окремо від індивідів.

Поява відчуженого від індивіда тексту – фундаментальна обставина тогочасної культурної революції. До тексту не можна повністю прилучитись, лише слухаючи того, хто його читає. Треба вміти читати текст самому. Треба вміти також його писати. І, звичайно, – розуміти, розшифровуючи глибинні масиви смислів, приховані за матеріальними знаками слів і словосполучень. Так само відчужений текст породжує школу у її сучасному розумінні.

Перші школи були переважно релігійними. Так, в Індії саме для потреби ведичної релігії у точній і однозначній передачі священних текстів брахманами була створена мова санскрит, що значить “мова уквітчана і досконала” [367, 36]. Вона і лягла в основу релігійної шкільної освіти, пов’язаної з точним заучуванням культових текстів. В індійських школах до VI ст. до н.е. вивчався також ряд власне наукових дисциплін. “Вже тоді, мабуть, існували наукові керівництва..., які обіймали: 1) фонетику – вчення про звуки, наголоси, вимови – одним словом, все те, що треба було знати для правильного читання священних гімнів Вед, кожен звук яких був священним і не допускав найдрібнішого спотворення; 2) метрику – вчення про розміри, які у музикальних індійців вже тоді вирізнялись великою складністю і багатоманітністю; 3) граматику...; 4) етимологію...; 5) обрядові розпорядження...; 6) астрономію... і основи математики” [367, 129–130]. У Месопотамії, як доводить І. Дьяконов, в основі шкільної освіти також лежить мовна підготовка, основана на зазубрюванні знаків, значень, вимов [206, 17]. Те саме спостерігається і в інших осередках культури.

Величезна увага релігійної освіти до точності сприйняття і передачі текстів пояснюється граничною повагою до їх букви і навіть окремого звуку, які уявлялись священними. Але увага до букви затінювала дух або смисл. Схоже, стародавні релігійні освітяни справді мало опікувались трансляцією смислів. Головне для них – передати текст у його першопочатковій формі. Ефективним засобом у цій справі було переважно зубріння.

Відчуженість тексту справді породила школу, вишколом якої стало мистецтво транслявання чужого. Будь-які вкраплення свого не допускались. За цим пильно стежив учитель, який був одночасно і жрецем, охоронцем священного канонічного знання. Якщо за панування міфу вчительську роль виконував батько та найближчі родичі (“вчитель-отець”), то в цивілізації спостерігається розділення батьківських і вчительських ролей. Першим вчителем стає “батько духовний” – священнослужитель.

Батьківська школа міфу з погляду стороннього спостерігача, особливо сучасного, була досить дивною, а її вишкіл жорстким і жорстоким. Міфічний вишкіл пов’язується переважно з насиллям над тілом. У релігійній

школі цивілізаційних часів переважає насилля над духовним світом учня. Ще з II тисячоліття до н. е. дійшли сльозливі скарги учнів “е-дуба” (вавілонських шкіл, що готували освічених людей з почесним званням “писець”). Повний курс е-дуби, судячи з його змісту, справді давався нелегко. Для його освоєння вимагались не лише особисті зусилля, але й постійні силові втручання вчителів. Одне нескінченне переписування клинописних табличок породжувало яскраві спалахи відрази і ненависті до них, пов’язані з душевними стражданнями [151].

Формування того ж писецького вишколу справді передбачало значний елемент зовнішнього примусу з боку жреця-вчителя. Судіть самі: писці “повинні були вміти усно і письмово перекладати з шумерського на акадський і навпаки, знати шумерські граматичні терміни, відмінювання дієслова, шумерську вимову, шумерські еквіваленти кожного акадського слова, різні види каліграфії і тайнопису, технічну мову жреців та інших професійних груп, усі категорії культових пісень, повинні були вміти керувати хором і користуватись музичними інструментами, скласти, загорнути у глиняний конверт і опечатати документ, знати математику, включаючи землемірну практику, вміти підраховувати і розподіляти раціони, вичисляти обсяг землекопних і будівельних робіт” [203, 97].

Такий великий набір непростих і різношерстих дисциплін був справді складним для освоєння. Але найбільшу складність являли ті з них, де учень залишався віч-на-віч з відчуженим текстом, котрий не лише протистояв, але й опирався спробам освоєння, запам’ятовування, розуміння. Його опір віддзеркалювався в душі учня, породжуючи в ній сумніви, подиви щодо власного безсилля, зрештою – агресивний протест. Відчужена відстороненість тексту викликає дистанціювання щодо нього. Душевні сумніви та болісні переживання власного безсилля призводять до дистанціювання стосовно власної душі. Разом – до протесту, знайомого будь-кому, хто коли-небудь відповідално вчився.

Не заглиблюючись у тему протестного стану душі учня, що зіткнувся з відчужено-неосвоюваними реаліями змісту навчання, перекажу деякі судження з цього приводу автора цікавої книги, яку я вже мав нагоду рекомендувати читачеві [287].

Первісне міфологізоване суспільство не знає феномену школи у двох смислах. З одного боку, там просто немає такої інституціональної структури, що спеціалізується на передачі якихось знань чи умінь, та й не було вчительства як особливого професійного угруповання. Весь процес передачі культурних цінностей у цих суспільствах вплетений у світ повсякденних ритуалів, обрядів і церемоній, в яких рівною мірою беруть участь

усі члени суспільства. З іншого боку, первісне суспільство не знає школи у тому сенсі, що тут намає спеціального вишколу тих чи інших навичок – вишколу, що випереджає їхнє практичне застосування.

Тут немає школи як особливої ланки, котра є попередньою щодо життя. Тут немає школи як репетиції життя. Тут саме життя є школою в міру ритуально-обрядового включення у різні його сфери.

Навпаки, школа цивілізаційних часів виникає як особливий буфер між дитиною і суспільством. Одним із радикальних наслідків виникнення інституту школи є формування такого складного і загадкового механізму людської свідомості, як механізм рефлексії. І одна з причин виникнення цього механізму – феномен відчуження. Дистанціювання щодо текстів, які вивчаються, перетворює їх у знання – предмет вивчення і розуміння. Дистанціювання стосовно власних душевних переживань, закладає основу рефлексії – здатність самоусвідомлення, самоотожнення, саморозпізнання.

Наголошу, додаючи до викладених думок, що рефлексія як різновид самосвідомості не може ґрунтуватись лише на відчуженості свого зовнішнього предмета – відчужених знань. Її підставою ще більшою мірою є внутрішньо-духовне дистанціювання суб'єктивності школяра, її роздвоєння на Я, котре постає епіцентром духовного світу, і на “не-Я”, звичайний духовний світ, який власне й опирається відчуженим “новаціям”. Тож Я і постає тут суб'єктом, котрий зіставляє, порівнює відчужено-незрозуміле з присвоєно-зрозумілим не-Я. Ця обставина, яку не відтінив шановний колега, і на якій мені би хотілося наголосити, допомагає охопити не лише механізм рефлексії, такий важливий для становлення філософії, але й не менш важливий для появи філософствування механізм розуміння, герменевтичного тлумачення. Рефлексія і розуміння – протилежні здатності духу, покладені школою і духовним вишколом. Рефлексія centruє увагу на відчуженій предметній галузі, сигналізує душевними дискомфортами про наявність неосвоєних знань. Розуміння ж, завдяки більшим чи меншим зусиллям Я, зіставляє і порівнює останні з реаліями звичного світу не-Я. У разі необхідності воно перебудовує, обмежує, відкидає ті з них, які протидіють новаціям. Адже зрозуміти (освоїти) відчужені предметні області означає пов'язати їх зі світом освоєного і зрозумілого.

5. Протестна складова вишколу як ґрунт філософського дискурсу

Сумнів, на думку Р. Декарта, є витоком філософствування і філософії. Міф не міг бути джерелом цього витоку. Міф є надто консервативним, він

відсікає всілякі сумніви. Як і релігія. Але, на відміну від міфу, релігія транслює свою віру і свій зміст через відчужені канонічні тексти, що стають предметом шкільного вивчення. До того ж вона, як ми бачили, була змушена на перших стадіях свого поступу транслювати і не власне релігійні масиви інформації, що ставали змістом освіти в релігійних школах. Нав'язування учневі великих масивів відчуженої інформації, яка до того ж незрозуміло коли буде застосовуватись, породжує закономірний *протест і сумніви* щодо неї.

Учень батьківської “школи” міфу, якого часто порівнюють з дитиною дошкільного віку [287, 282], як губка всмоктує величезні масиви інформації, яку застосовує тут і тепер. Міфічна школа, як і повсякденно-життєвська освіта дошкільника, збігається із самим життям. Така школа не є репетицією життя. Дитина засвоює все підряд, часто приголомшуючи дорослих мірою своєї поінформованості. Вона накопичує знання, але, загалом, не вміє ефективно користуватись ними. Дорослі, прислуховуючись до мови дитини, здатні вичленити в ній яскраві і неочікувані звороти, надзвичайно тонкі спостереження й описи, поетичні метафори тощо. Але сама дитина до такого вичленювання не готова. В неї немає внутрішніх масштабів для оцінки того, що вона спродукувала. Яскраве і самобутнє вона не здатна відрізнити від банального і сірого. У неї немає власного смаку, який би змусив засумніватись і особисто оцінити сказане, відібрати оригінальне і відсіяти банальне. Дитина знайома лише з однією стороною творчості – фантазійною. Проте справжня творчість – це ще й діалог, здатність помістити продукти своїх фантазій у якийсь культурний контекст, співвіднести їх із культурною традицією і відокремити те, що насправді може мати культурний резонанс.

Усі діти – талановиті, всі здатні до творчості. Але ще раз наголошу, що творчість передбачає і певну платформу смаку, і оцінки, і відбору та відсіву. Вона принципово діалогічна, завжди тримає у полі зору позицію іншого, його думку (мнение). Творчість – це діалог-сумнів, у якому стикаються різні думки, живим життям живуть сумніви (со-мнення).

Здатність до сумніву, як і до редактури і саморедактури, – це те, що дає школа. Завдяки їй дитина, яка пройшла школу, школу в широкому розумінні – скажімо, школу поетичного смаку, стає здатною до дійсного творчого відбору, до творчості, яка у кожному своєму акті пронизана позицією жорсткої редактури. А тому часто відбувається так, що, зіткнувшись із необхідністю редагування, зіткнувшись із необхідністю жорсткої оцінки своїх описів, дитина зламається і втрачає будь-який інтерес до творчого самовираження. І все ж цю необхідну сходинку, проти

якої протестували і протестуватимуть стільки учнів, треба подолати. Щоби стати співучасником культурної творчості, потрібно вступити у діалог з наявною культурою і усвідомити свою обмеженість щодо неї, **визначити себе на дистанції до неї**.

Життєвий досвід багатьох поколінь тих, хто отримував освіту, свідчить, що освічена людина – це людина, яка так чи інакше пережила травму освітою і навчилася дистанціюватись щодо тих знань, які вона отримала. Адже освіта є не просто передачею знань і не просто їх засвоєнням – знання отримують і засвоюють також неосвічені дошкільнята та дорослі. Освіта – це освоєння духовного світу відчужених знань. Тому що школа як спеціалізований інститут пропонує учневі знання, відірвані від життєво-практичного контексту. Знання так званого підручника, або, ширше, – книжні знання. І в цьому полягає найбільш глибока специфіка школи. Шкільне, книжне, нав'язане ззовні знання – це інформація, щодо якої учень неминуче дистанціюється, а значить, вступає в діалог. А тому об'єктивний, культурно-історичний смисл школи полягає... “зовсім не в навчанні як такому, а у формуванні в учня особливої позиції щодо знань, які він освоює” [287, 649].

Травмуюча примусовість шкільної освіти, а значить і породжувані нею протести та сумніви, кореняться ще й у підпорядкуванні молоді людини певним формам, нормам, правилам. У цьому смислі освіченість є вишколом нормативної поведінки, лексики, правильного мислення тощо. Лише людина, яка ясно усвідомлює межі правила і норми, здатна по достоїнству оцінити відхилення від них, відхід за рамки прийнятого, звичного, банального.

Школа культивує в людині **ідеали нормативності**. Попри всі протести щодо них, попри всі душевні травми, результатами такого культивування є те, що людина починає жити і мислити відповідно до певних правил і норм, що характеризують цю культуру, цю цивілізацію. І тому я не можу не погодитись, що будь-який гуманістичний протест проти “школи зубріння” має як мінімум бути обережним. Справді, істинна свобода, істинна творчість потребують хорошого вишколу.

Подив, як і сумнів, також є фундаментальним філософогенним фактором. Можливо, чи не найпершим. Принаймні задовго до Р. Декарта, який, як відомо, наголошував на сумніві, про феномен подиву говорив, повторюючи Платона, у своїй “Метафізиці” Аристотель. “І тепер і раніше подив спонукає людей філософствувати”, – каже він [23, 69]. Людина міфу лише вагалась, подиву вона не знала. До філософствування людей схилив подив, саме він породив науку про перші причини сущого, або метафізику. Метафізика, яка уособлює філософію взагалі, виникла завдячуючи подиву.

Але сам подив, як і сумнів, цілком корениться в освіті, у феномені школи. Протестний простір особистості, що виник внаслідок дистанціювання щодо відчужених книжних знань, відчужених мотивів оволодіння ними, покладений жорстким нормативним вишколом, став полем розрізнення банального і дивного, беззаперечного і сумнівного. Цьому простору й судилося стати полем смислопошукових метафізичних питань. Тобто стати власне простором філософствування.

Сумнів – зіткнення і суперечливе взаємоспілкування протилежних думок. Міф старанно відгороджувався від будь-яких положень, котрі могли похитнути його підвалини, зіткнувшись з ними. Релігія також протистоїть сумнівам, тобто думкам, протилежним положенням її віри. Наявність хоча б двох протилежних думок у ній породжує потреби вибору між ними. Від вибору (грецьке “airēsis”) походить відоме всім слово “єресь”. Потреба вибирати між двома і більше варіантами тверджень з приводу одного предмета розхитує віру в його сакральну визначеність, оскільки збуджує думку, буквально інфікує носія сумніву роздумами. З власного досвіду знаємо, як сумніви забирають спокій, збуджують роздуми і хвилюють душу.

Те ж саме маємо і у подиві. Нижче наведу свідчення Стефана Лейнера, який прожив багато років у племені букувак, члени якого зовсім не знали феномену подиву. Дивного для них не існувало, оскільки диво завжди корелюється з нормою. Нормальне ж для них не було конституційно виділеним, як і для вже згаданого дошкільника. Відчуття норми і правила формує школа. Саме норма і правило є масштабом розрізнення банального і дивного.

Для людини, яка не має чіткого вишколеного уявлення про нормальне і ненормальне, святе і профанне, прекрасне і потворне, добре і зле, всі протилежні цінності зливаються з антицінностями. Все постає як норма. І тоді нас, як тих же міфоносіїв, перестають хвилювати і потворні вчинки, і підлість ближніх, і наша власна. Вишколене ж знання нормального завжди збуджує принаймні подив (дивно, як ви могли...), привідкриваючи за звичною нормальністю явища чи давно знайомої людини іншу, позанормальну, **метафізичну площину** її природи. І породжує метафізичні ж питання: а що ще криється за цією, тепер вже оманливою, нормальністю? І чим нормальнішим, звичнішим, освоєнішим і зрозумілішим уявлявся предмет, котрий раптом висвітлив свою несподівану позафізичну прирву, тим більш враженою подивом стає наша душа. Сумніви, ревності, роздуми і хвилюючі пошуки відповідей не дають їй спокою. Знову вона у стані отого інфікованого тепер вже подивом філософствування.

Простір філософського мислення – це справді простір подиву. А ще він є простором любові до мудрого, такого, що захищає від божевілля і самовбивства, розв'язання смисложиттєвих метафізичних питань. Бо людей завжди щиро хвилювало не надто велике коло предметів метафізичного світу. Головні – віра, надія, любов. Любов завершує цей нечисленний ряд. Порушення норм віри, надії, а особливо – любові – розверзають бездонні прірви абсурду, який голосами спокуси закликає кинутись в нього у погибельному захваті. Любов же з вірою і надією закликають до мудрого протистояння абсурдові, до творчої, хоча і болісно-важкої, думки, спрямованої на віднайдення дивного виходу з подиву. Дивний вихід, який знаходить любовний потяг до мудрості, підтримують віра і надія, знову приводить до норми стабільного метафізично-врівноваженого спокою.

Вищесказане свідчить про природу отії “любові до мудрості”, яка по грецьки звучить як “філософія”. Виходить, що філософія – це “ненормальне”, екстремальне мислення. Метафізично-стабільний спосіб людського життя не потребує філософського дискурсивного роздуму. Сита, здорова, необізнана з болями і печаллями світу людина не потребує філософії. Але хто з нас може бути впевненим у цілковитій захищеності від полону абсурду? Тож чи не мудріше дбати про готовність до ненормально-екстремальних ситуацій?

А вони, ці ситуації, здатні виникати “на рівному місці”. Наприклад, норми і правила, які закарбовує школа в душах її вихованців, завжди і скрізь вступає і вступають у суперечність з нахилами і уподобаннями реального життя, до якого школа начебто мала готувати. Поставте себе, будь ласка, на отаке рівне місце молодій людині, котра зіткнулась із подібною суперечністю. Ситуація, у яку вона потрапила, є явно екстремальною. Бо в ній вимагається вибір, підстави якого здебільшого знаходяться “за кадром” звичних реалій. І шкільні норми начебто є авторитетними, і правила реального життя – теж. Що обрати, як і чим мотивувати свій вибір?

З огляду на позірну рівнозначність варіантів вибору, подібну екстремальну ситуацію називають парадоксальною. Вона полягає у зіткненні двох докс (вірувань, думок, авторитетних норм чи принципів). Але саме у цьому парадоксальному зіткненні ці докси втрачають атрибут авторитетності. З одного боку, спалахує подив: а у що ж я вірив? З іншого – спалахує потреба у пошуку підстав віри в одну з докс, підстав, що перебувають “за кадром”, підстав метафізичних. Подив і вважається першим філософським фактором, оскільки з ним поєднується відчуття і розпізнання парадоксу. Подив привідкриває завісу над метафізичним світом. Подив ініціює метафізичні питання щодо підстав будь-якого екстремального вибору. У цьому смислі він і є витоком філософування, або філософського дискурсу.

Розділ 2. ОСВІТНЬО-СВІТОГЛЯДНА ПРИРОДА І МІСІЯ ФІЛОСОФІЇ



План викладу матеріалу розділу:

1. Суспільство, школа і філософський дискурс.
2. Філософування, філософія, її проблеми і розділи.
3. До питання про функції філософії в освіті.

Багатотисячолітня історія культурної трансляції людського досвіду, що викристалізувалась в усталені форми освіти, зумовила появу у людей цілої низки суб'єктивних здатностей, з якими традиційно пов'язується філософування. Це – подив, сумнів, рефлексія, тлумачення і розуміння. Вони стали суб'єктивними підставами становлення філософського світогляду. Але останні самі ґрунтувались на більш широкому, ніж освітня галузь, колі умов, які зветься соціальними. Наголосимо на деяких з них.

1. Суспільство, школа і філософський дискурс

Виникненню філософії як нового типу світогляду і стилю мислення передували ідейні та соціальні чинники. Ідейними передумовами були, як відомо, міф та релігія. Соціальними – суспільство перехідного типу, в якому общинно-родовий уклад змінювався на політичний, в якому виникла все більш відчутна потреба в освічених людях. Перехідні процеси – непрості, часто болючі і трагічні – відбувались в середині I тисячоліття до н. е. в суспільствах Індії, Китаю, Греції тощо. Звернемо увагу на деякі загальні риси цих процесів.

Зміни, які відбувались у цих регіонах на рубежі VI ст. до н. е., називають переходом від варварства до цивілізації, від родової до політичної організації суспільства, від общинно-родової до рабовласницької формації. Назви, як бачимо, різні, але суть переходу одна. І полягає вона у тому, що в суспільствах цього періоду з'являються товарно-грошові відносини, які доповнюють, а пізніше частково витісняють особисті стосунки між людьми, від сільського господарства відділяються ремесла, завершується розвиток грошей до їхньої кінцевої монетарної форми, з'являються торговий капітал, приватна власність на землю, купівля-продаж землі, відбувається розпад родової общини і родової моралі, встановлюється економічне панування міста над селом, скасовується боргове рабство і рабська

праця проникає у сферу виробництва, зростають розміри останнього, з'являється економічно міцний прошарок нових рабовласників, які протистоять родовій аристократії, ведеться жорстока політична і воєнна боротьба за владу, яка час від часу розгорталась з цього протистояння. Недарма VI ст. до н. е. в Індії називають "епохою бродіння умів", яка характеризується боротьбою варни кшатріїв проти брахманів; у Китаї вона відома як "епоха царств, що борються"; в Греції – це епоха боротьби демосу проти земельної родової аристократії.

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

Соціальні зрушення перетворюють міф і основу на ньому релігію в ідеологічну зброю. Міф стає войовничим. Якщо раніше міфи лише розділяли різноплеменних людей, розводячи їх просторово, то тепер зумовлюють жорстокі зіткнення: мій міф – найкращий, мої боги – найсильніші. Якщо згадати, що саме в ті часи поширюється легка і зручна залізна зброя (настав залізний вік), якою, на відміну від бронзової, могли володіти не лише кремезні чоловіки, але й жінки та підлітки, стає зрозумілим і вибух чисельності озброєних, і численні війни, і релігійна нетерпимість, і безмежна агресивність "цивілізованих людей".

"Цивілізоване людство – це людство, яке вперше усвідомлює незбіг свого і чужого через появу в нього (завдяки інституту освіти) інструментів рефлексії. Проте ще довго його свідомості буде недоступною ідея діалогу свого і чужого. Воно знаходить чужий міф не як співрозмовника, а як світ чужого, як світ ворога. Виникнення світу цивілізації позначене, таким чином, виникненням не лише феномена школи, але й феномена нетерпимості в культурі" [287, 657].

Кризи у сфері духу, що ними характеризується епоха зародження філософії, ставлять людину в жорстоку неоднозначну ситуацію, вміщують її у поле насущних смисложиттєвих проблем, стосовно яких неможливо застосувати звичну канву міфологічного світорозуміння та мислення. І не лише виникнення, а й розквіт філософії у ті чи інші історичні періоди,

як правило, зумовлений глибокою соціальною кризою, коли людині стає важко, а інколи й неможливо жити за старими зразками, коли попередні цінності втрачають своє значення і гостро постає питання: як бути далі?

Питання про те, як бути далі, є турботою про власне буття взагалі, про "бути чи не бути?", про сенс буття і про буття світу загалом. Бо питання ці так чи інакше передбачають відповіді на ряд інших питань: що є підставою буття світу та мого власного буття, на що сподіватись, у що вірити, на що опиратись заради власного спасіння, до чого прагнути? Звичайно, ці питання, які є смисложиттєвими, дістали певні відповіді й у міфологічному світогляді як первіснообщинній ідеології. Проте в епоху зародження філософії, в епоху розпаду общини і виділення з неї окремих мислячих індивідів ці питання набувають якісно нового сенсу. Вони стають індивідуально-особистісно значущими, вимагають від індивіда самостійного самовизначення: не через традицію чи загальнообщинну норму, а через власний розум, який критично ставиться до традиції і певним чином моделює позитивні відповіді на них. Тому-то нам і відомі автори версій відповідей на те чи інше філософське питання, оскільки філософствування є індивідуально-авторською діяльністю; міфи ж не знають імен своїх творців.

Маємо всі підстави стверджувати, що саме школа, освіта посприяла становленню індивідуальності суб'єкта філософствування, його авторської самосвідомості та рефлексивно-герменевтичної здатності. Правда, треба мати на увазі, що сама шкільна освіта пройшла складну еволюцію.

Феномен школи, який вперше з'являється в цивілізаційну епоху, був вплетений у тканину релігії і пов'язаний з її оповідним каноном. Першим шкільним вчителем був жрець. Він стояв на охороні священного канонічного тексту, стежачи за його точною і буквальною передачею учням. Ось як характеризує давню шкільну освіту І.М. Дьяконов: "Основою викладання, скажімо, в стародавній Месопотамії було зубріння – зазубрювання письмен самих по собі, зазубрювання знаків з їх шумерською вимовою, знаків разом з аккадськими та іншими перекладами шумерських слів, котрі ці знаки зображали...". Причому мова йде і про "зазубрювання напам'ять, і про зазубрювання шляхом неодноразового переписування" [206, 17]. Будь-які питання до вчителя, будь-які варіації тексту, будь-які сумніви чи прояви оригінальності були під жорстокою забороною.

Напередодні появи філософії (VIII – VI століття до нашої ери) спостерігаємо всі ознаки того, що школа, окрім домінантної релігійної спрямованості, набуває все більше світських рис. В Індії предметом шкільної освіти стають не лише ведичні тексти, написані мовою священного санскриту,

але й неортодоксальні книги, викладені на пракриті, палі [367, 36–37]. У Китаї в освітній обіг включається вже зовсім “світська” література типу “Ші-цзін”. Показово, що ієрогліф “цзін” позначає і колишню культову спрямованість текстів “Шіцзіну” (“основа тканини, культу, культури”), і належність до школи – “вчення”. Від нього походить і слово “вчитель” – “цзи” [537, 4]. У Греції з’являються школи софістів, риторів, логіків, покликани задовольняти потреби управління, політики і медицини в освічених людях. У цих школах були допустимі і запитання, і діалог з учителем, і сумніви. Подібні школи Індії, Китаю, Греції сприяли становленню рефлексії, герменевтичної діяльності (тлумачення), метафізичних, гносеологічних, діалектичних роздумів тощо. В них коренився дух філософствування, можливості індивідуального авторства, розкутості щодо традиційних авторитетів.

Філософія виникає з критичного ставлення до традиції, із сумніву щодо обґрунтованості підстав міфологічного світобачення, з подиву перед здатністю звільненої думки охопити нескінченний світ. У вже згаданих алегорії печери з платонівського діалогу “Держава” перехід від міфу до філософії зображається як процес звільнення в’язнів від кайданів безсумнівних родових вірувань, як важкий і тривалий вихід з ілюзорного світу тіней, котрих вони все життя помічали на стінах печери, до справжнього світу реальних подій і речей, осяяних світлом ідеї блага [380].

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

Відомий французький дослідник походження філософської думки Ж.-П. Вернан вважає, що новий тип мислення, який привів у VI ст. до н. е. до виникнення зародків давньогрецької філософії і науки, ґрунтується на трьох світоглядних принципах [88].

По-перше, виділилась ідея космічного порядку, яка ґрунтувалась віднині не на могутності бога – верховного правителя, монарха басилевса (як у традиційних теогоніях), а на понятті космосу, який підкоряється закону, правилу (nomos). Nomos встановлює для всіх складових природи

елементів (стихій) порядок, відповідно до якого жоден елемент не може здійснити свою владу над іншими.

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

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

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

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

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

Проте треба мати на увазі, що рефлексія – не єдиний спосіб філософського мислення, породжений зазначеними вище соціальними, зокрема освітніми, обставинами. Як вважають дослідники у галузі історико-філософської методології, традиція рефлексії лежить у межах об’єктного трактування мислення як “мислення про ...”. Рефлексія розуміється як “мислення про мислення”, як думка, що зробила об’єктом пізнання саму себе. Поява поряд з різними галузями суцього, які стали об’єктами окремих наук, ще однієї галузі – дискурсивного філософського мислення – призвела до глибоких метаморфоз у філософії, оскільки стали аналізуватись підстави та передумови знання, явне і неявне у роботі свідомості тощо.

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

Рефлексивний і герменевтичний методи певним чином пов’язані з епістемним та софійним типами філософування, у чому ми впевнімося, ознайомившись з конкретними філософськими вченнями. У своїй єдності вони і дають те, що сьогодні зevamo філософським дискурсом, або філософуванням.

2. Філософування, філософія, її проблеми і розділи

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

Питання про підстави буття речей, завдяки яким речі осягаються у їхній цілісності, значно ускладнюється, коли йдеться про природу, суспільство, дух, світ у цілому. Про них не скажеш, як це було у прикладі з будинком, що я, мовляв, обійшов його по периметру, був на всіх поверхах, у всіх кімнатах, навіть на даху, і тому не вимагаю якихось умоглядних ідей чи форм, щоб скласти про будинок цілісний образ; я взагалі не потребую будь-якої метафізики. Так, про добре знайомий і досить обмежений об'єкт, може, й не варто філософствувати. Проте, якщо ці об'єкти не надто знайомі й досить безмежні, такі як природа або світ? Тут уже зовсім не обійтись без філософствування, без добре розвиненої здатності до філософського мислення, задатки якої, повторюємо, має і реалізує кожна людина. І річ тут не в тім, що про безмежні об'єкти неможливе в принципі повне досвідне знання, на зразок того, яке здобула особа, в деталях вивчивши будинок. В історії пізнання природи, суспільства, духу вже були спроби відокремити "точну" емпіричну (досвідну) науку від "умоглядної" філософії, відкинути метафізику, але жодне доведення її непотрібності не зупинило її розвитку. Натомість стало зрозуміло, що сама досвідна наука – чи то фізика, астрономія, соціологія тощо – здебільшого ґрунтується саме на філософських, або метафізичних, знаннях про граничні підстави буття.

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

Поглянемо на це з іншого боку: скептики щодо потрібності філософії, радикальні емпірики стверджують, що ми пізнаємо лише явища фізичного (емпірично даного) світу. Однак явище передбачає, по-перше, дещо таке, що являється; по-друге, свідому, чутгєву людину, якій являється це дещо; і, по-третє, відношення між ними – відношення між *Я* і не-*Я*, суб'єктом і об'єктом. Отже, явища зводяться до відношень. Проте ці відношення передбачають дещо цілісне, що їх зумовлює, обґрунтовує, бо ми

не можемо мислити відношень без речей, що співвідносяться. І якщо світ явищ є нескінченно складна сукупність реальних відношень, то він передбачає, по-перше, сукупність усіх реальних взаємопов'язаних начал, а по-друге, і деяке спільне пов'язуюче начало, основу всіх відношень, яка обґрунтовує світ явищ. Але це знову загальна схема цілого метафізичного світобачення, незважаючи на те, як би ми не розуміли ці елементи, або начала, які зумовлюють світ явищ.

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

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

Як бачимо, породжені школою феномени подиву і сумніву та зумовлена ними філософія з найдавніших часів своєрідно подвоює світ. Вона знімає інтелектуальну полуду і показує, що за фізичним світом емпірично даних явищ та речей існує світ матафізичний (той, що міститься за

фізичним), світ істинного буття, який не дається чуттєвим досвідом, а вимагає умогляду. Його складають три різновиди найцікавіших для людини речей, колись виділених німецьким філософом І. Кантом. Це – основи Космосу, або світового порядку; це – душа людини; це – Бог. Вчення про них становить найважливіший розділ філософії, а граничні питання, що стосуються цих речей, складають проблемне поле **метафізики**.

Метафізика як розділ філософії не зводиться лише до вчення про першооснови істинного буття – **онтології**, вона включає як свій підрозділ ще й **раціональну психологію**, або вчення про душу та дух, про їхній зв'язок з тілом і матеріальним субстратом. Яка природа душі, чи виникає вона водночас із народженням тіла, чи звідкілясь вселяється в нього, вона безсмертна, чи розпадається разом із тілом – ці питання можна називати основними в раціональній психології. Підрозділом метафізики є й *спекулятивна космологія* – вчення про засади впорядкованості світу. Вінчає метафізику *раціональна теологія*. Виникнувши в кризові епохи, метафізика і до сьогодні зберегла свою терапевтичну спрямованість щодо людського. Вона пропонує людині переконання, що стосуються віри, надії, любові. Метафізика орієнтована на фундаментальні, незмінні, комфортні і надійні підстави людського існування.

Не такою є діалектика, антипод метафізики і розділ філософії, що зростає на розв'язках питань про безнадійність існування, його плинність та суперечливу дискомфортність. Діалектика – спокусниця, яка не бачить у світі нічого постійного, окрім змін, нічого святого, нічого несуперечливого. Її протистояння з метафізикою – річ закономірна і заслуговує на нашу увагу. Тим більше, що цим протистоянням зумовлюються проблеми пізнаваності метафізичних реалій та діалектичних очікувань результатів плинності та змін.

Цими проблемами опікується **гносеологія** – розділ філософії, що виник з масиву відповідей на питання про умови, засади, підстави отримання істинних знань. Гносеології протистоїть черговий розділ філософії – **праксеологія**. Якщо перша турбується про те, як підстави світового порядку (Космосу) осмислюються нашим духовним світом і стають знаннями, то друга – як знання втілюються у матеріальний світ через посередництво практичних дій.

Наступний розділ філософії стосується природи як всезагального предмета практики і природознавства. Назва його – **натурфілософія**. Натурфілософування спалахувало завжди, коли з приводу якихось природознавчих чи природокористувальницьких питань не було однозначних відповідей. Отоді і вмикався філософський умогляд (дискурс), поєднаний

з інтелектуальною фантазією. Його цінність – у здатності формувати гіпотези для природознавства і практики.

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

Найдивніша здатність людини – бути живою нескінченністю, постійно долати власну обмеженість у процесі трансцендування – збігається з її неповторною автономністю. Але яким чином автономні (самозаконні) соціальні атоми (індивіди) здатні утворювати суспільство? Як воно взагалі можливе? Цими та іншими питаннями переймається розділ філософії, що зветься **соціальною філософією**. З ним пов'язаний інший – **філософія історії**. В них розглядаються засади суспільства, його структура, матеріальні та духовні виміри, рушійні сили історичного поступу, спрямування історії, її смисл та етапи.

Особливе місце в структурі філософського знання займають і такі розділи, як **філософія науки та освіти** і **філософська методологія**. Вони стосуються особливостей наукового пізнання в порівнянні з мистецьким, буденним, релігійним. У них розглядаються головні виміри об'єкта, суб'єкта, засобів, цілепокладання, результатів наукової діяльності. У них осмислюються філософські питання освіти – метафізичні, діалектичні, гносеологічні, антропологічні і методологічні. Предметом цих розділів є також наукове дослідження. Розглядаються традиційна метафізична методологія з формальною логікою, методи діалектики, герменевтики, феноменології, структуралізму, лінгвістичного та компаративного аналізу.

Поданий тут попередній перелік традиційних розділів філософії з ескізними зображеннями їхнього змісту – це своєрідна класифікаційна сітка, за якою далі спробуємо розкласти зміст філософських учень, що мають місце в історії філософії. Так отримаємо повніше уявлення як про структуру філософських знань, так і про головні філософські питання та варіанти відповідей на них, які конституюють філософські напрями, спричинюють суперечки та протистояння між ними.

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

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

У кожному істинно філософському вченні, попри всі його індивідуально-часові особливості, відображається той чи інший образ істини; і в багатогранній призмі людського розуму її світило, переломлюючись, розкладається на велику множину променів. Однак філософія не задовольняється окремими променями, вона прагне і шукає цілого навіть там, де приймає за ціле його часткове відображення. Оцей потяг до цілого є життєвий нерв філософії, джерело її творчих задумів, її віри і водночас скептицизму, її постійних сумнівів, постійної критики всього, що досягнуто. Натхненна цим потягом, істинна філософія показує нам відносність, обмеженість наших знань і в той же час об'єднує, осмислює та усвідомлює їх самою ідеєю цілого, виводить нас з наших ілюзій, розриває пута забобонів та пересудів, знімає кайдани духовного рабства, вказує шлях до істинної свободи. Цим визначаються роль філософії та завдання її вивчення. Зрозуміло, що вона повинна вивчатися в її дійсності, в її історії. Вступити до сфери філософії можна лише через її історію. Нам потрібно вчитися розуміти філософію не як певну окрему філософську доктрину, а як процес створення і взаємодіалогу множини філософських учень, як процес творчого синтезу людських знань, аналізу пізнавальних зусиль і моральних явищ, як критику, сумніви, заперечення. У такому вивченні ми знайдемо відповідь і на те питання, до якого спонукають нас відмінності та суперечності окремих учень: ці відмінності й суперечності окремих філософій свідчать про істинність самої **філософії** в них, про її правдивість, непідробність і самодостатність. Вивчаючи їх, ми впевнимосся в тому, що ці відмінності й суперечності не випадкові й не залежать від особливостей розумового складу окремих мислителів, але кореняться у самій природі людського розуму, у природі світу, взаємостосунків світу та людини.

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

Головне завдання вивчення філософії – зробити спробу вступити в поле мислення, зрозуміти об'єктивні та суб'єктивно-людські підстави і внутрішню необхідність вироблених в історії форм і напрямів філософствування, які індукують це поле. Проте філософію не можна вивчати, акцентуючи увагу лише на змісті тієї чи іншої філософської концепції. Філософські концепції – це ще не філософія, про що було відомо вже Платону. Вони – продукт філософії. Філософія – це активність, діяльність для створення цього продукту. Саме цю діяльність, цю активність і варто засвоювати. Зразки такої діяльності дає нам історія філософії, за що її і називають школою мислення.

3. До питання про функції філософії в освіті

Людину, яка щойно стала студентом і змушена підкорятись навчальним планам, не може не зачіпати питання: навіщо витратити час на вивчення філософії, такої далекої і від обраного фаху, і від повсякденно-практичного життя? Чи не доцільніше зосередитись на засвоєнні фахових предметів, таких потрібних для отримання хорошої роботи та досягнення бажаної кар'єри? Адже ми потребуємо і роботи, і кар'єри, щоб нормально жити, щоб задовольняти наші життєві потреби. А які потреби задовольняє філософія?

Коли люди говорять про умови нормального життя, вони мають на увазі насамперед задоволення базових потреб у їжі, помешканні, безпеці, спілкуванні тощо, врахування і забезпечення яких підтримує існування людини як живої істоти. У їх задоволенні справді велике значення має

кваліфікована й добре оплачувана робота, до якої готують спеціальні дисципліни, за що їх варто глибоко вивчати. Проте, як зазначають психологи, крім базових потреб, людина має і ряд інших – потреби у самоздійсненні, самоутвердженні, творчості, у реалізації свого потенціалу. У західній психології ці потреби називають актуалізуючими. У чому ж полягає значущість останніх?

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

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

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

іншими можливими уподобаннями та переконаннями, виявити їхні обмеженості, здійснити вихід за ці межі та сформувати більш адекватні підстави існування.

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

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

Зрештою, саме вони – філософська рефлексія та герменевтичне витлумачення – є запорукою нашого розуміння світу, глибин його буття, які даються нам через наші переживання. Найчастіше, зазначає М.К. Мармардашвілі, наше переживання супроводжується усуненостороннім поглядом на світ: він неначе виштовхує нас у момент переживання зі самого

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

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

Як зазначає сучасний американський філософ і психотерапевт В. Франкл, наявність у людини системи ціннісних орієнтирів, які визначають вищі потреби та прагнення, сенс життя загалом, є вкрай важливими, їхня втрата або відсутність, навіть за умови прекрасної кар'єри, хорошої роботи, матеріального достатку та фізичного здоров'я, нерідко (у В. Франкла є така статистика) призводить до психічних неврозів, до самогубства. У традиційних суспільствах, зазначає В. Франкл, сама традиція диктувала людині, чого їй бажати. З розпадом традиції людина опиняється віч-на-віч з особистою проблемою добровільного пошуку сенсу життя, об'єктів вищих бажань та прагнень. І буває дуже погано, коли вона їх не знаходить. Душевне здоров'я людини виявляється залежним від того напруження, яке виникає у психіці людини, яка усвідомлює розрив між тим, ким вона є, і тим, ким би вона могли стати. В. Франкл вважає, що саме філософія і є основою методу логотерапії, або лікування смислом, методу, яким американський філософ користується впродовж багатьох десятиліть [див. 491].

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

Завершуючи наші роздуми щодо значення філософії в житті окремої людини, зокрема вчителя, відзначимо ще й таке. Заняття філософією систематизують особистий досвід, формують упорядковану систему знань, цінностей, орієнтирів. Людина настільки вільна, наскільки обізнана про значущість зовнішніх впливів на її життя, наскільки вона може субординувати ці впливи, орієнтуватись у їхньому спектрі. Філософія, зрештою, залучає людину до історії думки, знайомить з різними точками зору, що, у свою чергу, сприяє розвитку відкритості, толерантності, людяності.

* * *

Розглянувши міфорелігійні та соціальні витоки Стародавньої філософії, ми маємо всі підстави стверджувати про особливу роль освіти у її становленні. Саме школа цивілізаційних часів у різних регіонах світу поставила ідейні і суспільні фактори у свідомо контрольований взаємозв'язок. Завдяки йому соціальні зміни стали здійснювати трансформаційний вплив на міфорелігійний світогляд. А трансформація ідейної сфери через посередництво школи впливала на еволюцію суспільств. Школа як особлива суспільна інституція, що існує на перехресті ідейних та соціальних рухів, робила свою справу. Вона поволи формувала принципово нову людську суб'єктивність, здатну до свідомого самоконтролю, раціонального дискурсу, рефлексії, розуміння. Зрештою – здатну контролювати і суспільні, і духовні процеси. Саме на цьому суб'єктивному ґрунті і зростало філософування.

ЧАСТИНА II. ФІЛОСОФСЬКІ ШКОЛИ СТАРОДАВНОСТІ ТА ЇХ ОСВІТЯНСЬКІ ЗАСАДИ

Як відомо, першими філософськими стародавніми осередками цивілізації, у яких приблизно у VI столітті до нашої ери виникають філософські школи, були Індія, Китай, Античний світ (грецькі міста-колонії та метрополія). Чому саме тут з'являється філософія, чому її не змогли створити інші культурні осередки, той же Єгипет чи Вавилонія? Тож спробуємо з точки зору цього питання звернутись до безпосередніх суспільних, ідейних і освітніх передумов Індії, Китаю, Античного світу, які зумовили появу їхніх філософських шкіл. Сподіваюсь, що хоча б побіжне опікування цими передумовами, що розглядаються в контексті загальних витоків філософії, про які йшлося у першій частині книги, допоможе органічніше вжитись у дух теоретичних вчень, які сповідували філософські школи Стародавності.

Розділ 3. ОСВІТНЬО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОШУКИ ІНДІЇ



План викладу матеріалу розділу:

1. Міфорелігійні передумови протестного простору "бродіння умів".
2. Ортодоксальні даршани та освіта.
3. Неортодоксальні школи. Буддизм.

Цивілізація на півострові Індостан виникла пізніше від Єгипетської і Шумерської, але майже тисячоліттям раніше Китайської. Сучасне і давнє значення слова *Індія* неоднакові. Сьогодні Індія (точніше Індійська республіка, мовою хінді – Бахарат) – одна з держав Індійського субконтиненту. В старовину Індією ("Індійською країною") називалась уся територія на схід від ріки Інд (Сіндху у індійців, Хінду у персів, Індос у греків), де нині розміщуються держави Пакистан, Індія, Непал і Бангладеш.

1. Міфорелігійні передумови протестного простору "бродіння умів"

Історія Індії губиться в глибині тисячоліть. Як зазначає Джавахарлал Неру, "найдавнішими з відомих нам пам'яток минулого Індії є численні залишки цивілізації долини Інду, виявлені в Мохенджо-Даро (Сінд) і Хараппі (Західний Пенджаб). Зроблені там розкопки докорінно змінили наше уявлення про давню історію" [303, 104]. Датована четвертим тисячоліттям до нашої ери "Хараппська культура" обіймала 150 поселень міського типу, відкритих археологами до 1983 року. Міста були надзвичайно великими; у Хараппі і Мохенджо-Даро жило по 100 тисяч мешканців [12]. Вони явно демонструють регулярну розбудову – прямі вулиці, дво-триповерхові цегляні будинки з критими дворами, каналізацією, водогоном. Навкруги міст – могутні мури. У центрі – цитадель, де містився палац правителя (у Мохенджо-Даро він займав площу 230 на 170 метрів), зерносховища, критий ринок, басейн. У місті Лотхал, що на березі Камбейської затоки, знайшли велику суднобудівну верф, яка свідчить про наявність морського судноплавства. Основою індійської економіки було землеробство і скотарство. Знахідки свідчать також про численні ремесла і торгівлю.

Падіння індійської цивілізації відбулося в середині II тисячоліття до н. е. У часі воно начебто збігається з приходом на Індостан із Заходу полчищ **аріїв**, про яких у нас ще йтиметься. Тож була висловлена гіпотеза, що саме арії зруйнували Хараппську культуру. Але в істориків є підстави стверджувати, що вона впала ще до приходу арійських племен [202, 175] під тиском міжусобиць, повстань місцевих, раніше підпорядкованих містам племен, і набігів племен назалежних [202, 176].

Ризикну висловити здогадку, що падіння Хараппської культури відбулося багато в чому через відсутність у ній ідеологічного (релігійного) начала, що об'єднало б домінантні племена її численних осередків. Саме тому, навчені сумним досвідом нащадки великої цивілізації згодом поринули у відчайдушні пошуки релігійних, мовних, ритуальних і філософських основ єднання племен, соціальних груп, людей і світу, власного Я. Болісний пошук єдності і його основи – Єдиного – стане живим нервом індійської філософії [367, 24–36]. Але все це буде пізніше, вже в нових цивілізаційних осередках, котрі виникнуть на берегах Гангу.

Соціальне розшарування в Індії почалося ще у доведичний період. Його відголоски знаходимо у міфах про першолюдину Пурушу, якого ми згадували, коли мова йшла про антропоморфізм міфологічного світогляду. З

приходом аріїв знатні роди, які постачали суспільству жреців-брахманів, князів-раджів та військову знать, перетворились на замкнені суспільні прошарки – варну **брахманів** та варну **кшатріїв**. Родові общинники, переважно землероби, ремісники та купці, стали варною **вайшів**. Пізніше з'явилась також варна **шудрів**, до якої входили здебільшого наймити та раби.

Вершину соціальної піраміди становили **брахмани**, яких релігійні тексти називали “володарями всесвіту”, а населення вважало земними богами. Колосальний суспільний престиж випав на їхню долю завдяки тому, що вони монополізували релігійний ритуал.

С.Ф. Ольденбург зазначав, що в Індії “без брахмана на можна й кроку ступити, від дня свого народження до самої смерті й похорону людина залежить від брахманів, бо залежить від богів. І шлях до богів – через брахманів, і жертва, й молитви – шлях до богів – в їхніх руках” [367, 35].

Кшатрії були військовою елітою (колісничними, кіннотниками, вожаками бойових слонів). Суспільний статус цієї варни був менш престижний, аніж брахманської, проте саме в руках кшатріїв зосереджувалися матеріальні ресурси держави й сама державна влада (раджами ставали здебільшого кшатрії).

Вайші займалися торгівлею, землеробством, престижними видами ремесел, служили в піхоті, обіймали дрібні адміністративні посади, проте на державну політику майже ніякого впливу не мали. Вони становили основну оподатковувану масу населення країни, бо брахмани й кшатрії (як і каліки, жінки та студенти) податку не платили.

Цим трьом вищим варнам, генетично пов'язаним, на думку деяких індологів, з “аріями”, протистояла як нерівноправна варна **шудрів**. Шудри, священним обов'язком яких вважалося прислужування представникам вищих варн, передусім брахманам, були цілком відлучені від релігії (їм навіть заборонялося слухати Веди), що становило собою жорстоку форму дискримінації в суспільстві, де ритуально-міфологічне життя цінувалося надзвичайно високо.

На самому дні суспільства, починаючи з VI ст. до н. е., перебували все ж не шудри, а **ачхуті** – “недоторкувані”, або парії, навіть дотик до яких ритуально оскверняв “двічі народженого”.

У VI столітті до н. е. жорстка ієрархія індійського суспільства була закріплена в Законах Ману [185, 215]. Спеціалісти-індологи, інформаційні напрацювання яких з вдячністю передаю студентам, твердять, що саме жорстокі заходи, спрямовані на виконання цих законів, спричинили оте “*бродіння умів*”, сплеском якого позначається VI століття до н. е.

Ведична релігія, жрецями якої були брахмани, ґрунтується на ідеї взаємозалежності людей і богів. З небес боги посилають людям воду, яка пробуджує рослини, головну їжу людей. З їжею люди сприймають божественну вологу, що вигодовує людську особистість і стимулює продовження роду. В знак вдячності люди мають приносити богам продуктивні жертви через їхнє спалення. Дим, що піднімається вгору, несе їжу вже богам. Коло замикається.

Взаємозалежність людей і богів, опосередковувана жрецями – брахманами, мала ще один смисловий вимір. Як і в інших міфологіях, боги вважались індійцями гарантими космічного порядку, котрі борються з Хаосом. Але у цій боротьбі їхня перемога ніколи не буває остаточною. Тому боги завжди потребують людської підтримки. Жертви і правильні ритуали дають, за Ведами, суттєвий внесок у підтримку впорядкованості світу.

Веди – священні книги індійців, спільна назва яких перекладається як відання, знання. Тексти цих книг склалися упродовж XV–VI століть до н. е. Викладені вони мовою архаїчного санскриту. Традиційно Веди розподіляються на чотири групи текстів – **Рігведа**, **Самаведа**, **Яджурведа**, **Атхарведа**. Кожен текст розподілений на три смислові осередки – підбірка гімнів і молитв (самхіта); підбірка тлумачень і вказівок щодо обрядів, у яких належить звучати гімнам і молитвам (брахмани), вказівки тим, хто, за Законами Ману, після народження першої дитини і появи першої сивини, робився самітником – муні (араньяки). Вважається, правда, що “брахмани” і “лісові книги – араньяки” приєднані до першопочаткових текстів Вед уже в епоху “бродіння умів”.

Глибокий духовний кризис, відомий як “бродіння умів”, виникає у першій половині I тисячоліття до н. е. В основі його лежить зневіра, відображена в пізніх гімнах Вед. Кому має поклонятись людина? Не всім же богам відразу... Пізні гімни Рігведи насичуються сумнівами, скепсисом, розсудковою рефлексією. Звучать, скажімо, сумніви в існуванні бога Індри: хто його бачив? Звучать сумніви у самому віданні, у можливостях містичних прозрінь, якими опікувались брахмани. “Кто знає тайну? Кто ее поведал? Откуда мир, откуда он явился? Тех далей и богам не досягнуть. Они пришли позднее. Кто же знает?” [413, 129].

У 800–600 роки до н. е. в Індії спостерігається значний сплеск чернецького (самітницького) руху, пов'язаного із згаданим “бродінням умів”. У лісах навколо міст і поселень з'являються чудернацькі мешканці, яких індійці називали “муні”, а греки, після походів Александра Македонського, “гімнософістами”, або голими мудрецами. Серед них люди середнього

віку і молодь. Непоодинокі з них – власники земель, палаців і стад, вихідці із заможних родин. Що привело їх у дикі тропічні джунглі?

Пояснюючи це явище, С. Радхакришнан наголошує на невдоволеності муні фарисейством релігії багатобожжя і магізму [404, 102]. Молоді люди тікали від неї у пошуках справжньої віри, туга за якою відобразилась у ригведійській молитві “До невідомого бога”. З брахманізмом муні не поривали; вони шанували авторитет божественних Вед. Але разом зі своїми вчителями (гуру) вони жваво обговорювали і коментували їхні тексти. У результаті створювались Упанішади, які стали витоком і нових релігій і філософських учень.

Література **Упанішад** (“сидіти біля ніг вчителя”) завершує ведійську лінію, тому їх ще називають **ведантою** – “кінцем Вед”. Традиція налічує 108 упанішад, найдавніша з яких, “Бріхадараньяка-упанішада”, датується VIII–VII ст. до н. е.

У науці Упанішади характеризуються по-різному. Одні дослідники вбачають у них принципово нові релігійно-філософські вчення, інші органічно пов’язують їх з усім розвитком індійської релігійно-філософської думки. Однак у будь-якому разі Упанішади виробили більш цілісну світоглядну систему, ніж Веди. “Якщо автори ригведійських гімнів були насамперед співаками і поетами, то автори Упанішад – це вже філософи й мудреці.”

Упанішади поставили під сумнів твердження брахманів, нібито лише жрецьям доступна “вища істина”, висловили впевненість, що вчителем-наставником у релігійному житті може бути навіть безрідний, аби він лише мав відповідну підготовку, допускали безгріховність порушення станово-кастових обмежень та заборон. Саму варнову систему вони не відкидали, проте пов’язували належність особи до тієї чи іншої варни не з її походженням, а з моральністю та професією.

Освітня роль самітницьких шкіл знайшла своє відображення у багатьох Упанішадах. У Чхандогья – упанішада [525] читаємо про одного з новоприбулих учнів, який сповіщає вчителю про рівень своєї освіченості і про те, чому би він хотів навчитися. Звернемо увагу на зміст тогочасної індійської освіти. “Я, гуру, знаю Ригведу, Яджурведу, перекази і легенди, граматику, правила шанування пращурів, мистецтво пророкування, літочислення, діалектику, правила поведінки, вчення про богів, вчення про Бога, вчення про істот, воєнне мистецтво, астрологію, камасутру, вчення про змії, жінок і божественних творінь. Я знаю молитви і закляття, але я не знаю Атмана” [525. VII, 1, 2–5]. І вчитель погодився, що пізнання Атамана є дещо значно більше, ніж все перераховане учнем.

Якщо брахманський магізм переважно прагне до підкорення сил природи (у цьому він цілком збігається з міфосвітоглядом), то спрямування Упанішад носять здебільшого метафізичний характер. Учня із шойно процитованої Чхандогья-упанішади хвилює дещо замежоване, метафізичне. Воно незбагачене, але за своєю реальною значимістю переважає всі цінності світу. Бо Атман (предмет філософських роздумів в Упанішадах) – це моє глибинне “Я”, тотожне універсальному “Я” цілого Всесвіту [356, 126], або Брахмо.

Метафізичні спрямування творців Упанішад у замежові світи зустрічаємо і у Катха-упанішада, де обговорюються питання потойбічного світу, смислу Великого переходу. В ній проводиться думка, за якою той з людей, хто вважає, начебто існує лише природний світ з його спокусами, насолодами, багатствами, підпадає під владу Ями. Ця ж тема звучить і у Бріхадараньяка-упанішаді: “Для того, хто не знав Єдиного Сущого Брахмо, хто веселився і жертвував і навіть утримувався після цього від задоволень, кінець наступить. Воістину жалюгідним є той, хто, не пізнавши Єдиного, покидає цей світ” [66. III, 8, 10].

З огляду на особливості метафізичних уявлень, наявних в Упанішадах, стають зрозумілими ті складні міфосимволічні побудови, покликані заповнити розриви між світом замежових сутностей і світом природи. Так, усі варіанти походження космосу зводяться до міфологеми народження. Світ, за Катха-упанішадою, народжується Брахмо. Брахмо входить у світ, щоби спробувати нижчі види існування та невідомі відчуття. Він розважається з жінками, п’є, смачно їсть, віддається веселощам. Потім повертається до свого звичного стану – сну без сновидінь. Світ – забаганка Брахмо, видимість (Майя), продукт гріхопадіння божества, щось неналежне і нісенітне. І світ, і люди мають повернутись в Єдине, бо вони були гріховною помилкою і їх спіткає знищення у тому, що їх колись прородило.

Відображені в Упанішадах метання людської думки не були безплідними. Вони створили нові образи богів і людських стосунків. Зрештою вони створили ряд епічних пам’яток, які стали основою нових релігій і філософських шкіл. Це – Махабхарата і Рамаєна.

Махабхарата (“Велика Бхарата”, або “Велике сказання про бхаратів”) є справді величезною за обсягом епічною пам’яткою. Згадаємо, що словом “бхарат” індійці позначали і позначають свою країну. В Махабхараті, як вважає Дж. Неру, і робиться досить визначена спроба підкреслити єдність Індії [349, 162]. Тема єдності та Єдиного – її наскрізний мотив.

Подібно до більшості творів героїчного епосу, Махабхарата опирається на історичні перекази і зберігає у своєму змісті пам'ять про реальні події. Її принцип – “так було насправді”. У зав'язці Махабхарати, яку складає **Бхагавад-Гіта** (Божественна пісня), зображається момент початку міжособної війни в племені бхаратів, яка розгорілася, на думку істориків, близько I тисячоліття до н. е. Війська двох гілок роду бхаратів – пандавів і кауравів зійшлися на полі Куру. Дико виють труби, тріщать барабани, стресають землю важкі бойові слони. Вітер розвіває знамена, білі коні нетерпляче риють землю копитами. Ще мить – і дві лавини ринуться назустріч одна одній, змішаються в одну криваву масу, пронизуючи повітря бойовими вигуками, стогоном вмираючих і ревом тварин. А поки що у болісних сумнівах і роздумах перебувають два раджі, які стоять попереду своїх військ. Це – Дур'йодхана, князь кауравів, якого мучать сумніви, чи вистачить у нього сил знищити суперників? Мучиться шаленими думками і князь пандавів Арджуна.

Роздуми Арджуни пронизані печаллю і відчаєм. Виїхавши поміж двох військ на великій колісниці, він звертається до свого їздового Крішні: “коли бачу моїх рідних, які прийшли до битви, Крішна, підкошуються мої ноги, пересохло в роті, тремтить моє тіло, волосся на голові піднялося. Випав із рук Гандіва (чудесна зброя богів), палає вся шкіра, не в силах стояти, помутівся мій розум. Зловісні знамення з'явилися, що блага не буде у вбивстві братів і у битві. Не хочу перемоги, ні щастя, ні царства... Яка радість нам буде після вбивства синів Дхрітараштри? Ми согрішимо, вбиваючи їх... Із гибеллю роду загинуть і його закони; якщо ж закони загинули, весь рід стає нечестивим... Якщо мене, безоружного, зараз уб'ють, мені буде краще... Мовивши так, Арджуна впав на дно колісниці, кинувши лук і стріли; його ум потрясло горе” [72, 91–92].

Спостерігаючи відчай Арджуни, Крішна намагається розпалити розсудок князя, щоб на місце відчаю стала санкх'я. Відповіді Крішні на питання Арджуни і складають зміст Божественної Пісні. Саме в них фахівці вбачають як витoki розгалуженої релігії індуїзму, так і корені ряду філософських систем Індії.

Упанішади і тексти епічних пам'яток стали основою широкої множини релігійних та філософських шкіл. Але ідейний кістяк останніх залишався стабільним: Брахмо, карма, самсара, атман, мокша задавали ритміку думки. Хто був знайомий із її усталеними ритмами, приходив у захват від найменших вкраплень аритмії. Поліфонія і контрапункт цих мелодій відчувалися лише тими, хто перебував у традиції. Такою вже була культура Індії. Вона впродовж багатьох століть відчувала біль саморозваленої

Хараппи і весь час шукала основ єднаючої стабільності. Якщо “бути в традиції” – це консерватизм, то він заслуговує оплесків. Тим більше, що стосовно нашого предмета – філософських шкіл Індії – він виявляється дуже конструктивним.

2. Ортодоксальні даршани та освіта

Перш ніж перейти до опису філософських шкіл Стародавньої Індії, звернемося до поняття “даршана”. Воно перекладається як “точка зору” [72, 286], “філософська система” [349, 284], світоглядна позиція, теорія, школа. Перші два з трьох останніх значень належать авторитетним авторам. Перше – Харібхадрі (джайніст IX – X століть н. е.), який залишив нам книгу “Шаддаршана-самуччая” (Зібрання шести поглядів). Друге – Шанкарі (ведантист VIII – IX століть н. е.), від якого дійшла “Савра-сіддхантасара-самграх” (Зібрання всіх теорій). У значенні школи даршана фігурує у підручниках і посібниках індійських і зарубіжних авторів [Див., напр. 404].

Так, кожна даршана може вважатись і точкою зору, і системою, і, зрештою, – школою, оскільки вона так чи інакше стикалась із ведичною релігією і жрецькою освітою, яку давали вчителі-брахмани. Ці зносини могли бути позитивними. Тоді даршана належала до категорії “астіка” (асті – твердження, що вона є в брахманській традиції). Якщо зносини негативні, вона – “настіка”. Шанкара і Харібхадра ділять давньоіндійські “точки зору” на **ортодоксальні** (астіка) і **неортодоксальні** (настіка). До перших вони відносять такі: **санкх'я, йога, ньяя, вайшешіка, міманса, веданта**. До других – **чарвака-локаята, джайнізм, буддизм**.

Даршани, говорячи сучасною мовою, були посібниками, підручниками, які систематизували тогочасні знання, призначені для шкільного вивчення. Їхні міфосемантичні класифікаційні схеми мали адаптаційну природу, пов'язану із пристосуванням до початково-освітнього засвоєння юними представниками вищих варн. Брахман і кшатрій повинні були знати логіку і граматику. Підручником першої була Ньяя, другою – граматика санскриту, яка у IV столітті до н. е. विकарбувалась у посібнику Паніні. Брахман і кшатрій мали знати веди і попередньо вивчали їх за конспективними викладами Веданти. Брахман і кшатрій повинні знати природничі науки – математику, астрономію з астрологією, літочислення, діалектику, вчення про істот, воєнне мистецтво. На ці аспекти освіти звертала увагу ще Чхандогья-упанішада [525, VII, 2–5]. Тепер ця предметна галузь школи була забезпечена підручниками Чарваки-локаяти, санх'ї, міманси.

Причому остання вчила ще й мнемотехніці – мистецтву ефективного запам'ятовування.

Писали даршани-посібники у формі **сутр**, коротких, уривчастих наборів ключових слів, граматично мало пов'язаних між собою. Є сутри, які складаються взагалі з одного складного слова. Послідовність фраз (букв. нитка-сутра) слугувала для запам'ятовування поданого в посібнику філософського положення. Такий собі – “опорний конспект”. А ще – набір слів-символів, слів-міток, про які ми говорили у зв'язку із міфологічною освітою. Мітки мали розшифруватись. “За традицією, що склалась в Індії, наступні мислителі, навіть найбільш видатні, виступали не як творці нових систем, а лише як тлумачі давньої традиції. Звичайно, у криптограму сутр кожен міг вкладати свій смисл, а послідовники, пояснюючи погляди більш раннього, а тому – більш авторитетного тлумача, вносили у вчення свої погляди, через що сама сутра губилась серед цього нагромодження, і першопочатковий її смисл зовсім затінювався. Так народжувалась нескінченна схоластична полеміка, яка відточувала думку у різнобарвних логічних тонкощах...” [72, 303].

Але текст є текст. Він і був гарантом константних смислів, які єднали усі школи. До того ж вони мали і тематичну єдність. Тому як би вони не тасувались чи класифікувались, єдність залишалась умовою варіативності змісту освіти. Можеш вивчати набір зафіксованих у відповідних посібниках знань, щоб стати астрологом, можеш вивчати інший, щоб стати політиком. Але, вивчаючи той чи інший, все одно маєш засвоїти розпорошені в них стабільні інваріанти. І передусім, у світоглядній сфері особистості. Мозаїка даршан несла юному брахману, кшатрію, вайші спільні погляди на світ, ставлення до нього, погляди щодо спільної долі, щодо спасительної втечі від світу. Ці три моменти були характерними для усіх вчень, пронизували всі вчення, забезпечували їх тематичну єдність.

Для всіх шкіл індійської філософії характерні три спільні теми або моменти:

1) іманентний песимізм; 2) вчення про карму і перевтілення; 3) вчення про звільнення (мокшадхарма).

Говорячи про **іманентний песимізм** індійської філософії, відомий індійський мислитель С. Радхакришнан зазначає, що він ґрунтується на принципі “нірведа” – “відраза до світу”. Невдоволеність людини навколишнім життям (його проявами або “**проявленням світом**”) породжує філософію [404, 36–37]. У цьому індійська філософія цілком схожа з європейською, де песимістичну тему розробляли Епікур, Діоген, стоїки, Шопенгауер, Гартман, Новаліс та інші.

Тема **карми і перевтілень самсари** постає як етичне вчення про відповідальну самотворчість людини. У вже згаданій і цитованій Бріхадараньяка-упанішаді юнак на ім'я Рітабхагі (причетний до закону Ріти) запитує у батька: що буде після моєї смерті? Батько відповідає: якщо всі твої вчинки були добрими, все буде добре [66, III, 2, 13]. Майбутнє причинно залежить від зазіхань, гріховних потягів Ками, негідних намірів, суєтних і лайливих слів, гріховних вчинків. Хоча би мала частка гріхів ніколи не компенсується будь-яким великим масивом добрих справ. Третьюю спільною темою усіх індійських даршан є **вчення про звільнення (мокшадхарма)**. У всіх філософських школах самсара бачиться, зрозуміло, по-різному. Звідси – відступи від загальної ритміки плетива ідей. І контрапункти у поліфонії традиційних мелодій теж. Тому, звернемось до “традиційних” і “нетрадиційних” учень Індії в галузі її філософії і релігії. Бо індійська філософія, справді, ніколи не поривала з її релігійною основою. Тож про ортодоксальні школи – освітні і філософські.

Санкх'я і йога. Говорячи, що індійська філософія в образі переважно “ортодоксальних” даршан (бо “неортодоксальні”, окрім чарваки, – це власне релігії) виростає з Упанішад та епосу Махабхарати, я мав на увазі абсолютно буквальні речі. Санкх'я і йога впливають уже з першої частини епосу про бхаратів – Бхагавад-Гіти, де Крішна розпалює думку Арджуни, щоб нею (думка і є санкх'я) заступити його глибокий відчай. Виходить, що філософствування тут породжується відчаєм і є його протилежністю.

Словникові значення санскритського слова “sankhya”: 1) рахування, обчислення; 2) розмірковування, обмислення, боротьба, битва в інтелектуальному і фізичному смислі [75, 311]. Майже на всі ці смисли звертає увагу І.В. Огородник, викладаючи ідеографію шкіл стародавньої Індії [95, 42 і наст.] у нашій з ним спільній книзі. Спробую подати його зважені і систематичні описи змісту даних вчень.

Санкх'я як філософська система є не тільки найстарішою, а й глибоко продуманою, спрямованою на широке коло явищ. Сам термін “санкх'я” означає “рахунок”, “вирахування”, “обдумування”, “поглиблене роздумування”, “правильне роздумування”. Він близький до грецького терміна “філософія”, “діалектика”, слов'янського – “любов до мудрості”, і не випадково, що санкх'я називає себе “школою мистецтва думати”. Вважається, що засновником цієї школи був давньоіндійський мудрець Капіла, а її виникнення стосується до VII – VI ст. до н.е. Щодо її джерел, то раніше існував трактат Шаштимантра, але він зник, і до нас дійшло тільки два трактати, в яких відбиті погляди пізньої санкх'я – “Санкх'я-сутра” і “Санкх'я-каріка”, де ця школа втратила свій попередній зміст, пішовши

на компроміс з іншими філософськими, а тим паче релігійними течіями, і перетворилася в теїстичну систему.

Основні положення філософії санх'я зводяться до таких моментів. Усе в дійсності має свою причину і наслідок. Так, урожай рису можна отримати тільки з його зерна. Отже, рис уже міститься в зерні. Такий самий і світ навколишньої дійсності. Він матеріальний, і його причина повинна бути матеріальною. Виведену таким чином причину санх'я називає прадханою, або пракріті, – першою матерією. Ця перша матерія тонка, виступає у потенційній формі і тому не сприймається безпосередньо, хоча властива їй матеріальність доводиться. Прадхана-пракріті безмежна, всюдисуща і недиференційована, постає як жива реальність, здатна до прояву речей. Прояв предметів і явищ навколишнього світу відбувається за допомогою трьох невірноважених реальностей-гун за участю пуруші, тобто духу, який живе в першоматерії подібно до жителя міста, що живе в ньому, органічно пов'язаний з ним і не може його покинути. В онтологічному аспекті прадхана-пракріті є основою “тканини” світопроявлення, гуни – це ті нитки причинно-наслідкового ряду, що здійснюють поступовість переходу від причини до наслідку, якісного прояву сутнього. Такими гунами є: саттва – сила споглядання, раджас – сила дії (кінетична енергія), тамас – сила інерції (потенційна енергія). Гуни перебувають у єдності, “нерозлучні супутники, вони спільно долають дорогу, спільно обертаються як причина і не-причина”. Прояви речей відбуваються внаслідок порушення рівноваги, де спочатку проявляється буддхі (розум, але ще не свідомість). Якщо буддхі мислиться в системі космосу, то постає як Дух світу (махат – Великий розум). З махату проявляється аханкара (свідомість, “Я”, “основа особистості”), з неї – майас (ум, розум), потім п'ять сенсорних органів, п'ять моторних і п'ять грубих елементів, що складають речі (махабут): вода, вогонь, земля і чистий простір (акаша).

При всій спрощеності викладу основних положень філософії санх'я все ж потрібно вказати на те, що гуни своїм привнесенням у поняття причинності якісної визначеності є значним досягненням давньоіндійської філософії не тільки в онтологічному, а й гносеологічному аспекті. Згідно із санх'я пізнається лише те, що має хоча б одну ознаку, проявом якої і є перехід від потенційного стану до актуальності, без чого, висловлюючись мовою Канта, прадхана-пракріті залишається “річчю в собі”. Як “річ у собі” непізнана, так і прадхана-пракріті непізнана в своїй рівновазі без свого прояву. Пізнається прадхана тільки тоді, коли порушується рівновага гун, тобто коли відбувається перехід від потенційності до актуальності, визначеності, бо коли рівновага гун нестійка, то у “великому морі

матерії з'являються хвилі” – перехідні форми, настає процес прояву, у якому беруть участь усі гуни, але не рівномірно, що дає підстави говорити про різні стани сутностей. Осмислюючи матеріальну субстанцію, людина прагне думати про деякі якості, уособленням яких є саттва, раджас, тамас. Матерія завжди перебуває у стані, який відповідає поєднанню їхніх проявів. Коли вони ідеально врівноважені, матерія не сприймається, і тому говорять, що вона перебуває у стані розмитості, невизначеності. При порушенні рівноваги гун вона проявляється, набуває визначеності, переходячи від причини до наслідку і реалізуючи зміну причин. Пізнаючи причини, людина поступово від втілення до втілення вчиться не робити поганого і так пересилює погану карму, над чим уже ніхто нічого не вдіє, бо справа, яка розпочалася, має дійти до свого завершення. У процесі пізнання усвідомлюється самовизначеність світопроявлення і відокремлення самосвідомості від усього причинно-наслідкового ряду, з яким вона ілюзорно пов'язується. Усвідомлення того, що людина не прив'язана до Всесвіту, звеличує її, карма, як би вона не проявлялася, є лише перешкодою до звільнення. Послугуючись своїм тілом як колісницею, на якій здійснюється шлях через самсару і яку вона покидає, досягнувши кінцевої мети – звільнення, людина досягає свободи, усвідомлюючи, що всі перипетії “об'єктивного світу” її не стосуються, вона стає вільною і байдужою до всього. Проблеми моралі тут не цікавлять систему санх'я, оскільки процес звільнення розглядається лише в галузі моментів, бо для звільнення потрібні сила і рішучість, щоб розірвати пута: “доброчесна людина чи повна вона пороків, але, пізнаючи, вона вибирається із крайнощів важкоздолааного моря пристрастей і смерті”. Теорія завершується і настає потреба в практиці, якою є йога. Стосовно зв'язку санх'я і йоги, то він незаперечний, бо санх'я є теорією йоги, а йога – праксисом санх'я.

Санх'я – дуалістичне вчення. З одного боку – природа (пракріті), з іншого – душі (пуруша), з одного боку – об'єкт, з іншого – суб'єкти. На дуалістичності Санх'ї маю особливо наголосити, оскільки цього не зробив І.В. Огородник, якого я широко цитую. Наголошу також на особливостях взаємодії природи і душ. Природа родюча, діяльність змінна; душа – спокійна, постійна, споглядальна. Взаємозв'язок обох подібен союзу сліпого і безногого, якого перший виносить із лісних хащів. Сліпа природа працює для душі, нездатної щось робити; її кінцева мета – спокуювання.

Природа – носій душі, але і її антипод. Душа носить від одного життя до іншого, як актор, що змінює і ролі, і вбрання. Заслуги і гріхи ведуть її володіннями самсари від Бога до билинки, вгору і вниз. Таким чином,

усе, що здається приналежністю душі і її сутністю, є лише частиною природного процесу.

Душа – спокійна споглядальниця усіх цих рухів і процесів, вона – незмінне світло, чистий дух. Вона схильна помилятися, схильна впадати в омани незнання, сприймаючи себе громадянкою одного світу – світу природи. Звідси всі страждання. Лише пізнання, на якому наголошує Санкх'я, є силою, котра звільнює від страждань, спричинених хвилями океану пракриті. Пізнання відкриває природу і тут же закриває її для душі. “Подібно танцівниці, яка припинила танець, продемонструвавши його публіці, так і природа перериває свою діяльність, відкрившись душі”, – читаємо в “Санкх'я-каріка”. У той час як неспокутувані пізнанням природи душі несуться з нею, душі звільнені перебувають у благородстві чистого самобуття, як світло, котре нічого не освічує.

Як уже говорилося, практикою Мокшадхарми в системі Санкх'я з її давніх витоків була йога. Слідуючи за І.В. Огородником, почнемо з того, що **йога** – явище давньої історії, ймовірно, не арійського походження, хоча заснування цієї школи приписують відомому індійському граматику II ст до н. е. Патанджалі, праця якого “Йога-сутра” вважається найбільш повним, найбільш раннім і найбільш авторитетним викладом йоги, що споріднена із санкх'я і завжди визнавалася як “справжня йога”, як мірило, за рівнем відхилення від якого можна судити про ступінь правомірності інших текстів. Але підкреслюю, що єдність йоги із санкх'єю зазначається ще у Бхагавадгіті [72]. З точки зору сучасних досліджень цієї школи є очевидним два моменти: йога не була в строгому розумінні слова філософською системою, а становила собою певну систему вправ, яка йшла від сивої давнини; Патанджалі об'єднав різні види практики йоги з деякими положеннями метафізики санкх'я і надав ученню йогів ту форму, в якій вона дійшла до нас.

Термін “йога” означає “напружувати зусилля”, “старатися”, “вправлятися”, приборкувати себе. У широкому розумінні слова йога є системою вправ медитаційної практики, спрямованої на те, щоб за її допомогою звільнити душу від пут самсари і карми, або, за висловом самого Патанджалі, “йога – це утримання матерії думки від завихрення”, і коли це досягається, “глядач перебуває у власному образі”. У техніку вправ індійський народ вклав свою вікову мудрість, глибоке знання фізіологічних та психофізіологічних закономірностей, вміння управляти завдяки їм своїми органами та функціями організму. До розуміння цих закономірностей західноєвропейська наука дійшла тільки в 60-х роках ХХ століття після створення науки психофізіології.

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

Першою ланкою йоги Патанджалі постають *підготовчі вправи морального характеру*, що потрібні для всіх етапів життя людини – яма, ніяма та фізіологічні вправи асани. Терміни “яма” і “ніяма” походять від спільного кореня *yam*, де перше означає стримання і містить такі вимоги: не заподіювати шкоди, бути правдивим, поміркованим, цнотливим, не брати подарунків; друге – слідування моральним нормам, внутрішня дисципліна, що передбачають чистоту, задоволеність, вивчення Письма, дотримання заповідей. Включенням указаних вимог у свою систему, а не формальним зверненням до бога Ішвара визначається віднесення йоги до правдивих даршан. Термін “асана” означає “сидіння, положення, постава”. Мета асан – зміцнити тіло, токи дії органів, створити стійке положення, яке б не перешкоджало самозаглибленню. Водночас асана – це не тільки положення тіла, а й вибір благісного місця для йогічних вправ, що вимагає чистоти, тиші, повної безпеки, просторової орієнтації на токи тропізмів. Другою ланкою восьмиступеневої йоги є *пранаяма* – свідоме утримання дихання, контроль над ним, завдяки чому досягається управління всіма кортико-вісцеральними функціями. Завершує підготовчий ступінь *прудьяхара* – відтягування, відволікання почуттів, вироблення здатності не реагувати на зовнішні впливи. Ідеалом такого відволікання почуттів може бути стан людини, яка сидить біля річки і обличчя якої, як маскою, вкрите комарами, а вона зовсім не реагує на них. За цими вправами йдуть ще три, які Патанджалі об'єднує під назвою *сам'яма* – охоплення, зібрання: *дхарам* – увага, утримання думки; *дх'яна* – споглядання, медитація і *самадхі* – зосередження. Суть їх зводиться до того, щоб людина виробила в собі вміння зосереджуватися на чомусь одному, бо, коли погляди розбігаються, вона не здатна зосередитися. Так, ми уважно слухаємо музику, спрямовуючи слух, відчуваємо ритм, мелодію. Із зосередженням вони постають як одне ціле, просте, музика настільки оволодіває нами, що все інше не сприймається, залишається тільки буття музики. У стані глибокого

трансу, злитті об'єктивного і суб'єктивного людина досягає уособлення, звільнення.

Йога Патанджалі – лише одна з йоґ, що має назву *хатха-йоґа* (фізична йоґа), крім якої існують: *карма-йоґа* – йоґа дії, суспільної дисципліни; *лайя-йоґа* – йоґа волі, шлях панування над енергіями, які збуджують сили природи; *дх'яна-йоґа* – шлях роздумів, що дає владу над процесами мислення; *самадхі-йоґа* – шлях володарювання над нервово-психічними силами і силами екстазу, поєднання зі світовою душею. Королевою всіх йоґ вважається *раджа-йоґа* – панування над усіма силами інтелекту, п'ятою, вищою ланкою якої слугує стан тітікші – повна байдужість до всього. Однак при всій багатоманітності йоґ постійним для них є орієнтація на особисте, індивідуальне звільнення [96, 134].

Ньяя та вайшешіка, хоч і були започатковані різними авторами (Гатамі і Канаді), настільки близькі, що їх об'єднують в одну філософську школу. Це ми бачили на прикладі Санкх'ї – Йоґи. Слово “ньяя” означає “аналіз”, логічне пізнання шляхів, що ведуть до блаженства, спасають від страждань. “Вайшешіка” походить від санскритського “вішеша” – одиничне (монада, атом), індивідуальне (неподільне), частина, відмінність [Див.: 60, 187]. Представники школи ньая – вайшешіка є основоположниками давньоіндійського атомізму [Див.: 95, 47–49], який був виразом типового для індійців індивідуалізму [349, 145].

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

Ньяя-вайшешіка визнає достовірність безпосереднього досвіду, але виходить з того, що відносини між речами прямо в досвіді не даються. Вони виводяться чистим мисленням за допомогою умовиводів, де розуміння взаємозв'язку речей належить до синтетичних суджень, а умовиводи робляться на основі побічних спостережень, тобто на факті того, що

одна річ не простежується без іншої, яка їй передує. Тобто річ, яка передує іншій, є причиною наступної. Зрозуміло, що таке судження ніколи не буває повністю достовірним. Тому ньая-вайшешіка стверджує, що дана причина має один наслідок, який має єдину причину, бо наявність багатьох причин виключає можливість наукового мислення. Ньяя-вайшешіка визнає певну реальність причинно-наслідкового ряду, але як реального переходу матеріальної причини в наслідок за допомогою діючої та інструментальної причини. Стосовно самого пізнання, то воно поділяється на істотне, яке досягається чотирма пранамами: сприйняття, висновок, порівняння, точне свідчення; і неістотне, що дається чотирма апрамами: пам'ять, помилка, сумнів, гіпотетичний аргумент. Особливо великого значення в логіці ньая-вайшешіки надається теорії доказовості, яка наголошує, що будь-яке знання має бути доведеним, логічно обґрунтованим.

Загальне розміння характеру причинності та пізнання світу зумовлює постановку ньая-вайшешікою проблеми звільнення, єдиним шляхом якого вважається самопізнання та самовдосконалення людини, а головними моральними принципами – свідоме дотримання добродетей, відмова від насильства, висока правдивість, чистота думки, утримання від гніву, неухильне дотримання звичаїв народу.

У доповнення поданих вище загальних ознак шкіл, ньая і вайшешіка, хочу додати дещо про їхні логічні аспекти. Санкх'я і йоґа перетворились у суто релігійні доктрини переважно через втрату світських спрямувань, які завжди пов'язувались з логікою та освітою. Логіка і освіта – нероздільні. Саме логіка робить ньая-вайшешіку світською і навіть “матеріалістичною”. На думку М.І. Кондакова, ньая, окрім вже згаданих значень її назви, означає ще й умовивід [238, 198]. Базуючись на онтології індивідуально-неподільного атома, яку розробляла вайшешіка, логіка ньая була вельми специфічною. На першому місці у ній стояли умовиводи за аналогією. Наприклад, “Віл може бути мені відомим, але про буйвола я знаю лише, що зовні він схожий на вола. На основі цього знання, я можу, не бачивши ніколи раніше буйвола, при зустрічі з ним упізнати його і вказати іншим” [306, 28].

Окрім аналогії, логіки ньая говорили ще про два види умовиводу. Перший веде думку від попереднього до наступного (наприклад, від вогню до диму). Другий – від наступного до попереднього (наприклад, від дощу до скупчення хмар). Схема силогізму, розробленого представниками ньая, відрізняється від аристотелівського. Силогізм в аристотелівській логіці складається із трьох членів – два засновники і висновок. Логіка ньая буде силогізм, який складається з п'яти елементів. Наприклад: 1) на пагорбі є

вогонь (теза); 2) бо на пагорбі є дим (підстава); 3) де дим, там є вогонь, як, наприклад, у печі; але в колодязі, наприклад, немає вогню і диму (приклад-парадигма); 4) на цьому пагорбі є дим (застосування парадигми); 5) отже, на цьому пагорбі є вогонь (висновок).

Логіка ньяї була тісно пов'язана з розвитком логіки буддизму. Про це свідчать довгі полеміки між ними, на яких наголошують знавці [238, 29].

Міманса і веданта. Назва першої школи означає “дослідження”, другої – “завершення Вед”. Перша концентрувала увагу на захисті ведичної релігії, ставши її своєрідною “схоластиком”, займаючись обґрунтуванням релігійних положень за допомогою розуму. З подібним ми зустрінемось і в європейській культурі. Якщо Міманса акцентувала увагу своїх прибічників на виконанні обов'язків, диктованих Ведами, то Веданта розвивала філософсько-метафізичні ідеї Упанішад. Предметом роздумів останньої був безособовий світовий дух “брахман”, душа “атман”, закони “карми”, “самсара” та звільнення від неї – “мокша”.

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

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

Згідно з поглядами чарвака-локаяти не існує ніякої божественної душі та законів карми. Це все вигадка, обман, які вигідні брахманам. Якби існувало перевтілення душі, то душа пам'ятала б про це, бо навіть діти і ті мають пам'ять. Не визнавали чарваки-локаяти й обряду жертвоприношення, який суперечить досвіду та характеру життя й здорового глузду людини. Якщо насправді, стверджували вони, жертва потрапляє у

кращий світ, то чому браміні не відправляють туди своїх батьків? Мета людини полягає не в тому, щоб задобрити богів у потойбічному світі, а щоб жити в цьому світі. Говорити про душу, відокремлену від тіла, – це обман. Весь світ складається з чотирьох елементів: землі, води, повітря, вогню. Поєднання їх дає певні речі. Породженням цих елементів і є людська душа, яка виникає при їх поєднанні. Душа – це організація стихій, де не елементи володіють душею, свідомістю, а свідомість виникає з цих елементів. Як рис, приготовлений для вина, сам по собі не має п'яних властивостей, а породжує їх при поєднанні з іншими речовинами, так і чотири елементи, з яких складається людське тіло, породжують свідомість, “Я” людини. Вона не існує окремо від тіла. Із смертю людини зникають і тіло, і свідомість, і душа. Не маючи серйозних знань про свідомість, чарвака-локаята намагалася пояснити свідомість із своїх безпосередніх спостережень, не вдаючись до надприродних сил, авторитету Вед.

У теорії пізнання чарвака-локаята виходила із сенсуалізму, вважаючи, що джерелом знань і критерієм істини є відчуття, а все інше є сумнівним, бо існує лише те, що дається безпосередньо в досвіді, сприймається почуттями. Логічний висновок не може бути ознакою істини, бо він не включає в себе загальних відчуттів, належить до минулого, а не до майбутнього. А чи можна екстраполювати його на майбутнє? Чи дають минулі відомості про, скажімо, лебедів підставу вважати за істину твердження: “Всі лебеді – білі”?

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

Етика чарваки-локаяти ґрунтується на принципі гедонізму. Мета людини – чуттєві насолоди. Розумна людина дотримується прислів'я: “Насолоджуйся, поки живеться. Давай в борг гроші. Пий нектар. Коли тіло перетвориться у попіл, не буде більше повернення”.

3. Неортодоксальні школи. Буддизм

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

Засновника джайнізму звали Махавірою (“Великим героєм”) та Джіною (по англ. Джайна, звідси – джайнізм). Він – особа історична, жив приблизно в VI – V ст. до н. е. Традиція запевняє, що Джіна у 28-річному віці залишив батьківський дім і 12 років був пустельником. Якраз у пущі він і збагнув, як можна “спастися”, після чого став мандрівним проповідником-аскетом.

Джайністський канон – “Сіддханта” (чи “Агама”) – складається з 45 книг, автором найважливіших з яких, за переказами, був сам Джіна. Канон спочатку передавався в усній формі і вперше був записаний наприкінці I тис. до н. е. на пракриті (коментарі до нього – також на санскриті), а остаточно відредагований уже в середині I тис. до н. е.

Джайнізм вважає мирське життя неминучим злом, перемогти яке, досягти вічного блаженства можна триєдиним шляхом: беззастережною вірою у Джіну, знанням його догм та неухильним виконанням установлених ним правил. Ця релігійно-філософська система вважала все суще в природі одухотвореним й рішуче пропагувала ідею *ахімси* – непошкодження живих істот, причому нерідко доводила її до абсурду, забороняючи ченцям брати в руки зброю, займатися не лише тваринництвом, а й землеробством (мовляв, лопатою можна розрубати черв’яка). Щоб не вкоротити віку навіть кузьці, джайни пили воду через спеціальне ситечко, прикривали рот марлею, замітали перед собою шлях мітлою, не милися, не чистили зуби, не розпалювали вночі багаття, не їли сирих овочів і фруктів тощо.

Ахімсу сповідували також буддисти та індуїсти. Завдяки їй Індія вирізнялася високою екологічною культурою. Щодо цього релігійно-

міфологічні уявлення індійців вигідно відрізнялися від християнського віровчення, яке проголосило людину царем природи і цим теологічно обґрунтувало безцеремонне й жорстоке ставлення європейців до живого світу.

Культ ахімси виник, на думку вчених, як протест населення проти кривавих ведійських жертвоприношень – *яджи*. “Наскільки безповоротно релігійна реформа VI ст. до н. е. поклала край цим жертвоприношенням, – зазначав індійський історик Д. Косамбі, – можна судити з того, що індуїзм донині категорично забороняє вбивати велику рогату худобу й споживати яловичину, хоч у наші дні ця заборона безглузда і навіть жорстока щодо самих тварин у країні, де обмаль пасовиськ”.

Джайністи вважали, що шлях до “спасіння” лежить через найсуворіший аскетизм. Вражаюче подвижництво ченця-джайна починалося з того, що під час постригу бороду не голили, а виривали волосся з корінням. Джайни давали обітницю *брахмачарії* (целібату), декотрі з них (*шветамбери* – “одягнені в біле”) носили лише найпростіший одяг, який ніколи не скидали, інші (*дігамбери* – “одягнені в повітря”) навіть таке вбрання вважали надмірністю й прикривали своє тіло лише “сторонами світу”. Найвищою формою подвижництва у джайнів були і є добровільна голодна смерть та інші форми самогубства [248, 417–418].

Згідно з поглядами джайнізму світ має упорядкований характер, він ніким не був створений і не може бути знищений. Основою світу є душа, що постійно обмежується матерією карми. Джайнізм обстоює множинність душ, їх монадологічний характер та ієрархічність. Душі, обмеження яких матерією карми найобтяжливіше, знаходяться внизу, а ті, що звільняються від неї, постійно піднімаються нагору, доки не досягнуть найвищої межі. Сутність людини, з точки зору джайнізму, двомірна – матеріальна (аджива) і духовна (джіва). Їх пов’язує карма як тонка матерія. Вона утворює тіло карми і дає можливість матерії з’єднатися з грубою матерією. Поєднання неживої матерії з душею за допомогою карми сприяє появі індивіда, особистості, душа якої постійно супроводжується кармою в ланцюгу нескінченних перетворень. При цьому людина завдяки своїй душі здатна контролювати матеріальну суть, вирішує сама, що творити – добро чи зло. Стосовно бога: у джайнізмі він не є ні богом-творцем, ні якоюсь вищою силою, яка втручається у справи людей. Бог постає як душа, яка колись була в матеріальному тілі й звільнилася від самсари і карми. Заперечуючи одкровення як спосіб пізнання, джайнізм не визнає авторитету Вед, розглядаючи звільнення як стан блаженства, що досягається чистою свідомістю завдяки аскезі та добрим вчинкам. Адже головна мета джайна – стати *сіддхою* (досконалим дживою). Вважається, що сіддхи

володіють абсолютним знанням, всебаченням, всемогутністю і величністю. У такому стані істинне “Я” людини (Атман) стає Абсолютною Реальністю. У такий момент душа покидає тлінну оболонку: “Коли всі кармічні вузли розв’язані, душа лине вгору, до безконечного простору”, – стверджує Таттвартха сутра.

Звідси й певна орієнтація на етико-моральну проблематику з традиційними для давньоіндійських вимог принципами правильного розуміння, правильного пізнання і правильного життя, де перші два принципи належать до віри у джайністському вченні, а останній – до аскези. Орієнтація на особистість зумовлює й орієнтацію джайнізму на індивідуальне звільнення. Джайнізму властивий і культ тварин, що, власне, впливає з тотемічних символів первіснородових вірувань. Дуже популярний у стародавньоіндійському суспільстві, джайнізм поспупово втратив свої позиції, перетворився в релігію, яку сьогодні сповідають близько 1,5 млн індійців [95, 53-54].

У кінцевому підсумку джайнізм можна назвати дуалістичним вченням. Незважаючи на те, що у звичних життєвих обставинах душі неминуче взаємодіють з матеріальним світом, у момент звільнення (Мокша) матеріальне залишається позаду. Але **джіва** і не зливається з Вищою духовною реальністю типу Брахмо, як це бачить ортодоксальний індуїзм. В джайнізмі така реальність просто відсутня.

Буддизм та його філософські підвалини. Як велика світова релігія і впливова філософська доктрина буддизм виникає в середині VI століття до н. е. В ці часи в Ірані розповсюджується релігія зороастризму, Піфагор прибуває з учнями до Італії, пророк Ісайя другий повертається з полону в Іерусалим, Конфуцій служить наглядачем і думає про майбутні реформи, Лао-Цзи створює свій фундаментальний трактат. У ці роки в Урувельському лісі, що за течією ріки Неранджана, на теренах держави Магадха (Північно-Східна Індія) з’являється молодий самітник **Сідхартха** з племені Шакіїв. Так його і прозвали – Шакія-Муні, або Самітник з Шакія.

Як і багато інших ченців-аскетів, молодий чоловік походив з кшатрійів, причому царського роду. Його батько **Шуддходана** княжив на підлеглий державі **Кошала** території у передгір’ях Гімалаїв біля Непалу. Батьковою столицею було місто Капілавасту. Кажуть, що неподалік від нього і донині зберігся пам’ятник великому Шакія-муні з написом: “Тут народився Піднесений”.

Про дочернецький період життя Сідхартхі існує багато переказів, зібраних у книги і літературно оброблених. На перше місце знавці ставлять написаний санскритом твір “Лалітавістара”, що становить міфологізоване

зображення життя Будди. Скласти уявлення про його зміст допоможе поема Едвіна Арнольда “Світло Азії”. Існує також доступна нашому читачеві поетична біографія Сідхартхі – “Життєопис Будди” знаменитого Ашвагхоші (бл. II ст. н. е.) [41]. Про багато яскравих епізодів з життя Шакіямуні розповідається у “Дхаммападі” та “Джатаках”, а також у “Лотосі Благородного Закону”. З цих першоджерел дізнаємося і про періоди життя Будди.

Як сповіщає Ашвагхоша, мати Сідхартхі – Майя – померла при його народженні. Батько дуже любив сина, оточив його увагою і всілякими розкошами, виховав його душу ніжною, м’якою і вразливою [35, 54–55]. Після одруження з Ясодхарою і народження сина Рагула Сідхартха пережив сильний стрес від скорботних реалій світу [35, 55–63]. Він вирішує покинути сім’ю і батьківський палац. Так він стає муні-самітником [35, 85].

Спочатку Сідхартха вирішив прийняти жорстоку аскезу, якій традиційно піддавали себе вихідці з брахманської варни, шанувальники Вед. Сподіваючись, що йому вдається “спастись” завдяки суворому подвижництву, він ледь не заморив себе голодом, перетворився на ходячий скелет. Однак аскеза не викувала його від душевних мук. Тоді Сідхартха припинив добровільне голодування, махнув рукою на брахманські Веди і лише після цього духовно прозрів, коли сидів у глибокому роздумі під деревом бодх поблизу міста Гая (на півдні штату Біхар). Тому Сідхартху назвали Буддою, тобто “Просвітленим”. Пізнавши велику істину спасіння, Будда став мандрівним проповідником. Помер він у 80-річному віці. Легенда запевняє, що Будда отруївся вегетаріанською стравою, якою його почастивав сільський коваль. Будда, ясна річ, здогадався, що жодний шлунок не перетравить цей кулінарний “шедевр”, але, щоб не образити господаря, мужньо доїв приготовлені йому гриби та овочі, внаслідок чого й розпрощався із цим світом. Тіло Будди спалили, але під час кремації один з учнів зумів вихопити з багаття зуб Учителя. Цей зуб – основна реліквія буддизму, хоч не відомо, справжній він чи підроблений. На його честь у Шрі-Ланці побудовано храм Зуба Будди.

Буддійська традиція називає смерть Учителя *паранірованою*, тобто остаточним переходом у *нірвану* (“заспокоєння”, “згасання”) – блаженний стан, доступний лише праведникам. 1955 р. у багатьох азійських країнах урочисто святкували 2500-річчя паранірвани.

Буддійський канон – найбільший релігійний канон у світі. Існує кілька його різновидів, що складаються з багатомовних та багатожанрових літературних творів. Значна частина цих творів збереглася лише в перекладах на тибетську та китайську мови.

Найдавнішим і найповнішим канонам є складена мовою палі **Тіпітака** (“Три кошики”). Вона поділена на три основні розділи: Віная-пітака, Сутта-пітака та Абхідхарма-пітака. Віная-пітака – це збірка повчань для ченців. Вона містить правила вступу до буддійської общини-сангхи, визначає міру покарання за порушення монастирських правил і відступництво, застерігає від ересів тощо. Сутта-пітака викладає основи буддійського віровчення. Це збірка висловлювань і повчань Будди, переказаних його улюбленцем учнем Анандою. Найважливіші релігійно-філософські сентенції Будди містяться у Дхаммападі – настільний книзі буддистів. До Сутта-пітаки входить також книга Джатаки – розповіді про 550 життів Будди. Абхідхарма-пітака – це зміщений у семи релігійно-філософських трактатах систематизований виклад положень буддійського віровчення, які є в Сутта-пітаці.

Палійський канон (Тіпітака) спершу передавався в усній формі і був частково записаний у Шрі-Ланці наприкінці I тис. до н. е. Остаточо він оформився в середині I тис. н.е. Китайський варіант буддійського канону відрізняється від Тіпітаки. Він містить життєписи монахів, твори з історії буддизму, записи бесід найушлюбленіших буддійських учителів та китайські коментарі до усіх розділів Тіпітаки.

Канон містить понад 15 тис. історій, легенд, проповідей, повчань, афоризмів, складених прозою чи віршами. На заучування його текстів буддійський монах витрачав 20–25 років. Щоб запобігти перекручуванням канону, знавці Тіпітаки регулярно збирались на собори, де за допомогою цілої системи перевірок узгоджували її текст.

Якою ж була доктрина раннього буддизму, що її вважають і релігією, і філософією, і ідеологією, і культурним явищем, і способом життя?

Наріжним каменем ранньобуддійського вчення були **“чотири благородні істини”** (Арья сатї), які можна сформулювати так: 1) життя – це духовне й тілесне страждання; 2) існує причина страждань; 3) можна покласти край стражданню; 4) є шлях, який веде до припинення страждань. Суть першої “істини” полягає в тому, що кожного в житті підстерігає безліч неприємностей, нікому не вдається задовольнити всі свої бажання, що перетворює життя на безперервну муку. Будда так сформулював у своїй першій проповіді “благородну істину про страждання”. “...Народження є стражданням, хвороба є стражданням, смерть є стражданням, шлюб із нелюбом є стражданням, розлучення з коханим є стражданням, не мати того, чого прагнеш, є стражданням, одним словом, п’ять об’єктів відчуття є стражданням”. Друга “істина” називає першопричиною страждань людські жадання й уподобання (прагнення насолод, земних радощів,

любов до життя тощо). На ґрунті бажань виростають заздрість і пожадливість, які породжують ворожнечу у світі. Згідно з третьою “істиною”, можна припинити страждання, обмеживши свої життєві потреби, вгамувавши свої пристрасті. Четверта “істина” вказує шлях до припинення страждань і “звільнення”. Цей шлях у буддійському розумінні має бути “серединним”, лежати між двома крайнощами: заплутаним культом, архіскладними обрядами, кривавими жертвоприношеннями брахманізму, з одного боку, і мученицькою практикою пустельників-аскетів, яку проповідував джайнізм, – з іншого.

Буддійський “вісімковий” шлях до припинення страждань і “звільнення” зводиться до: 1) “правильних поглядів” – розуміння чотирьох згаданих “істин”; 2) “правильних прагнень” – намірів дотримуватися цих “істин”; 3) “правильної мови” – цурання неправди, наклепів, лихослів’я, базікання тощо; 4) “правильних дій” – не завдавати шкоди живим створінням, не вбивати, не красти, не обманювати, не пиячити тощо; 5) “правильного способу життя” – добування хліба насущного чесною працею; 6) “правильних зусиль, старань” – подолання шкідливих помислів, впливів тощо; 7) “правильної уваги” – постійної турботи про “звільнення”; 8) “правильної зосередженості” – досягнення внутрішнього спокою, цілковитої непроникності, самозаглиблення. Вісімковий шлях потребує оволодіння технікою медитації, тому доступний лише ченцям (техніку медитації буддисти частково запозичили в пустельників-аскетів, разом із тим вони розробили й свої способи самозосередження) [248, 421–420].

Буддійське “звільнення” є переходом у нірвану – протилежність сансари. Нірвана – не смерть, яка означає нове народження, отож продовжує земні муки, а особливий стан душі за межами буття і небуття, цілковите звільнення від “Я”, повне згасання емоційної активності. Буддисти порівнюють перехід у нірвану із засиханням дерева чи згасанням світильника, коли в ньому вигоріла олія. З переходом у нірвану перестає діяти неблаганний закон карми, індивідуальна душа (Атман) розчиняється в природі, точніше – зливається із вселенською душею (Брахма), до чого прагне все суще. Отже, буддійське звільнення – це не досягнення вічного щасливого життя, як в інших світових релігіях, а, навпаки, його припинення. Будда похмуро твердив: “Сидіти краще, ніж ходити, спати краще, ніж не спати, найкраще ж – померти”. Нірвана, як зазначає Джавахарлал Неру, є середина між двома крайнощами – потуранням своїм пристрастям і умиртвінням плоті. “Цей середній шлях був арійським шляхом” [349, 199], важким і здоланим лише власними зусиллями. І якщо людині вдалося пройти його і отримати перемогу над собою, вона вже ніколи не буде переможеною.

“Навіть бог, – говорив Будда, – не може перетворити в поразку перемогу людини, яка переборола саму себе”.

Саму карму буддизм трактував незвично. Якщо у джайнів вона давала знати про себе лише після смерті, при переселенні душі, то буддійська карма засвідчувала своє існування постійно, через що душа переселялась безліч разів ще за життя. Людина зла раптом виявляла благородство, боягуз – хоробрість і т. п. – усе це й означало переродження душі. Душа, як її розумів буддизм, це психічний стан, хвилинний настрій, нестійка комбінація дхарм. Вона, власне, і не переселяється, а перегруповується в новий комплекс дхарм, унаслідок чого життя є початком “моментальних спалахів дхарм, які постійно змінюються, воно лише здається безперервним”. У цьому відношенні душа віддзеркалює саму суть мінливої, ілюзорної природи. Ще однією специфічною рисою буддійської карми була її залежність не від дотримання кастових законів, а від етики життя в цьому та попередніх народженнях. Саме через це Будда, перш ніж досягти нірвани, прожив 550 життів, причому в різних личинах [248, 421].

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

Серединною була і метафізична позиція буддизму. На відміну від попередників, які шукали стабільні духовні чи матеріальні першооснови світу (Брахман, першоелементи, атоми тощо), буддисти виступили з проповіддю дуалістичного вчення про безперервну і безначальну змінюваність універсуму. Універсум є “безкінечним процесом окремих елементів матерії і

духу, які з’являються і щезають, без реальних особистостей і без постійної субстанції” [487, 202]. Всесвіт – це потік, дуже, як побачимо, схожий на Космос Геракліта. Навіть його реальність не є дещо постійне і незмінне. Усе є лише вібрацією дхарм. До нього цілком докладаються атрибути буття і небуття, “є” і “немає”, причому – одночасно. Те саме і в антропології. Наші тіла і душі змінюються кожної миті; вони одночасно перебувають в становленні і падінні. Кожної миті перестають існувати, і на їх місці з’являється і знову щезає дещо інше, схоже на них і все ж від них відмінне. У певному смислі ми безперервно вмираємо і відроджуємось, що створює ілюзію константної індивідуальності.

Будда не дав відповіді про існування душі. Він просто відмовився обговорювати це метафізичне питання. Як і питання про існування Бога. У своїй гносеології він діяв за принципом: там, де знання неможливе, треба утримуватись від судження, треба мовчати і не надто опікуватись “проклятими” метафізичними питаннями на зразок: чи вічним є світ, чи кінечний він, чи тотожна душа з тілом, чи стає той, хто пізнав істину, безсмертним тощо. Відповідей на них Будда не давав, оскільки постійно твердив своїм учням: “якщо вже знайдено вихід із клітки, навіщо міркувати про її будову”. Однак сам він, напевно, мав метафізичну систему, яка відповідала на ці питання. Про це свідчить загадкова фраза, яку Будда кинув: “Те, що я взнав і не повідав вам, набагато більше від того, що я вам розповів” [Цит. за 329, 125].

Загалом Будда був реалістом і чудово усвідомлював, що дійсне становище людини не відповідає її сутності, далеке від ідеального і ніякі жертвоприношення, обіцянки Вед не змінять його. Будда закликав до розвіювання розумового дурману, досягнення спокою серця, що означало вийти за межі реального суспільства, ввійти в життя *сангхи* – ордену монахів на зразок племінних колективів, що могло забезпечити реальний доступ до високого рівня моральності родового суспільства, правильного життя з його вимогами не шкодити живим істотам, не брати чужого, утримуватись від заборонених статевих контактів, не користуватись п’янкими напоями. Звідси практична орієнтація системи буддизму. Її теоретичні положення пов’язуються з питаннями щодо того, хто може досягти нірвани як вищої мети виходу з кругообігу перевтілень. Щодо цього питання буддизм розпадається на ряд напрямів, головними з яких є хінаяна (“малий візок”) та махаяна (“великий візок”). Представники першого напрямку стверджують, що шлях до нірвани відкритий лише монахам, які відмовляються від світського життя; представники другого наголошують, що досягти нірвани може особа, яка сприймає вчення Будди, але відкладає досягнення кінцевої мети для інших.

Розділ 4. ОСВІТА І ФІЛОСОФІЯ В СТАРОДАВНЬОМУ КИТАЇ



План викладу матеріалу розділу:

1. Соціокультурний ґрунт філософських шкіл.
2. Школи натурфілософів, номіналістів, моїстів і законників.
3. Школа Конфуція.
4. Даоська школа.

Напевно, і в Китаї філософію породив глибокий відчай, пов'язаний із жорстокими суспільними обставинами епохи “царств, що воюють”. Як пам'ятаємо, релігія Індії, що споконвічно орієнтувалась на єдність, у часи “бродіння умів”, росту кількості озброєних легкою залізною зброєю людей, що прагнули переділу зон впливу і бездумно поринали у криваву різню, раптом зробилася рознуздано-політеїстичною і втратила свої об'єднуючі функції. Відчай кривавого розбрату, яким пронизана Божественна Пісня Махабхарати, міг мати лише два виходи. Перший – пошуки спільних божеств нової релігії, яка б об'єднала і примирила душі. Другий – пошуки абстрактно-метафізичних начал, відчутних лише розумом і позбавлених різноманітності численних богів, яких шанували різні соціальні спільноти. В індійській ідеології епохи “бродіння умів” ми бачили і ті, й інші пошуки та знахідки. Рационалістично-прагматичні китайці, наситившись відчаями, пов'язаними з військовими потрясіннями (нижче ми спробуємо хоча б побіжно розглянути їх еволюцію у напрямі Чжань Го), відразу кинулись до другого виходу. Релігійно-містичне начало у китайців було, як побачимо, розвиненим надто слабо. Боги давньокитайської релігії – безкровні схеми, які впливають, але не діють. Якщо в інших осередках цивілізацій, які об'єднували народи, сплески війн мали, окрім всього іншого, яскраво виражену військову конфронтацію тотемічних міфологем, то війни в Китаї були переважно війнами за матеріальний інтерес. Інтерес усвідомлений і рационально продуманий. Час від часу пронизаний усе ж відчаями, він і породив філософський дискурс. Цьому сприяла і китайська школа мислення, яка з прадавніх часів була в Китаї на дуже високому рівні.

1. Соціокультурний ґрунт філософських шкіл

Стародавні китайці ніколи не називали себе китайцями, а свою батьківщину Китаєм. Це – тюркські назви, вони походять від етноніма “кидань”, що ним тюрки називали населення середньовічної імперії на території Маньчжурії, Монголії та Південно-Західного Китаю. Етимологія європейських назв Китаю – латинської Сіна, німецької Хіна, французької Шін, англійської Чайна – пов'язана, найімовірніше, з назвою китайської імперії Цінь. Найдавнішими самоназвами китайців були **хуа**, **шан**, **чжоу**, в епоху ж перших китайських імперій з'явилася нинішня самоназва китайців – **ханьжень** (“людина Хань”), що її дала народність хань – найвпливовіша в країні з III ст. до н. е. Свою батьківщину давні китайці називали **Тянься** – “Піднебесна”, **Чжун Го** – “Серединне царство” чи **Чжун Хуа** – “Серединна квітуча”.

Засвідчена в писемних джерелах історія Китаю нараховує майже 4 тис. років, хоча пам'ятки відносять її до епохи династії Ся (XXI – XVI ст. до н. е.), коли починає формуватися родово-рабовласницьке суспільство Стародавнього Китаю з централізованою владою. За нею слідували епоха Шан (XVI – XII ст. до н. е.), династії Західного Чжоу (XI – VIII ст. до н. е.), Чуньцю (VIII – V ст. до н. е.), Чжаньго (V – II ст. до н. е.). Упродовж цієї історії відбувалися процеси формування соціальної структури давньокитайського суспільства і його диференціації в ієрархічних структурах, більш глибокий розподіл землеробства, ремесла з посиленням ролі та значення товарно-грошових відносин, торгівлі, матеріального і духовного виробництва загалом.

Протягом першого періоду епохи Чжоу (XI – VIII ст. до н. е.) в Китаї панував релігійно-міфологічний світогляд. Відомості про його зміст відбилися у ряді літературних пам'яток. Вони розповідають про історичні події, міфи, давньокитайську освіту та про філософські погляди. Такими пам'ятками є “Го юй” (Книга давнини), “Шіцзін” (Книга пісень), “Шу цзін” (Книга історії), “Шань хай цзін” (Книга гір та морів), “Лі шу” (Книга порядку), “І цзін” (Книга перемін), “Інь фу цзін” (Книга гармонії п'ятьми) та інші. Спільною ознакою усіх пам'яток давньокитайської духовної культури є те, що в них гармонійно поєднуються три наймогутніші втілення сутності людського духу – поезія, релігія і філософія. Хоча, як зазначають фахівці-китаїсти, це поєднання виглядає досить специфічним. На відміну від індусів з їхніми поетико-містичними збоченнями, від іудеїв, на першому місці в яких стояла релігійна віра, китайці постають прагматиками-раціоналістами, колективістами і життєлюбамі.

Традиційне мислення китайців завжди мало схильність до конкретики. До теоретичного мудрування китайці вдавалися лише тоді, коли без нього аж ніяк не можна було обійтись. Їм подобалось усе точне, визначене. Персонажі їхніх казок – це фея конкретної річки, дракон конкретної гори, самі казкові сюжети мають географічні координати. Вражає їхня довіра панівним ідеологічним настановам. За словами китаїста, їм була притаманна “незламна впевненість у незаперечності офіційно санкціонованих істин і тісно пов’язана з нею схильність до догматизму та конформізму”. Це пояснює, чому в давньокитайських імперіях ідеологія мала такий гігантський вплив на всі сфери суспільного життя.

Яскраві свідчення про реалізм давніх китайців, про звичку все пояснювати видимими зв’язками конкретних стихій, а не міфічними силами, надає **Го юй** (Книга давнини). Містячи конкретні історичні дані, вона є однією з перших спроб показати природне виникнення світу, знайти першопричину сутнього, пояснити багатоманітність предметів та явищ навколишнього світу якісними відмінностями тих першостихій, з яких вони походять. Такими стихіями є вода, дерево, метал, вогонь і земля. Вода змочує і тече вниз, вогонь горить і піднімається догори, дерево згинається і випрямляється, метал піддається зовнішнім впливам, земля приймає посів і дає врожай. Завдяки гармонії та взаємодії різноманітних стихій виникають нові предмети з новими властивостями [178, 295].

Завдяки своїй натурфілософській наповненості, книга **Го юй** разом з **І-цзіном** та іншими зробилась витоком філософської школи “Інь-ян”. Натуралістичну спрямованість і безмежну повагу китайців до землі та земного життя відображає **Шань хай цзін** (Книга гір та морів) [227]. Як доводить Е.М. Яншина, ця книга здавна слугувала практичним посібником для мандрівників горами і морями. Окрім цього, в ній викладено основні сюжети давньокитайської міфології епохи Чжоу, коли головним божеством китайців стає Небо. Саме тоді китайці стали звати свою країну **Тянься** (Піднебесна). Небо породжує закон Дао, людей, імператора, ритуали Лі. Воно, хоч і протилежне землі (символ неба – коло, землі – квадрат), але постійно взаємодіє з нею через обмін енергіями **ян** та **інь**. Відслідковування конкретних проявів цієї взаємодії (благодатних і неблагодатних) було надзвичайно серйозною справою. Благодатні чи неблагодатні явища вказували на те, чи добре править імператор, чи допомагає йому Небо. Як свідчить книга **Шу цзін**, формування вмінь “бути в злагоді з Небом” було важливим елементом освіти можновладця.

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

У цій книзі міститься найдавніша пам’ятка філософського умогляду в Китаї – трактат “Хун-Фань” (Велике Правило), про який давно не згадують автори посібників з історії філософії. Знавці допускають, що першопочатково **Хун-Фань** був дидактичним підручником або схемою керівництва для носіїв верховної влади. Китайці, як побачимо, взагалі дуже опікувались освіченістю своїх правителів. З яким великим колом предметів мали бути добре ознайомлені носії влади, читач може пересвідчитись із переліку дев’яти розділів, на які розпадається трактат.

1. П’ять елементів: вода, вогонь, дерево, метал, земля.

2. Благоговійне здійснення п’яти видів діяльності: манери, розмова, зір, слух, мислення стосовно до моральної поведінки.

3. Успішне керівництво вісьмома предметами управління: виробництво їжі, товарообмін, жертвоприношення, керівництво громадськими роботами, шкільна справа, правосуддя, гостинність, військо.

4. Відповідальне користування п’ятьма регуляторами часу: рік, місяць, день, зорі і зіркові карти, літочислення.

5. Встановлення і здійснення вищого принципу влади: етичні засади і правила поведінки при виконанні владних дій.

6. Три чесноти: чесність і правдивість, панування строгістю, панування м’якістю.

7. Розумна перевірка сумнівного: звернення до власного серця, нарада з міністрами, рада з народом, звернення до **мантики** (гадання).

8. Розумне дослідження різних явищ неба як реакції останнього на людську поведінку: дощ, сонячне світло, спека, холод, вітер, пори року. Нормальний перебіг цих явищ – ознака хорошого управління і навпаки.

9. Бадьоре здійснення п’яти благ (довге життя, багатство, спокій і мир, любов до чеснот, хороший кінець життя).

Навіть короткий виклад змісту трактату **Хун-Фань** свідчить і про зміст давньокитайської освіти, і про глибину умогляду китайців, і про їх менталітет. Прив’язаність мешканців **Тянься** до порядку (як головна риса їх духовної культури) відобразилась також у **Лі шу** (Книга порядку), яка містить у собі дані про правові організації, політичні та релігійні церемонії, норми соціальної та політичної поведінки, які вважаються взірцем і мірою подальшого розвитку. Конфуцій вважав її настільки давньою, що його сучасники забули настанови ритуалу Лі. Цим він, до речі, і пояснював соціальні потрясіння часів **Чжань Го** (періоду царств, що воюють).

Показово, період цей збігався хронологічно з епохою “бродіння умів” в Індії.

Конфуцій же, цей стовп китайської культури та освіти, відредагував і переуклав стародавню **Ші цзін**. “Із більш ніж трьох тисяч відомих пісень він відібрав лише одну десяту частину і звів її в єдину пам’ятку...” [537, 4]. У хрестоматіях, які виходили російською в 20-ті – 90-ті роки ХХ століття, гімни і пісні Ші цзіну донесли до нас лише смиренне невдоволення бідняків гнобителями. Що ж, у китайців завжди були підстави для цього. І тема соціального невдоволення дуже часто звучить у піснях, зокрема в тій, яку я зараз спробую подати. Але зверніть увагу, як її перші рядки гармоніюють з китайським живописом розмитою тушшю по шовку, що так ейфорично передає смиренні далі, оповиті туманами річкові заплави, паростки бамбуку і крони сандалових дерев.

“Удары звучат далеки, далеки...

То рубит сандал дровосек у реки,

И там, где река омывает пески,

Он сложит стволы и сучки...” [537, 92].

Особливої уваги з точки зору ролі у китайській культурі, менталітеті, звичаях, стилі мислення, стилі соціального управління, в генезі релігійних і філософських шкіл заслуговує **І цзін** (Книга перемін. Чжоуська книга перемін) [548, 201–528]. Початковий її текст написаний у XIII – XII ст. до н. е. Він перегукується з параграфами 7 і 8 уже згаданого трактату Хун Фань, у якому йдеться про роль мантики (гадань, пророкувань). Пізніше, в епоху Чжоу, **І цзін** був доповнений коментарями.

Зміст книги **І цзін** став ідейним витоком декількох філософських напрямів. Вона безпосередньо вплинула на становлення даосизму, оскільки за своєю суттю графічно зображувала поступ вселенського Дао. Вплинула ця книга і на виникнення натурфілософської школи Інь та Ян, оскільки вони вважались Іцзіном збудниками усіх світових процесів.

Освіта і філософські школи. Докорінні зміни у стародавньокитайському суспільстві, пов’язані з повним розпадом родових відносин, падінням влади родової аристократії і зростанням нової політичної сили – держави як Піднебесної, у Піднебесній, відбуваються на зламі періодів Чуньцю (770 – 476 до н. е.) та Чжаньго (475 – 221 до н. е.) На цей період припадає руйнування колодязної системи землекористування, вводиться податок на землю, зміна земельної власності, що привело до значних соціально-політичних змін у суспільстві. Частина рабів перетворилася на селян, збільшилася кількість ремісників, купців, селян-одноосібників. Більш високого рівня досягає розвиток науки та пізнання об’єктивних

законів природи. Так, в астрономії внаслідок тривалих, систематичних спостережень з’являється один із перших записів про сонячні та місячні затемнення, комети, темні плями на Сонці. Нерухомі зірки нараховували 28 сузір’їв, встановлюється період обертання Юпітера, близько 350 р. до н. е. створюється перша в світі зоряна карта. Для виміру часу будується сонячний календар, рік розбивається на 24 сезони, а тривалість року доводиться до 365,25 днів. Значного розвитку набула медицина, з’являються славетні лікарі, проводяться дослідження з оптики, динаміки, геометрії. Все це активізує мислення, націлюючи його на узагальнення теоретичного плану. У ході змін, що відбувалися у класових структурах, розпалася система навчання в “присутственных местах”, з’являється багато мандрівних учених, які поширюють освіту, виникають нові інтелектуальні сили з широкими суспільними зв’язками. У середині періоду Чжаньго в царстві Ці був створений “палац науки”, або академія Цзіся, в якій було зібрано близько тисячі вчених. Володіючи спеціальними знаннями, представляючи різні класи і прошарки, вони виступали з різними ідеями, створювали можливі розв’язки соціальних проблем, висловлюючи різні погляди як за змістом, так і за формою. Філософія почала набувати своєї самостійності та власного поля діяльності, розробляючи погляди на природу, теорію пізнання, історію, теорію про природу людини та висуваючи цілий ряд філософських категорій і тем.

Стан розвитку філософської думки в Стародавньому Китаї того часу фіксується в історичних джерелах як “суперництво всіх шкіл”. Кількість цих шкіл точно не визначено, хоча деякі історики зводять їх до десяти напрямів. Проте відомий давньокитайський історик Сима Цянь називає шість головних шкіл: “прибічники вчення про інь і ян” (натурфілософи), “школа службових людей” – жуцзя (у перекладах називається школою конфуціанців), “школа моїстів”, “школа номіналістів” або “імен” – мінцзя (часто зветься школою софістів), “школа законників” (легістів) – фацзя, “школа прибічників вчення про дао і де” – даосистів [178, 17].

2. Школи натурфілософів, номіналістів, моїстів і законників

За вже згаданою класифікацією Сима Цяня, *натурфілософи*, або прибічники вчення про ян та інь, представляють першу філософську школу. В наявних підручниках з історії філософії її лише згадують, ніяк не розкриваючи змісту вчення. При цьому забувається, що первинність філософствування про природу і природне відображає певну закономірність

еволуції філософії. У Греції, точніше в її колоніях, натурфілософія досократиків також була першою і в часі, і у викладах істориків філософських вчень, скажімо, Діогена Лаєртського. Натурфілософи і в Індії (ньяя-вайшешіка) були першими деміфологізаторами світогляду, перетворюючи образно-асоціативне мислення в суто раціональний дискурс. Це вони поставили риторичку і логіку на службу філософії, збагативши тим самим зміст освіти, яку пропонували їхні школи. Саме їм належить честь утвердження світської освіти.

Але найважливішим є те, що переважно у школах натурфілософів формувалася смак до абстрактного мислення, до всебічного осмислення метафізичних реалій. На ґрунті цих шкіл і виростала метафізика як найважливіший розділ філософії. І гносеологічна проблематика, пов'язана з самою можливістю щось знати про ці реалії, теж. Не кажу вже про космологію і спекулятивну натурфілософську космогонію.

Китайська школа натурфілософів виростає з космологічної проблематики. На яких засадах базується єдність світу, суспільства, людської душі? Що лежить в основі впорядкованості Космосу? Чому виникають природні катаклізми і незгоди, чому спалахують соціальні конфлікти? Відповідаючи на ці питання, натурфілософи відмежовуються від релігійно-міфологічних пояснень. Вони прагнуть бачити в основі усіх процесів безособові природні сили, поєднання яких зумовлює перебіг подій.

Як уже зазначалось, ідейним ґрунтом метафізики натурфілософів у Китаї був І цзін – давній канон розсудкової комбінаторики, спрямованої на прораховування можливих у майбутньому ситуацій. В основі останніх лежать два абстрактних начала – космічні дуалістичні сили Ін і Ян. Ян – світле, чоловіче, творче начало (до речі, перша гексаграма І цзін і має назву “Творчість”). Ін – темне, жіноче, втілює начало (друга гексаграма – “Втілення, виконання”). Про матеріальність чи духовність цих начал судити важко. Вони не можуть бути ані суто духовними (як би тоді вони впливали на матеріальні речі?), ані суто матеріальними (як, у такому разі, вони панують над стихіями, пронизуючи їх?). Від взаємодії Ін та Ян виникає закон світового поступу Дао. Ян втілюється в небесних реаліях, Ін – у земних. Опозиція земного і небесного задає рамки ієрархії цінностей та істот, речей і природних явищ. Наголошу, що саме на такий кшталт будувалась світоглядна картина космічного порядку, або космологія натурфілософів. У координатах “Небо-Земля” подаються розрізнення високого і низького, благородного і нікчемного, твердого і м'якого, руху і спокою, діяльності і страждання. Комбінації перерахованих опозицій дають класифікаційну таблицю категорій, у яку натурфілософи

продовжують вписувати таксономії світових явищ. Істоти діляться на класи, з'являється щастя і нещастя. У відповідних клітинках таблиці знаходяться сузір'я, покладені Небом, в інших – земні явища і предмети.

У натурфілософії чи не вперше зустрічаємо відмінний від міфологічного (див.: розділ 2) спосіб класифікації явищ і знань про них. І цзін класифікував натяжки і тьмяні уявлення. Філософія впорядковує знання. Філософська класифікація, яку зустрічаємо в натурфілософії відрізняється і від класифікування явищ світу у релігійних теогоніях, де кожне явище отримувало своє місце відповідно до місця і функції в божественному сімействі його представника – божества.

Проте, незважаючи на свої заслуги в деміфологізації світоуявлення, в розробці засад таксономії (науки про класифікацію) та основ бінарної логіки, натурфілософи не стали впливовою філософською школою. Значно яскравіше вони проявили себе як засновники і вчителі світських загальноосвітніх шкіл та систематизатори наявних знань.

Школа імен, або номіналістів. Переважна більшість змісту цього софістичного напряму досі перебуває в тумані віків, хоча відгуки вчення про імена, їхні смисли і значення зустрічаються у багатьох класичних текстах. Я спеціально згадав про школу імен перед конфуціанством, оскільки ключова його тема (“виправлення імен”) може бути більш зрозумілою при врахуванні номіналістичних і логічних ідей школи *мінцзя*.

Про те, наскільки великою була увага стародавніх китайців до феномену імені, свідчить текст “Дао де цзін”: “При встановленні порядку з'явилися імена. Оскільки ж виникли імена, треба знати межі [їх визначеного застосування]” [178, 125]. Розбіжність предмета, що позначає (поняття про нього або змісту імені), гостро сприймалась китайцями, про що читаємо у конфуціанській книзі “Лунь юй”. “Якщо імена неправильні, то слова не мають під собою підстав. Якщо слова не мають під собою підстав, то справи не можуть здійснитись... Тому благородний чоловік, даючи імена, повинен вимовляти їх правильно, а те, що вимовляє, правильно здійснювати. В словах благородного чоловіка не має бути нічого неправильного” [178, 161–162].

Номіналізм *мінцзя*, без сумніву, впливає з прадавніх міфів, у яких тотеми племен зливались з їхніми іменами, а вимова того чи іншого імені божества актуалізувало його присутність. Згадаємо міфосемантику іменної “мітки”, що розглядалася у першій частині посібника. Ім'я речі і річ, за міфологією, абсолютно збігаються, бо міфоосвітні ритуали будувались так вичерпно і продовжувались так довго, наскільки це було необхідно для передачі вичерпно повного значення “слави слова”, для трансляції

індивідам нових поколінь усіх відтінків його смислу. Що ж трапилось з освітньою трансляцією смислів у епоху Чжань Го? По-перше, вже задовго до цього передача знань, законсервованих у асоціативних зв'язках семантичних полів домінантних слів-фетишів, стала здійснюватись через текст. Вважається, що текстуалізація досвіду призводить до його смислових втрат. Тож і стверджується, що Сократ або Будда нічого не писали, боячись втратити цінне. Але яку тоді роль відіграють, скажімо, сутри веданти чи міманси, які становлять собою низки імен, а то й одне особливо значиме ім'я? Тому, по-друге, маємо припустити, що в часи "царств, що воювали" склалися певні умови, які різко знизили культуру розуміння текстів і їхніх ключових слів-предметів у всій повноті смислів. Причина? – різке зниження рівня освіти, яке призвело до того, що імена почали застосовуватись в урізаному обсязі. Думаю, що перші філософи Китаю цю втрату добре відчували. Ось твердження із "Дао де цзіну" Лао цзи. "В давнину ті, хто був здатен до вченості, знав найдрібніші і найтонші речі. Іншим їх глибина вже невідома" [178, 119].

Проблема "виправлення імен", якою займались номіналісти до Конфуція, – це відтворення освітньо-інтелектуальних умов, які б забезпечували їхнє розшифрування освіченою людиною у повному обсязі. Бо, скажімо, ім'я "імператор" означало для стародавнього китайця всю повноту функцій, ролей і якостей, які воно позначало. Ще раз погляньте на їх перелік у книзі Шу цзі. Забуття декількох чи навіть однієї з гілок змісту робило ім'я "імператор" неправильним, оскільки означало невиконання ним якихось функцій. Ми не раз зустрічали скарги на це у Книзі пісень. "Неправильне" ім'я треба виправляти. Цим і займались номіналісти.

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

Основною проблематикою моїстів були соціально-етичні питання та питання теорії пізнання.

На думку моїстів, народ приречений на нещастя, тому що на нього впливають три лиха: голод, холод і важка праця. Поділ на багатих і бідних – це не веління Неба, а шлях розвитку самого суспільства. Щоб побудувати щасливе суспільство, треба визначити причини лиха, позбавитися їх і передусім скасувати рабство, ліквідувати війни і багатих. Цього можна досягти всезагальною любов'ю (цзяньай), запереченням нападу (фейгун), шануванням єдності, мудрості, економією при витратах, при похованнях, запереченням волі та бажань Неба.

Знання причин соціальних незгод – важлива річ. Звідси увага моїстів до проблем пізнання. У гносеології вони виходили з принципу обов'язкового ґрунтування висловлення на "зразках". Згідно з їхньою теорією пізнання – це відображення об'єкта навколишньої дійсності. Процес пізнання відбувається трьома шляхами: отриманням знання від інших людей, своїм власним мисленням, своїм власним спостереженням. Книга "Мо-цзи" [149, 175–200] особливо наголошує на зразковості вчителя як витоку знань. Важливим витокотом практично цінних знань є й факти, бо вони, на думку Мо цзи та його учнів, можуть застосовуватись в управлінні [178, 196]. Але найкращі факти та взірці – це мудрі вчинки імператора, а ще кращі – Неба [178, 173]. У теорії пізнання їм належить розробка таких категорій, як тотожність, відмінність, причинність. Вказуючи, що в основі всякого знання лежать досвід попередніх поколінь, думки народу, моїсти великого значення надавали обґрунтуванню логічного мислення, розробці методів пізнання, таких як дедукція, гіпотеза, індукція, аналогія речей та аналогія понять.

Моїсти одними з перших у Китаї започаткували соціальну філософію політики, поставивши питання про походження держави, висунувши так звану договірну теорію її виникнення. На думку моїстів, людина відрізняється від тварини завдяки праці. Якщо тварина пасивно пристосовується до навколишнього середовища, то людина підпорядковує собі природу.

Держава, на думку моїстів, примусить народ звиряти свої думки й уподобання з думками й уподобаннями начальства. "Зачувши про добре чи лихе, – радив Мо Ді, – слід поінформувати повітового начальника, і те, що він вважатиме правильним, усі повинні визнати правильним, а те, що він вважатиме неправильним, усі мусять визнати неправильним". Цю, м'яко кажучи, дивну рекомендацію Мо Ді давав без вагань: йому, очевидно, й на думку не спадало, що інтереси низів і верхів можуть не збігатися. Моїзм, таким чином, ставив за мету підстригти під один

гребінець не лише етику життя, а й спосіб мислення китайців, отож волів мати справу не з живими людьми – з уніфікованими бовдурами [248, 488].

На відміну від конфуціанців, для яких ideale суспільство – суспільство культурне, моїсти вважали культуру непотрібним баластом, бо її, бачте, на шматок хліба не намастиш, вона лише відриває людей від суспільно корисної праці. Рішуче виступали вони також проти ідеалізації давнини, якою грішило конфуціанство. Моїсти пропонували не цуратися старих традицій, однак при цьому створювати й нові. Змістивши акцент у справі реформування суспільства з патріархально-сімейних традицій на державне втручання, моїзм послужив перехідним містком від “інтелігентного” конфуціанства до “вульгарного” легізму.

Треба додати також до вищенаведених характеристик соціальних поглядів моїстів, що вони досить войовничче захищали свої позиції, були завзятими полемістами. Їм приписують навіть значні заслуги у створенні основ теорії суперечки. Кажуть, що вони придумали сім методів полеміки: 1) аналогія (зіставлення предметів суперечки і тез), 2) порівняння суджень та їхніх частин, намагання “спіймати” суперника на неточностях, використання суперечностей в його аргументах, 3) уподібнення опоненту і т. ін. [238, 565]. До речі, саме нахили моїстів до полеміки, логіки та еристики, а також любов до квічастої фразеології зумовили велику увагу до них з боку школи легістів.

Законники, легізм і соціальна філософія. Термін “легізм” походить від латинського *legis* (“закон”). Китайці ж називали легістську доктрину “фацзя”. Одним із засновників легізму був уже згаданий чиновник-реформатор Шан Ян.

Шан Ян з’явився на світ у збіднілій аристократичній родині в царстві Вен. Він здобув традиційну освіту, проте його соціальне походження не давало йому змоги зробити чиновницьку кар’єру на батьківщині. Шан Ян подався в сусіднє царство Цінь, де за його ініціативою було здійснено кардинальні суспільно-політичні реформи, які перетворили Цінь у найсильніше китайське царство. Невдовзі царедворці звели реформатора зі світу. Погляди Шан Яна та його однодумців на державу відображено в основному легістському трактаті “Книга правителя області Шан” (Шан цзюнь шу), який є збіркою указів, промов та політичних рекомендацій Шан Яна. Упродовж багатьох століть цей трактат служив настільною книгою для китайських можновладців, у тому числі для Чан Кайші та Мао Цзедуна [248].

Легістська модель держави була антиподом конфуціанської. Конфуціанська формула “державна для народу” здавалася легістам вершиною безглуздя. Держава, на їхню думку, призначена не “служити” народові, а

бути для нього вуздечкою. Яким чином має вона виконувати цю функцію? Самої високоморальності можновладців для цього замало, адже, міркував Шан Ян, “людинолюбець може гуманно ставитися до інших людей, однак він не зробить людей гуманними; справедливий може любити інших людей, однак він не доможеться, щоб люди любили один одного” (Шан цзюнь шу, 18). Навести порядок у розпаскудженому суспільстві можна лише завдяки каральним заходам, освяченим законом.

Чиновники-легісти не палали любов’ю до гордовитих аристократів. Вони домагалися ліквідації станових привілеїв, заміни спадкових рангів рангами знатності, що їх надаватиме цар за заслуги перед державою. “Метод захоочення рангами знатності й платнею – ключ до життя чи загибелі країни”, – переконував Шан Ян (Шан цзюнь шу, 9).

У культурі та морально-етичних цінностях легісти, на відміну від конфуціанців, убачали смертельного ворога тоталітарної держави. “Красномовство та гострий розум сприяють заворушенням, – читаємо у “Книзі правителя області Шан”, – ритуал і музика сприяють моральній розбещеності; доброта й людяність – мати правопорушень; призначення і висунення на посади (добродійних людей) – джерело пороку” (Шан цзюнь шу, 5). Легісти вважали, що надміру грамотний народ, який встромляє свого носа в політику, буде некерованим. “Якщо люди дурні, їх легко залучити до важкої праці, а якщо розумні, то примусити нелегко”, – твердив Шан Ян (Шан цзюнь шу, 6).

Легісти воліли мати справу з навіки заляканим народом, щоб ним легше було керувати. Вони рекомендували володареві запровадити в державі кругову поруку, систему доносів, тотальне шпигунство за населенням, чинити судову розправу за найменше правопорушення, адже, як вважав Шан Ян, “там, де людей карають за найменші провини, провини зникають, а для карних злочинів просто не залишається місця... там же, де людей суворо карають за тяжкі злочини і м’яко карають за дрібні провини, не лише годі запобігти тяжким злочинам, але не можна уникнути також дрібних провин” (Шан цзюнь шу, 5). Особливу увагу пропонувалося приділяти профілактиці соціальних негараздів, бо “якщо в країні вже виникла смута і (володар) хоче навести порядок, він лише посилить безладдя” (Шан цзюнь шу, 5).

Легістські рекомендації у сфері політики та юриспруденції були такими моторошними, що їх ще стародавні китайці назвали “диявольськими”. Легісти вперше сконструювали завершену модель військово-деспотичної держави і, за словами Л.С. Переломова, “піднесли уніфікацію мислення та загальне одуріння народу до рангу державної політики” [376].

Вчення легістів обстоювало інтереси чиновництва в умовах політичного всевладдя родової аристократії. Воно прагматичне за своєю суттю і може здатися на перший погляд реалістичним, принаймні набагато життєвішим за конфуціанську доктрину. Насправді ж воно не менш утопічне, ніж конфуціанство [248, 478].

3. Школа Конфуція

Основоположником школи вважається чоловік на ім'я Цю з роду Чжунні, який згодом отримав прізвище Кун цзи (вчитель Кун), транслітероване європейцями в Конфуцій (551 – 479 до н. е.)

Конфуцій народився в родині збіднілих аристократів. Він рано став сиротою, тому дитинство його не було безхмарним. Дев'ятнадцятирічним юнаком Конфуцій одружився, проте сімейне життя його не склалося. Природа обділила його зовнішністю та рисами характеру, необхідними для забезпечення службової кар'єри. В. Малявін із цього приводу зазначає: “Батько “китайських церемоній” зовсім не вирізнявся дипломатичним тактом. Він абсолютно не вмів догоджати, лицемірити, інтригувати, вичікувати слушного моменту, одним словом – робити все те, що є необхідним для успішного просування до вершин влади... Його прямодушність, бездоганна чесність, сміливі судження разом з його, м'яко кажучи, дивною зовнішністю могли занепокоїти будь-кого з тих, хто захотів би йому протезувати”. До військової кар'єри в Конфуція також не було нахилу. Отож майбутньому “Вчителю десяти тисяч поколінь” довелося пробувати свої сили на неprestижній у тодішньому Китаї викладацькій ниві (для цього Конфуцій мав відповідні дані: добре грав і співав, опанував інші “шість мистецтв”). Саме на освітянському полі Конфуцій і зажив слави, піднісши авторитет народного вчителя в Китаї на запаморочливу висоту. Він відкрив першу в Китаї (можливо, й у світі) новаторську приватну школу, в якій дітей не лише навчали, а й виховували. Конфуцій вважав, що “в навчанні не повинно бути різниці між людьми” (Луньжуй, XV, 38), і приймав до своєї школи всіх охочих, незважаючи на їхній соціальний статус, за майже символічну плату. Завдяки новаторській педагогічній діяльності Вчителя освіта та культура в Китаї перестала бути монополією знаті.

Звичайно, Конфуцій мріяв і про високу адміністративну посаду, яка примножила б реалізацію його реформаторських задумів. Він став подорожувати країною, намагаючись переконати високих можновладців у необхідності гуманно керувати народом. Володарі його з почестями зустрічали,

проте довго в себе не затримували, так що, за образним висловом сучасника, в нього “не було навіть часу, щоб зіграти циювку, на якій він сидів”. Розчарувавшись у політичному місіонерстві, Конфуцій повернувся в рідне царство Лу, де й помер у 73-річному віці, залишивши нащадкам багату історико-філософську спадщину та когорту відданих йому учнів (останні справили по ньому, немов по рідному батькові, трирічний траур).

Окрім адміністративної і вчительської роботи, вчитель Кун завжди проявляв величезний інтерес до китайської старовини, приділяв багато уваги обробці давніх документів, здійснив редакцію Ші цзіну, написав коментарі до І цзіні. Погляди Конфуція відображені в “Конфуціанському каноні”, але найбільш адекватно відбиті у вже згаданій книзі “Лунь юй” (Бесіди і судження), написаній його учнями. Конфуцій помер у 479 р. до н. е., у III ст. до н. е. його вчення було заборонене, а 100 послідовників конфуціанства були закопані живими. При імператорі У-ді (II ст. до н. е.) вчення Конфуція було канонізоване, а сам він обожнювався.

Філософські роздуми Конфуція спричинювались болісним станом розладу в суспільстві, роздертому війнами, перебудовами, конфліктами родової і державницької моралі. Конфуцій – прибічник традиціоналізму, навіть – консерватор. Він твердить, що причиною суспільних потрясінь і пов'язаних з ними страждань є забуття моральних норм, котрі ще у сиву давнину втілились у первісно-родових максимах ритуалу “Лі”, що їх дало людям Небо. Він вважає, що треба відродити і розповсюдити цей ритуал серед верхів і низів. Його дотримання гармонізує протиборство світлих і темних енергій, налагодить суспільний порядок.

Конфуція мало цікавлять проблеми метафізики, хоча метафізичні підґрунтя у нього є. Їхню роль відіграють традиційні міфологеми. Його філософія має переважно антропологічне і етичне спрямування. Вона скоріше практична, ніж теоретична. Її практичність (прагматизм) полягає у намаганнях узгодити родову (сімейну) мораль з державницькими політичними реаліями. Сам Конфуцій був щирим прибічником першої, про що свідчать деякі факти. Так, він засуджує молоду людину, яка, керуючись державним законом, повідомляє властям про злочин свого батька. Він виправдовує воїна, котрий втік з поля бою і зрадив імператора, боячись смерті, оскільки тоді нікому буде утримувати його немічного батька. За це його жорстоко критикував Моцзи, прибічник держави і доносив.

Конфуцій прагне розмежувати прерогативи держави і роду. Цьому слугує принцип “виправлення імен”: “Імператор має бути імператором, сановник – сановником, батько – батьком, син – сином” [178, 160]. Кожен має відповідати своєму імені (поняттю) і, згідно з останнім, сумлінно

виконувати свій обов'язок "Г", не переступаючи меж своєї компетенції. Останнє – причина неузгодженостей і конфліктів.

Другий принцип, яким користується Конфуцій, – уже згаданий "Лі" – древній моральний ритуал і церемоніал, зафіксований у книзі Лі шу. В ньому з прадавніх часів була закріплена суспільна ієрархія. На її вершині знаходиться імператор – син Неба (Тяньцзи), в царствах та провінціях правила його намісники – вани, гуни.

У центрі "Лі" перебувало поняття людинолюбства (жень). На питання "Що таке жень?" Конфуцій відповідав: "Не роби людині того, чого не хочеш для себе. І тоді щезне ненависть у державі, щезне ненависть у сім'ї". Принцип жень був застосований Конфуцієм насамперед для регулювання відносин представників родової аристократії. Він заперечував, що низькі люди можуть бути людинолюбивими. Усі чвари в державі від конфліктів між аристократами. "Якщо у верхах дотримуються ритуалу "Лі", народом легко правити" [178, 166].

До ритуалу входить також принцип "синівської шани" – "сяо". Конфуцій засудив сина-зрадника, бо той зрадив "сяо". І навпаки, виправдав дезертира, бо той дотримувався цього принципу. Принципи "Лі" треба дотримуватись, переконував філософ. "Немає "Лі" – значить, немає різниці між государем і молодими ... "Лі" – усталений порядок речей".

Конфуціанству притаманна ще одна суттєва риса – надзвичайно шанобливе ставлення до знань, освіти та освіченості. Найціннішими знаннями, яких треба набути в освіті, – це давні знання, що пройшли випробування протягом віків. Стародавність – критерій їхньої істинності. Істинними є знання, які не канули у ріку забуття. Вони – основа освіченості. Остання була в Китаї чи не єдиним засобом, скориставшись яким, простолюдин міг піднятися до соціальних верхів. Китайці придумали навіть захист дисертацій та державну атестацію, яка засвідчувала здобутий ступінь освіченості і виводила людину на новий соціальний рівень [Див. 80].

Розвиток суспільства, вдосконалення людини і людських взаємин Конфуцій пов'язував із розвитком знань, освіти. Висловлений ним цілий ряд положень не втратив актуальності і в наш час. На його думку, знання людина отримує від народження, тобто від природи, та в процесі навчання. Високо оцінюючи знання від народження, все ж у практичній роботі він надавав перевагу знанням, отриманим від навчання. Закликав постійно вчитися, осмислювати отримане знання, дотримуючись таких принципів: "слухати багато, вибирати з почутого краще і наслідувати його; бачити багато і запам'ятовувати те, що бачив", "вчитися і не роздумувати – даремна трата часу; роздумувати і не вчитися – згубно". Помічати

необхідне в діях і використовувати на практиці отримане знання Конфуцій вважав метою навчання і критерієм, за яким перевіряється засвоєння знання. "Хоч він і засвоїв 300 віршів "Ші-цзіна", – вказував Конфуцій, – але якщо йому доручити управління державою, він не справляється з ним. Якщо послати його у сусідню державу, він не зможе самостійно відповісти на запитання. Яка користь від того, що він стільки прочитав?" У педагогічній практиці вимагав пам'ятати, що при всій своїй близькості за природою люди все ж залишаються неоднаковими у процесі навчання та засвоєння знань. Учителям категорично забороняв чотири речі: не вдаватися до порожніх роздумів, не бути категоричними у своїх судженнях, не проявляти впертості й не думати про себе особисто. "Знаючи що-небудь, вважай, що знаєш; не знаєш, вважай, що не знаєш" – головне правило у навчанні і стосовно знання.

Із соціологічними та етичними поглядами Конфуція тісно пов'язана його концепція державної влади і взагалі держави. У розумінні Конфуція, держава має бути єдиною великою сім'єю, відносини між царем і народом у ній – такими, які традиційно склалися між главою сім'ї та молодшими родичами, іншими словами, цар повинен бути батьком народу, а останньому належить покійно виконувати всі його настанови. "Коли народ живе в достатку, як може не вистачати володареві? – риторично запитував філософ. – Якщо ж людям не вистачає, то як може вистачати володареві?" (Луньюй, XII, 9). Проте взаємоповага між монархом і низами можлива, на думку Конфуція, лише в тому разі, якщо монарх буде освіченою, гуманною особою, одним словом – "благородним". Неука й тирана слід позбавляти влади. Монархові мають допомагати ідеальні чиновники-професіонали, не заражені бацилою безпринципності й кар'єризму. Чиновники повинні служити народові, а не один одному. "Не вводьте його (монарха) в оману! Заперечуйте йому!" – закликав Конфуцій чиновницьку братію (Луньюй, XIV, 23).

Конфуцій уперше в Китаї проголосив владу монарха священною. Він запевняв, що монарх – це посланець Неба, яке наділяє монарха владою і через нього втілює в життя принципи вищої справедливості. Небо може розгніватись на нього, якщо він перетвориться на тирана, й продемонструє свій гнів сонячним затемненням, засухою, повинню, землетрусом чи нашествиям сарани. Отож філософ не збирався нав'язувати суспільству тоталітаризм. Проголосивши Небо верховною керівною силою, він цим, навпаки, вберігав суспільство від тиранії монарха, давав тим самим можливість царським радникам і міністрам контролювати його діяльність, вирішувати з допомогою астрологічних тлумачень, чи виконує монарх "волю Неба" та заповіді давніх мудреців, і за потреби усувати його від

влади. Саме завдяки цій особливості конфуціанської доктрини в Китаї час від часу відбувалися під гаслом повернення до старих порядків народні повстання проти окремих династій.

Таким чином, конфуціанство пішло “в атаку на серця” – проголосило зверхність культурно-етичних норм і стародавніх традицій над законодавством. Це, в принципі, влаштувало державу, якій імпонувало одягатися в тогу охоронця моральності та соціальної справедливості.

Конфуцій боявся суспільних перебудов, розгулу народної стихії, він прагнув стабільності та спокою в державі й, до речі, залишив нащадкам таку пораду, як поводитись у добу розбрату: “У країні, де панує належний порядок, будь сміливий у вчинках і розмовах. У країні, де немає порядку, будь сміливий у вчинках, проте обережний у розмовах” (Луньюй, XIV, 3).

Конфуцій настійно рекомендував верхам спершу нагодувати народ, а вже потім від нього чогось вимагати, спочатку просвітити його, лише опісля карати за правопорушення: “Не навчити, і все ж покарати – це аморально, злочинно” (Луньюй, XV). Разом із тим він не збирався цілком звільнити народ від обов’язків перед державою, а лише обстоював помірний визиск низів, вважав мудрим і справедливим того володаря, який “примушує народ працювати лише в призначений час” (Луньюй, I, 5). Одним із перших у китайській філософії він звернувся до совісті людини, її честі, мужності, людяності, довіри як законів людського співжиття. У розвитку філософської самосвідомості Конфуцій посів перед у теоретичному конструванні соціально-політичного і морального предмета філософії, методів приведення його у практику життя. Стурбований розпадом суспільства, він головну увагу звернув на людську особистість, на виховання людини в душі поваги до найближчого оточення та суспільства, де особистість є особистість не “для себе”, а для суспільства.

4. Даоська школа

Родоначальником даосизму як надзвичайно впливового філософського і релігійно-містичного вчення вважається Лао цзи (VI ст. до н. е.), старший сучасник Конфуція і автор невеликого трактату “Дао де цзін” (Вчення про Дао і Де). Його найбільш відомим послідовником був Чжуан Чжоу (бл. 369–386 рр. до н. е.). Філософія даосизму є унікальним явищем хоча б у тому смислі, що зачіпає майже всі групи традиційних філософських проблем. Її метафізичні, діалектичні, гносеологічні, праксеологічні, натурфілософські, антропологічні тощо сюжети взаємопроникають один в одного і, тісно переплітаючись, утворюють яскраву тканину цілісного світобачення.

У своєму викладі загальносвітоглядних вимірів цього плетива І.В. Огородник звертає увагу на шлейф попередніх ідей і легенд які тягнуться за Дао де цзіном [Див.: 95, 63 і далі]. За однією з них Лао цзи написав свою книгу на прохання начальника застави, покидаючи Піднебесну через західний кордон. Стверджується також, що книга написана не Лао цзи, а його учнем Хуаньюанем у V – IV ст. до н. е. Існує свідчення про те, що “Дао де цзін” була написана в період Чжоу не пізніше за твір “Чжуан цзи” (V ст. до н. е.). У 1973 р. у Мавандуї, поблизу Чанша, була розкопана могила, яка належала до Ханського періоду і в якій знайдено два примірники твору Лаоцзи, написані на тканині. Ці примірники є найбільш ранніми, що дійшли до нас.

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

Ієрогліф “дао” означає “дорогу, якою ходять люди”. В I цзін він вилучається як закономірність, закон. Лаоцзи надає цьому поняттю універсального, всеохоплюючого змісту, розглядаючи його як спосіб всього сутнього, основу світу, “корінь неба і землі”, “матір усіх речей”. Дао постійне, безіменне, проявляється в усіх речах. Ми не можемо передати його словами, воно не має вигляду, не володіє формами. Ми “дивимося на нього і не бачимо; слухаємо його і не чуємо; ловимо його і не можемо піймати”. Воно існує само по собі і не вимагає для свого існування нічого іншого. Дао перебуває в недіянні, але немає нічого, чого б воно не робило. Йому ніхто не наказує, воно постійно залишається самим собою. Це – тотожність, однаковість, яка пропонує все і не залежить від часу, розвитку чи загибелі Всесвіту. Фундаментальна й універсальна єдність світу Дао існує постійно, скрізь. А тому вона не тільки фундаментальна основа світу, а й його закон. Дао виконує свою роль зовсім природно, не змушує ні одну істоту, не втручається у її життя, дає змогу

розвиватися природно; постійно перебуває у русі, не вступає ні з ким у боротьбу, не прагне нікого захоплювати, не вважає свою діяльність заслугою, не домагається панування над іншим. Така дія Дао і є вищим законом природи і суспільства.

Усі ці “чудесні” риси Дао викликають у Лао цзи щирий подив та піднесений захват, що їх ми неодноразово зустрічаємо у тексті трактату [Див.: 178, 116;]. А захоплюючий подив, як ми вже бачили, – це ворота в метафізику та інші вузлові проблеми філософії. Захват подиву відкриває Дао вже не в образах напівміфілогічних інь і ян, а в понятійному обрамленні, в логіці раціонального дискурсу. Хоча вже в першому параграфі Дао де цзину стверджується, що Дао невимовне, що воно безіменне, оскільки всі його імена непостійні, впіймати його чудесну таємницю, до якої прагне філософ, можна лише безпристрасним умоглядом [178, 115], нехай і в кінцевій формі. Бо всі кінцеві реалії, про які ми маємо поняття, слідує Дао, натякаючи на нього. Лише останнє “слідує самому собі” [178, 122]. Тому треба йти до нього слідами реалій, першою і найголовнішою серед яких є людина.

Загалом, Дао нагадує богів апофатичної теології Упанішад. Вони також могли діставати лише негативне визначення. Але Дао, який дійсно має в собі всі риси єдиного Бога творця (Він – начало речей, у якому містяться їхні майбутні образи [178, 121]), є ще й безособистісним абсолют, про якого, як і про Творця іудейської релігії, нічого не можна стверджувати, не беручи до уваги його творінь. Якщо, звичайно, не скористатися звичною міфосимволікою. Лао цзи доповнює старовинні міфічні уявлення про Дао власними онтологічними міркуваннями. І воно постає своєрідною філософською першоосновою [178, 133], субстанцією, з якої все походить. Воно – “начало неба і землі”, “матір усіх речей”, “ворота народження”. У той же час, воно – кінець усіх речей, “усе суще повертається до нього” [178, 125], подібно до того, як гірські потоки вливаються в ріки і моря. Дао виявляється субстанцією, якій одночасно притаманні атрибути буття і небуття [178, 118; 127]. І у цій іпостасі воно є нічим іншим, як вічним становленням. З подібним ми вже зустрічались у буддизмі. Зустрінемося і в античній філософії.

Як самосуперечлива субстанція (тотожність буття і небуття) Дао вступає витоком активності, дії, тобто одночасно є й суб’єктом. “Дао – пусте, але, діючи, воно виявляється невичерпним”. Будучи живою, вічно пульсуючою суперечністю, Дао є шляхом крізь зіткнення всіх інших протилежностей. “Перетворення в протилежне є дією Дао” [178, 127]. Дао не допускає боротьби протилежностей, воно гармонізує їх.

Як субстанція-суб’єкт Дао є автономним, відповідним самому собі [178, 122], – тобто самозаконним. Одночасно воно є законом світопорядку, який здійснюється через регульовану ним гру двох полярних начал всесвіту – Інь і Ян. “Усі істоти мають у собі Ян та Інь, наповнені Ці і утворюють гармонію” [178, 128]. Ці – матеріальні частинки, з яких складається і впорядковується видимий світ під дією полярних енергій, сполучення яких керуються Дао-законом. Він керує всіма творіннями і “веде їх до довершення”. Довершеність же полягає в отриманні кінцевої мети – Спокою. “Спокій є головне у русі”. “Повернення речей до свого начала називається спокоєм, а спокій називається поверненням до сутності. Повернення до сутності називається постійністю” [178, 119]. Спокій – постійність у потоці змін становлення і є власне їхня законмірність.

Діалектична метафізика Лао-цзи виявила неабияку гносеологічну проблематичність. Про першооснову буття, яка не є у нього лише субстанцією, а й суб’єктом та законом становлення, взагалі важко сказати щось визначене. Дао не можна виразити словами [Див. 178, 115], оскільки воно безконечне, не має межі і тому не може бути визначеним у якихось раціональних дефініціях. Проте Дао – ця істинно “річ у собі” – не є непізнаваним. “Той, хто вільний від пристрастей, бачить чудесну таємницю Дао, а хто має пристрасті, бачить його лише у кінцевій формі” [178, 115]. Дао можна бачити, слідувати його сяйву, сприймати, вдосконалювати його в собі. Тобто воно не є чимось недоступним. Але осягнення Дао очевидно не є пізнанням, скоріше – містичним самозаглибленням та інтуїтивним спогляданням.

У метафізиці, діалектиці, антропології і праксеології даосизму значне місце посідає інше ключове поняття – Де. Його також важко зрозуміти. Напевно, Де, передусім, є протилежністю Дао, але не самостійною, а покладеною ним. Де – це кінцева форма Дао. “Обидва вони одного і того ж походження, але з різними назвами” [178, 115]. Де – це Дао окремих речей, конкретний життєвий шлях тієї чи іншої людини, який вона обрала з огляду на загальні світоуявлення і зробила законом свого життя. Подібно до того, як людина життєвими виборами формує і виховує себе, асимілюючи або відкидаючи певні зовнішні реалії, так і всеосяжне Дао входить у неї лише тією мірою, якою людина хоче чи здатна його асимілювати. “Створювати і виховувати суще... – ось що зветься глибинним Де” [178, 117]. “Дао народжує речі, Де вигодує їх, вирощує їх, виховує їх, удосконалює їх, робить їх зрілими, слідує за ними, підтримує їх” [178, 130].

Де – це внутрішнє дао окремої людини. Воно може бути більш чи менш довершеним. “Хто вміщує в собі довершене Де, ... той цілковито гармонійний” [178, 131]. Де, – неодноразово повторює Лао-цзи, – треба постійно вдосконалювати, доводячи його довершеність до рівня вселенського Дао. “Тотожний Дао, отримує Дао” [178, 122], “хто служить Дао, той то-тожний Дао”, маючи його в собі замість недосконалого Де. Таку людину філософ називає досконаломудрою.

Феномен досконалого мудреця – цікавий предмет не лише даоської філософії. Він стосується до антропології (ідеал довершеної людини) і соціології та педагогіки даосизму. Погляди прибічників даосизму на природу людини впливають з метафізики дао. Природа людини цілком відповідає останньому, вона пуста і непізнана. Навіть психічні стани окремого індивіда є для нього “річчю у собі”.

Ось як цю обставину ілюструє Чжуан Чжоу: “Одного разу Чжуану приснилось, що він – метелик, щасливий метелик, який радіє, що досяг виконання бажань і не знає, що він Чжуан Чжоу. Раптом він прокинувся і злякано помітив, що він – Чжуан Чжоу. Невідомо, Чжуану снилось, що він метелик, чи метелику сниється, що він Чжуан Чжоу. Але ж між Чжуаном і метеликом, без сумніву, існують відмінності. Це зветься перетворенням речей” [178, 261]. Оскільки за законом Дао всі речі перетворюються у всі інші і не мають чітких меж, не можна нічого стверджувати про їх визначеність. Тому досконаломудрий і не намагається цього робити. Він “приводить у гармонію протилежність правди і неправди і відпочиває у природній рівновазі. Це зветься подвійною поведінкою” [178, 256].

Здатність мудреця до “подвійної поведінки” – здатність рівно і рівнозначно ставитися до конфліктних протилежностей, не приймаючи жодну сторону і від жодної не відсторонюючись. З подвійною поведінкою пов’язане в даосизмі і заперечення конфуціанського принципу людинолюбства (Жень). Мудрець не має права любити, оскільки всіх любити неможливо, а індивідуалізована любов локалізує його увагу на одному предметі, відволікаючи від цілісності людських зв’язків. А втрата цілісно-тоталітарного погляду суперечить Дао.

Те саме і з даоським принципом недіяння. “Людина з вищим Де не прагне творити добрі справи, тому вона добродійна” [178, 126]. Добродійність недіяння як ознаку мудреця можна пояснити ще й таким чином: діяльність завжди предметна, тобто завжди прив’язує людину до певного предметного кола, відволікаючи від усіх інших предметів, які справжній мудрець має тримати у полі своєї уваги. “Дао постійно здійснює недіяння, проте немає нічого такого, чого б воно не зробило” [178, 126].

Розділ 5. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ОСВІТА



План викладу матеріалу розділу:

1. Пайдейя і становлення філософії еллінів.
2. Школи досократиків або фізиків.
3. Пізні софісти і школа Сократа.
4. Проблеми і розділи філософії Платона. Феномен Академії.
5. Аристотель, проблеми і розділи його філософії. Лікей і науковість освіти.
6. Епоха еллінізму, її ознаки.
7. Школа Епікура та римський епікуреїзм.
8. Школи грецьких і римських стоїків.
9. Скептицизм як життєва і науково-пізнавальна позиція.
10. Школи неоплатоників, їхній вплив на становлення філософії середніх віків.

Антична філософія складається із філософських шкіл, вчень, текстів стародавніх греків і римлян. Виникла близько VI століття до н. е. як інтелектуальний засіб розв’язання соціальних і смисложиттєвих проблем, що породжував розбрат родоплеменних угруповань. Міф та політеїстична релігія не могли забезпечити усвідомлення етнічної, економічної і політичної єдності еллінів, племенні тотеми яких, попри всі намагання встановити їхню теогонічну спорідненість, дивилися один на одного традиційно вороже. Треба було шукати нові, безособові і нетрадиційні основи єднання. Єдине і стало головною темою опікування філософського менталітету. Антична філософія проіснувала тисячу років і занепала у VI столітті нашої ери. Вона здійснила грандіозний вплив на світову і європейську культуру. Можна без перебільшення стверджувати, що й українська ментальність випестована не без її участі.

1. Пайдейя і становлення філософії еллінів

Назва “Греція” римського походження, греки ж називали і називають свою країну Елладаю, себе – еллінами, а свою мову – “Елленіке глотта”, що перекладається як “еллінська мова”. У нас традиційно закріпилися терміни “Греція”, “грецький”, “грецизм”, тоді як словам “Еллада”, “еллінський” надане пишномовно-поетичне забарвлення історико-наукового

поняття, яке використовується для позначення епохи з кінця IV століття до н. е. до перших віків ери нової. Поглянувши на географічну карту сучасної Греції, ви побачите, що на Сході вона межує з Туреччиною, на Півночі – з Болгарією, Македонією, Албанією. Східні береги і острівні території країни омиваються Егейським морем, південні частини з великим островом Крит – Середземним, західні – Іонічним морем.

Елліни, з якими пов'язується виникнення античної філософії, з'являються на землях Греції в середині II тисячоліття до нашої ери, приблизно у ті часи, коли до Індії приходять арії. Предки еллінів – ахейці – належали, напевно, до вже згаданої групи “індоіранських племен” [Див.: 202, 329], які на межі IV – III тисячоліть до н. е. почали повільне розселення на Схід, Північ, Захід і Південь. Принаймні, факт належності грецької мови, сформованої ахейцями, до індоєвропейської мовної сім'ї свідчить про це. Як і в доарійській Індії, на грецьких територіях ще до появи ахейців існували центри високої цивілізації. Маються на увазі міста Кнос і Фест, що на Криті. Їхня поява датується III тисячоліттям до н. е., тобто епохою ранньої бронзи. Цю доахейську цивілізацію називають Мінойською або Критською з легкої руки оксфордського історика та археолога Артура Еванса, який у 1900 р. відкрив і розкопав один з критських палаців міфічного царя Міноса – засновника Кносса і володаря острова Крит.

У пору розквіту Мінойської цивілізації (XVI – XV ст. до н. е.) вона раптом щезає. Головний центр культурного прогресу і цивілізації в районі Егейського басейну переміщується тепер на Північ, на територію материкової Греції, де у цей час набуває високого розвитку так звана мікенська культура.

Творцями мікенської культури (від назви Мікен – міста на північному сході Пеллопонесу, яке у 1876 році розкопував Г. Шліман, знаменитий першовідкривач древньої Трої), були греки-ахейці. Вони прийшли на Балканський півострів з Півночі, з району придунайської низини. Просуваючись територією Греції все далі на південь, вони частково знищили, частково асимілювали корінних мешканців – пеласгів. Пеласги були, мабуть, спорідненими з мінойцями, нащадками фінікійців чи хеттів. Саме останнім був властивий фетиш Лабріса, що символізував Тешуба – головного бога хеттів, якого мінойці трансформували у Зевса. Окремі слова нині втраченої мови пеласгів-мінойців (наприклад: “кипарис”, “гіацинт”, “нарцис” та ін.) були запозичені греками, а від них і сучасними мовами. Спочатку мікенська культура піддалася сильному впливові з боку більш передової мінойської цивілізації. Деякі міфи, обряди, фресковий живопис, водогін і каналізація, фасони одягу, окремі види зброї, нарешті лінійне складове письмо були запозиченими з Криту.

Тринадцяте століття до н. е. відіграє в історії Мікенської цивілізації особливу роль. Саме в цьому столітті відбулася знаменита Троянська війна, епізоди якої яскраво описані грецьким поетом Гомером (VIII ст. до н. е.) в епічних поемах „Ліада” та „Одіссея”. Подібно до індійської „Махабхари” чи китайської „Ши цзін”, ці поеми доносять цінну інформацію про Грецію ахейського періоду. В поемах, написаних у VIII ст. перед нашою ерою, тобто через п'ять століть після падіння Трої і через чотири з гаком віки після розпаду мікенської цивілізації під навалюю північних варварів, оповідається про давнє минуле.

Гомерівське архаїчне суспільство не було демократичним. Навіть “всенародні віча”, про які пише Гомер, часто-густо розганяються родовими аристократами (арістос – найкращий). Аристократи-басилеї (благородні) цілковито володіли владою. У межах своєї філи чи фратрії басилей виконував головним чином жрецькі функції щодо свого фамільного бога – Аполлона, Афін, Артеміді, Деметри, Зевса, Посейдона чи Гефеста. Разом же басилеї склали щось на зразок правлячої колегії або ради і вирішували насущні питання, перш ніж представити їх на народні збори. Збираючись на агорі (площі), басилеї вершили судочинство. З них обирали воєначальників-стратегів. Політична система метрополії була перенесена і в міста-колонії, кількість яких в епоху VIII – VI століть до н. е. дуже зростає. Колоністами, скажімо, нинішніх українських берегів Чорного моря стали вихідці з грецьких міст-колоній “першого покоління” – з Мілету і Мегари. Завдяки їм тут виникають міста Ольвія, Пантікапей (Керч), Феодосія та багато інших.

За три віки архаїчної епохи Еллада зробила величезний крок у культурному розвитку. Завдяки колонізації вона вийшла з п'ятивікової ізоляції, багато чому навчилася у своїх нових сусідів. Так, у фінікійців вони запозичили алфавіт, потім його вдосконалили, ввівши, окрім приголосних, ще й голосні. Завдяки цьому і дійшли до нас поеми Гомера та Гесіода. Із Фінікії та Сирії в Грецію потрапив секрет виготовлення скла, а також спосіб отримання пурпурної фарби. Єгиптяни і вавилоняни стали вчителями греків в астрономії і геометрії. Єгипетська архітектура і монументальна скульптура здійснили сильний вплив на розквіт нового грецького мистецтва. У лідійців греки перейняли такий важливий винахід, як карбування монет. Багато винаходів було зроблено і самими греками. Деміурги відкрили способи паяння заліза і бронзового лиття. Гончарне мистецтво в Коринфі та Афінах досягає неперевершених висот. Сільське господарство починає спеціалізуватись на виноградарстві, виробництві оливкової олії, вівчарстві. Зерновими перестали займатися в багатьох місцях, завозячи

імпортне зерно. Як головна грошова одиниця з Передньої Азії запозичується **талант** (30–37 кг срібла залежно від вавилонського або еллінського стандарту), який ділився на 6 000 монет драхм. Великого поширення набуває практика лихварів, які надавали позику під 18% річних. Якщо борг вчасно не повертався, боржник разом із сім'єю потрапляв у рабство.

Епоха архаїки завершується у VI столітті до н. е. створенням класичного полісу з чітким (класичним) життєвим укладом. Міста ростуть, їхнє населення досягає десятків тисяч. Прикладом типового полісу може бути давня Смірна, розкопана археологами. Частина її знаходилась на півострові, який закривав глибоку бухту – зручну корабельну стоянку. Центр міста був обнесений стіною з цегли на кам'яному цоколі. Місто було спланованим і симетричним, будинки зручними, в деяких знайшли навіть теракотові ванни. Центром міста була **агора** – місце зібрань і базару. Вільний грек проводив тут більшу частину свого часу – купляв, продавав, сперечався, займався політикою. У класичні часи на агорі будували кам'яні портики, які захищали від сонця і дощу. Біля агори знаходився **булеветерій** – будівля міської ради (буле), **прітаней** – місце для засідань панівної колегії прітанів, **дікастерій** – будівля суду. На агорі виставлялись нові закони і розпорядження панівних органів.

Велике значення в полісі мали храми і статуї богів. Кожен поліс мав свого покровителя або покровительницю. Так, в Афінах це була Афіна Паллада (міська), в Аргосі – Гера, в Корінфі – Афродіта, у Дельфах – Аполлон. Храм бога-покровителя знаходився зазвичай у міській цитаделі, яку греки називали акрополем (верхнім містом). Тут зберігалася міська казна, сюди поступали податки, штрафи, інші доходи. Починаючи з прадавніх часів у містах створювались спеціальні місця для атлетичних вправ – **палестри** і **гімнасії**. На них проводились під час свят змагання атлетів – агони. Згодом на території палестр і гімнасій будувалися зручні екседри для слухачів і катедри для ораторів; тут з'являються загальноосвітні школи. Школа першого ступеня – палестра – освічувала і виховувала тіло, а гімнасія – дух і розум. Велику роль в освіті і вихованні грека архаїчної епохи мав театр, пов'язаний спочатку з культом бога Діоніса. Діонісіїв театр на схилах Акрополю в Афінах налічував 17 тисяч місць для глядачів, причому з кожного добре чути шелест паперового аркуша, який гонив вітер на орхестрі – майданчику, де розміщався хор, як і шепіт актора, котрий виходив із сцени – палатки для переодягань, яка знаходилась за орхестрою. Театр у грецьких полісах був державною справою. В казні зберігалися так звані театральні гроші, призначені на оплату відвідин театру всіма вільними громадянами. Навіть у часи жорстоких

персидських війн їх не чіпали і не витрачали на озброєння. Храм, гімнасія, театр вводили юного елліна в міфологію, традицію, культуру, славу історію Еллади, відтворюючи в його особистості кращі зразки людських чеснот [211, 29–42].

Якщо на початку архаїки спостерігаємо низьку культуру греків, примітивний побут і жорстокі звичаї, то в кінці архаїчної епохи бачимо культурних, гордих за свою державу, освічених і законслухняних громадян. Цьому значно посприяли і ранні законодавці (Драконт, Зелевк, Харонд), і більш пізні – Солон, Пісістрат, Клісфен. Ставши у 594 р. до н. е. першим архонтом (першим серед дев'яти членів панівної колегії старшин), Солон відмінив боргове рабство, оголосив усі борги і відсотки на них недейсними, зоборонив акти самозакладу, спробував обмежити зростання багатств у знаті і соціальні розшарування в Афінах, пов'язані з цим. Знаменитий тиран Пісістрат, захопивши владу над Афінами у 562 р. до н. е., опираючись на підтримку найбіднішого селянства, не лише не відмінив закони Солона, але й доповнив їх, увівши прогресивні податки з багатих і дешеві кредити для бідних. До того ж саме він підняв афінський театр Діоніса на небувалу висоту, впровадивши два нові свята – Великі Панафінеї (присвячене Афіні) і Великі Діонісії (присвячене, зрозуміло, Діонісу). За його правління була в 536 р. до н. е. здійснена постановка першої трагедії, він побудував нові храми, водогони і фонтани.

Навіть така тиранія вважалась афінянами поганою і на її зміну приходить демократія, яку впроваджує Клісфен (перший архонт 509 і 507 рр.). Свій удар він спрямував проти традиційного поділу суспільства афінської держави на фратрії та філи, які були ґрунтом могутності родової аристократії. З прадавніх часів увесь афінський демос поділявся на чотири філи, до кожної з яких входило по три фратрії. На чолі кожної з фратрій традиційно стояв знатний рід, який відав їй культовими справами. Родові члени племен мали підкорятися релігійному авторитету своїх вождів, тому аристократи і тримали під своїм контролем усю масу демосу. Клісфен увів нову, суто територіальну систему адміністративного поділу, розподіливши усіх громадян за десятьма філами і ста демами. Філи, встановлені Клісфеном, не мали ніякого стосунку до старих родових філ. Клісфен змішав усе населення Аттики і розв'язав три проблеми. По-перше, селянська частина афінського демосу була вивільнена з-під влади родових традицій, на яких базувались впливи знаті на численних селян. По-друге, було покинено зі чварами між родовими союзами, що постійно загрожували єдності держави і були в ідеології війнами міфологічних тотемів. По-третє, до політичного життя залучалися численні вільні громадяни,

що знаходилися поза будь-якими фратріями і філами і тому не користувались громадянськими правами.

Навіть без залучення якихось конкретних підстав та даних про ідеологічні інтенції протоархонта Клісфена, можна стверджувати про антимифологічну і власне філософську підоснову його реформ. Апофеоз єдності і негация всього, що заважає їй, чітко простежуються в його діях. Такі, як Клісфен, нарощували пласт за пластом ґрунт філософії. Окультурити його мали власне філософи. Бо залишалось на місце тотемів-богів, які розмежовували людські спільноти, поставити безособові символи єдності світу, статей, соціальних прошарків. Це завдання розв'язувала вже філософія, яка і виникає разом з політикою, правом, політично-правовою освітою і класичним полісом часів демократії [Див.: 88]. Але, згадавши, що окрім соціально-історичних передумов, філософствування ґрунтувалось ще й на ідеологічних засадах, звернемося до хоча б побіжного огляду останніх.

Міфорелігійний, епічний і поетичний ґрунт еллінської філософії. У повній відповідності із загальними тенденціями цивілізаційних, або історичних часів, розглянутими у першій частині підручника, про пряме передування грецького міфу грецькій філософії не може бути й мови. Автентичні міфи давно перетворилися в релігію з усіма вже відомими нам наслідками. Релігія ця відрізнялась від християнства чи ісламу. Вона залишалася політеїстичною, міфологізованою, просякнутою магізмом і регіональними культами. Відомий знавець давньогрецької релігії Ф.Ф. Зелінський наголошує, що у еллінів вісьової епохи була навіть не одна релігія, а цілих три, обов'язковість яких не є однаковою. Найобов'язковішою була перша, громадянська релігія, яка зобов'язувала громадянина полісу до участі в загальних державних культах, не зв'язуючи його совісті якимось догматом. Обраний архонтом чи іншим посадовцем, афінський громадянин у певний день кине щіпку ладану на полум'я жертвеника Артеміди. З боку віруючого цей акт означав: "вірую в Артеміду". З боку вільнодумця – "виконую обов'язок архонта афінського народу". Була ще й друга релігія – поетико-міфологічна. Вона не була обов'язковою ні для кого. Власне вона і складала міфорелігійний ґрунт філософії. Деякі її аспекти ми вже знаємо, з деякими ознайомимось нижче. Третя релігія греків – релігія філософська. Протиставлені політеїзмові, який розмежовує родоплемінні угруповання, філософські начала здатні бути ідеологічними основами єдності, не поривали з міфообразністю і в досократичну епоху, і в подальші часи. Філософська релігія не була єдиною. Кожна філософська школа, про яку б не йшлося нижче, по-різному розуміє божество. Єдине, в чому вони демонструють спільну думку, – кожен має право вибору (айресіс) релігійних уподобань.

Громадянською релігією греків VII – V століть до н. е. була Олімпійська релігія. Назва походить від гори Олімп у Фессалії, де, за уявленнями еллінів, мешкали боги. Снігова вершина Олімпу мислилась греками такою ж недоступною, як і небо. Головних олімпійських богів, про багатьох з яких ми вже знаємо, було дванадцять. Це – Зевс і його брат Посейдон. Після Зевса і Посейдона олімпійцями вважались Гестія (богиня домашнього вогнища), Деметра (богиня родючої землі), Гера (сестра-дружина головного олімпійця). Серед олімпійців було і семеро дітей Зевса – Афіна, Афродіта, Аполлон, Гефест, Гермес, Арес, Геба. Вони – персонажі "Теогонії" Гесіода.

Гесіодова "Теогонія" (Походження богів) починається картиною становлення суцього з хаосу. Хаос – безлад, зіяння (рос. зев) стоїть першим. Після нього – Гея-земля та Уранос-небо. Але ще до Ураноса (сина Геї та її чоловіка) виникають Тартар, Ерос, Нюкта-ніч і Ереб-морок. Після Ураноса Гея народжує Німф і Понт (море). Ереб з Нюктою народжують Ефір-світло і Гемеру-день. Далі Теогонія розгортається цілком у дусі вищезгаданих матриархальних мотивів, що відображають оргаїстично-афективну і магічно-чоловіконеваисницьку епоху в історії Еллади, можливо, ще доахейського періоду. Спочатку, як і Нюкта з Еребом, Гея любиться зі своїм сином Ураном і народжує чудовиськ – триголового Тифона, Гідру, Цербера, кровожерливого Сфінкса, титанів і титанід – однооких, п'ятиголових, сторуких. Уранос хоче стримати потік народжуваних страховиськ. Але Гея закликала своїх дітей повстати проти нього. Титан Кронос косою відрізає дітородні органи батька. З крові Ураноса виникають шалені Ерїнії – демони помсти, гіганти, богиня жіночої хіті Афродіта. Нюкта також вже без Ереба народжує Обман, Хіть, Старість, Смерть, Печаль, тяжку Працю, Голод, Скорботу, жорстокі Битви тощо. Діти Нюкти – не боги і не гіганти. Тим більше – не титани, головним серед яких є Кронос (Час). Саме від нього і від титаніди Реї народжується п'яте покоління богів – уже відомі нам олімпійці.

Передчуття філософського розуму, який колись роз'їсть олімпійську міфологію, знаходимо і в іншому місці поеми Гесіода. Пам'ятаєте міф про Метиду-Премудрість? Згадаємо ще й титана Прометея (найстародавніше божество Пеллопонеса – трансформований образ Батька-Вчителя).

Окрім епосу, теогонічних і дидактичних поем стародавньої Еллади, представимо її ліричну поезію, яка свідчить про духовну заглибленість греків, окультуреність і усвідомленість почуттєвості еллінів у часи виникнення філософії. Ось один з лірично-дидактичних віршів найвідомішого давньогрецького поета Архілоха (VII ст. до н. е.):

*Сердце, сердце! Грозным строем стали беды пред тобой.
 Ободришь и встреть их грудью и ударим на врагов!
 Пусть везде кругом засады – твердо стой, не трепещи!
 Победишь – своей победы напоказ не выставляй,
 Победыт – не огорчайся, запершись в дому, не плачь!
 В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй;
 Смену волн познай, что в жизни человеческой царит.*

Окрім поем Гомера і Гесіода, коротких ліричних творів еллінських поетів, про передфілософський світогляд греків свідчить ще й міфопоетична релігія орфізму, яка дійшла до наших часів у вигляді “орфічних гімнів”. Орфічна релігія з культом Діоніса протистояла і державній олімпійській релігії, і діонісійству, яке після Пісістрата увійшло в державний обіг. Ідейний центр орфізму – вчення про вічне переселення душ. Були в ньому і досить заплутані теокосмогонія та антропологія – темні і містико-оргаїстичні.

У цілому ж, на відміну від східних міфологій, греки орієнтувались на аполлонівські принципи світла, гармонії, міри і пропорції. Помітною особливістю грецької міфології є намагання пояснити світ з одного першопринципу. У Гомера та Гесіода таким першопринципом (архе) є хаос, з якого виникли як реалії універсуму, так і боги, що їх персоніфікують. Увага до першопричинного пояснення обернулася увагою до мотивації людських вчинків і дій, до самопізнання. І тут греки виходили з уявлення про істинну міру. “Нічого занадто”, – говорили Хілон і Солон. “Міра – найкраща з речей”, – проголошує одна з максим семи мудреців. Поняття мірності (раціональності) стало пізніше у центрі античної філософської думки.

Соціально-історичні витоки грецької філософії, якщо узагальнити вищесказане, пов’язуються з декількома обставинами. По-перше, це – криза первіснородового суспільства. Виключно родові зв’язки між людьми та спільнотами починають доповнюватись політичними та економічними стосунками. З багатьох родів (демів), раніше розмежованих принципом “свої – чужі”, формується демос (букв. багато родів). З’являється держава, основою якої були міжплеменні (міжродові) союзи. Послідовно змінюються форми правління: аристократія (влада представників “кращого” роду), тиранія (влада однієї людини), демократія (влада родів, яка здійснювалась через їхніх представників). Загальні інтереси міжродових союзів часто вступають у суперечність з інтересами тієї чи іншої родової спільноти. Внаслідок цього починає деформуватись і дискредитуватись міф, що віками освячував родові інтереси та родову мораль.

Цю обставину добре ілюструють трагедії Есхіла (VI ст. до н. е.) [558]. Збираючись покарати троянців, мікенський цар Агамемнон прагне залучити війська інших племінних царів. Для скріплення політичного міжродового союзу з чужими він приносить у жертву свою дочку, що, з огляду на моральні принципи міфосвітогляду, було неприпустимо. Тому після повернення з походу переможець Агамемнон був убитий його дружиною Клетемнестрою – палкою матриархальною захисницею родової моралі. Син же Агамемнона і Клетемнестри Орест стоїть вже на інших морально-світоглядних позиціях, за якими він завжди повинен захищати права батька. І Орест мстить за нього, вбивши власну матір та нехтуючи всіма консервативними табу міфології.

Друга обставина виникнення філософії – поява нової сфери людської діяльності, якою у рабовласницькій Греції стала публічна політика. В містах-державках (поліс) усі вільні громадяни чоловічої статі мали політичні права. А участь у публічній політиці вимагала розкутості мислення, незалежності від міфологічних авторитетів, здатності переконувати словом, заплутувати опонентів, обдурювати їх тощо. Міф не міг бути світоглядною основою такої діяльності.

Ще однією обставиною, яка посприяла виникненню філософствування та філософії, було рабовласництво. У V ст. до н.е. Афінівський поліс, наприклад, налічував близько 300 тисяч мешканців. Із них 100 тисяч – раби і 40 тисяч – дорослі вільні громадяни чоловічої статі. Раб, на думку греків, це – мисляча річ, фізично-матеріальне начало, що втілює в матерію чийсь ідеї. Раб пасивний, він не продукує ідей. Це робить рабовласник, погонич рабів, активне начало полісу. До того ж, раб ще й річ небезпечна. Рабів – більшість, і вони постійно загрожують вільним. Тому треба постійно думати, як зберегти гармонію полісу, як розподілити енергію його матеріальних (раби) та ідеальних (рабовласники) начал. Ця обставина також спричинила потребу в розкутому філософствуванні.

Подібно то того, як міфічний світогляд був проекцією на світ структури родової спільноти, так і античне філософське світобачення виникає внаслідок проєціювання на навколишню дійсність структури полісу (раб – пасивна матерія, рабовласник – активна ідея). Якщо в міфі Космос є сім’єю богів, гарантів його впорядкованості, то в філософії він постає як суперечлива взаємодія безособових, природних начал типу “матерія” та “ідея”. Він впорядковується не тому, що хтось стежить за цим, а тому, що він пронизаний безликою природною діалектичною закономірністю – “логосом”, чи “номосом”, якому підкоряються всі речі, подібно до того, як у полісі люди підкоряються такому самому безособовому й абстрактному юридичному закону.

2. Школи досократиків або фізиків

Перші античні філософські школи виникають не в метрополії, а в грецьких колоніях (на сході Малої Азії, в західній частині південної Італії). Усім представникам цих шкіл притаманне різко негативне ставлення до міфу. Якщо останній розповідав про те, хто з богів *народив* суще, то вони поставили питання, з *чого* воно виникло природним, а не божественним шляхом. У центрі їхніх роздумів природа (фюзіс, архе, з чого все виникло) як перша фундаментальна реальність – первинна і постійна, на противагу тому, що вторинне, похідне і плінне. Тому цих філософів звать фізиками, натурфілософами, фізіологами. Назву досократичної їхня філософія отримала тому, що пізніше перший афінський філософ Сократ кардинально змінив їхні екстравертивні орієнтації, звернувши увагу на внутрішній душевний світ людини.

Проте було б помилкою вважати досократиків фізиками у сучасному розумінні. Адже розмірковують вони про те, що лежить за межами чуттєво даної багатоманітності речей, про те, що об'єднує їх, про єдине в них, про їхню першопричину, або архе. Тому античних фізиків можна з повним правом звати метафізиками, натурфілософами, діалектиками.

Філософська школа в Мілеті. Її засновником вважається Фалес (між 624–546 рр. до н. е.), який стверджував, що єдиною першопричиною і основою речей є Вода. Поміж двома головними різновидами (матерія – ідея) він обирає матерію – воду, трактуючи її зовсім не як відому всім речовину. Вода – основа буття: зерна всього сущого мають вологу природу. Висихання означає смерть. Фалесівська “гідор” – скоріше метафізична, замежова сутність, що тече у руслі річки Стікс, водами якої клялись боги. Ця вода породжує все і все приймає, подібно до давньокитайського Дао. Учнем Фалеса був Анаксимандр (між 610–546 рр. до н. е.). Відомий фрагмент його трактату “Про природу”. Він висловлює сумніви щодо твердження вчителя про воду як незмінну першооснову. Якщо вона перетворюється в землю, повітря, інші речовини, які знову стають водою, то це означає, що все може перетворюватись у все, що завгодно. Тому першооснова всього не може мати жодного визначення, як словесно-логічного (ще раз згадаємо Дао), так і онтологічного. Першооснова є апейрон – те, що не має межі (перасу).

В основі Анаксимандра маємо ще глибший розрив з наочно-образним міфологічним мисленням. Апейрон не можна уявити, його можна лише мислити абстрактно. Фалесівський гідор можна спостерігати тілесними очима. Апейрон же можуть “бачити” лише очі розуму, умогляду. Він

та інші метафізичні сутності підпорядковуються лише специфічному методові філософського пізнання – умогляду, що його привідкриває Анаксимандр.

З іменем Анаксимандра пов'язується також постановка проблеми змін і постійності. Якщо Фалес явно не ставив питання, як і чому з води виникають усі речі, його учень говорить про наявність необхідності (закону), яка є постійною в змінах. Ось переказ одного з фрагментів поеми Анаксимандра “Про природу”: “А з яких [начал] речам народження, у ті ж самі і загибель здійснюється згідно з необхідністю заборгованості, яку речі сплачують одна одній у призначений час як позику, отриману при народженні” [Див.: 490, 127]. Зміни у світі речей постають тут як процеси отримання і повернення позик витоку буття – апейрону, який усуває суперечності між речами.

Анаксимен (бл. 585–525 рр. до н. е.) був учнем Анаксимандра. Як і вчитель, він вважав, що першооснова є безконечною і необмеженою, але чуттєво спостережуваною. Це – пневма, або повітря. “Як душа наша існує повітрям, скріплюючи нас вєдино, так дихання і пневма обіймають весь космос” – стверджує філософ. Позиція Анаксимена виглядає синтезом поглядів двох його попередників. До того ж, його пневматика перекидає місток до традиційних уявлень греків, індусів і китайців про чотири першоелементи світу – землю, повітря, вогонь і воду.

Мілетські філософи намагались обґрунтувати існування множинності існуванням єдиного, існування змінюваності існуванням стійких незмінних елементів (або одного елемента), які визначають константність світу. Але яким чином єдине і незмінне може спричинювати багатоманітне і плінне?

Про погляди представників Мілетської школи свідчать більш пізні автори – Платон, Аристотель та інші.

Геракліт (бл. 500 р. до н. е.) жив у сусідньому з Мілетом морському порту Ефес приблизно на 80 років пізніше від Фалеса. На відміну від мілетців, він не пропонував якихось стабільних першоначал, вважаючи, що “все тече і змінюється”. До того ж, він знайшов субстанцію (першоелемент), змінюваність якої є не лише її сутнісним атрибутом, але й збігається з її буттям і константністю існування. Це – вогонь. “На всі речі розмінюється вогонь, подібно до того, як товари обмінюються на золото, а золото – на товари”. “Оцей світопорядок (космос), однаковий для всіх речей, не створений ніким із богів і ніким із людей, завжди був, є і буде вічним живим вогнем, що то спалахує, то згасає.

Образ ефірного вогню (в міфології він був символом Зевса), як і вогню стихійного (символ Гефеста), є надзвичайно філософським уявленням, що свідчить про неабияку глибокодумність Геракліта. По-перше, вогонь є живою суперечністю: його життя збігається з його вмиранням, самоспаленням. По-друге, вогонь демонструє суттєві антропоморфні риси: він буває ніжним і брутальним, він захищає і руйнує. Душа людини, за Гераклітом, – це теж вогонь з притаманними йому мірностями і необмеженостями, з афектами і логосом-законом. “Ніколи не знайти меж душі... глибина її – це її логос”.

Усе в космосі підпорядковане плинності і зміні. Єдино постійним, тим, що зберігає свою константність, є не речовина чи субстанція, а закон змін – Логос. Як і китайське Дао, він є віссю, на яку нанизуються протилежності, є шляхом крізь непримиренні суперечності, що роздирають світ. Завдяки гармонізуючій силі Логосу, останній впорядковується, стає власне Космосом.

Метафізика вогню з притаманною їй онтологією і психологією (у метафізиці Геракліта є також теологічні та космологічні уявлення) тісно пов'язана з його діалектичним вченням про боротьбу, навіть війну (полемос) протилежностей. Немало вона дає також для розуміння сучасної космогонії, зокрема, еруптивних концепцій.

Піфагорейська школа. Після завоювання Іонії персами центр античної філософської думки переміщується у “Велику Грецію” (о. Сицилія і південь Апеннінського півострова). Тут заснував свою школу Піфагор (бл. 570 – 490 рр. до н. е.). Вихідець з Іонії (Піфагор народився на о. Самос), він в юнацькі роки перебував під впливом мілетської натурфілософії (Фалес, Анаксимандр). Щоб уникнути влади тирана Полікрата, Піфагор залишив батьківщину. Тривала подорож проходила через Єгипет і Вавілонію, завершилась вона в Кротоні (Південна Італія), де Піфагор вступив у тісний контакт з релігійним рухом орфіків. Союз, який Піфагор тут заснував, поширився на весь південь Італії і значно впливав на тогочасну політику.

До нас не дійшли твори самого Піфагора. Важко відокремити його вчення від наступних формоутворень, які надали йому послідовники й учні, оскільки всі свої відкриття піфагорійці приписували майстрові. “Сам сказав” – було для них незаперечним авторитетом.

Піфагорійці поєднували аскетичну заглибленість у релігійні переживання, які визначались вірою в переселення душ, із інтенсивними заняттями з дослідження природи на принципах абстрактної раціональності. Щоб пояснити перехід від надчуттєвої матерії до конкретної реальності, піфагорійці пішли далі мілетської школи, приписавши реальність

як нескінченному, так і скінченному, і визначивши нескінченне як порожній простір, який обмежується кількісно означеними тілами. Елементи чуттєвої реальності у них підпорядковані певним геометричним формам: вогонь – тетраедру, земля – кубу, повітря – октаедру, вода – ікосаедру.

Як свідчить Діоген Лаертський, Піфагор прожив 80 чи 90 років, переписувався з Анаксименом, перший став розглядати весь світ з архітектурної точки зору, називаючи його світобудівлею (Див.: 174, 332–346). Він першим увів термін “філософія” (Див.: 490, 147).

У своїй метафізиці Піфагор також відмовляється вважати якусь певну речовину єдиною основою світобуття. Як і будь-яка архітектурна споруда, світ підпорядковується гармонійним співвідношенням і розмірностям. Геракліт теж говорив про закономірність, але не надавав їй ніякого виразу. Піфагорійці ж з їхнім глибокими математичними спрямуваннями навчилися виражати гармонійні (раціональні) співрозмірності за допомогою відношень між числами. Вони відкрили, що музична симфонія (гармонійна співзвучність і засіб катарсису) може бути переведеною в кількісні відношення. Октава, квінта і кварта отримали числові вирази (1:2, 2:3, 3:4). Піфагор вважав, що радіуси орбіт відомих тоді планет також підпорядковуються цим співрозмірностям, або законом. Піфагорійцями був зроблений загальний висновок про число як основу всього суцього.

Піфагорійці були чи не першими філософами науки. Про те, що їх глибоко цікавила метафізика математики, свідчать роздуми про природу числа. Вони вважали, що числа походять з двох елементів – один невідзначений і безконечний, другий визначений і граничний. У парних числах переважає невизначеність (вони є менш довершеними), в непарних – границя. Парні числа є “жіночими” або “прямокутними”, непарні – “чоловічими” або “квадратними”. Особливе місце займала одиниця (монада). Нуля греки не знали. З одиниці, яка не належала ні до парних, ні до непарних чисел, випливали всі інші. Одиниця – число “рівне рівному”, або “паритет”. Воно – символ єдності світу.

Піфагорійці зіставляють кожне число з певним геометричним об'єктом. Геометрією легше пояснити порядок світобудови, кожен фрагмент якої нагадує піфагорійцеві певну геометричну фігуру. З одиниці походить точка, з двійки – лінія, з трійки – площа, з четвірки – об'єм. З інших чисел походять об'ємні речі та стихії, що складають світ, впорядкований за геометричним (архітектурним) таксисом. Свою онтологічну роль у поясненні порядку Космосу відіграла й антитеза межового і безмежного. Безмежне – пустота, що все оточує. Світ народжується через вдихання цієї пустоти єдиним. Пустота входить з подихом світового

єдиного, монади-одиниці. Одиниця-єдине обмежує пустоту, даючи начало іншим речам і числам.

Як послідовник релігії орфізму Піфагор обстоює концепцію переселення душ. Душа – центр і єднаюче начало людини. Але символом душі у піфагорійців була не одиниця, а сімка. Число “7” займало в піфагорійській числовій містиці особливе місце. Сімка не народжена і не народжує, вона рівна самій собі і нерухома. Зрештою – вона неруйнована і вічна.

Елейська школа (Ксенофан, Парменід, Зенон, Мелісс) отримала назву від південно-італійського міста Елея (нині Велія), де жили і працювали її представники. З діяльністю школи пов’язують відкриття буття, умогляду та правил інтелектуальної гри, за якими діє і сучасна наука.

Ксенофан (бл. 570 – 478 рр. до н. е.) народився в Іонійському Колофоні і навряд чи був постійним жителем полісу Елея. Сам він вважав себе мандрівним поетом. Як повідомляє Діоген Лаєртський, він дійсно створив поеми “Заснування Колофону”, “Колонізація Елеї Італійської”, написав багато віршів [490, 157]. Прославився тим, що довів безглуздість антропоморфних уявлень про богів. Якби тварини вміли малювати, то своїх богів вони зображували б за своєю подобою.

Далі Ксенофан доводив, що богів не може бути багато. Інакше в одному вони будуть перевершувати один одного, в іншому – поступатися, тобто вони не будуть богами, “тому що божество за своєю природою не терпить над собою зверхності і панування” [440, 160]. Бог, – стверджує Ксенофан, – один, він не схожий ні на людей, ні на тварин. Єдиною його візуальною ознакою є кулеподібність, оскільки сфера – найдовіреніша фігура.

І ось тут наділений неабиякою здатністю чуттєвого уявлення поет стикається з парадоксом: єдиного Бога, котрий хоч і має форму кулі, неможливо уявити, оскільки він єдиний і тому не має меж, покладених чимось іншим. Безмежну кулю, дійсно, важко уявляти. Її можна лише мислити. Мислення, або умогляд стає методом осмислення неуявлюваних метафізичних реалій. Якщо буденна думка (рос. мнение, грець. докса) стверджує, що у світі існують зміни і рух, то умогляд дає істинну картину, яка знецінює доксу, – істинно руху не може бути, оскільки першооснова буття обіймає собою все і їй нема де рухатись. Бог, – пише Ксенофан, – “завжди в одному й тому ж місці перебуває без руху, бо не личить йому бути то в одному місці, то в іншому” [409, 35]. “Бог, оскільки він вічний, єдиний, однорідний і кулеподібний, не може бути ані безконечним, ані таким, що знаходиться у спокої, ані таким, що – в русі” [490, 161], – так, дещо на даоський кшталт, передає думки Ксенофана Псевдо-Аристотель.

Дивовижний в умовах грецького багатобожжя релігійний монотеїзм та філософський монізм Ксенофана з усіма його метафізичними, діалектичними та гносеологічними консеквенціями разюче вплинув на подальшу філософську думку.

Парменід (бл. 540 – 470 рр. до н. е.) вважається учнем поета [490, 278]. Народився в Елеї, заснував там школу, написав алегоричну поему “Про природу” [490, 296]. Він робить дещо жорстокішою позицію вчителя, відкидаючи можливість її тлумачень, подібних Псевдо-Аристотелю. Його спрямування – однозначність вихідних умоглядних понять. Однозначність вихідних концептуальних засад теорії – головне правило інтелектуальної гри, введене в науку Парменідом. По-перше, він залишає теологічну риторичку вчителя і чітко позначає основу сущого **буттям**, поглиблюючи монізм попередника. Буття – те, що дає існування. Буття – всеосяжне, як Бог Ксенофана. Воно – єдине. Небуття немає, тому буття неподільне і нерухоме. До того ж воно збігається з мисленням: “мислити і бути – одне й те саме” [440, 287]. Неможливо думати і говорити інакше, як думаючи і говорячи про щось, що є. Думати про небуття означає не думати, а говорити про небуття, значить ні про що не говорити.

Буття є те, що не породжене і не знищене. Бо якби воно походило, то з чогось іншого, тобто з небуття, що є абсурдним, оскільки встановлено, що небуття немає (порівн. з поглядами даосизму!). У разі походження з буття, маємо визначити, що народжуване повинне бути до свого народження. Буття не має минулого, оскільки минуле, – вважає Парменід, – те, чого вже немає. Не має воно і майбутнього, бо його ще немає. Тому буття є вічним теперішнім без початку і без кінця. Позиція Парменіда дуже оптимістична, оскільки заперечує саму смерть.

Зенон елеат (490 – 430 рр. до н. е.) чітко засвоїв концептуальні моністичні засади та правила інтелектуальної гри, закладені попередниками. Ґрунтуючись на них, він взявся захистити школу від ідейних противників, які, виходячи з буденної докси, бралися спростувати умоглядні принципи Ксенофана і Парменіда. Закрема, опонентом Парменіда цілком міг бути його сучасник Геракліт. Але позиція елеатів виявилась непорушною. Адже грали вони за своїми правилами (небуття немає, значить немає змін, руху). Відповідно до цих правил розум говорить: рух логічно неможливий. У опонентів були, правда, й інші контраргументи: щоб довести наявність руху, один з них встав і почав ходити перед Парменідом, за що був битий палкою, бо на логічні доводи треба відповісти не тілорухами, а розумними доводами.

Щоб спростувати доводи противників, у тому числі й аргументи “від почуттів”, Зенон використовує відкритий попередниками метод умогляду. Він говорить: добре, давайте погодимось, що випущена з лука стріла рухається. Про це начебто свідчать наші почуття. Але що відбувається насправді, про що свідчить розум? Що є рух стріли з точки зору розуму? По-перше, розум не погоджується з тим, що стріла була там, є тут і буде ще далі. Минулого і майбутнього немає, є лише “тепер”. І у цьому “тепер” стріла займає послідовну кількість місць, у кожному з яких знаходиться у стані спокою. Тобто за рухом, про який твердять почуття, розум бачить суму станів спокою. За істиною, руху немає.

Докази від протилежного віддавна називались апоріями. Крім викладеної, відомо ще кілька апорій Зенона, добре проаналізованих його сучасниками і наступниками [Див.: 490, 307–313], які нарекли філософа творцем діалектики.

Наведемо зміст ще однієї. Називається вона “Ахіллес і черепаха” і свідчить як про послідовність елеатів у дотриманні прийнятих правил розумової гри, так і про те, що вірність правилам може межувати з абсурдом.

У цій апорії ілюзорність руху доводиться обґрунтуванням того, що прудконогий Ахіллес ніколи не дожене вайлувату черепаху. Щоб наздогнати її, він має пройти відстань від свого місця до місця, де знаходиться черепаха. Але за цей час вона проповзе певний шлях. І йому знову прийдеться долати цю та інші все мізерніші, помітні лише умогляду, проте теоретично подільні до безконечності відстані. Тобто теоретично Ахіллес дійсно ніколи не дожене тварину, оскільки немає небуття, а без нього – об’єктивно покладеної межі поділу нехай і безконечно малого, але знову ж таки подільного до нескінченності проміжку між Ахіллесом і черепахою. Атомісти саме на противагу елеатам введуть поняття атома – межі подільності. Разом з ним вони введуть і небуття. Тому в умовах уже змінених правил бігун дожене черепаху, нехай і на відстані діаметра атома.

Мелісс (V ст. – 440 р. до н. е.) був слухачем Парменіда і Геракліта. Він систематизував і відкоригував моністичну доктрину школи. Так, він почав відверто стверджувати, що буття нескінченне (Парменід мислив його скінченням), інакше воно б обмежувалось небуттям. Воно позбавлене фігури, навіть якщо ця фігура – сфера, як вважав Парменід. Мелісс рішуче заперечує цінність чуттєвого пізнання, вважаючи його витокком хиби [Див.: 490, 316–330].

Плюралісти Емпедокл (бл. 484–421 рр. до н. е.) та Анаксагор (бл. 500–428 рр. до н. е.) монізму елеатського буття протиставили свої принципи.

Діяльність **Емпедокла** проходила в Акраганті (Акрігенті) на Сицилії. Він набув великого авторитету серед народу як лікар, політик, проповідник, поет. Після смерті тиранів Ферона (472 р. до н. е.) Емпедокл бере участь у боротьбі за демократію. Він розпустив олігархічне політичне об’єднання “Рада тисячі” і запровадив у своєму місті нову конституцію. Народ вирішив надати йому королівські привілеї, проте він від них відмовився, “як вільна людина, що відкидає всяке панування”, за свідченням Аристотеля. Згідно з різними варіантами відомих легенд, Емпедокл закінчив життя самогубством, стрибнувши в жерло вулкана Етна. Загальний обсяг робіт, написаних гекзаметром (“Про природу” і “Очищення”), нараховує, за Діогеном Лаєртієм, 6000 рядків. До нас дійшло 450 рядків. За своїми філософськими поглядами Емпедокл наближається до мілетської натурфілософії (Фалес, Анаксимандр), а також елейської, від якої він сприйняв вчення про суще як незмінне і нерухоме буття.

Емпедокл, подібно до Парменіда, вважав, що виникнення з нічого неможливе, як неможливе і повернення сущого в ніщо. Буття є, а небуття – немає. Тому народження і смерть не існують, а те, що позначають цими словами, суть змішані утворення, які виникають і руйнуються, вливаються у вічні буттєві субстанції – “корені”, або елементи (так їх називав Емпедокл) речей. Елементів чотири – вода, повітря, земля, вогонь. Маємо багатоманітність, чи плюралізм. Новаторство Емпедокла порівняно зі східними та античними попередниками полягало у проголошенні якісної відмінності, незведення одного начала до іншого. Тому і назвали їх елементами. Елементи – висхідні, якісно незмінні. Вони можуть лише об’єднуватись і роз’єднуватись, зберігаючи свою незмінність, подібно до богів, символами яких вони є [Див.: 490, 335]. Сили, що їх об’єднують і роз’єднують – Любов (філія) і Ворожнеча (нейкос) [Там само].

Анаксагор ознайомив Афіни, які з того часу стають центром античної філософської думки, з природничо-науковим мисленням ранніх іонійських філософів, підготувавши просвітню діяльність софістів у V ст. до н. е. Анаксагор прожив в Афінах близько тридцяти років і належав до кола Перикла. Перикл і Еврипід були його учнями.

Падіння в 467 році до н. е. великого метеориту Анаксагор пояснював природничо-науковим способом, і це послужило доказом його вчення про матеріальну природу небесних тіл. Свій твір під традиційною назвою “Про природу” Анаксагор написав, на відміну від своїх попередників, не у віршованій формі, а науковою прозою.

Напередодні Пеллопонеської війни (431 р. до н. е.) певні політичні кола намагалися скинути Перикла, звинувативши його найближчого друга

Анаксагора в безбожжі. Приводом для звинувачення послужило його твердження, що сонце, яке вважалось божественним, – це розпечений камінь. Периклу ледве вдалося врятувати друга від смертного вироку. Філософ залишив Афіни і втік у Лампсак (Мала Азія), де через деякий час помер.

Анаксагор теж був плюралістом. Основою світу він вбачав численні гомемерії (сім'я речей, що можуть ділитись, зберігаючи в своїх частинах якість цілого). “Все у всьому”, “у кожній речі є частина всіх інших речей”. Хаос гомемерій – виток будь-якого суцього. Небуття немає, оскільки речі повертаються до буття – гомемерій, з яких вони виникли завдяки дії метафізичної причини руху і виникнення (Ум-Нус)[490, 515].

Атомістична школа. Її засновниками були Левкіпп (сучасник Зенона) і Демокріт. В епоху еллінізму послідовниками стали Епікур і Лукрецій Кар.

Левкіпп з Елеї (близько 500 – 440 рр. до н. е.) і його учень Демокріт (близько 460 – 370 рр. до н. е.) з Абдер створили універсально розроблену філософію. Біографічні дані про Левкіппа майже відсутні. Відомо, що він був сучасником Парменіда, Емпедокла, слухав лекції Зенона Елейського. Він перший розробив атомістичну теорію. Діоген Лаертський пише, що Левкіпп першим прийняв атоми за начала [174, 368], поділивши все-осяжне буття елеатів на безліч його осередків, далі неподільних. Він же ввів у метафізику поняття пустоти, яку теж назвав першоосновою. На відміну від елеатів, Левкіпп визнав рух як умоглядних атомів, так і їхніх сполучень – речей, планет, світил.

Життя Демокріта також маловідоме. Рідне його місто Абдери не було грецькою колонією, але перебувало під політичним впливом Афін, центру культурного розвитку античності.

Ймовірно, що Демокріт походив із середовища купців і ремісників. Вчення Левкіппа і Демокріта реконструюється за уривками з їх численних робіт. За своїми основними положеннями це вчення, однак, досить репрезентативне. У ньому досягає найвищого рівня і довершеності натур-філософська традиція, що йде від Фалеса, воно сприйняло результати іонійської (Геракліт, Анаксагор) і сицилійської та південноіталійської (Парменід, Зенон, Емпедокл) ліній і розвинуло їх у нове ціле.

Демокріт був молодшим за свого вчителя, вчився також у Анаксагора, бував в Афінах і зустрічався зі Сократом і Платоном [Див.: 174, 370]. Він написав багато творів, назви яких сумлінно перераховує Діоген Лаертський [Див.: 174, 373–375]. Але про зміст їх можна лише здогадуватись та на основі небагатьох уривків будувати більш чи менш вірогідні припущення. Взяти хоча б трактати, назви яких у відомому нам виданні Діогена

перекладені як “Великий світоустрій” і “Малий світоустрій”. Можна припустити, що в першому (по грецьки “Макрокосмос”) мова йде про атомізм як основу космогенезу, тим більше, що Діогеном цей твір віднесений до фізики. Про що ж тоді мала йти мова в другому творі (по грецьки “Мікрокосмос”)? Може, про людину? Тоді Демокріт – визначний античний антрополог... А твори ці в часи життя філософа були справді резонансними. Після того, як “Макрокосмос” був прочитаний Демокрітом абдерцям, абдерська громада вибачила йому дуже тяжкий гріх – розтрату на подорожі батьківського спадку. Навіть Платон заздри Демокрітовій славі, погрожуючи спалити твори абдерського філософа (можливо, це і вдалося), замовчуючи в своїх діалогах його ім'я [Див.: 174, 371–372].

Метафізика Демокріта основана на методі аналізу, за допомогою якого філософ шукає першопричину суцього. Здійснений ним умоглядний поділ природи завершується принциповим висновком: у світі з необхідністю існують об'єктивні першооснови буття, що уособлюють граничну межу аналітичного поділу світу. Це – атоми. Грецьке слово “атом” і означає “неподільний”, як і латинське “індивід”.

Атоми не виникають, не руйнуються, не змінюються. У цьому вони більше нагадують буття елеатів, ніж чотири елементи Емпедокла, чи гомемерії Анаксагора, оскільки вони (атоми) є якісно індеферентними. Разом ці якісно однакові частинки втілюють повноту буття. Відрізняються вони лише кількісними параметрами – формою і розмірами, що дозволяло атомістам пояснювати повноту суцього, похідного від буття.

На відміну від елеатів, атомісти ввели в метафізику поняття пустоти (ніщо), другої передумови суцього. Це дало можливість поєднати буття (атоми) з рухом, осмислити рух як невід'ємний атрибут буття. Всі речі та явища фізичного світу могли тепер пояснюватися асоціаціями і дисоціаціями атомів, які з'єднуються і роз'єднуються за законом механічного детермінізму.

У гносеології атомістів вперше ставиться питання про два різновиди пізнання. Перше – пізнання умосяжне, пізнання тих самих атомів, які недоступні почуттям через малі розміри. Друге – пізнання чуттєве. На противагу елеатам, Демокріт всіляко підносив його, вважаючи, що почуття сприймають потоки атомів, які випромінюються речами. Тим самим відбувалась реабілітація знеціненої елейцями докси.

Антропологічні погляди атомістів впливають із вчення про атоми, пустоту і рух. Людина – малий Космос і все у ній подібне до Макрокосмосу. Тіло людини – з атомів, душа – теж. Тому душа смертна, як і тіло. Розум Демокріт розглядав як одну з частин душі, складену з найменших

вогнеподібних атомів. У душі є також воління, бажання, почуття. Вони теж мають атомну будову. Цілком у дусі детермінізму звучить афоризм Демокріта: “душа – лігвище долі”. І про тотожність макро- та мікрокосмосу: “Будь-яке земне помешкання є відкритим для мудреця, оскільки для доблесної і добродійної душі рідним полісом є весь Космос”.

3. Пізні софісти і школа Сократа

Сплеск афінської демократії, її класична доба, пов'язана з діяльністю Перікла, який вийшов на політичну арену в 60-х роках V ст. до н. е., був ініціатором миру з персами (449 р. до н. е.), зі Спартою (445 р. до н. е.) і до 430 року щорічно обирався першим стратегом. Найзначнішою новацією Перікла було введення доброячої оплати посадових осіб – геліастів, булевтів, архонтів тощо. Вперше з'явилась реальна можливість малозабезпеченим громадянам активно займатися політикою і до того ж добре заробляти. Правда, ця можливість могла зреалізуватись лише за однієї необхідної умови: кожен претендент на ту чи іншу посаду мав бути освіченим, обізнаним, готовим до публічного мислення і викладу своїх думок, до переконання опонентів і спростування їхніх доводів. Ось чому в Періклову добу бачимо сплеск діяльності платних вчителів, які організовували все нові школи. Традиційно такими вчителями були софісти. Але в періклових Афінах освітою займались не лише софістичні школи, а й філософські. Конкуренти взаємно критикували один одного, а в їхніх суперечках народжувалась істина.

На межі 450 р. до н. е. одночасно зі становленням афінської демократії відбулася зміна предмета філософських роздумів. До цього предметом філософії була природа (фюзіс). Тепер на її місце стає духовний світ людини. Поворот від природи з її першоджерелами до душі зумовлювався як внутрішньою динамікою розвитку досократичної думки, так і зовнішніми обставинами, зокрема, політичними та освітніми.

Зовнішніми причинами повороту філософії до внутрішнього світу людини були, по-перше, розширення у середині V ст. до н. е. сфери політично-управлінського праксису, по-друге, – усе більш нагальний попит на людей, підготовлених до розумової і практичної діяльності у цій сфері. Задовольнявся він засобами освіти. Як відомо, першими освітянами Греції в VII – VI століттях до н. е. стали софісти, традиційні вчителі риторики, яка за умов політичного підйому стала царицею усіх мистецтв, відтиснивши гімнастику, музику, герменевтику та астрологію. Але софісти-ритори були особливими вчителями. Істина їх не цікавила. Вони вчили перемагати в судових позовах і суперечках якими завгодно прийомами.

Адвокатів тоді не було. А в судах, – скаже пізніше Платон, – абсолютно нікому немає ніякого діла до істини, важлива лише переконливість” [382, 214]. Тому смислова всеядність софістів та їхніх учнів зробила слово “софістика” для багатьох неприйнятним. Неприйнятними були і методи софістів, так звані софізми. Ці начебто правильні за формою, але абсурдні за змістом умовиводи, набили оскому мислячим людям ще у VI столітті до н. е. Бо саме на зло софістам і софістиці Піфагор запропонував термін “філософія”: софісти – не надто скромні люди, вони вважають себе володарями світової мудрості та ще й торгують нею; ми – не софісти, ми лише любителі Софії, закохані в неї без будь-якого матеріального інтересу. Ми не беремося викладати мудрість, яка не має смислу безвідносно до конкретних життєвих обставин, ми лише вчимо любити її.

Таким чином, інформування про “мудрі речі”, яким займалися ранні софісти, замінюється вихованням особистості, здатної самостійно розбиратись у тому, що є мудрість, а що дурниця, що є добро, а що – зло. Саме до цієї переорієнтації еллінської освіти підійшли так звані “пізні софісти” та Сократ.

Софісти (від грец. Софістес – мудреці, носії мудрості) були першими, хто взявся відповідати на запити політичної практики. Вони почали за плату готувати молодих політиків до практичної діяльності, навчати їх логіці, риторичі, політиці, етиці, праву тощо. Деякі зі софістів були серйозними філософами, прибічниками філософського скептицизму. Але більшість отримувала гроші за навчання мистецтву еристики та ведення дискусій. Вони тренували вміння учнів аргументувати “за” і “проти” якогось твердження. Метою таких умінь був виграш суперечки або судового процесу, а не пошуки істинної, правильної чи справедливої відповіді. Ось чому софісти найчастіше вчили вивертам і хитроцям, які можна було застосувати з користю, ніж мистецтву раціональної аргументації. Урешті-решт вони перетворились у витончених гравців словами, за що їх справедливо критикували Платон з Аристотелем. Найбільш відомими софістами, з якими полемізували Сократ, Платон і Аристотель, були Горгій (бл. 483–374 рр. до н. е.), Продік, Гіппій та Антисфен. Зупинимось на деяких думках двох перших знаменитих софістів.

Горгій з Леонтин на Сицилії вчився, як свідчить Діоген Лаертський [174, 348], у Емпедокла, який вважається винахідником Риторики. Сам Горгій був автором підручника з красномовства [там само]. Він перший назвав себе “носієм і володарем істини” та почав торгувати нею, беручи плату за навчання. Мистецтво мовлення було для Горгія засобом словесного умовляння, а не раціонального доведення якоїсь об'єктивної істини.

Головне – змусити слухачів змінити їхні погляди. Адже об'єктивної істини та якихось її критеріїв, на його думку, просто не існує. У цьому він особисто переконався після вивчення релятивізму Геракліта та елейської філософії. Напевно, він був чесною людиною, а не просто скептично налаштованим маніпулятором чужими переконаннями. Як свідчить Секст Емпірик (пізній скептик III–II ст. до н. е.), Горгій заперечував як істину, так і її критерії. У творі “Про не-сущє, або про природу” він “скомпонував послідовно три розділи: перший – про те, що нічого не існує; другий – про те, що навіть якби воно й існувало, то було б неосяжним для людини; третій – про те, що навіть якби воно було пізнаваним, то його не можна було б висловити і пояснити іншим” [433, 73].

Протагор з Абдер був слухачем Демокріта, який помітив молодого чоловіка – носильника дров, котрий зв'язував їх найкращим геометричним способом [174, 376; 541], і взяв у свою філософську школу. Але Протагор розчарується у взаємосуперечливих філософських істинах і стає релятивістом-скептиком. Давні історики філософії згадують його трактат “Антилогії” (Нищівні промови), які не залишають від попередніх істин каменя на камені [433, 72].

Починаються “Антилогії” принциповою для антропоцентричного скептицизму тезою: “Людина – міра всіх речей, існуючих, що вони існують, неіснуючих, що вони не існують” [433, 72]. Наведені Секстом Емпіриком пояснення цієї тези можна подати таким чином: як окремі явища постають переді мною, такими вони є для мене, як – перед тобою, такі вони для тебе. Наприклад, вітер, що віє, теплий чи холодний? Відповідь за Протагором має бути такою: “Кому холодно, він холодний, кому тепло – теплий”. А якщо так, то ні перша, ні друга думка не є хибною, все істинно. Тому про одну і ту саму річ можна говорити як завгодно. Як мінімум, “про всяку річ є дві думки, протилежні одна одній” [17, 318].

Релятивістську концепцію істини Протагор поклав в основу навчання риторикі. Він “перший почав користуватися в суперечках доводами” [433, 375], причому і “за”, і “проти”, став влаштовувати змагання у суперечках і придумав різні хитрощі. “Про думку він не турбувався, сперечався про слово... Він же перший увів сократичний спосіб бесіди, довів, як можна спростувати будь-яке твердження” [174, 376]. Існує розповідь, начебто одного разу він вимагав плату від свого учня Еватла, якого навчав судочинства. Той відповів: “але ж я ще не виграв у суді жодної справи!” Протагор сказав: “якщо ми подамо позов до суду і виграю я, то ти запла тиш, тому що виграв я; якщо виграєш ти, теж заплатиш, тому що я таки навчив тебе” [174, 77].

Сократ як філософ-реформатор і вчитель. Сократ (близько 470 – 399 рр. до н. е.) жив і навчав у Афінах. Його філософія, яку він пропагував усно, є поворотним пунктом в історії філософії. Звинувачений у тому, що вводить нових богів і становить собою небезпеку для моральності юнаків, Сократ був засуджений в Афінах до смертної кари. Про вчення і життя Сократа нам відомо перш за все від Платона, який у своїх ранніх діалогах (“Апология”, “Критон” та ін.) з певною історичною вірогідністю виклав погляди Сократа; від Ксенофонта, який змалював його образ у своїх “Спогадах” і в “Апології”; і від Аристотеля, який у своїй “Метафізиці” подав короткі, але цілком певні свідчення про його вчення.

Незадоволений філософією свого часу, Сократ звернувся до вивчення людини і можливостей її самопізнання. Так званий “сократичний метод” (майєвтика, або повивальне мистецтво) полягав у тому, що Сократ, гуляючи площами і вулицями Афін, вступав у бесіди з людьми, щоб за допомогою вмілих запитань викликати в них справжні філософські думки.

Сократ вважав, що процес пізнання полягає у перетворенні уявлення в поняття. Уявлення має конкретний характер і постійно змінюється. Поняття має загальний характер, позначає сутність речей і тому не змінюється. Оскільки поняття є метою пізнання, важливого значення набуває метод, з допомогою якого ця мета досягається. Перехід від спостереження до загального називається “сінагоге”, інакше кажучи, індукцією. Індукція полягає не в дослідженні фактів, а у вбачанні загального як основи уявлень.

Одна з головних проблем, які досліджував Сократ, – етична. За його переконаннями, добродієність тотожна знанню. Людина, що пізнала добро, стає, безумовно, доброю.

Сократ пройшов добру школу риторики, навіть викладав її краще за багатьох софістів. Аристофан насміхався над Сократом за те, що “слабку промову той робить сильною” [174, 109]. Вчився Сократ і у природознавців. Разом з Еврипідом (трагіком) він слухав Анаксагора [174, 117]. Але швидко розчарувався в тому, що дослідження природи зовнішніх речей може привести до щастя. Центром його філософських інтересів стає людина. І він проголошує лозунг давніх мудреців: “Пізнай самого себе”. Саме у поверненні від зовнішньої природи до внутрішнього світу людини полягає суть сократичного перевороту в філософії.

Філософію Сократа можна назвати антропологічною, оскільки її центром є питання про сутність людини. Відповідь на нього начебто проста: сутністю людської істоти є душа (психе). Вона керує тілом, втілює розум, мислення, моральну свідомість – належних орієнтирів життя,

загублених софістами. Тому турбуватися треба переважно про душу. Обов'язок філософії – сприяти піднесенню душі, плеканню її чеснот (грец. Арете, рос. добродетель), формувати її здатність жити відповідно до свого призначення [212, 124].

Але тут проста відповідь на питання про сутність людини стикається з деякими складними обставинами метафізичного характеру. Звідки взялись у душі зародки чеснот, які треба плекати? Ким задано її призначення? Звідки береться сама душа? Пояснення, які дає Сократ у платонівській “Державі” [380, 363; 439; 442], полягають ось у чому: душі колись були створені богами, але живуть вічно; існує коловорот душ, їхнє земне життя змінюється занебесним і навпаки [380, 447–454]; у занебесному житті душі збагачуються чеснотами; потрапляючи на землю – забувають їх; призначення душі – справедливість.

Як бачимо, у своїх поясненнях природи душі Сократ (мабуть, і Платон) користуються старими міфологемами, взятими з орфічної релігії [186]. Можливо, саме за відродження цих міфологем Сократа звинуватили, що він “не визнає богів, визнаних державою, а вводить інші, нові божества, стверджує, що якийсь божественний голос (даймоніон) постійно дає йому поради” [252, 143, 155]. Ксенофонт свідчить, що завдяки вказівкам даймоніону Сократ допомагав друзям і завжди його поради виправдовувались [252, 5–6]. Можливо це і переконувало Сократа у спорідненості божественної і душевної природ.

З огляду на вищесказане, в новому світлі постає принцип самопізнання. Пізнавати себе – означає відшукувати-пригадувати накопичені в душі забуті істини. Таке пізнання є одночасно і вихованням (букв. віднайденням прихованого), висвітленням забутих чеснот. Тобто у такому пізнанні (пізнанні себе) сутнісно наявний морально-етичний аспект. Знання про себе є одночасно вихованістю, здатністю будувати вчинки за ідеалами справедливості, добра, краси. Гносеологія Сократа тісно стикається з праксеологією. Пізнання є необхідною умовою моральної практики доброго вчинку. Всі людські вади, за Сократом, від незнання і нерозуміння себе та інших людей.

Пізнання власної душі на засадах рефлексії зрощує розум як основу володіння собою. Самовладання (енкратія) – влада розумної частини душі над тілесними пристрастями та інстинктами. Панування раціональності над вітальністю є, за Сократом, свобода. Людина, яка володіє собою, досягла божественного стану автаркії (самодостатності). У цьому стані душа є впорядкованою, добродійною, а отже – щасливою. Щастя (евдаймонія) – духовний порядок і гармонія душі.

Гносеологія Сократа пов'язана з рефлексивно діалектичною методологією. Її основою є діалог, у формі якого ведеться дослідження своєї або чужої душі. Метод цей містить два взаємоспіввіднесені моменти. Перший – деструктивний, спрямований на розхитування впевненості у своїх знаннях. Другий – позитивний, маєвичний – момент народження істини.

Спростовуючи погляди опонента, Сократ прагнув збентежити його, привести у ніяковість, змусити засумніватись у своїх переконаннях. Для цього філософ застосовував і маску наївного “незнання” (Я знаю, що нічого я не знаю), і знамениту іронію (симуляцію). Змусивши співрозмовника визнати свою наївну необізнаність, Сократ підводив його до визначення об'єкта обговорення, потім робив висновки, звертав увагу на неповноту визначень і їх суперечливість, потім йшла їх критика і спростування аж поки співрозмовник не визнавав, що він нічого не знає. Тоді наступала черга маєвтики – позитивного визначення об'єкта діалогу. Сократ говорив у одному платонівському творі, що боги заборонили йому самому народжувати істинні знання. Він лише має право допомагати іншим це робити, тобто бути повитухою істини.

У 399 р. до н. е. за вироком демократичного афінського суду звинувачений у богохульстві Сократ був змушений випити цикуту. Після нього залишились учні, серед яких – знаменитий Платон, засновник Академії. Свої школи заснували Антисфен (кінічна школа), Арістип (школа в Кірені), Евклід (мегарська школа) [Див.: 409, 77–82].

4. Проблеми і розділи філософії Платона. Феномен Академії

Платон – афінянин (бл. 427–347 рр. до н. е.) походив з племенних аристократів. Справжнє його ім'я – Арістокл. Платон – псевдонім (грецьке “платос” означає широкий, огрядний). День його народження припадає на 7 фаргеліона (травня) [174, 150]. Ще в юності він відмовився від політичної кар'єри, у 20 років став близьким учнем Сократа, після страти якого у 399 р. до н. е. примкнув до Кратіла (послідовник Геракліта) та Гермогена (послідовник Парменіда). Вчився Платон і у мегарика Евкліда та у піфагорійців [174, 151]. Побував у Єгипті та Сицилійських Сіракузах, де намагався донести тиранові Діонісію I ідеал правителя-філософа, пізніше зображений в діалозі “Держава”. Була і друга та третя подорожі на Сицилію з метою втілення ідей “Держави” – теж невдалі [174, 155].

Після повернення з першої подорожі до Сицилійських Сіракуз в Афіни (386–387 рр. до н. е.), Платон, як вже зазначалося, вирішив стати громадським вчителем-філософом. Місцем своєї викладацької діяльності він обрав популярну серед афінян гімназію Академія, одну з найстаріших зон відпочинку та дозвілля афінських мешканців. На відміну від Лікею та Кіносарг, вона знаходилась на північному заході від Афін. Назва гімназії пішла начебто від імені аттичного героя Академа, який задовго до Платона подарував свою земельну ділянку Афінам. Гімназія Академія знаходилась в прекрасному громадському парку, була оточена колонадами. Вона містила тіністі алеї з лавами для сидіння, рівні майданчики, портики, лазні, закриті і відкриті простори для гімнастичних вправ, прогулянок, учених та звичайних бесід тощо. Пізніше Платон викупив частину території з садом, який став спадкоємною власністю послідовників Платона у керівництві Академією як освітньою і науково-філософською спільнотою.

Авторитетний знавець історії платонівської Академії Микола Дроздов зазначає: „Хоча спільнота ця переслідувала власне науково-філософські і загальноосвітні цілі, але юридично вона могла розглядатись як релігійна асоціація, основана на одному, спільному для всіх членів культі, а саме культі Муз, які вважались покровительницями наук і мистецтв і вшановувались переважно в школах... Святилище Муз (або музей) було влаштоване самим Платоном...” (180, 9–10). В цьому ж святилищі згодом з'явилася статуя самого Платона, який вшановувався як засновник школи, і 7 травня святкувався день його народження. Біля Музею знаходилась і головна екседра Академії.

Хоча Академія була школою філософською, у ній вивчався широкий набір наук та мистецтв (техне). Математика, астрономія, музична гармонія, політика тощо входили до змісту освіти, яку давала платонівська школа. Але навчання в Академії не спрямовувалось на якусь спеціалізацію у певній галузі чи науці. Воно принципово орієнтувалось на абсолютну істину, центр, в якому сходились усі людські знання. Більше того, в Академії цікавились не самими знаннями у тій чи іншій науці, а методами і прийомами для визначення знання взагалі. Академія орієнтувалась на космос знань, тобто на їхній порядок і на засади цієї впорядкованості. У цьому смислі вона вперше стала прикладом тієї організації науково-навчальної роботи, котра пізніше знайшла застосування в академіях і університетах.

Викладання в Академії велося у формі живого, усного слова. Ніхто не читав якихось текстів чи конспектів. Діалог (бесіда) та співбесіда (гомілія) були дуже поширеними. Довгі і багатослівні промови вчителів і учнів не схвалювались. Лише на схилі років Платон почав застосовувати поряд

з діалогом акроаматичний метод системно-догматичного викладу. Серед учнів побутував звичай записувати почуте на лекції або після неї.

Розклад занять в Академії цілком підпорядковувався афінському законодавству, за яким заняття в школах мали починатись не раніше від сходу сонця і закінчуватись не пізніше від заходу. Після Платона викладання велося схолярхами, які були керівниками і старшинами серед вчителів. Залучались до викладання і здібні учні, які асистували схолярхам і навіть заміняли їх у разі потреби. Деякі учні назавжди залишались в Академії, деякі навчались нетривалий час. У біографії Платона, написаній Олімпіодором [174, 445–448], сказано, що він залучив до навчання досить багато чоловіків і жінок, які для того, щоб слухати його, одягались у чоловічий одяг. В Академії навчалось багато іноземців з інших міст-держав, особливо з Риму.

Навчання було безкоштовним, але Академія в особі своїх схолярхів ніколи не відмовлялась від благодійних внесків її учнів у спільну казну. На свято, а також в день народження Платона проводились симпосії – академічні бенкети. Пожертвування витрачались і на інші спільні справи.

Проіснувала Афінська Академія майже 900 років. Ще у часи Платона з неї вийшло багато вчених, таких, як астроном Евдокс, який довів кулеподібність Землі, геометр Евклід, філософ Аристотель.

На відміну від Платонового сучасника Демокріта, який написав дуже багато творів, і жоден до нас не дійшов (може, їх справді спалив Платон?), твори Платона дійшли у всій своїй повноті. Це – тридцять п'ять досить об'ємних діалогів (“Держава”, наприклад, налічує близько чотирьохсот сторінок у сучасних виданнях) та листи до сучасників, написані Платоном [Перелік творів філософа див.: 409, 97].

Щойно процитоване видання, складене серйозними сучасними знавцями античності, звертає увагу і на принципово незаписані твори філософа. Киянин М.М. Дроздов у 1903 році також говорив про езотеричну складову платонового вчення [180]. Більше того, і давні дослідники [178, 160] свідчать, що Платон забороняв записувати лекції, які він читав для найближчих учнів. Їхня тематика стосувалась вищої реальності – ідеї Блага. Він і сам відмовлявся щось писати на цю тему. Але те, що він написав, дає багато матеріалів для того, щоб якось осмислювати і переосмислювати його філософію.

Метафізика платонізму відверто пов'язується її автором з феноменом подиву. У діалозі “Теетет” [155, d] він зазначає, що “почуття подиву – надзвичайно властиве філософу: бо у філософії немає іншого начала, ніж це” [382]. Здивування, яке самого Платона схилило до філософствування,

спалахує у людини тоді, коли вона раптом усвідомлює себе убогим в'язнем темної печери власного життя. Закинута у негостинний світ, з народження прикута до стін набридлого середовища, на яких відбиваються лише тіні чогось світлого і справжнього, вона вирішує втекти від ланцюгів, залишити світ звичних тіней, причаститися захоплюючою подих реальністю, котру у снах, мріях і мареннях завжди відчувала душа [Див.: 380, 321–327]. І людина, напнувши вітрила інтуїтивної активності свого розуму (ноезіс), пускається у “деутерос плоус”.

Плавання у світі захоплено-піднесених мрій і є метафізика. Але інтуїтивний подив – лише початок метафізичного філософствування. Він лише вириває з набридлої повсякденності, загострює відчуття хибності звичних авторитетів, уподобань та ілюзій. Далі мають осмислитися і раціонально-дискурсивно оформитися чіткі поняття справжніх цінностей, про які захоплено мріяла душа. Вони повинні зайняти місце хибних, ілюзорних і набридлих уподобань. Інакше людина залишиться мрійником, або стане самогубцем.

Платон вважає, що справжні цінності істинного буття утворюють особливий метафізичний світ, до якого й повинна повернутися здивована душа. Свою версію цього світу він звав ідеалізмом: його складають безтілесні прообрази, зразки, “проекти” – *ейдоси* – речей, тварин, людей, людських чеснот та цінностей. Ейдоси – першоначала суцього, всього існуючого у фізичному “світі тіней”. Вони ніким і нічим не народжені. “Якби, – писав Платон, – начало виникло з чого-небудь, воно вже не було б началом. Оскільки воно не має виникнення, то, звичайно, воно незнищенне” [384, 183]. Ейдоси до того ж бездіяльні, неподільні і незмінні, як буття елеатів. До речі, порівняйте судження Платона зі судженнями про “начало” його попередників, викладеними вище. Повтори, які ви помітите, свідчать на нашу з вами користь: ці люди, як і ми з вами, сумнівались, метались, шукали. Ті ж ейдоси: з чого вони, для чого вони, як ці проекти суцього реалій робляться реаліями? Яким чином їхня споконвічність (вони ніким і нічим не народжені) стає часовістю (конкретним моментом) появи існуючого в просторі втілення ейдосу? Чи може він статись сам по собі?

Проте поряд з ідеальним началом (ейдоси), у метафізиці Платона присутнє начало матеріальне. Матерія (хора) є чиста просторовість. Вона – пасивна, безформна і хаотична, підпорядкована змінам і плинності. Але саме в неї втілюються незмінні і пасивні ейдоси, за зразками яких міфічний Бог – ремісник, або Деміург, подібно до скульптора, ліпить з хори чуттєвий, фізичний, плинний Космос. Вчення про ейдоси та хору складає *онтологію* – першу частину метафізики.

Матеріалізовані у “світі тіней” ейдоси втрачають першоприродну яскравість і універсальність. Красива річ, красива жінка, красивий кінь виявляються лише тьмяними відбитками прекрасного самого по собі. Найблагодніші та наймудріші мужі втілюють лише незначний відблиск ідеї блага та Софії-мудрості. Ось чому філософствування опікується земними відбитками і відблисками метафізичних ейдосів, прагнучи відтворити за допомогою умогляду всю повноту їх першоприродного змісту. Бо таке відтворення означає і розширення людських перспектив, і трансцендування, і саморозвитку, і самовдосконалення.

У вченні Платона про світ ейдосів маємо багато міфічного. Якщо фізики всіляко дискредитували міф, Платон свідомо користується його образами. Так, щоб пояснити, де знаходяться ейдоси категорій, математичних відношень, речей, істот, естетичних цінностей і моральних чеснот (людські душі – теж ейдоси) до їхнього з'єднання з матерією та падінням на Землю, він використовує образ Гіперуранії – позапростору, наднебесної “місцевості”, парадоксальність якої у тому, що вона принципово не є простором чи місцем. Ейдосам не потрібен простір. Душа не локалізується навіть у певних частинах людського тіла, залишаючись вільною від Хори-просторовості.

Гіперуранія як світ ейдосів має певну структуру, оскільки ідеї – взаємозв'язані і взаємовідображаються. Адже і в наших головах присутні там образи якимось співвідносяться та класифікуються, вибудовуючись у певну ієрархію. Справді, ідеї, що приходять у наші грішні голови, є тими ж платонівськими ейдосами, оскільки впливають на весь зміст наших голів, спонукаючи їх до самопереосмислення, до пошуку шляхів реалізації, до самопереупорядкування. Наші голови постають у таких випадках у ролі справжньої Занебесної.

В ідеальному світі Гіперуранії ейдоси також шикуються у певну смисловою ієрархію. Останню часто зображають у вигляді піраміди, хоча це некоректно, оскільки просторово-геометричні образи не мають сенсу в позапросторі і антипросторі. Тому застосовуючи образ піраміди, треба мати на увазі різнопорядковість і різночинність ейдосів відповідно до їх змістовної та онтологічної значимості. Ідеї простих речей складають нижні яруси смислової піраміди. Вони підпорядковуються більш високими і так аж до вершини, яку очолює найголовніша Ідея.

Цю найвищу ідею Платон позначає декількома іменами. В діалозі “Держава” вона зветься Благом (агатон). В інших текстах Благо називається Єдиним (ен), а Єдине – Благом. Часто до цих імен приєднується словосполучення “в собі”, “для себе”, “в собі і для себе”, щоб підкреслити їхню

безвідносність. Тобто Благо-Єдине не залучається до потоків становлення і змін, у яких живе чуттєвий світ.

Але Благо-Єдине, подібно піфагорійській монаді-одиниці, передбачає свою протилежність – діаду, завдяки якій тотальність єдиного може обернутись своєю протилежністю – тотальністю множинного. Таке обернення просто мусить мати місце, оскільки під верховною ідеєю знаходиться велика множина інших, які за правилами платонової метафізики мають залежати від неї, якщо не генетично, то – таксономічно, тобто по-порядку, за старшинством.

“Молодшими” за рангом після Блага-Єдиного та принципу його розпорошеності (діади) є п’ять генеральних ідей, про які йдеться в діалозі “Софіст” – Буття, Спокій, Рух, Тотожність і Відмінність. За ними йдуть менш загальні – рівність, нерівність, схожість тощо. Ще нижче – математичні об’єкти, числа, геометричні фігури. Далі – ейдоси стихій, людей, тварин, рослин, мінералів тощо.

Як Єдине головна ідея, якій підпорядковане Буття, поважливо-помірковано протистоїть множинності інших ейдосів, як небуттю. Якщо елейти заперечували небуття, розглядаючи його у площині “є – немає”, то Платон не заперечував, вважаючи його множинністю, тобто протилежністю буттю-єдності. Буття-єдність незмінна, в множинності-небутті має місце рух становлення, що цілком відповідає дійсності. Як Благо верховна ідея також протистоїть усім іншим. У ідеальному світі вона співрозмірює нижчі ейдоси, організовуючи їх рух вгору, надаючи їм форму, сутність, порядок, довершеність, демонструючи жадану ними найвищу цінність. У матеріальному світі “нею зумовлена придатність і корисність справедливості і всього іншого” [380, 311]. Благо – те, що надає пізнаваним речам істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати: воно – “причина знання і пізнаваності істини”, “... правильно вважати, що пізнання та істина мають образ блага, але визнати їх самим благом було б неправильним: благо за його властивостями треба цінувати ще більше” [380, 316]. У “Філебі” Платон вкладає в уста Сократа змістовнішу фразу: “Якщо ми не в змозі піймати (вполювати) благо одною ідеєю, то влімаємо його трьома – красою, співрозмірністю (справедливістю) та істиною; склавши їх воедино, ми скажемо, що це і є дійсна причина того, що знаходиться в суміші, і завдяки їй благості сама суміш стає благом” [384, 83]. Таким чином, верховна ідея є витоком буття, єдності і блага (істини, краси, справедливості), як усіх нижчих ейдосів ідеального світу, так і речей матеріальної дійсності.

Подив та незгод піднесли метафізичну думку Платона над “світом тіней” і відкрили структуру ідеального (метафізичного) світу [132, 78].

Зрозумівши будову останнього, Платон зосереджується на питанні походження чуттєво-матеріального Космосу (світу тіней). Це питання стосується *космології* – другого розділу метафізики. Парадигмою (зразком, моделлю) світу є “ноетичний космос” Гіперуранії, який не має матеріального тіла, але має буття (єдність), розум та душу [Див.: 384, 570–572]. Він втілюється в Хорі завдяки Деміургу – витоку активності (генезису, породження), який формує просторове матеріальне тіло світу. З останнім народжується час – рухома тінь вічності.

Вчення про походження чуттєвого космосу, як бачимо, тісно пов’язується з вченням про Бога, або з *теологією* – третьою частиною метафізики. У діалозі “Тімей” зустрічаємо такі характеристики Деміурга: “Він був благим, а той, хто благий, ніколи і ні в чому не зазнає заздрості. Вільний від неї, він побажав, щоб всі речі стали якомога більше схожими на нього... Бог потурбувався про всі видимі речі...; він привів їх з хаосу в порядок. Він влаштував розум в душі, а душу в тілі і таким чином побудував Всесвіт, маючи на меті створити творіння найпрекрасніше і за своєю природою найкраще... Наш космос є живою істотою, наділеною душею і розумом, і народився він істинно за допомогою божественного провидіння” [381, 470–471]. Тіло космосу будувалось з хаотично розпорощених у Хорі чотирьох елементів – землі, вогню, води і повітря. Воно має довершену сферичну форму. У центрі сфери знаходиться Земля, навколо якої обертаються Місяць, Сонце, Венера, Меркурій, Марс, Юпітер, Сатурн. Створення Деміургом планет (за Платоном – рухомих свавільних зірок) збігається з породженням ним як батьком (патер) інших богів. Серед них – Гея (Земля), Афродіта (Венера), Гермес (Меркурій), Зевс (Юпітер), Кронос (Сатурн), Арес (Марс). Вони стали предками подальших божественних поколінь, таких же свавільних.

Боги Платона створені Деміургом з вогню, напівбоги і демони – з повітря і води, люди і тварини – із землі [381, 479]. Богів він створює сам, тому вони – безсмертні. Для всіх інших він формує лише душі, передоручивши справу їхнього втілення нижчим божествам [381, 481–482]. Кожна душа отримала свою зірку, для чого творець (поетес) влаштував цілу сферу нерухомих зірок. Душу ж космосу він розмістив у центрі космічної сфери (Земля), “звідки розповсюдив її по всьому простору і до того ж огорнув нею його тіло ззовні. Так він створив небо... і дав Космосові життя блаженного бога” [381, 474].

Вчення Платона про природу душі (психе) складає *спекулятивну психологію* – четверту частину його метафізики, яка тісно змикається з таким розділом платонової філософії, як **антропологія**. Кожна душа –

безсмертна. Але людські душі мають подвійне існування – у смертному земному тілі і поза ним. Складаються вони з трьох частин: розумна частина (гегемон), яка є аналогом космічного розуму, розміщується в недоконченій порівняно з ідеально-округлим Космосом сфері людської голови; пристрасна, героїчна, піднесено-честолюбна – у серці; похитливо-чуттєва (срібллюбна) – у животі [380, 403–404]. Кожна з частин душі прагне переважити інші, чим схиляє людину до певної життєвої стратегії, зрештою – до певного соціального становища. У діалозі “Держава” Платон розподіляє людей на три класи – тих, у кого переважає чуттєва частина (хлібороби, ремісники, купці), тих, у кого домінує воля і героїчний обов’язок (воїни, охоронці), тих у кого розвинутий розум і розуміння справедливості (мудреці-філософи, правителі). У діалозі “Тімей” він отожднює людську душу з її зіркою [381, 482], яка у “Федрі” зображена крилатою колісницею, запряженою двома конями і керованою візником [383, 245]. Візник – це розум; перший кінь, який рветься до небес, – обов’язок і героїчні пристрасті; другий кінь – похитлива чуттєвість, яка тягне вниз. Візникові належить співрозмірювати пориви коней. Якщо це вдається, душа летить небесами, періодично з’єднуючись з богами, споглядаючи Гіперуранію або “Долину правди”, збагачуючись її одкровеннями. Але це – важка справа. Кінь похоті – наша друга натура – без упину тягне вниз. Тому душі втрачають крила і падають на землю, потрапляючи зі світу істинного життя в могилу земного тіла, у світ тіней.

Як і Сократ, Платон був прибічником релігії орфізму з її концепцією переселення душ (метемпсихозу). Закинута до земного світу, душа тьмяно марить спогадами про минуле перебування в небесах. Її гніять пута земного тіла – її могильного склепу або тюрми. Вона прагне втекти від світу (втеча – по грец. Фюге, лат. Фуга). Паліативним засобом для цього є “друга навігація” – метафізичне сходження вгору, від тіней до їхніх узагальнених прообразів. Таке сходження Платон (діалог “Федон”) називає тренуванням у смерті, маючи на увазі розумове осмислення шляхів виходу зі склепу земного тіла і переходу до справжнього життя в “Долині правди”.

Із вищеназваним “тренінгом” пов’язується діалектика як важливий розділ філософії Платона. У так званих сократичних діалогах Платон розробляє діалектичну методологію сходження вгору від повсякденних докс (думок) до узагальнених понять про справжню правду Гіперуранії (синагоге). Тут він цілком дотримується Сократової індукції, суміщаючи у просторі своїх діалогів діаметрально протилежні часткові точки зору, аналізуючи, синтезуючи та узагальнюючи їх. Методології синагоге цілком підпорядковується і сократівський ідеал зрощення душі, успадкований

Платоном. Першою сходинкою тут є досягнення поміркованості у своїй похитливо-чуттєвій сфері. Другою – досягнення мужності. Третьою – мудрість, до якої веде не лише умогляд, а й любов. Ерос, за Платоном, підібен до людської душі (див. “Бенкет”) – він сам розривається між піднесено-небесним і похитливо-низьким. Але діалектику еротичної любові треба пройти, рухаючись від жадоби прекрасних тіл через закоханість у душі, до прагнення мудрості (Софії), справедливості, блага, прекрасного. Платонічна любов – жива діалектика духовного самовдосконалення, місток, який з’єднує тілесне з духовно-піднесеним.

Діалектичне вчення про зрощування душі, її піднесення до узагальнених ідеалів Платон доповнює вченням про те, як загальні ідеї допомагають орієнтуватись у матеріальному світі, як вони висвітлюють сутності матеріальних речей. На відміну від узагальнення – синагоге, тут має місце індивідуалізація, поділ загального на його види та індивіди (діайрезіс). Якщо у першому випадку мала місце індукція, у другому маємо дедукцію – пояснення індивідуального загальним, виведення індивідуального із загальних понять.

Таким чином, у Платона є діалектика сходження душі вгору. Душа, звільнившись від чуттєвості (друга навігація), йде до вищих ідей. Але є також діалектика сходження вниз: шлях від вищих ідей до ідей видових, родових та індивідуальних (напр., пізнана мною душа іншого). Тут домінує поділ загального (ідей, понять), підпорядкований правилам відмінності, тотожності, суперечливості [306, 70–71].

Метафізика, діалектика, антропологія як розділи філософії Платона тісно пов’язані зі змістом його **гносеології**. У метафізиці окреслюється коло пріоритетних об’єктів пізнавальної зацікавленості. Це – першопричини чуттєвих явищ, ідеальні прообрази речей – ейдоси. Саме їх належить пізнавати, щоб правильно пояснювати себе і дійсність і здійснювати ефективну та гармонійну практичну діяльність. В антропології зображений суб’єкт пізнання – людина з душею як органом надчуттєвого, та тілом – основою чуттєвості. У діалектиці йдеться про головні методи пізнавальної активності (синагоге та діайрезіс).

Платон не сумнівається у можливості пізнання фізичних та діалектичних реалій. Головна проблема гносеології набуває у нього форми питання про цілеспрямованість та мотивацію пізнавальної діяльності. Справді, як починається пошук і впізнання того, що ще не знайдене і невідоме? І на яких підставах ми маємо право стверджувати, що знайшли саме те, що шукали? І яким чином розшукування є присутнім як цілеспрямовуюча причина на самому початку пошуку?

Згадаємо, що началом філософствування Платон небезпідставно вважав певні душевні (психічні) стани – подив, сумнів, занепокоєність, передчуття. Саме вони ініціюють душу і до пізнавальних пошуків взагалі. Про це свідчать зав'язки платонівських діалогів, у яких на самому початку хтось із персонажів висловлює свою щирю занепокоєність якимось особисто значимим для нього питанням. Добрим прикладом цьому може бути старий Кефал з “Держави”, який “стоїть на порозі скорботної старості” і дуже занепокоєний, наскільки справедливим буде його посмертне воздаяння за прожите життя [380, 96]. Він і задає тему справедливості – ключову проблему великого твору, яка організувала пошукові інтелектуальні зусилля багатьох учасників діалогу, стала головним об'єктом їхнього дослідження.

Звернемо увагу на те, у якій послідовності розгортається пізнавальний пошук. Він зовсім не починається з анамнезу – пригадування ідеї справедливості, яку колись споглядала чиясь душа в Гіперуранії. На початку учасники діалогу намагаються скористатись гіпотезами і зафіксувати своїми *відчуттями* прояви справедливого в навколишньому світі. Кожен з учасників завдяки своїй гіпотезі помічає певний відблиск ідеї в реальних подіях і виражає його у вигляді думки (докси). Потім думки порівнюються. Деякі з персонажів вперто захищають власну *доксу*, вважаючи її єдино істинною. Тоді до справи береться Сократ, протиставляючи кожній окремі думці-тезі її протилежність – антитезу, демонструючи, що жодна з думок не втілює істинної ідеї справедливості, що робоча ідея також “не є ні перше, ні друге, ні третє” в сумі або синтезі. На відміну від перших двох етапів пізнання (почуття, докса), цей етап втілює *дискусивне мислення*. Саме тут реалізується маєвтичне експериментування, відкрите Сократом і назване Платоном методологією пригадування (анамнези). Оскільки виявилось, що матеріальний світ, у якому почали шукати образ справедливого, не дає істинного знання про об'єкт пошуку, увага дослідників переключається на його протилежність – світ ідей, з котрим, за Платоном споріднена людська душа. Пізнання останнього постає як пригадування, в основі якого лежить *інтуїтивний розум* (ноезіс) [132, 18–19]. Тут панує *теорія* (букв. бачення Бога, бачення божественних ідей, безпосереднє осяяння ними). Ноезіс – загадкова штука, про яку Платон майже нічого не говорить, окрім того, що завдяки знайденій ним ідеї маємо змогу позитивно синтезувати з розпорошених докс цілісну картину об'єкта, типу “і перше, і друге, і третє”.

Чотирьом етапам пошуку відповідають чотири різновиди результатів пізнання. Чуттєвості відповідає просте уявлення (ейказія). Думці – вірування (пістіс). Дискурсу – математично-геометричні знання (діанойя) тощо.

Інтуїції – чиста мудрість (ноезіс). Два перші різновиди Платон відносить до ненаукової сфери – власне докси. Дві останні – до науки (епістеме), оскільки вони займаються не плінними, а вічними об'єктами; судження про них можуть мати атрибут істинності – відповідності буттю.

Соціально-філософська проблематика розглядається Платоном в діалозі “Держава” [380]. Людина часів грецької класики не мислила себе поза міською спільнотою. Поширений тоді ідеал героїзму й означав цілковиту підпорядкованість індивіда спільноті. Індивід не є автаркічним, тобто самодостатнім. Він залежить від інших мешканців полісу – тих, хто виробляє їжу і будує житло, хто охороняє і захищає місто, хто вміє ним керувати. Надаремно найстрашнішим покаранням у ті часи вважається остракізм – вигнання зі спільноти [Методи організації остракізму в грецьких полісах пор. з аналогічними у китайців].

Греки дуже опікувались своїм містом. Вони добре розуміли, що його благополуччя залежить і від рівноваги між вільними мешканцями та рабами, і від гармонійності відносин між різними класами вільних мешканців. Виходячи з тотожності гармонії та справедливості, Платон ставив питання, за яких умов можлива досконала, гармонійна держава?

Відповідь, яку він пропонує, полягає ось у чому: по-перше, держава буде справедливою і гармонійною, якщо будуватиметься відповідно до впорядкованої структури людської душі; по-друге, якщо відповідатиме тривимірній структурі космосу. В ній мають мирно співпрацювати три вищезгадані соціальні групи: правителі, у яких переважає розумна частина душі, воїни, в душах яких домінує воля і відданість обов'язку, землероби, ремісники та купці з домінантною чуттєвістю і сріблολюбством.

Але гармонійна єдність трьох соціальних груп в ідеальній державі не утворюється автоматично. Величезну увагу приділяє Платон описові засобів її творення – освіти і виховання, спрямованих на формування власних кожній групі чеснот. Нижчий клас не потребує особливої освіти, він практичним шляхом засвоює ремесла і формує в собі добродетель поміркованості. Воїни навчаються гімнастики і музики, зрощуючи хоробрість. Кандидати в правителі, відібрані з усіх груп, вивчають арифметику, геометрію, астрономію і музику, займаються спортом, довгий час вивчають філософію. Добродетель, яке вони мають зростити, – мудрість.

Загальною для усіх груп добродетеллю є справедливість – не що інше як гармонія, яка суміщає і співрозмірює перші три типи чеснот. Здійснює цю гармонію кожен з громадян і будь-який з класів, розуміючи своє місце і виконуючи свою справу найкраще згідно з природою і законом, в силу яких вони покликані до цієї справи.

Після Платона академізм існував аж до 529 року н. е., коли едиктом імператора Юстиніана було закрито Афінську Академію, історію якої можна прочитати у творі викладача Київської духовної академії М.М. Дроздова [180].

Як уже говорилось, Платон написав багато творів. Платонівські діалоги історики поділяють на чотири групи: ранні (“сократичні”), до них належать: “Апология Сократа”, “Евтифрон”, “Критон”, “Федон” та ін.; друга група: “Кратил”, “Бенкет”, “Софіст” і перша книга “Держави”; третя (більш пізня група); останні книги “Держави”, “Федр”, “Теетет”, “Парменід”, четверта група – “Софіст”, “Тімей”, “Критій” і “Закони”.

5. Аристотель, проблеми і розділи його філософії. Лікей і науковість освіти

Аристотель (384–322 рр. до н. е.) народився в Стагірі і тому часто іменуються Стагіритом. Його батько Нікомах був лікарем при дворі македонського царя. У 18 років молодий Стагірит входить у Платонівську Академію і покидає її ще до смерті Платона (347 р. до н. е.), посварившись з новопризначеним схоляром Спевсіппом. Деякий час жив у Малій Азії де викладав філософію в критичному щодо платонізму ключі, потім перебирається до Мілітену на о. Лесбос. У 342 р. до н. е. запрошується македонським царем Філіппом II виховувати його сина Александра. Після сходження Александра на трон Аристотель повертається до Стагіри, а в 335/334 рр. до н. е. до Афін, де поблизу храму Аполлона Лікейського відкриває свій навчальний заклад – Лікей. Філософські бесіди з учнями він часто проводив у саду, прогулюючись тінистими алеями. Тому його школу, а згодом і філософію стали звати перипатетичною (від грец. періпатос – прогулянка). Написав близько 150 творів, назви яких Діоген Лаертський перерахував аж на двох сторінках, зазначаючи, що ці твори вміщують 445270 рядків [Див.: 174, 213]. Ми ще згадаємо найголовніші, розглядаючи їхній зміст. Загальна траєкторія духовної еволюції Аристотеля, на думку знавців, нагадує параболу. Вона пролягає від точки безумовного прийняття платонізму до наступної всезростаючої критики теорії ідей, потім до метафізики форм, іманентних матерії, далі до втрати метафізичних уподобань і переходу до емпіричних наук, до натуралізму, досвідного пізнання, сайєнтизму.

Проплатоністичні твори Аристотеля майже повністю втрачені, залишились лише окремі фрагменти. У наявних творах Стагірита він постає вже досить послідовним критиком платонізму, орієнтованим на принципове рішення: “Платон мені друг, але істина дорожча”. Аристотель критикував

вчителя ще за його життя [174, 205]. Може, саме через це наступником Платона на посаді схоляра Академії був призначений порівняно посередній філософ Спевсіпп (онук Платона), а не його геніальний учень Аристотель. Проте маємо звернути увагу і на певну упередженість щодо радикального протиставлення Аристотеля Платону, котра йде з часів середньовіччя. Є всі підстави стверджувати, що вже неоплатонізм, про який – нижче, досить органічно синтезував погляди двох античних класиків.

У загальних курсах філософії ви, напевно, зустрічали твердження, що Платон сповідував софійну парадигму, а Аристотель – епістемну. Це дійсно так. Платона, з його романтично-незацікавленим ставленням до кінцевого результату метань закоханої в Софію думки цікавив лише процес любовного устремління до мудрості. Процес – усе, результат – ніщо, сказав би Платон. Аристотель же орієнтувався саме на результат. Результуюча розумові пошуки істина виявилась для нього дорожчою за все. Дослідження має орієнтуватись на результат – позитивний чи негативний. Такою була максима Аристотеля. Такою є максима сучасної науки (англ. сайєнс). Тому ми можемо назвати Аристотеля першим сайєнтистом.

Сайєнтизм Аристотеля виявив ще в IV ст. до н. е. одну суттєву рису – антиумоглядність, контрметафізичність, антиромантизм. У XIX ст. н. е. вони стали витоками позитивізму, про який йтиметься в наступних наших книжках. Аристотелів сайєнтизм став основою його критики величній доктрини вчителя.

Критика платонізму ґрунтувалась на характерній схильності Аристотеля до емпіричної дійсності, досвідного пізнання, класифікації і систематизації явищ навколишнього світу. Навіть математика, яку так високо підносив Платон, мало його цікавила. Стиль аристотелевого мислення є дискурсивно-епістемним, тобто конкретно-науковим, орієнтованим на кінцевий чіткий результат – істину, яку він цінує вище від друга. Платонове мислення, навпаки, орієнтувалось на процес інтуїтивно-софійних пошуків і мало опікувалось результатом, а тим більше – емпіричними явищами. “Аристотель говорить, що спосіб мовлення Платона – середній між поезією і прозою” [174, 161]. Його думка рветься вгору, тоді як Аристотелева – вкорінена в земні явища. Саме цю обставину зображають жести двох великих мислителів на ватиканській фресці Рафаеля “Афінська школа”.

Полеми аристотелевої полемики (грец. полемос – роздори, війна) з Платоном стала **метафізика**, а конкретніше – *онтологія*. У своїй головній праці Аристотель спочатку описує онтологічні погляди вчителя [Див.: 23, 79–80], потім критикує їх [23, 86–92]. У розділах 4 і 5 тринадцятої книги

“Метафізики” представлено ще більш детальну критику платонівської теорії ідей. Тут Стагірит висуває чотири заперечення онтологічного вчення Платона, пристосовані до втілення аристотелевих сайєнтистських устремлень.

Перше заперечення стосується відокремленості буття ейдосів від існування чуттєвих речей, завдяки чому платонове “припущення” про ідеї не має ніякої користі ані для пізнання явищ чуттєвого світу, ані для пояснення, чому вони існують. Так навіщо подвоювати світ, чи не доцільніше вважати, що ідеї не існують окремо, а як форми (морфа) речей є присутніми в речах, втрачаючись і набуваючись при їхніх переоформленнях (метаморфозах). Принцип єдності ідеального начала – (форми) з матерією став основоположним у філософії Аристотеля.

Друге заперечення стосується безкорисності платонові гіпотези відокремлених ідей для розуміння чуттєвого існування речей. Концепція “причетності” (причастности) речей ідеям, запозичена Платоном у піфагорійців, є за Аристотелем лише метафорою. Тому буде доцільнішим вважати, що форми постійно знаходяться у матеріальному субстраті речей – реально (реалізуючи наявність тієї чи іншої речі), або в можливості. Форма виступає пояснювальним принципом, чому субстрат стає цією, а не іншою річчю. Вчення про взаємодію матеріальних та формальних причин речей чуттєвого світу зробилось ключовим началом аристотелевої метафізики (онтології і космології).

Третє заперечення зачіпає платонові погляди щодо онтологічної ієрархії ейдосів в ідеальному світі Гіперуранії, некритично перенесені Платоном до вчення про логічні відношення загальних ідей та ідей часткових. Загальне – сутність (грец. осія або іпостасіс, лат. субстанція) часткового. Але тут, вважає Аристотель, приховується суперечність: одна і та сама ідея є одночасно і субстанцією (для часткових), і не-субстанцією (для більш загальних). Тому він починає по-новому тлумачити субстанційність форм: у матеріальному світі одиничних речей вона постає як єдність форми з матерією і в можливості може бути субстанцією чого завгодно; у світі людських думок, форми втрачають субстанційність разом з речовиною і стають поняттями. Якщо субстанції-сутності з плином часу можуть набувати протилежних якостей, то поняття – ні в якому разі. Вони є позачасовими і мають підпорядковуватись таким самим позачасовим законам логічного визначення та поділу, не втрачаючи жодного елемента свого об’єктивного (притаманного чуттєвій речі) змісту.

Аристотель помітив у платонівському вченні про відношення неподільних ейдосів з речами саме таку втрату або відмінність. Ейдос “людина

взагалі” і ейдос “конкретна людина Сократ” – принципово відмінні. Тому говорить Стагірит, повинне бути щось спільне обом, тобто ще один (третій) ейдос, який включає зміст першого плюс конкретність Сократа. Цей новий ейдос (“третя людина”) у відношенні вже з іншим конкретним чоловіком Платоном теж вимагає свого медіуму, і так до нескінченності.

Четверте заперечення Аристотеля стосується нездатності платонові теорії відокремлених, неподільних і пасивних ідей пояснити зміни і рух речей чуттєвого світу, такі цікаві і важливі для прагматично орієнтованої науки. Правда, тут Стагірит не запропонує нічого принципово нового у порівнянні з платоновим Деміургом. Він також буде змушений ввести верховне метафізичне божество – нерухомого першодвигуна, який надає світові форми, а усім формам першопоштових активності. Про це йтиметься в його теології. Тому в метафізиці Аристотель не так вже й суперечить вчителю. Хоча й намагається “тримати марку” сайєнтиста, про що свідчать його “Фізика”, “Про небо”, “Метереологіка” тощо. Загалом же Аристотель першим нашттовується на проблему “наука – метафізика”, відтворювану після нього багато разів і розв’язану врешті-решт за розробленою саме ним парадигмою: наука з метафізикою постійно гризуться, але й подітись одна від одної не мають куди, і жити одна без одної не можуть.

Попри свою антиплатонівську сайєнтистську домінанту, яка таки зреалізувалась у природничо-наукових, а головне, – в методологічних трактатах Стагірита (про них буде йти мова), прославився він переважно своїми метафізичними трактатами. Аристотель не знав терміна “метафізика”, називаючи відповідну частину своєї системи “першою філософією” або “теологією”. Її, психологію, математику та фізику він відносив до наук теоретичних (теорія – споглядання божественного). Другу групу складають науки практичні – етика і політика. Третя група наук примикає до другої і ґрунтується на вміннях (техне) щось продукувати (поетика, риторика тощо). Перша філософія (метафізика) – найвища з усіх наук, оскільки відмежована щодо матеріальних вигод та практичних цілей. Вона – чиста жадоба знань, пристрасть до мудрості (власне філософія), потяг до відповідей на “останні чому”. Її виток є подив, котрий висвічує прогалини в знаннях і кличе до пізнання і розуміння [23, 69].

Визначення першої філософії через ті найголовніші завдання, які вона має розв’язувати, розпорошені у тексті “Метафізики” [23], доступній сьогодні кожному. Андронік Родосський (I ст. до н. е.), який склав “Метафізику” з окремих “статей” Аристотеля і дав їй назву, не взявся редагувати текст, щоб, принаймні, зняти численні повтори – тематичні, смислові, текстуальні. І слава Богу. Тому ми маємо можливість порівнювати декілька

аристотелевих визначень першої науки, декілька версій формулювання її завдань тощо.

У змістовному короткому викладі метафізики Стагирита [359, 138–146] його автори – їхнє видання вже згадувалось і настійно рекомендується всім зацікавленим – звертають увагу на *чотири* визначення першої філософії. Правда, без посилань на тексти Аристотеля і без належної уваги до повноти цих визначень та розмежування ключових понять. Спробуємо хоча б частково надолужити упущення.

Перше визначення метафізики та її завдань – “наука про перші причини і начала” [23, 67], а саме, про “начала і причини існуючого,... оскільки воно існує” [23, 180]. Суше (он, онта) – “те, що змінюється” [23, 144], “те, що існує як присутнє або відсутнє (привхіднє)” [23, 155–156]; “у найосновнішому смислі суше – це істинне і хибне, що має місце у речей через зв’язування і роз’єднання, так що істину висловлює той, хто вважає роз’єднане роз’єднаним, а хибу – той, хто каже зворотнє тому, як насправді є справи в речах” [26, 250]. Але існує й інше суше – “суше як таке”, “суше саме по собі”, або буття.

Друге визначення першої філософії – наука про всезагальне суше, яке не може бути відсутнім, плинним і хибним, тому “що є буттям самим по собі” [23, 250–251]. “Буття ж саме по собі приписується всьому, що позначається через форми категорійного висловлювання, бо скількома способами робляться вони, у стількох же смислах позначається буття” [23, 156]. Завданням метафізики у цьому її визначенні є дослідження буття (то єйнай) і категорій.

Третім визначенням першої науки та її ще одного завдання є дослідження чуттєвих сутностей або субстанцій [23, 300]. Субстанція по-грецьки – іпостасіс.

Четвертим – дослідження вічної нерухомої субстанції [23, 306], або Бога [23, 315], та субстанцій надчуттєвих.

Існує в тексті Стагирита і п’яте, на мою думку, дуже важливе визначення метафізики, теж пов’язане з її специфічним завданням. Воно сформульоване вже у перших двох розділах першої книги, де мова йде про пізнання начал. Але начала (архе) не зводяться лише до онтологічних сутностей, скажімо, – першопричин. Архе звучить по-латині як принцип, тому завдання метафізики – досліджувати першоначала – приховує ще один смисл: досліджувати не лише онтологічні першосутності, а й логічні та пізнавальні принципи – загальні начала пізнання. У главі третій четвертої книги “Метафізики” і йдеться про них – про закони логіки та пізнавальні аксіоми [23, 124–125].

Аналізуючи перше завдання протофілософії, Аристотель продовжує непряму критику своїх попередників, зокрема, Платона (згадаємо два перші заперечення). На відміну від вчителя, він вважає, що все суше має чотири онтологічні начала або причини. Першою причиною, говорить Стагирит, “ми вважаємо... суть буття речі” [23, 70] (букв. “чим стала річ, що стала”), тобто її форму або формальну складову. Другою причиною “...ми вважаємо матерію, або субстрат; третьою – те, звідки починається рух; четвертою – причину, протилежну третій, а саме “те, заради чого”, або благо (оскільки благо є метою всілякого виникнення і руху)” [23, 70].

Аристотель начебто зводить Палатона з небес на землю, показуючи, що існуючі речі виникли зовсім не завдяки “причетності” ідеям, а через чийсь діяльність. У вченні про чотири першопричини він фактично дає структуру *праці*: 1) матеріал, з яким працюють; 2) форма, в яку втілює останній; 3) суб’єкт, або той, хто діє; 4) мотив або мету, заради якої докладають зусиль. Не вистачає лише такого елемента структури трудової діяльності, як засоби. Значно пізніше на них зверне пильну увагу Карл Маркс. Недаремно ж у іншому місці “Метафізики” Стагирит ілюструє участь “чотирьох причин” у становленні суцього прикладом створення статуї працею скульптура, який має чималий шматок мармуру, ескіз виробу та меркантильну мету добре заробити.

Але не можна сильно заземлювати аристотелеве вчення про причинні першооснови світу, як інколи роблять. Структуру праці Стагирит використовує ще й для висвітлення нового аспекту глибокого теологічного вчення Платона. У теології Аристотеля співвічній матерії і її формам Бог, який не впливає на них фізично і не дає матеріальному світові конкретних цілей, усе ж, як і світ, уособлює відразу всі чотири причини у власному специфічному існуванні – бутті істоти “самої по собі”. Він є діяльною причиною самого себе, існує у формах дій свого власного мислення, котре збігається з його буттям. “Матерією” або предметом діяльності є також він сам, оскільки Бог може думати про найдовершеніше і найкраще – тобто про себе. Думки Бога, у яких він мислить свою довершеність, виявляються для нього ж формами цієї довершеності. А форми сприяють його самовідтворенню як найдовершенішої істоти. Це і є цільовою причиною буття-мислення божества, яке здатне впливати на матеріальний космос суто парадигмально, тобто як зразок (пор. із платоновим Благом). Власна цільова причина Бога є одночасно фінальною причиною руху всіх сфер Космосу до довершеності [23, 309].

Другим завданням метафізики є дослідження буття і категорій. Жодна з наук не знає буття самого по собі, доторкаючись лише до його проявів у

сущому. Найперший прояв – “деяке суще – є”. Але чим воно є? Можна сказати, – усім. Але тоді воно постає нескінченним і у нескінченності зміщується суттєве і несуттєве, наукове і доксичне. Тому Аристотель схильний вважати найбільш цікавими для першонауки такі значення “є” або буття: 1. Сутність (субстанція). 2. Кількість. 3. Якість. 4. Відношення. 5. Місце. 6. Час. 7. Дія чи страждання [23, 156; 296]. В іншому розділі “Метафізики” він додає ще одне: 8. Рух [23, 191]. Правда, ця категорія відсутня у найбільш повному списку, викладеному у трактаті “Категорії”, про який – нижче.

Категорії як гранично загальні позитивні висловлювання про буття розглядаються Аристотелем у трьох смислах. По-перше, в онтологічному (вони є відображенням найфундаментальніших рис сущого); по-друге, в логікогносеологічному (вони є основою найфундаментальніших суджень про суще та питань щодо його властивостей – актуальних і потенційних); по-третє, вони є лінгвістичними сполучниками, мовними категоріями.

Далі буття розглядається як актуальне і можливе. Цим воно відрізняється від існуючого (лише актуального). Розглядається також буття субстанційне (необхідне) і акциденційне (випадкове). Нарешті, буття пов’язується з істиною, а небуття з хибою [23, 250]. Останній різновид буття вивчає логіка, яка знімає онтологічну кальку істини (з’єднання в розумі з’єданого в дійсності) і передає її теорії пізнання як одну з важливих аксіом.

Дослідження субстанцій або сутностей сущого – третє завдання метафізики. Воно виходить із чільного місця сутності (лат. есенція, субстанція) у аристотелевому списку категорій. Сутність – те, щодо чого тільки і мають смисл усі інші фундаментальні визначення буття (кількість, якість, місце тощо). У вченні про чотири причини сущого, сутності, котра мотивує їхню взаємодію, відповідає ціль майбутнього результату [23, 150; 314] – сутність у можливості. Результат (єдність матерії і форми) є дійсною (здійсненою) есенцією, або власне субстанцією. Особливо суттєвий зв’язок, за Аристотелем, сутність має з *формою* як суттю буття кожної речі [23, 198; 207-209; 374]. Форма – перша сутність речей. Матерія – друга. Форма є здійсненням речей, є їхня ентелехія [25, 394], яка й реалізується у взаємодії чотирьох причин. Матерія ж – вічний субстрат форми, будівельний матеріал (гіле, букв. усе) – як дошки та колоди для будинку чи глина для формування амфори. Матеріальний субстрат є чистою можливістю (потенційністю). Залежно від приєднаних до нього нових форм, він може стати чим завгодно. Чуттєві субстанції вічно перебувають у потоці ентелехії. Втрачаючи старі форми і набуваючи нових, вони нескінченно актуалізують свої потенції. Форма – актуалізуюче начало.

Але яка природа форм? Звідки береться їхня здатність до актуалізації (ентелехії) потенцій матеріального субстрату, до вічного переоформлення субстанцій? У найбільш піднесеному значенні, форми – це думки Бога про себе, які є зразками для оформлення і переоформлення світу. Активність форм також впливає з нього як з чистої актуальності (дієвості). Будучи надчуттєвою першоформою, верховним розумом, який не рухається і не змінюється, Бог виступає першодвигуном, який передав імпульс руху п’ятдесятип’ятьом іншим безтілесним сутностям. Вони теж носії форм – вічні богоподібні двигуни космічних сфер, що містяться над сферою Місяця і якимось чином впливають на земний підмісячний світ. Пізніше, в часи середньовіччя, ці 55 безтілесних сутностей-форм були представлені як “ангельські розумні сили” – провідники божественного промислу в земні справи.

Як бачимо, дослідження чуттєвих субстанцій трансформується в четверте завдання метафізики – вивчення надчуттєвих сутностей та перших форм у їхніх стосунках з матерією та формами земного світу. Але й тут Аристотелева онтологія знову перетинається з іншими розділами його філософії – з **космологією** і фізикою або **натурфілософією**.

Поділивши всі формальні причини на два різновиди (перші, або божественні і другі – земні), Аристотель прагне відповідно до кожного різновиду форм поставити певний різновид матерії. Так виникає поділ гіле на першу матерію і матерію другу. Якщо друга (земна) матерія є змінюваною і плинною, то перша не має визначеностей, які б мінялися. Вона – чиста потенція або можливість. У натурфілософії і космології Стагирит детально розглядає зміни та рух матерії другої. Перший різновид змін він називає субстанційним (виникнення і руйнування). Другий – якісний (перетворення сутностей). Третій – кількісний (збільшення і зменшення). Четвертий – просторовий (переміщення у просторі або механічний рух).

Цілком у традиції своїх попередників Аристотель ототожнює другу матерію із чотирма стихіями-субстанціями (земля, вода, повітря, вогонь). З них будується підмісячний світ. Дуже детально він аналізує погляди щодо їх трансформацій, змін та рухів. Так, у зв’язку з механічним рухом ним розглядаються поняття простору, часу, безконечності. Простір – це місце, межа вмістилища тіла, яка прилягає до його змісту. Час – фіксований душею безперервний проміжок між “спочатку” і “потім” у процесах змін та руху. Час – передумова останніх. “Адже якщо немає часу, то не може бути й “раніше” та “пізніше”. І рух, значить, безперервний таким же чином, як і час: бо час – або те ж саме, що й рух, або деяка властивість руху. А безперервного руху, окрім просторового, не буває, з просторового

ж безперервним є лише рух по колу” [23, 307]. Образом часу, таким чином, є коло. Воно ж виступає і образом безконечності, притаманної божественному надмісячному світові.

Аналізуючи рух чотирьох стихій, Аристотель приходять до висновку, що жоден з них не відповідає благородному і безконечному коловороту. Вогонь і повітря прагнуть “вгору”, вода і земля – “униз”. Їхні рухи – прямолінійні, тобто недовершені. Тому жодна з цих чотирьох есенцій, навіть вогонь, не можуть бути матерією – пріма, з якою пов’язані форми надмісячного світу. І Аристотель вводить п’яту субстанцію – “квінт-есенцію”, якою вважається ефір.

На відміну від легких (повітря і вогонь) та важких (вода і земля) есенцій, ефір не має ваги, і завдяки отриманому від першодвигуна імпульсу актуальності здійснює рух по колу. Коловим є рух усіх 55 надмісячних ефірних сфер. Аристотелева концепція ефіру здійснила величезний вплив на світову науку. Та ж теорія відносності виникла у XX столітті саме із експериментів з ефіром.

Психологія Аристотеля є одночасно частиною його метафізики і окремою філософською наукою, оскільки людська душа поєднує у собі метафізичні і природні виміри. З іншого боку, аристотелеве психологічне вчення не замикається лише на душі, воно виходить з цілісності людини: “дійсно, – пише Аристотель, – людина, оскільки вона людина, є єдиною і неподільною” [23, 326], є єдність душі (форми) і тіла (матерії). Тому в його психологічному вченні викладається дещо більш масштабне – **філософська антропологія**. Зупинимось на головних моментах психологічного та антропологічного вчень Стагірита, щоб потім розібрати і п’яте завдання його філософії – дослідження загальних начал пізнання як гносеології.

Як головний предмет психології душа розглядається Аристотелем у трактаті “Про душу” [25]. Вона є формою тіла (сома), життєтворним началом. “Життям, – пише Аристотель, – ми називаємо всіляке харчування, зростання і занепад тіла, що має підставу у ньому самому... Душа – перша ентелехія природного тіла, що володіє життям у можливості” [25, 394–395].

Оскільки живе людське тіло має органи розмноження, харчування, руху, відчуття, мислення, то і душа повинна мати здатності, функції і частини, відповідальні за діяльність тілесних органів. “Частини душі суть ентелехії тілесних частин... Але ніщо не заважає, щоби деякі частини душі були відокремленими від тіла” [25, 396]. Останнє зауваження зіграє свою роль у доведенні Аристотелем безсмертя розумного підрозділу людських душ.

Аристотель класифікує фундаментальні прояви і функції живого тіла людини на три групи: 1) вегетативного (рослинного) характеру, тобто народження, харчування, ріст; 2) чуттєво-моторного характеру – відчуття і рух; 3) розумового характеру – пізнання, розпізнавання, вибір. Три типи проявів життєвих функцій людського тіла покладаються трьома частинами людської душі: 1) вегетативною (рослинною), 2) чуттєво-моторною (тваринною), 3) раціональною. Людська душа, за Аристотелем, знімає у собі особливості душ нижчих істот – рослин і тварин, зрощуючи на цій основі суто людську складову – розум, що єднає людину з божественним.

Психологічний аналіз чуттєвої і раціональної частин людської душі відіграє значну роль у **гносеології** Аристотеля. Згадаємо, що головна проблема теорії пізнання набуває у нього вигляду: як можливе істинне знання, які його передумови? Вона розглядається в третій главі четвертої книги “Метафізики”. Можна стверджувати, що гносеологія не була самостійним розділом аристотелевої філософії, а підпорядковувалась метафізиці і методології.

Пізнавальне значення почуттів Аристотель вбачає у двох суттєвих обставинах. По-перше, вони засвідчують факт існування об’єкта відчуття, оскільки лише у прямому контакті з об’єктом актуалізується чуттєвість. По-друге, почуття зовсім не асимілюють матерію об’єкта, як вважав Демокрит. Вони асимілюють форму, подібно до того, як віск приймає відбиток золотої печатки. Адже у відбитку немає жодного атома золота, є лише форма, котра стає в душі образом об’єкта. Образи зберігаються в пам’яті, з ними можна фантазувати, сполучаючи чи роз’єднуючи їх. Сукупність образів утворює масив чуттєвого досвіду.

Чуттєвість має ту перевагу, що пов’язує душу з одиничними речами, знімаючи їхні індивідуальні форми. Розум же прагне загального. Він працює з чуттєвими образами, судячи про них, тобто висловлюючи судження, у яких предикат набуває все більшої загальності. Таким чином, те, що було спочатку чуттєво-індивідуальним, через отождолення з більш загальними формами думки (поняттями) розкриває свою універсальність, саме піднімаючись до поняття.

Чіткий розум Аристотеля, можливо, вперше в історії людської думки не задовольнився розмитими гносеологічними уявленнями попередників. Тому гносеологія стає у нього добре організованою і чітко сформульованою **методологією** пізнання, викладеною в шести трактатах – “Категорії”, “Про тлумачення” (Герменевтика), “Перша аналітика”, “Друга аналітика”, “Топіка”, “Про софістичні спростування” [22].

Андронік Родоський назвав їх книгами про органи (знаряддя) пізнавальної діяльності. А в Середні віки візантійські філософи стали називати їх **Органомом**. У цих книгах, як з гордістю заявляє сам Аристотель, він презентує читачам результати власної розробки специфічного кола філософських проблем, що лягли в основу нової, створеної ним дисципліни [22, 593]. Стагирит називає цю дисципліну по-різному – аналітикою, вченням про умовиводи, наукою про схеми розмірковування тощо. Але тепер усі знають, що найбільш адекватно винайдена ним дисципліна позначається словом **“Логіка”**.

Аристотелівська логіка зовсім не є формальною, як її часто називають. Вона не зводиться до вивчення формальної правильності мислення безвідносно до його істинності, тобто збігу з формами буття (он). Через гносеологічну сферу логіка Аристотеля вкорінена в його метафізиці, зокрема, – онтології. Вона є методологією метафізичних роздумів, які не знаходять достатньої опори в досвіді взаємодії з фізичним світом, хоча ця методологія добре працює і в досвідних науках на стадії викладу результатів.

Відхід Стагирита від розуміння істини як знання, що не кане в ріку забуття Лету (алетейя), і формулювання кореспондентської її концепції – відповідність знань буттю – вплинули і на зміст його логіки, методології, теорії пізнання. Онтологія у Аристотеля цілком зумовлює ці та інші розділи філософії. Правильне судження про зв'язки явищ дійсності завжди об'єднує поняття так, як з'єднані явища суцього, відображені поняттями. Але, крім змістовних критеріїв істини, Аристотель формулює (знову ж таки на основі онтології) декілька формальних правил (законів) істинного мислення, здійснюваного через ланцюги суджень. Форма, якою він так опікується – передусім є формою мислення.

Головним правилом Стагирит вважає закон *суперечності*. У “Метафізиці” він формулює його так: “Неможливо, щоб суперечливі твердження були істинними стосовно одного й того ж предмета” [23, 141]. Другий закон – *закон виключеного третього*: “Не може бути нічого проміжного між двома членами суперечності, а стосовно [предмета] необхідно... одне або стверджувати, або заперечувати” [23, 141]. Третього не дано. Перша “Аналітика” дає підстави говорити про використання Аристотелем *закону тотожності* – третього правила логіки, за яким думка не повинна втрачати предмета, тобто її предмет має бути самототожним. Початок “Другої Аналітики” свідчить про підхід Аристотеля до формулювання четвертого правила – *закону достатньої підстави*. Мова у цьому трактаті йде про таку підставу освіти та дослідження, як наявні знання [22, 257].

В Органон входить також вчення про інші форми мислення. Найголовнішою Стагирит вважав *судження* (апофасис) – висловлювання про присутність або неприсутність у предметі (S) якоїсь властивості (P). На відміну від почуттів, уявлень, докс і понять – судження здатні бути істинними або хибними. *Поняття* – атомарна форма мислення, у якій відображається загальне для всіх предметів цього роду чи виду; поняття відображає сутність (форму) речей. Найбільш загальними поняттями є *категорії*. У однойменному трактаті Аристотель продовжує розпочаті в “Метафізиці” думки про фундаментальні і найзагальніші виміри буття – субстанція, кількість, якість, відношення, місце, час, положення, володіння, дія, страждання (сприйняття дії). Висловлювання про них і є категорії, яких теж десять.

Але головною своєю заслугою в розробці логіки, методології і теорії пізнання Аристотель вважає відкриття *силогізму* – “висловлювання, в якому при ствердженні чогось [формулюванні засновку – Г.В.] з необхідністю впливає щось відмінне від твердження [засновку] в силу того, що засновок є” [22, 120]. Стагирит детально розробив силогістику, яка й зараз із невеликими додатками мандрує підручниками з традиційної логіки. Вона стала першою теоретичною системою *методу дедукції*. *Індуктивний метод* був розроблений значно слабше, оскільки Аристотель вузько розумів сутність причинності, відмежувавшись від діалектики взаємодії причинно-наслідкових впливів.

Крім теоретичних наук, Аристотель значну увагу приділяє наукам практичним. До них належать етика, соціологія (політика), а також, з певними застереженнями – риторика і поетика. Усі вони в переважному обсязі свого змісту перетинаються з аристотелевою **праксеологією**. Їхнє віднесення до праксису обґрунтовується зв'язками з практичною мудрістю (фронезіс) і технічними вміннями (техне).

Етична мудрість полягає в орієнтації всіх практичних вчинків на досягнення такої форми існування, як щастя (евдаймонія). Але що є, за Аристотелем, щастя? Він розвінчує три хибні його розуміння, дуже поширені за його життя: втіхи та насолоди він називає рабством; почесні також, оскільки хтось зовнішній їх надає і визнає, опутуючи мене ними; багатство – лише зовнішні засоби для чогось і як мета не мають сенсу. Стагирит зовсім не відкидає їх [24, 68] повністю: всі троє потрібні для щастя як ззовні надані передумови. Дійсне ж щастя “становить собою діяльність душі згідно з добродієністю, а якщо чеснот декілька – то згідно з найкращою і найбільшою [і довершеною]. Причому – протягом життя... за короткий час не робляться блаженними і щасливими” [24, 64–65].

Таким найбільш повним і довершеним етичним орієнтиром є вдосконалення безсмертної розумної частини душі, досягнення розсудливості та мудрості (софія). Усе це повинно супроводжуватись приборканням вегетативної і тваринної частин, оскільки рослинне і тваринне взагалі непричетні до щастя. Лише раціональне сприяє досягненню “теорії” – споглядання божественного і перебування у щасливому стані блаженного божества.

Люди не прагнуть справжнього щастя не лише тому, що заклопотані отриманням його ерзаців. Аристотель, на відміну від Сократа, добре розумів: одна справа – знати благо, інша – діяти в ім’я його актуалізації. Мотивація дій пов’язана з вибором (проайресіс). Але завдяки останньому обираються лише засоби, а не цілі, які задані природою душ. Стагирит, як і античність в цілому, не знав феномену свободної волі; саме вона – споріднена з вірою – обґрунтовує ідеали людського життя, розрізняючи благо і зло. Вона не лише знає цю позицію, але й несе відповідальність вже за теоретичний вибір, не кажучи про практичну дію. Не стійка природа душі, у якій жорстко домінує щось одне, а її власне відповідальне рішення уможлиблює перетворення сутності грішника у праведника і навпаки.

Аристотель відчував важливість питання трансформації душі. У своїй “Поетиці” він розглядає потенціал мистецтва “можливого” в очищенні (катарсис) душ. Мова йде про очищення в моральному сенсі (елімінація накопичених гріхів), у звільненні від накопичених негативних пристрастей, що все сильніше тягнуть вниз, в оновленні емоційної сфери, в оздоровленні раціональної. Проте катарсис усе ж не є перетворенням хоча б у буддійському сенсі. Про цю перспективу не знав навіть Аристотель. Вона відкрилася європейцям лише в середньовіччі. Більш детальні відомості про аристотелеву праксеологію можна отримати в доступних джерелах.

Антисофійна або епістемно-сайєнтистська домінанта Аристотеля відбилася на стилі його філософування і викладу своїх думок. Платон писав у жанрі діалогу, смисловий простір якого дозволяв суміщати протилежні судження щодо одного і того ж предмета. Тексти Платона рясніють суперечностями точок зору, антиноміями, яскравими парадоксами, уособлюваними індивідуальностями полемізуючих персонажів. Аристотель відкидає доплатонівські домінанти поетичного стилю викладу думок, заперечує їхню діалогічну форму. Стиль його викладу – жорсткий науковий монолог, у якому суб’єктивність автора все більше витісняється на задній план, а то й взагалі елімінується. У цьому вбачається зародок наукового об’єктивізму. Зрощувати його почав Аристотель. Він же ввів формальний критерій істини – несуперечливість тексту.

Будучи приватним і громадським вчителем, Аристотель розрізняв навчання (дидахе) і виховання (пайдейя). Навчання засновувалося ним на науковій (епістемній), умоспоглядальній основі. Виховання – на мотиваційній, вчинковій. Ось як він проводить це розрізнення у своїй “Нікомаховій етиці”. “Таким чином, оскільки нинішні наші заняття не ставлять собі, як інші (навчально-теоретичні, – Г.В.) ціль лише споглядання..., тому необхідно уважно розглянути те, що належить до вчинків, а саме як належить вчиняти” [24, 79–80]. Причому і в дидактиці, і в теорії виховання Аристотель дотримується теорійних орієнтацій, хоча, здавалося б, останні більше личать навчанню, тоді як виховання цілком могло б базуватись на якихось парадигмах-зразках. Ні. “Давати визначення вчинкам краще у загальних рисах і невизначено... У всьому, що пов’язане з вчинками, їхньою корисністю і шкодою, немає нічого раз і назавжди встановленого... Адже часткових випадків не може передбачити жодне мистецтво і ремесло; навпаки, ті, хто здійснює вчинки, завжди повинні самі мати на увазі їхню доречність і своєчасність, так як це вимагається від лікаря чи кормчого” [24, 80]. Аристотель, по-суті, продовжує раціоналістичну лінію Сократа у вихованні: щоб вчиняти добро, треба знати про добро у повноті всіх його епістемних вимірів.

Стагирит як освітянин поглиблює переорієнтацію школи з навчання розв’язкам ситуативних завдань на стратегію підходу до розв’язань завдань всеможливих. Таку переорієнтацію він ставить на рейки науковості освіти, ґрунтованій на філософічності. Філософія – основа наук, а значить, і основа просвітництва. Вона досліджує те, що найбільш достойне пізнання, – “першоначала і першопричини, бо через них і на їхній основі пізнається все інше” [23, 68]. Окрім підґрунтя знань, вона слугує й основою виховання, оскільки “пізнає ціль, заради якої належить діяти в кожному окремому випадку; ця мета є в кожному окремому випадку те чи інше благо, а у всій природі взагалі – найкраще” [23, 68–69].

Після того, як Александр Македонський зійшов на престол, Аристотель повертається в Афіни і в гімнасії, присвяченій Аполлону Лікейському, засновує свою школу, яка від імені гімнасії отримала назву Лікей. Слава школи Аристотеля скоро затьмарила славу Академії, а її латинізована назва “Ліцей” поширилась Європою.

Викладання у Лікеї було двох типів: для юнаків, які бажали отримати загальну освіту, але не прагнули стати науковцями, Аристотель читав лекції з етики, риторики, прогулюючись алеями прекрасного саду, що розташовувався біля школи. Тому, як ми знаємо, учнів Аристотеля називали також **перипатетиками** (ті, що прогулюються). Окрім цього екзотеричного (“зовнішнього”) навчання, Аристотель проводив ранкові часи зі

своїми найближчими езотеричними учнями (буквально тими, хто займався навчанням “всередині школи”, “за зачиненими дверима”). Ці учні були його гетейросами (друзями) і співробітниками. З ними Стагирит вивчав фізику, метафізику, історію, політику, етику та інші науки. Аристотель був блискучим організатором і умів кожному з учнів виділити і запропонувати посильну ділянку роботи. На чолі Лікею він залишався близько десяти років. Написані ним і його учнями праці мають справді енциклопедичний характер. Під його керівництвом учні збирали матеріали з біології, космогонії і фізіології, історії, економіки, етики, поетики та інших наук. Аристотель приводив усі матеріали в систему і писав узагальнювальні праці. Напевно, він давав своє ім'я і деяким працям своїх учнів.

Судячи з епістемно-сайентистських уподобань Стагирита, викладання в езотеричному відділенні його Лікею було переважно монологічним. Поетично-діалогічний стиль платонівської Академії використовувався хіба що на навчальних прогулянках. Велике значення у формуванні впорядкованої і несуперечливої картини світу, яку отримували близькі учні Аристотеля, відіграла дедукція і пов'язана з нею увага до загальних понять. Хоча сам Аристотель не цурався індуктивної методології пізнання, він добре розумів, що в освіті доцільніше йти від загального до одиничного.

6. Епоха еллінізму, її ознаки

Епоха еллінізму починається з політичного підкорення Греції Македонією, що відбулося за життя Аристотеля. У 338 р. до н. е. греків побиває під Хіронесею в Беотії цар Македонії і друг Стагирита Філіпп, проти якого в Афінах завзято виступає Демосфен. Філіпп не пішов на Афіни. Він захопив лише афінський флот. Хоча македонці жорстоко розорювали грецькі міста, наприклад, Фіви, з Афінами було укладено мир, за що молодий син Філіппа Александр, котрий при Хіроней командував лівим флангом македонців, із захопленням отримав права афінянина.

Ставши після вбивства батька змовниками (336) царем, аристотелів учень Александр Македонський приводить усі грецькі поліси у своє політичне підпорядкування. Він готує військовий похід на Малу Азію і далі на Схід. Він не лише забезпечує собі тил, але й вириває із звичного життя в комфортному полісі масу греків, спочатку для війни з персом Дарієм III, потім з іншими державами аж до Індії [Див. 203]. Легко приборкуючи розімлілих у розкоші еллінів, котрі навіть для підтримання громадянського порядку наймали поліцейських – скіфів, Александр погнав їх у безкраї простори поза звичною ойкуменою.

Може, цим частково пояснюється елліністичний *індивідуалізм*, що прийшов на зміну класичному *героїзмові*, та космополітизм. Перед безмежними просторами Азії, куди вивів греків Александр, уже не можна було мислити себе мешканцем ойкос – дому-полісу, лише – космополітом. Поза втраченим звичним суспільним середовищем вижити – означало стати стійким, самодостатнім, незламним атомом-індивідом, здатним керуватись інтересами власного Его.

Зародження індивідуалізму пояснюють також виникненням великих елліністичних монархій (тобто створених під повсюдним впливом елліністичної культури), у яких розмивались зв'язки між людиною і державою. Кожен із підданих, розуміючи, як мало від нього залежить, поставав перед необхідністю створювати свій власний світ індивідуального буття із своїми законами та межами. З'являється феномен індивідуальної автономії (самозаконності) з його супутниками – егоїзмом, персональною свободою та соціальним індивідуалізмом. Із роз'єднанням людини і громадянина роз'єднуються етика і політика.

У 147 р. до н. е. Греція втрачає незалежність, ставши римською провінцією (букв. завойована територія) з назвою Ахея. Римляни шанобливо ставились до грецької культури, вчилися у греків, копіювали їхні здобутки. Елліністично-грецька та римська філософська думка також йдуть поряд, доповнюючи одна одну. Еллінізм і є власне грецький елліністичний вплив на культуру інших народів. Дуже вплинули на філософську думку римлян створені греками вчення епікуреїзму, стоїцизму, скептицизму, неоплатонізму.

7. Школа Епікура та римський епікуреїзм

Епікуреїзм – вчення грецького філософа Епікура (341–270 рр. до н. е.) та його учнів і послідовників, найвизначнішим серед яких був римлянин Тіт Лукрецій Кар (бл. 99–55 рр. до н. е.). До нас дійшло небагато з написаного Епікуром – три листи та збірник “Головні думки”. Зміст його вчення репрезентує поема Лукреція “Про природу речей” [300]. З поеми дізнаємось і про попередників Епікура – атомістів Левкіппа і Демокріта. Епікуреїзм продовжує атомістичну традицію, пристосовуючи її до нових історичних умов. До речі, темою докторської дисертації Карла Маркса були “Відмінності між натурфілософіями Демокріта і Епікура” [316].

Школа, яку Епікур створив у Афінах (306 рр. до н. е.), звалась Сад (Кепос). На відміну від Академії і Лікею, вона не була елітною, знаходилась

в афінських околицях, об'єднувала не лише однодумців вчителя. Вона принципово відкрита для всіх – рабів і вільних, чоловіків і жінок, навіть гетер. У ній не демонстрували рафінованого інтелектуалізму, скоріше – навчали мудрості земного життя. Загальними засадами школи були такі: 1) світ доступний розумові і піддається осмисленню; 2) у світі є місце для щастя; 3) щастя – позбавлення страждань і турбот; 4) для досягнення щастя і спокою людина не потребує нічого, окрім себе; 5) для цього їй не потрібні держава, знатність, багатство і навіть боги, оскільки вона є самодостатньою істотою. Засобом досягнення щасливого життя Епікур вважав свою філософію.

Головними розділами філософії в Кепосі вважались логіка (канон пізнання істини), фізика (будова світу, онтологія), етика (цілі і практика життя). Два перші розділи підпорядковувались третьому [174, 405].

Епікурейська логіка або каноніка була за своєю суттю **теорією пізнання**. Відкинувши платонівську метафізику, Епікур виходить із фізичної природи людини як суб'єкта пізнавальної діяльності: душа і тіло складаються з матеріальних атомів, тому основою пізнання є відчуття. Відчуттями людина сприймає комплексні атоми, що злітають з речей, і будує їх образи – відбитки чуттєвих вражень, що зостаються в пам'яті і служать для передбачення майбутнього досвіду. Такі відбитки – завбачення (пролепсіс) розпізнаються і оцінюються на істинність у горизонті почуттів “насолоди” і “страждання”. А значить, їхнє пізнання має не епістемну (як у Аристотеля), а індивідуально-прагматичну спрямованість.

Сказане підтверджується не лише загальносенсуалістичними уподобаннями Епікура. Як сенсуаліст, він мало опікувався питаннями типу, якої величини є Сонце: з тарілку, яким я його бачу, менше за тарілку, чи більше? Тут він відступає від турбот Демокріта, піклуючись про те, яке значення має відчуване явище для мого життя з його стражданнями і насолодами. Епікур вчить, що для знань про середовище існування і власне життя треба мати надійні знаки, за допомогою яких ми розпізнаємо за відчуттями (пролепсіс) свою перспективу. Наприклад, важке дихання є ознакою запалення легенів, дим – пожежі у нашій оселі, неувага оточення – знаком втрати надії в чийось перспективах.

Якщо у центрі логіки Аристотеля було вчення про категоричний силогізм, у логіці стоїків (сучасників Епікура) – гіпотетичний умовивід, то в епікурейській логіці – індукція, аналогія і гіпотеза. Їхній пролепсіс (передбачення) будується за аналогією і навіть неповною індукцією, оскільки для передбачення наслідків відчуваного предмета, особисто для мене, вони – цілком годяться. Далі – перевіримо.

Метафізичні сюжети все ж присутні у фізиці Епікура в його *онтологічних, космологічних, психологічних* побудовах. Оскільки листи та “Головні думки” (“Максими”) є переважно етично-повчальними і не дають інформації про зміст вищеназваних підрозділів метафізики, логічно звернутись до поеми Лукреція, оскільки Діоген Лаертський писав про Епікура значно пізніше [Див.: 174, 397–442].

Епікурова онтологія викладається Лукрецієм у II книзі поеми, де йдеться про атом, пустоту, рух [300, 50–58]. Неодноразово згадується в поемі велемудрий Демокріт, попередник фізіології епікуреїзму [300, 81; 93]. Основи останньої можна викласти коротко: 1) Ніщо не народжується з небуття і не зникає в небутті; 2) Буття складається з двох начал – атомів і пустоти. Пустота не є небуттям, вона – нечуттєвий простір. Якщо характерними рисами демокрітового атома були фігура, порядок і розмір, то Епікур наголошує на вазі атома, яка є причиною руху, і на здатності самовільно відхилятися від прямолінійної траєкторії. Цю обставину в еволюції атомізму Маркс пояснював соціальним індивідуалізмом; 3) Усі світи Космосу виникають з атомів та пустоти і розпадаються на них, не змінюючи нічого в цілому; 4) Душа, як і все інше, є агрегатом атомів. Атоми повітреподібні складають чуттєво-алогічну частину душі. Інші – раціонально-мислячу. Оскільки душа складається з першоелементів, вона руйнівна і смертна.

До **діалектики** ставлення епікурейців було негативним. Як стверджує Діоген Лаертський, “Діалектику вони відкидають як науку зайву – у фізиці, на їхню думку, достатньо користуватись словами, які відповідають предметам” [174, 405], а не займатись грою слів надуманих.

Канон і фізика епікуреїзму підпорядковуються етиці – його **праксеології**. Тут формулюються поняття про істинні цілі життя та шляхи їхнього досягнення. Оскільки людина обмежена у часі і за життя зазнає багатьох страждань (Епікур був дуже хворою людиною), то життєвою метою епікурейці вважали задоволення і насолоди (гедонос). Тому їхня етика зветься гедоністичною, що внесло багато плутанини в її розуміння. Сам Епікур не раз підкреслював, що істинна насолода – це 1) відсутність тілесного страждання (апонія), 2) спокій і безтурботність душі (атараксія). “Говорячи про задоволення як життєву мету, – зазначає філософ, – ми не орієнтуємось на ненажер і лінивців, легковажних пустунів і плутів, які не розуміють нашого вчення. Ми говоримо і вказуємо на відсутність тілесного страждання і душевного неспокою. Це не безперервні святкування, не нудьга юних днів, не все те, чим спокушує нас щедрий стіл, а тверезе обговорення і осмислення останніх причин кожного акту вибору або відмови, яке розвінчує всі фальшиві мотиви, від яких походять усі душевні болі” [409, 185].

Тілесні страждання бувають від незадоволених бажань і від хвороб. Бажання Епікур поділяє на три групи: 1) Природні і необхідні (голод, спрага, втома); 2) Природні але не необхідні (вишукана їжа, напої, дорогий одяг); 3) Неприродні і не необхідні (розкіш, влада, слава). Якщо задоволення перших приводить до апонії і атараксії, то другі і треті є ненаситними і занурюють душу в небезпечні хвилювання. Але людина – індивідом, може будь-коли змінити свою траєкторію (свобода). Вона здатна втекти хоча б у атараксію: не думати про них, заспокоїтись щодо жаги неприродного і не необхідного.

Щодо хвороб Епікур говорить так: якщо тілесна хвороба легка, вона може затьмарити радість життя. Тяжка хвороба обіцяє скорі звільнення від неї, причому смерті людина не відчує, оскільки розпадається на атоми орган відчуття – душа. Тому треба не думати про смерть, а жити і насолоджуватись, поки живеться.

Для ослаблення душевних страждань Епікур придумав “тетра-фармакон” – четверичні ліки. Їх складають перші чотири максими, викладені в його “Головних думках”. Ось вони: 1) Істота блаженна і безсмертна ні сама турбот не має, ні іншим не додає, не боїться богів і потойбічних сил; 2) Вона позбавлена страху смерті. “Смерть для нас ніщо: що розпалось, те не має почуттів, а що не має почуттів, те для нас ніщо” [174, 437]; 3) Вона не боїться зла тілесного болю. “Де є насолода і доки вона є, там немає ані болю, ані страждання, ані того й іншого разом” [174, 437]; 4) Не боїться така істота і болів сильних і тривалих. Принаймні не повинна боятись, вважає Епікур, оскільки вони мають свій кінець. Така-от психотерапія.

Соціально-філософські погляди епікуреїзму впливають з переконання, що суспільно-політичне життя не збагачує індивіда, а дезорієнтує, розсіює, усамітнює людей, заважаючи досягненню апонії і атараксії та щастя. Тому епікуреїць прагне жити самостійно, втікає від натовпу. З усіх зв’язків між індивідами він визнає лише справжню дружбу – союз вільних людей, в якому зберігається і поважається інтимність кожної індивідуальності. У другові епікуреїць бачить своє альтер-его. “Із всього, що мудрість обирає для щасливого життя, найбільше благо – це дружба”.

8. Школи грецьких і римських стоїків

Стоїцизм як впливова філософська доктрина виникає в Афінах наприкінці IV ст. до н.е. майже одночасно з епікуреїзмом. Її засновником був молодий семіт Зенон з Кітіона, що на Кіпрі (бл. 333–262 рр. до н. е.). У 311 р. до н. е. він перебирається до Афін, де спочатку вчиться у кініків,

мегариків та академіків, а близько 300 року до н. е. відкриває власну школу. Не будучи афінянином, Зенон не мав права орендувати якусь будівлю і свої заняття вів на афінській агорі у громадському портику “Розписана Стоя”, побудованому ще в V столітті, який використовувався тоді для судочинства. Як пише Діоген Лаертський, для своїх бесід з учнями Зенон хотів місця, яке б мало відвідувала публіка. Стоя відповідала його потребам. Вона трохи відлякувала публіку, “оскільки саме тут при Тридцяти тиранах було знищено майже 1400 громадян” [174, 270]. Строкатий портик (грец. стоя) і дав назву школі.

Стоїчна філософія проіснувала в античному світі майже п’ятсот років. Виділяють три періоди її еволюції. 1) Стара Стоя – Зенон та його послідовники: Клеанф із Асса (331–232 рр. до н. е.), Хрісіпп із Сол (280– бл. 204 рр. до н. е.). 2) Середня Стоя: Панецій (бл. 185 – 110 рр. до н. е.) та Посідоній (бл. 135-51 рр. до н. е.). 3) Нова або римська Стоя: Сенека Луцій Аней (4 р. до н. е. – 65 р. н. е.), Епіктет (бл. 50 – бл. 138 рр. н. е.) та Марк Аврелій (121–180 рр. н. е.). Метафізичні, діалектичні, гносеологічні, прагматологічні та антропологічні засади стоїцизму були розроблені ще у Старій Стої і збереглись як смислове ядро доктрини протягом її існування. Звичайно ж, деякі з них змінювались, деякі відкидались. Було й багато новацій, внесених у Римську епоху школи. На варіації принципів стоїцизму будемо звертати увагу у ході викладу його засад.

Від представників Старої та Середньої Стої до наших часів дійшло обмаль текстів. Саме римляни, серед яких лише знаменитий Ціцерон і великий Помпей безпосередньо вчилися у Посідонія, вже опосередковано донесли до нас змістовні інваріанти стоїцизму. Головним же інваріантом, закладеним ще Зеноном, був ідеал достойного протистояння мужньої людини впливам недобррозличливого світу. На ньому зав’язуються всі ключові питання на розділі філософії стоїцизму.

Перша група питань стосується світобудови, її першооснов та онтологічної природи добрих і злих впливів світу на людину. Зрозуміло – це питання **метафізики**. Правда, за Діогеном Лаертським, з легкої руки якого майже всі філософські вчення античності і сьогодні продовжують розподіляти на логіку, етику і фізику [Див., напр., 409], ця група питань стосується стоїчної фізики. Але останню він розуміє аж надто широко. Вона є наукою “про тіла, про начала (архе), про основи (стихії), про богів, про межі, простір, пустоту” [174].

Стоїки чи не найбільшою мірою реалізують типове для античності тілесно-статуарне розуміння світу, яке часто підкреслює О.Ф. Лосєв [293]. Буттям є тільки те, що здатне діяти і страждати, “буття і тіло – одне й те

саме". Тілесними є Космос, людина, її чесноти і пороки, благо та істина. Тіло всесвіту, як і тіло людини, складається з пасивної матерії та активної форми, невід'ємних одна від іншої. Активна форма світобудови ототожнюється стоїками з тілесним Богом-Логосом, а він у своїй тілесній матеріальності, – з гераклітовим творчим ефірним вогнем – Зевсом, з вогненним диханням Космосу, з гарячою пневмою, яка у все проникає і все перетворює. Матеріальне тіло світу є абсолютно проникним для матеріального ж божественного вогню, для його "розумного сімені" (логой сперматокой).

Порівняно з ейдосами Платона та формами Аристотеля, сім'я Логосу вносять у розуміння світу біологічну аналогію: виникнення речей збігається з розмноженням. Усі речі всесвіту походять від одного батька і єдиної матері – матерії. Оскільки ж Бог – невіддільний від останньої, то все знаходиться у ньому, як і він – у всьому. Космос – єдиний організм, де кожна річ гармонійно співвідноситься з іншими, відчуває дію кожної і співчуває своїм діям на кожну іншу. Це і є стоїчний принцип "універсальної симпатії (співчуття)". З метафізики він поширився на гносеологію (проблема істини) та антропологію.

Теологічна складова метафізики стоїцизму характеризується одним епохальним надбанням – *пантеїзмом*, якого не було у досократиків (а вони йшли до нього) і яке стало можливим через подання трансценденталізму Платона. Пантеїзм означає, що "все є божественним", що у всьому присутній Бог. А тому у світі не може бути речей, які б випромінювали онтологічно злу енергію. Окремі речі можуть лише здаватися людині недосконалими і ворожими. Але, з точки зору космічної цілісності, вони нічим не відрізняються від тих, які здаються благами.

Хоча стоїки і ввели термін "логіка", їхній *номіналізм* (поняття "добро", "зло", "прекрасне", "істинне" тощо – є іменами речей, наданими речам людьми) заважав логічному аналізу об'єктивних сутностей благого та злого. Аристотелеві "вищі роди суцього" або категорії вони розглядають як "безтілесне" і тому виключають із числа об'єктивних засобів осмислення буття речей. Окрім субстанції, субстанції-якості, субстанції-в-стані, субстанції-у-відношенні, стоїки відкидають родові поняття як суто суб'єктивні утвори, яким у тілесній дійсності ніщо не відповідає [306, 181]. Звичайно, люди користуються і "безтілесними" поняттями, але тоді вони мають справу лише з видимостями світу, суб'єктивними уявленнями про нього. Добро може здатися злом, а зло – добром.

Насправді ж усі речі Бого-світу є онтологічно рівноцінними, оскільки влаштовані Богом і є його частинами. Якщо у Аристотеля Бог не задає світові ніяких цілей, то Бог стоїків усе узгоджує, гармонізує, організує,

підпорядковуючи кожну річ і кожну людську індивідуальність світовому організмові. Усе охоплено Божественним напередбаченням, або провидінням (пронойя). Щодо окремої людини провидіння – це жорстока необхідність, "фатум", "доля". Вона може здаватися доброю, може – злою. Але від неї нікуди не дінешся, оскільки об'єктивно вона є, і є такою, якою має бути. І епікурейська випадковість не допоможе її уникнути, бо вона – сам Логос космосу, його нездоланий закон. Від нього, як від своєї долі, не втече жодна річ, навіть сам Космос. Як і людина, він виникає, а значить, підвладний руйнуванню. Світова пожежа колись спалить світобудову, а на очищеному вогнем місці виникне нова. І все повториться спочатку. У свій час відродиться кожна людська істота і буде такою, як в попередньому житті, тобто знову зі своєю долею і зі своїми специфічними рисами. І так кожні 10800 років.

Панецій дещо пізніше полегшує перспективу Космосу. Він говорить, що світ – вічний і світових пожеж не може бути. А як бути людині, наприклад, тому ж тяжко хворому стоїку Посідонію, якому його власна доля постійно демонструє свою злу природу? Хоча він і клядеться, що ніколи не визнає її злою, але ж у чому тоді полягає її доброта? Яка вона – моя доля, якими є речі і люди насправді? Ці питання переносять нас у сферу антропології і гносеології стоїцизму, оскільки лише там йдеться про органи, якими, на думку стоїків, сприймається і оцінюється світ.

Антропологія стоїцизму є відображенням його метафізики. Будова людини відповідає будові космосу. Людина складається з тіла і душі, яка є фрагментом божественного духу-логосу. Як і космічна душа, вона цілком тілесна, тобто є вогонь і пневма. У цьому смислі людська душа також цілком повторює космічну: вона просякає всі пори матеріального тіла, перетворюючи його в живий організм, даючи йому дихання життя, відповідаючи за всі його функції.

Римські стоїки доповнили вчення про двоїсту будову людини. Спочатку Сенека цілком у дусі платонізму почав стверджувати, що тіло є могилою або тюрмою душі, з якої вона має звільнитися. Потім Марк Аврелій вводить третій елемент будови людини. Поряд з тілом і душею він ставить інтелект (нус). Якщо Стара та Середня Стоя ділила душу на вісім частин, – "п'ять почуттів, сіяльний розум (відповідає за розмноження), мовна частина і розумна частина (гегемон)" [174, 316], – то філософ-імператор вважає гегемоном (головним) саме нус-інтелект. Він знаходиться зовні душі і є самостійною реальністю, відносно незалежною від тіла і психе. Нус як третя частина людини виступає Демоном людської істоти, становить її справжнє "Я". Він безкомпромісно критикує і осуджує погані вчинки, дає енергетичні імпульси для достойного життя.

Надзвичайно важлива психічна реалія, яка ховається за затергими вже в часи третьої Стої словами “інтелект” і “нус”, – це совість. Як моральний чинник її вперше відкрив Сенека і назвав латинським *conscientia* (совість). Саме вона сповіщає нам про наші недостойні вчинки і помисли, боляче за них кусаючи. Її оцінки наших дій сприймаються з очевидністю, котра не потребує будь-яких раціональних доводів. Бо в її природі лежить зовсім не розумова аргументація, а воління (*voluntas*). Греки все будували на аргументах розуму, у їхньому лексиконі не було навіть терміна, відповідного волонтас. Марк Аврелій перевідкриває волю і совість, надавши останній не тільки етичного, а й онтологічного статусу. Недаремно його “інтелект” (невдалий термін) є самостійною реалією, яка знаходиться поза душею і навіть тілом (!) людини і лише за такої умови може виконувати роль стороннього спостерігача і об’єктивного критика душевних і тілесних порухів, тобто роль совісті.

Із врахуванням римських новацій стосовно природи людської істоти, а вони – ці новації, не сумніваємось, мали ґрунтовні підстави і у перших двох Стоях, повернемося до теми “людина-доля”. Тема долі, за ігровими правилами стоїчного дискурсу, переплітається з темою природи людського ества. Людина є доля. І не лише як частина (доля) цілого космосу. Завдяки своїй “долевій” співучасті у космічному цілому, людина просто є, тобто є індивідуальне буття. Скільки “логой сперматокой” не вдалося виступити в людську індивідуальність! І скільки людських атомів втратили буттєвість, не дійшовши до усвідомлення, що у них є добра чи зла доля. Так чи може бути виключно злою доля тих, хто живе і розуміє? Чи не благом вона є, як би не вдавалася людині? Треба шанувати свою долю, – вважають стоїки, хоча, це – непросто.

Стосунки людини з долею, а ширше – з усім світом, розглядаються стоїками, по-перше, в ґносеологічному, по-друге, – в праксеологічному (етичному) вимірах. Останні, крім всього притаманного етиці та пізнанню, додають нових розмірностей і антропології, і метафізиці.

ґносеологія усіх трьох Стой концентрується на архіважливій (особливо для нашої сучасності) проблемі розуміння і визнання. Те, що пишуть про їхню ґносеологію зараз, – сенсуалізм, сприйняття дій одиничних речей, узагальнення тощо – ніяк не відтінює особливостей стоїчної ґносеології, скажімо, від поглядів атомістів. А от їхній “каталепсіс” – серйозна штука. Вона стосується питання, чому ми інколи не розуміємо і не визнаємо за істину найдосконаліше обґрунтованих і раціонально викладених тверджень, а безумовно погоджуємось з істинністю тез, позбавлених будь-якого дискурсивного підґрунтя. Чому, скажімо, довго

не визнаються вкрай аргументовані наукові теорії, а релігійні догмати приймаються без аргументів і до того ж з емоційним піднесенням? А все – від знайденого стоїками каталепсісу (розуміючого уявлення) та вольового рішення (в чому воно ґрунтується?!), яке дає душі внутрішню згоду (синкататесіс) на наше визнання теорії чи догмату як безумовної істини.

Епікет (філософ-раб) дещо додає до уявлення про підстави вольового рішення. У його лекціях, записаних Арріаном, йдеться про перед-вибір, перед-рішення (грец. проайресіс). Як через багато століть напише герменевт Гадамер, всяке розуміння має передумовою передрозуміння (рос. предрассудок). Російський термін добре окреслює ґрунт стоїчного каталепсісу – вибору певних знань як істинних. Це – донаукові, у Епікета – дораціональні реалії. Проайресіс як передумова розуміючого уявлення, ґрунтованого на внутрішній згоді душі щодо істинності саме цього твердження, ґрунтується, мабуть, на акцентованій стоїцизмом універсальній симпатії. Вона є онтологічною реалією, яка поза розумом вносить в душу неусвідомлювані дані про переважно значущі (рос. предпочтительные) речі. Ці дані й обумовлюють проайресіс.

Поняття каталепсісу та синкататесісу доповнюють метафізику відносин людини з долею та світом. Світ – не добрий і не злий, доля, незважаючи на те, як вона являється, взагалі – онтологічне благо, котре збігається з буттям людської істоти. Вам здається, що вони злі? Але це вам здається, ви їх так уявили, зрозуміли і вольовим актом обрали своє розуміння-уявлення як єдино істинне. Що ж, живіть у створеному вами злому світі. Ніякі раціональні аргументи не засвідчать помилковості вашого вибору. Лише за умови нового вольового акту визнання, здійсненого особисто вами, світ може засвітитися теплими і яскравими фарбами добра, краси, істини.

Тому перед лицем серйозних світоглядних проблем, у розв’язанні яких не вистачає натяків проайресісу, стоїки вважали за краще зупинитись у судженні і виборі. Таку зупинку вони називали *епохе*. У ґносеологічному смислі вона знаменує перерву в розумових діях, обачливий огляд наявних підстав того чи іншого розуміння – уявлення. Словом, епохе означає початок рефлексії. Як самопізнання, рефлексія ще раз поглиблено вивчає підстави душі щодо внутрішньої згоди на той чи інший вибір.

Незалежно від того, яким обирається світ, якою – доля, **праксеологія** (етика) стоїків виробила ряд практичних імперативів щодо ставлення до них людини. Метою життя у світі стоїки вважали щастя. Проте розуміння останнього відрізняється від евідемонізму епікурейців. Щастя,

на їхню думку, полягає у послідовному втіленні людиною своєї власної природи, закладеної Богом і долею. Щастя – це безумовне прийняття долі, тобто присвоєння власного буття, це – відсторонення (епохе) від усього, що йому загрожує, це – примирення зі самим собою і з усіма іншими. Жити за природою означає жити в гармонії зі собою, зберігаючи, використовуючи та актуалізуючи розумне (інтелектуальне) начало. Марк Аврелій додавав ще й таке: щастя – життя з Богом, слідування йому і вдячність за дароване буття; одночасно, це – опора на власні сили у вирішенні питань, які залежать від людини.

Істинна мудрість, яка збігається зі свободою, полягає в добровільному узгодженні своїх волінь з тим, чого хоче Доля. Хто добровільно згодився з Долею, того вона веде. Хто не бажає згоди, – насильно волочить. Так говорив Сенека, якому доля дарувала і високі блага, і великі нещастя. Засуджений імператором Нероном до страти, він стоїчно прийняв смерть у 65 р. н. е.

Жити відповідно до своєї природи стоїки вважали обов'язком людини. Обов'язок (катекон) – онтологічна реалія, що впливає з метафізичного принципу “універсальної симпатії”. Він є вимогою цілого Космосу до кожного індивіда, який мусить діяти так, щоб космічна гармонія не руйнувалась, а відтворювалась. Людині сама природа велить любити і поважати себе і світ. Це веління поширюється на ставлення до інших людей, що певним чином урізноманітнює набір типових визначень людини. Вона – не лише “тварина політична” (Аристотель), “егоцентрична” (Епікур), але й “комунікативна”, здатна спілкуватись на засадах симпатії – космічного співчуття та взаємовизнання.

Правда, стоїчна симпатія має одну несимпатичну рису. Пов'язане з нею визнання іншого є відчужено-холодним. Хоча римські стоїки, зокрема, Сенека, як філософи стверджували, що всі люди – брати, що всіх треба любити, як політики були жорстокими і безжалісними. Марк Аврелій взагалі розділив людське буття на два прошарки. Перший – життя публічне, державне, політичне (Аврелій був римським імператором). У ньому, згідно зі стоїчним принципом *apatia* (безпристрасність), треба керуватись розсудком, бути відчужено-холодним, не допускати будь-якої душевної теплоти. Другий прошарок – життя на самоті з собою, життя приватне. Тут можна бути доброю, теплою, співчутливою людиною. І як приватний мислитель він писав: “любити ближнього, це й істина, і смиренність...” А повертаючись до державних справ, Марк Аврелій згадував вислів Сенеки: “Я людина, і ніщо з людського не є чужим для мене”.

9. Скептицизм як життєва і науково-пізнавальна позиція

Скептицизм – елліністична філософська та евристично-методологічна течія, яка втілює досить оригінальну позицію свого засновника Піррона із Еліди (360–270 рр. до н. е.): “ми нічого не знаємо, навіть самого факту – знаємо ми чи не знаємо, і взагалі, існує що-небудь, чи ні” [22]. Цю мудрість античний скептик начебто запозичив у індійських магів і гімносфістів (голих мудреців – брахманів), коли побував в Індії з військами Александра Македонського [143, 379]. Проте, як наголошує Діоген Лаертський, і в грецькій культурі накопичилось чимало ґрунту для зрощення скептичної позиції та її процвітання аж до III ст. н. е. Послідовниками Піррона були схолярхи платонові Академії Аркеселай (315–241 рр. до н. е.), Карнеад (214–129 рр. до н. е.). Був також Енесідем (після II ст. до н. е.), про якого відомо, що він систематизував Пірронові тропи (способи спростування догматизму) та Агріппа – його сучасник. Завершує список Пірронових послідовників грек із римським іменем Секст Емпірик (II–III ст. н. е.), про якого також відомо лише те, що він написав багато творів, з яких до нас дійшли великі трактати “Проти вчених” і “Три книги Пірронових положень” [433; 381].

Чим же є античний скептицизм, який здійснив величезний вплив на подальшу гносеологію, праксеологію, діалектику та інші розділи філософії? Ось як визначає скепсис Секст Емпірик: “Скептична здатність є та, яка протиставляє всяким можливим способом явище (те, що відчувається – феноменон) мислимому (мислимій сутності явища, або ноуменон); звідси, внаслідок рівносильності (значень достовірності і недостовірності) у протиставлених явищах і думках ми приходимо спочатку до утримання (епохе) від судження про явище (дане у відчутті), а потім до незбуруваності відчуттів (атараксія) [433, 208]. У ширшому (не суто гносеологічному) плані протиставлення явищ і думок означає протистояння безпосереднього життєвого досвіду та інтелектуального мудрування. Щодо них також “... утримування від судження” є стан розуму, при якому ми нічого не заперечуємо і нічого не стверджуємо; “атараксія” ж є безтурботний спокій душі” [433, 209].

Принцип протиставлення чуттєвих даних про світ думкам про нього ґрунтується на зрозумілих реаліях. Хоча світ один, органи його відчуття у всіх мудреців однакові, думок – безліч, причому прямо протилежних одна одній. Яка з них істинна, яка хибна? Не поспішайте, – каже скептик, – зупиніться, оскільки будь-яке ваше судження про їхню істинність чи хибність

може бути і хибним, і істинним. Краще постійно перебувати у стані пошуку відповіді, ніж, поспішивши, помилитися. Стан “епохе” є і нормальним чуттєвим життям серед явищ, і життям розумовим – діяльністю рефлексії, яка постійно співвідносить чуттєві дані з думками про об’єкти відчуття, уникаючи відповідей типу “так” чи “ні”.

У цьому пункті скептики жорстко полемізували зі стоїками, які вважали, що епохе, збагачуючи проайресіс, готує кінцеве каталептичне рішення. Академічний скептик Аркеселай спростовував вчення стоїків про каталепсіс як розуміюче уявлення, яке формує в душі внутрішню згоду на прийняття якогось твердження про сутність світу як істини. Він доводив, що немає таких розуміючих уявлень (і уявлень взагалі), які б включали в собі ознаку власної достовірності. А тому треба утримуватись від тверджень і заперечень.

Не визнавали скептики і логічних чинників для категоричних суджень про світ. Індукцію вони відкидали, оскільки повна – неможлива, а неповна – недостатня. Дедукцію також. Вони стверджували, що аристотелів категоричний силлогізм включає порочне коло: велика посилка, яка обґрунтовує категоричне твердження, сама може бути встановленою лише шляхом повної індукції, яка мусить уже вмещувати в собі положення, що стане майбутнім висновком силлогізму.

Не вважалась підставою для категоричних тверджень про явища і їх причинна зумовленість. Скептики вчили, що причина – поняття відносне, оскільки має сенс лише щодо дії і наслідку, а відносне саме не існує, воно придумується нами. Скептична критика причинності справила великий вплив на філософську думку Нового часу, зокрема, на Юма.

Принагідно зазначу, що в останній частині великого збірника “Проти вчених” (Книги I–VI. Проти різних наук) Секст Емпірик дає першу в історії повну класифікацію загальноосвітніх дисциплін. Це – граматики, риторика, діалектика, геометрія, арифметика, астрономія, теорія музичної гармонії. Секст багато пише про способи навчання, про учнів і вчителів. Його класифікація шкільних або “вільних” наук (грецьке “схольє” означає дозвілля) сильно вплинула на зміст усїєї європейської освіти [Див.: 434, 51 і далі].

Розкритикувавши три різновиди підстав, на яких опоненти скептиків ґрунтують можливість категоричних тверджень (розумно-інтуїтивні, логічні, фізично-причинні), класики скептицизму систематизують способи спростування догматизму (тропи). Винайшов їх Піррон, систематизував – Енесідем. Енесідемову систематизацію викладає Діоген Лаертський [174, 385–387] і Секст Емпірик [434, 214–239]. Кожен із десяти тропів фіксує підстави,

за якими ми не маємо права висловлювати однозначні (S є P, або S не є P) судження про речі і повинні перебувати у стані “епохе” та “атараксії”.

1. У різних живих істот однакові речі викликають неоднакові уявлення. 2. Між людьми існує велика відмінність у тому, які із зовнішніх предметів вони обирають чи яких уникають. Одні і те ж справляє на них неоднакову дію, інакше, – зазначає Секст Емпірик, – вони б однаково обирали і відхиляли. Тому з відмінностей між людьми випливає необхідність епохе. 3. Окремий індивід, навіть наймудріший, також не може однозначно судити про річ, оскільки різні органи відчуттів репрезентують її по-різному. 4. Індивід може перебувати у різних станах (туга, радість, голод, ситість, сп’яніння, тверезість, рух, спокій тощо) і залежно від стану одні і ті самі речі здаються різними. 5. Різняться вони і залежно від місць, положень, відстаней. 6. Від того, разом з якими домішками даються індивідові. Адже в різних сполученнях одна і та сама річ (напр., хімічний елемент) демонструє протилежні властивості. 7. Різними властивостями обертається і кількісна змінюваність складових частин речі. Наприклад, передозування якоїсь складової ліків робить їх отрутою. 8. Оскільки кожна річ існує у відношеннях, не можна нічого стверджувати про неї як безвідносну, таку, що має власну сутність. 9. Одні речі ми зустрічаємо постійно, інші – рідко, деякі вперше. Рідкісні явища вражають нас більше, ніж постійні. Але чи означає це, що вони більш цінні? Отже, і через цей троп маємо утримуватись від суджень про них. 10. Люди повинні слідувати епохе, оскільки їх судження про світ завжди знаходяться в “... залежності від поведінки, звичаїв, законів, вірувань і догматичних положень” [434, 237].

Відразу після викладу енесідемової системи тропів Секст Емпірик викладає п’ять тропів, зібраних Агріппою. У Діогена про них також йде мова [174, 387–388]. 1. Про приписування речам суперечливих ознак; звідки – повна неможливість говорити про річ саму по собі. 2. Неможливо логічно визначати одну річ через другу, оскільки друга також потребує визначення через третю, третя – через четверту і так до безконечності. Заслуга Агріппи – відкриття логічної помилки “регрессус ін інфінітум”. 3. Неможливо уявити річ без співвіднесення її з іншими, і що головне (!), без співвіднесення зі суб’єктом бажання її зрозуміти. Останньою обставиною цей троп принципово відрізняється від восьмого тропу Енесідема. 4. Якщо ми, долаючи регрес в нескінченність, будемо вважати, що річ має кінцеву причину в самій собі, пізнати останню не зможемо, бо всі докази на користь її наявності знову потягнуть у нескінчену регресивність. 5. Логічна помилка взаємообґрунтованості (“А” обґрунтовується через “В”, а “В” стає зрозумілим лише через “А”) також забороняє судити про сутність “А”.

Як бачимо, скептики справді не заперечували і нормального чуттєвого життя у світі звичних і незвичних явищ, і життя розумового, з його постійними і не орієнтованими на якийсь особливо мудрий кінцевий результат, розмірковуваннями про феномени. Особливості їхнього життєвого ідеалу – постійний пошук. Секст Емпірик на цій підставі поділяв філософів: одні шукають і вважають, що вже зайшли (послідовники Аристотеля, Епікура, стоїків тощо). Це догматики. Другі шукають, не знаходять і приходять до висновку, що знайти істину неможливо (послідовники Клітомаха, Карнеада тощо). Це – академіки. Треті ще шукають. Це – скептики [434, 207].

Протистояння “догматизмові” та “нігілізмові”, попри всю зрозумілу умовність такого поділу філософських шкіл Секстом, натякає на дійсно нову принципіву рису скептицизму, на його *феноменологізм*. Найголовніше для нього – явище речі, а не чим вона є і в чому її сутність; цього він не знає і знати не хоче. До того ж речі плінуть і змінюються, так що жодну з них неможливо ні назвати, ні помислити. І не треба. В їхньому середовищі можна просто жити, не забруднюючи життя власними хвилюваннями, ілюзіями та метафізичними домислами. Важливо, щоби життя відповідало явищам, відповідало тому, що мені ось тут і тепер здається, а не тому, що є насправді, оскільки останнє нам невідоме. Справжнім у явищах і постає той ірраціональний, але доступний почуттям залишок, який зостається після відкидання (епохе) всіх “мудрих” попередніх суджень про них.

Відмовившись від категоричності, скептики ще в IV ст. до н. е. розсунули межі дискурсу, що визнавав лише “так” або “ні”. Елідець Піррон, як і його земляк Менедем, також не попався на софістичну вудку мегарика Алексіна: “чи перестав ти бити свого батька?” “Я його не бив і тому не перестав”, – була відповідь. Коли ж Алексін обурився, мовляв, треба відповідати лише “так” або “ні”, йому зауважили: відповідати можна порізному, оскільки між позитивним та негативним твердженнями вміщується цілий спектр проміжних (некатегоричних) відповідей.

Секст Емпірик приділяє у “Пірронових положеннях” декілька сторінок так званим “скептичним висловам”, які пом’якшують категоричність суджень скептиків (у одного Секста їх два великі томи), уможливають їхнє розміщення між забороненими епохе “так” і “ні” [434, 244–249]. У цих “скептичних висловах” відображуються головні тези скептицизму у чистому вигляді: “ніщо не більше” – тобто одне твердження не більш правильне за інше. “Усе є невизначеним”, “я нічого не визначаю”, “утримуюсь від судження” – епохе. “Допустимо”, “можливо”, “може бути” – вірогідність суджень, продукованих скептиками, як і всіма нормальними

людьми; правда, до своїх тверджень скептики додавали вірогіднісні вислови, щоб зняти їхню категоричність.

Феноменологізм, вчення про епохе і атараксію, не має нічого спільного з відмовою від життя, зі втечею від світу і з неможливістю розмірковувати і говорити про свої думки. Нехай одні щось стверджують, інші – щось заперечують. Скептик нічого не стверджує і нічого не заперечує, він усе ще шукає. Так Секст і каже: “Шукають же скептики” [434, 207], на відміну від тих, хто вважає, що знайшов, і тих, хто втратив віру в продуктивність пошуків. Якщо скептична філософія є любов’ю до мудрості, то ця любов супроводжується і великими сумнівами, і великими ревностями, які постійно її підбувають і відтворюють.

10. Школи неоплатоників, їхній вплив на становлення філософії Середніх віків

Неоплатонізм – продовжувач академічної освіти і останній впливовий напрям античної філософії, пов’язаний з новою, зумовленою розширенням християнства, інтерпретацією вчення Платона. Завдячуючи неоплатонізму, християнська теологія вперше отримала філософське підґрунтя, критично асимілювала його ідеї, шанобливо зберегла та розвинула їх.

В епоху еллінізму вчення академіків сприйняло ідеї скептицизму та інших течій (згадаємо Аркеселая і Карнеада) і в першому столітті до нашої ери зробилось зовсім еkleктичним (від грец. *еклегеїн* – розібрати і з’єднати знову). У 86 р. до н.е. колишній римський консул і майбутній перший диктатор Сулла, який перетворив Римську республіку в монархію, завойовує Афіни і наказує вирубати священні оливи Академії. Проте скоро академізм відроджується в Александрії єгипетській, де ще з 297 р. до н. е. зусиллями Деметрія Фалерського, Зенодота, Аполлонія Родоського, Ератосфена та інших процвітають Музей та Бібліотека, яка при Птолемеї II нараховувала 700000 книг.

В Александрії творили математики Евклід (330–277 рр. до н. е.) та Аполлоній, механіки Архімед (287–212 рр. до н. е.) і Герон, астрономи Аристарх Самоський (бл. 270 р. до н. е.), який запропонував геліоцентризм, та Гіппарх з Нікеї, який захищав геоцентричну картину світу. Медичні традиції Гіппократа (460–370 рр. до н. е.) у новому культурному середовищі продовжували Герофіл (бл. 335–280 рр. до н. е.), Ерасістрат (бл. 300–240 рр. до н. е.), Гален (бл. 129–200 рр. н. е.). Географ Ератосфен склав перші карти, вирахував довжину земного екватора в 250 000 стадій (стадій – 157,5 м.).

З другої половини I ст. до н. е. александрійський платонізм починає поширюватись, у той час як Афінівська академія зовсім занепала [180, 41]. Упродовж трьох перших віків нової ери в Афінах і Александрії існує декілька різновидів платонізму, у яких академізм еkleктично поєднувався з ідеями іудаїзму, піфагорейства, стоїцизму тощо. Говорячи про персоналії, треба згадати двох Аммоніїв – платоників. У приватній школі першого Аммонія в Афінах близько 66 р. н. е. вчився знаменитий Плутарх з беотійської Херонеї (46–120 рр.), який у своїх “Симпозиаках” (Застольних бесідах) піднімає багато питань платонічної філософії [336]. Серед платоників II століття згадуються імена Апулея (125–180 рр.) – автора знаменитих “Метаморфоз”, Цельса – в’їдливого критика християнства, про якого ще йтиметься, Максима з Тира, Нуменія з Апамеї. Другий Аммоній – Аммоній Саккас мав в Александрії свою школу, в якій вчився знаменитий неоплатонік Плотін (204–270 рр.) та не менш відомий християнський апологет Ориген (бл. 185–254 рр.), той, що виступив проти Цельса з великим трактатом. Був у Аммонія учнем і другий Ориген – Язичник, про якого пише учень Плотіна Порфирій [395, 463].

Неоплатонізм III – початку VI віків пов’язується з іменами Плотіна, яскравого представника *Александрійської школи*, котрий у 244 р. засновує школу в Римі, його учня Порфирія (233–305 рр.), Ямвліха (бл. 280–бл. 330 рр.), який вчився у Порфирія і став главою *сирійської школи* академізму, Прокла (410–485 рр.), головного представника афінівської школи – схолярха нечисленної тоді Афінівської Академії [180, 45].

Основи неоплатонізму заклав Плотін. Його послідовники (Порфирій, Ямвліх, Прокл) опиралися на плотінове розуміння метафізики, діалектики, гносеології, праксеології та антропології, відштовхувалися від нього і пропонували свої версії. Про неоплатонізм Плотіна знаємо з його “Еннеад” [388], п’ятдесятичотирьох заміток, зібраних Порфирієм і скомпонованих по дев’ять у шести розділах книги (“еннеа” по-грецьки – дев’ять). Про це та про інші обставини життя вчителя Порфирій написав у одній із своїх книг [395].

Метафізика неоплатонізму виходить із вчення Платона. Плотін також вважає Єдине (ен) найвищим Благом. Оскільки він ще більш загострює тезу класика “Благо – вище від буття” (пригадаємо смислову ієрархію платонових ейдосів), то про Єдине поза буттям немає змоги щось стверджувати позитивно, тобто розмірковувати, чим воно є. Його характеристики у Плотіна переважно апофатичні, негативні, які виключають будь-які предикати Єдиного як знаки того, чим воно не є. Єдине не можна виразити, на нього можна лише натякати, використовуючи аналогії. “Будь-яке

слово, вимовлене тобою, вже виражає буття якогось “дещо”, – пише Плотін в “Еннеадах”, – єдиний вираз – “по той бік всього – відповідає істинному смислу”. Єдине – потойбічне, воно – “поза розумом”, “поза буттям” [388, VI]. Стосовно нього знесmisлюються статуарні уявлення про Єдине як про красиву кінцеву річ, так шановані класикою. Втрачає сенс і безкінечність як антипод обмеженості. Плотінове Єдине є безконечним не тому, що не має своєї межі (подібно до Буття елеатів), а через здатність перевершувати себе, бути актуально і собою, і більшим за себе. Причому не в буттєвому, просторовому чи темпоральному значенні, а в смислі своєї потенційності.

Оця надбуттєва безконечність сили Єдиного, що проявляється у його трансцендуванні, на мою думку, виражає принципову відмінність неоплатонізму щодо класичних уявлень Платона і Аристотеля про божество. Плотін же вперше зрозумів Бога як здатного своєю потенційною енергією ініціювати (ні, поки що не творити) буття і все інше. Але парадигма трансцендування, – спробуйте поза нею зрозуміти принципів особливості метафізики Плотіна, – наводить на необхідність сприйняття і врахування також серйозної **діалектики** неоплатонізму, яка впливає із самосуперечливості Єдиного. Чому Єдине, котре є самодостатнім і не потребує простору, часу та буття, раптом “виришує бути і бути не просто самим собою, а своєю відмінністю і навіть протилежністю?” Яка необхідність спонукає його? Тільки внутрішня і ніяка інша; це впливає із абсолютності першоначала.

Наведемо одну з аналогій, якими Плотін пропонує нам охопити безконечне (самосуперечливе) Єдине. Воно, – і це надзвичайно суттєво, – є Благом, тобто добром. А добро (Благо) не може цілковито замикатись на себе. Добро завжди розімкнене для чогось, що, стосовно нього, виступає інаковістю. Ось чому Єдине-Благо не залишається “у собі”. Будучи причиною самого себе, воно, як Сонце (аналогія Платона і Плотіна), має розпорошуватись зовні, бо лише за цієї внутрішньої необхідної умови воно не втрачає смислу добра. Благо передбачає інаковість, “бажає” її.

Про внутрішню, вкорінену в Єдиному необхідність інаковості свідчить інша аналогія, використана Плотіном. Як і Сонце, Єдине здатне до випромінювання – *еманації*. Еманацією можна пояснити “інаковість” щодо Єдиного світла і п’їтьми, буття і небуття, спокою і руху, тотожності і відмінності, які ще Платоном відносились до кола ейдосів, розташованого нижче від Єдиного і поза ним, але відразу після нього. Проте сама еманація, яка уможливує буття своєї протилежності – п’їтьми і тільки на фоні останньої починає *бути* світлом, є фактично лише символом вже згаданої

діалектичної здатності Єдиного до переростання самого себе у своїй потенційності, безконечності тощо. Зорі, типу нашого Сонця, світять назовні доти, поки у них є здатність до самовідтворення. Коли остання зникає, вони стають “чорними дірами”, і навпаки, “всмоктують” світло інших зірок. Тож і “бажання інаковості та її випромінювання-еманація коріняться у вільному самовідтворенні Єдиного-Блага, у перенадмірності його потенції.

Пізніше афінський неоплатоник Прокл помістив еманацию як процес сходження Абсолюту в “своє інше” між процесами його самовідтворення та повернення до себе. Абсолют (Єдине-Благо) 1) завжди залишається самим собою, віддаючи, нічого не втрачає, 2) виходячи зі себе, він не переходить в інше, скоріше – генерує себе в іншому, 3) тому створені ним реалії тягнуться до Абсолюту, шукають повернення до нього. Виходить, що через них до себе повертається і він сам.

Другим метафізичним началом, діалектично тотожним Єдиному і відмінним від нього, або “інаковим”, виступає, за Плотіном, Нус-Ум [388, VI. 1, 6, 7]. Беручи до уваги, що грецьке $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ у своїх значеннях об’єднує, окрім розуму-логосу, майже всі споріднені з ним уміння, можна зрозуміти тих, хто переклав грецьку назву другої іпостасі Єдиного спочатку латинським “спірітус”, а потім російським “дух” [359, 246]. Але від кореневого значення слова нус походить і ноєзіс (інтуїтивна думка), і діанойя (розумна думка, розум), і ноєма (свідомість), фронезіс (розуміння). Тобто давньогрецький “нус” має переважно інтелектуальне забарвлення, якого ніколи не мало латинське слово “спірітус”. Смысловим же двійником “нусу” завжди виступав асимільований усіма мовами грецький термін “логос”. Тож доцільніше називати другу іпостась Єдиного Нусом-Логосом, хоча будемо мати на увазі, що для її назви підходить і “Дух”.

Походження Духу-Логосу з Єдиного-Блага стало ще за життя Плотіна об’єктом надзвичайної зацікавленості з боку християнських мислителів, що розмірковували над проблемою божественної Трійці. Вбачаючи аналогію між плотіновим Нусом та християнським Ісусом Христом, вони не могли обійти і принципових відмінностей між поглядами неоплатонізму і християнства щодо їхньої природи. Спробуємо ми скласти уявлення про природу Нусу, щоб пізніше скористатися ним при розгляді середньовічних проблем.

Виходячи з аксіом неоплатонічної філософії, маємо наголосити, що Нус до своєї появи ніяким чином не міг міститися в Єдиному. Він не міг перебувати там у вигляді якогось зародку, бо Єдине взагалі не має частин. Він не міг бути якимось замислом, бо Єдине не мислить і не усвідомлює себе.

Він взагалі не покладений будь-якою необхідністю, не має буття до своєї появи, оскільки Єдине – поза буттям, а останнє з’являється разом з Нусом.

Латинським терміном “еманація”, який у загальноприйнятому і не зовсім точному значенні покликаний якимось пояснити природу Нусу, перекладають грецьке “проодос” – “вихід за”, “хода вперед”. Із вищесказаного зрозуміло, що еманация не може бути необхідним процесом, скоріше, вона означає неконтрольовану Єдиним спонтанність. Єдине не діє усвідомлено, не бажає, не планує, не випромінює, не вибирає, не має намірів, не турбується про створене, оскільки Воно вище від всього. Плотін вважає божественну діяльність Єдиного чимось спонтанним хоча б тому, що ніхто ззовні або зсередини не здатен спонукати Єдине. Єдине не є зв’язаним необхідністю; навпаки, воно встановлює необхідність. Його творіння – це просто переливання перенадмірності його життя, наслідок його безмежної довершеності, дарунок, якого Єдине достойно не помічає. “Енергія сутності” Єдиного переходить у відмінну від неї “енергію із сутності”, не зменшуючи свого потенціалу. Тому і з’являється принципово відмінний Нус: він походить від Єдиного без будь-якої зміни останнього у результаті того, що останнє зволіло самого себе. Воно, як підкреслює Плотін, ніяк не цікавиться Нусом, воно цікавиться виключно собою [388; V. 1, 6, 25].

Особливості Нусу починаються з того, що сам він, навпаки, не перестає цікавитись Єдиним, охоплюючи його своїм спогляданням. Здатність до споглядання свого витoku – важлива риса другої іпостасі. По перше, завдяки їй Нус здатен маттевою інтуїцією охоплювати все у його цілісності, повноті і багатоманітності. Як побачимо нижче, третя іпостась (Душа) такої здатності не має і повинна про все мислити дискурсивно, крок за кроком. По – друге, завдяки зацікавленому спогляданню Єдиного, Нус вносить єдність у множинний світ свого змісту. Адже головною відмінністю Нусу від Єдиного є те, що він починає уособлювати буття множини ідей (світ ідей Платона), ідеальний прообраз космосу. Нус є більш складним, а значить – менш довершеним, ніж Єдине. Окрім інтуїтивного споглядання, Нусові притаманне мислення ейдосів, їхнє множення-творення. Саме тому він має піклуватись про їхню і свою єдність. Види буття (ейдоси), що складають ноетичний космос Нусу, мають бути підведеними під більш загальні роди буття – категорії, щоб бути об’єднаними у Нусі за зразком Єдиного. Нус тотожний буттю і несе у собі роди останнього – категорії.

Безпосередній учень Плотіна – Порфірій – присвятив родам буття знамениту працю “Вступ до “Категорій” Аристотеля”, яку коротко називають просто “Вступ – Ісагоге”. Методологічними працями Стагирита, згадаємо його “Органон”, займались і більш пізні неоплатоніки – Сіріан,

Прокл, Аммоній, Філопон, Симпліцій [306, 217]. Тому можна цілком погодитись із високоосвіченими фахівцями позаминулого століття, які висловлювали думку про органічну єдність неоплатонізму з аристотелевою метафізикою і методологією. Так, ще у 1860 році ректор Санкт-Петербурзької духовної академії І. Чистович стверджував, що Плотинівський Нус, такий уважний до всезагальних родів буття категорій, “це аристотелів Ум, якому надане не перше, а друге місце. Зміст його мислення складають ідеї (платонівські першовиди речей). З цієї точки зору Ум є космос-ноетіс – єдність (порядок) ідей”.

Звідси, до речі, випливає ще одна суттєва обставина: європейська середньовічна думка, попри поширені твердження, осмислювала аристотелізм ще на етапі свого становлення, асимілювала його саме завдяки неоплатонізму. Можливо – не повністю, без натурфілософії перипатетизму, сприйнявши через платоніків його метафізично-методологічні ідеї. І лише в епоху схоластики в європейську культуру увійшла через арабських авторів перипатетична натурфілософія, яка ще раз наголосила на необхідності переосмислювання аристотелевого “Органону”.

Як би там не було, платонівський Нус, котрий є Буттям-Мисленням пер екселенс, є також носієм ним породжуваних і мислимих, ним усвідомлюваних буттєвих визначень, у тому числі і найзагальніших родів буття (категорій). Від нього безпосередньо походить третя іпостась неоплатонічного першоначала – Душа (Психе). Вона, як побачимо далі, має справу вже не з родами буття, а з його видами, бо є оживлюючим началом саме різновидів сущого у ноетичному космосі Нусу. Вона переводить ейдоси у створюваний нею матеріальний світ. Завдяки їй можуть отримати буття 1) чисельні довершені небесні світила, 2) демони, що у великій кількості перебувають між небом і землею, 3) люди та інші земні речі. Множинність останніх має знайти в метафізиці Плотіна логічну спадкоємність з Єдиним та Нусом-Логосом.

Оскільки за Плотіном Душа є за своєю природою аналогічною Нусові і логічно (не часово, чи просторово) слідує з нього [388, V, 1, 7], Порфірій стикається з питанням про логічні засоби метафізичного осмислення їхніх взаємин. Він сумнівається, на думку С. Боеція, що такими засобами можуть бути тільки аристотеліві категорії, оскільки помічає, що їхній список є розірваним на дві групи. У першій – лише одна категорія – субстанція. Друга група включає дев’ять інших категорій, які є “випадками” субстанції – акциденціями. Субстанція немовби розмножується у своїх акциденціях, подібно до того, як субстанційна єдність Блага множиться у Логосі, набуваючи статусу родів буття, та в Душі, набуваючи статусу видів.

Дві групи категорій, зазначає Порфірій, здається, не мають між собою нічого спільного, окрім загальної назви та того, що вони є. Заслугою Порфірія стало віднайдення і змістовний аналіз п’яти так званих предикабалій (рід, вид, відмінна ознака, власна ознака, випадкова ознака), які виявились більш загальними, ніж самі категорії, і тому їхнє вивчення він вважав вступом до категорій. Предикабалії опосередковують відношення категорій, виступають їхніми спільними вимірами, дають більш змістовне розуміння шаблів логічного сходження від Єдиного до родового (Духу-Нусу), видового (Душі), індивідуального (світу матеріальних сутностей).

Специфіка Душі як другого різновиду субстанції Єдиного (його іпостасі) полягає не в чистому мисленні, а в потенції життя, котре вона уможливорює, одухотворює і впорядковує у світі матеріальних сутностей. Душа витікає з Нусу таким же чином, як Нус – з Єдиного. Життєдайність Душі походить від зв’язку з Нусом-Логосом. Вона постійно контактує з ним розумною *вищою сферою*, здатною споглядати – мислити (згадаємо платонів ноетіс) роди буття і верховні ейдоси. Своїм розумом Душа відображає, деталізує Нус-Логос, переймає його духовність і сама стає усвідомленим Духом – єдиним-і-множинним. Духовна сила світової Душі корениться в Нусі, а знаходить прояв у її *середній сфері*, віддаленій від розумування, але здатній до енергійних духовних поштовхів типу натхнення (рос. вдохновения). Натхненна Нусом енергія Душі передається множинним, до того лише мислимим ейдосам усіх можливих різновидів сущого, і вони стають активними сіменами-логосами, правда, – не тілесними, а суто духовними, на відміну від “логой сперматокой” стоїків. Сімена-логоси є партикулярними душами небесних світил, демонів, людей, інших істот. Вони утворюють *нижчу сферу сингулярної* світової Душі, її периферію.

Периферія ця відіграє значну смислову роль у метафізиці Плотіна. Межа периферичної сфери Душі, найвіддаленішої від Нусу та Єдиного, збігається з граничним ослабленням еманції блага, єдності та буття. Їх світло переходить у сутінки, перетворюючись у свою протилежність – в пітьму, в позбавленість блага, єдності, буття. Так у метафізику неоплатонізму входить *матерія*, ототожнювана з “несущим”. Вона глумачиться як інобуття, протилежне будь-якому буттю сущого. Відносно останнього матерія розуміється як “сутнісно несущє” (онтос ме он) [388, II, 5, 24].

Просторовий, статуарний аспект такого розуміння матерії розкриває вже знайома нам антична метафора сфери: “сфера, наприклад, є буття, суще. Але навколо сфери є щось інше, ніж сама сфера, а саме пустий

простір, у якому сфера, взята сама по собі, може наново втілюватися то добре, то погано. Але сам факт такого перевтілення в інобутті є незаперечним. Це і є платонівська матерія” [244, 647]. Відповідно у 8 трактаті першої Еннеади, який був названий Порфирієм “Про те, що таке зло і звідки воно”, у 9 трактаті другої Еннеади “Проти гностиків” Плотін не вважає матерію злом. Зло взагалі не має окремої субстанції. Воно виникає у Космосі як порушення порядку співмірності при поганому сполученні практикулярної душі з матерією. Зло, як і матерія, суть дефіцит блага. Воно багато чому може навчити людину: образи, в яких постає зло, мають нагадувати про прекрасне, спонукати не лише до життя поза злом, але й до уподоблення Богу [Див.: 388, I, 2, 6], до сходження до нього як до найвищої благодаті у її бездефіцитній повноті.

У своїх “Першоосновах теології” афінський неоплатонік V століття Прокл відносить матерію до категорії безмежного (апейрон), вважаючи її спорідненою безконечному Єдиному, а тому – благом. Це помітно відрізняє його позицію від точки зору Плотіна. До того ж він зображає процеси виходу Єдиного у напрямку матерії та сходження матеріальних творинь до свого першопочатку в образі кола. Обидва рухи діалектично збігаються. Ця обставина знайшла продовження у середньовічній містиці.

Порфирій, який мав акме на два століття раніше від Прокла, підходив до плотинівської діалектики сходження-піднесення суто логічно. Він зобразив їхню єдність у вигляді “дерева Порфирія” [Див.: 238, 165]. Воно є графічним зображенням дихотомічного (на дві частини) поділу найзагальніших понять (Єдине, Благо, буття тощо), у процесі якого відбувається сходження до все менш загальних, зрештою – до понять матеріальних індивідів (далі неподільних). Дихотомічний поділ можна розглядати і як своєрідну драбину для підйому від індивідуальних (матеріально-гріховних) сутностей до вищих чистих універсалій. Порфирієве “дерево” також стало в пригоді середньовічним мислителю. Прикладом може бути Іоанн Лествічник VI ст., у творі якого “Райська драбина” розглядається питання духовного сходження людини до Бога.

Людина – центральний предмет неоплатонізму, як і будь-якої серйозної течії. Усі розмірковування про Єдине, Нус-Логос, Дух-Душу – це роздуми про нас з вами. Тому **антропологія** є центром усіх розділів філософії Плотіна, Ямвліха, Прокла.

Ще до неоплатоніків стало трюїзмом твердження, що людина – єдність душі і тіла, що тіло виступає індивідуальним принципом ейдосу “людина” (Платон), що разом з тілом вмирають дві частини психе (тваринна і

рослинна), згідно з Аристотелем, що душа складна і тому руйнівна (Епікур). Плотін вважає, що людські душі ще до втілення мали індивідуальність та вічне існування. “Раніше від нашого народження ми мешкали у вищих сферах: ми були людьми, індивідуально оформленими, і навіть Богами, чистими душами” [388, V, 1, 7]. А тому ми не можемо безслідно зникнути, ми будемо існувати і після земного життя.

Проте саме тут перед Плотіном постає питання: а чому ми не залишились вічними небожителями, як, скажімо, демони? Чому людські душі подібно до інших “логой сперматокой” втілюються в матерію? Питання ці він пояснює двома обставинами. Перша – онтологічна: понадмірна потенціальність Єдиного має через Нус та Душу вихлюпнутись у лоно своєї протилежності – матерії, запліднити її і отримати свою копію. Людина – образ і подоба Єдиного. Душа (людський “логой сперматокой”) оформлює тіло, обіймає його (не душа міститься в тілі, а тіло – в душі), проникає у всі його пори, робить тіло єдиним організмом. Онтологічна необхідність сходження людських душ у світ полягає у прагненні одушевити його присутністю людини, піднести позбавлене Блага “сутнісно не сутне” (матерію) до Єдиного. Притягання душі до тіла онтологічно покладається її жалістю до нього, зворушливою турботою, яка межує із самозреченням.

Друга обставина, що пояснює падіння людських душ в матерію, пов’язується Плотіном з гріхом їх відважної зухвалості і нерозважливості. Згубний захват, з яким вони кидаються у прірву бездонної п’ятми, обертається самозабуттям, втратою пам’яті про свої високі витoki. А це – гріх, зло.

Залежно від того, наскільки душі віддалилися в полон матерії, люди поділяються Плотіном на три групи. Перша – бранці матеріальних благ і насолод, які забули про свою природу, високе призначення і зворотню дорогу до витоків. Друга – бранці, Логос яких ще не згас, і вони знають про те, що перебувають у полоні. Вони усвідомлюють зло своїх вчинків, а значить мають уявлення про Благо. Вони здатні виправитись ще в земному житті. Третя – праведники і святі, які можуть уподобитись божеству за земного життя. Засобом цього є екстатичний теозис (уподібнення Богу). Завдяки йому вони досягають щастя.

Пізніше Прокл скористався щойно наведеною класифікацією Плотіна і спроеціював її на структуру людської душі. Остання наділена 1) здатністю чуттєвості (у грішників вона є особливо загостреною), 2) здатністю судження (логос в’язнів, які усвідомлюють що вони в’язні), 3) здатність інтуїції (ноезису, що відкриває Бога праведникам).

Проклова схема допомагає скласти уявлення і про **гносеологію** неоплатонізму. Здатність чуттєвого споглядання і сприйняття має, за Плотіном, надзвичайно велике значення, на яке зверталась увага навіть з боку відомих релігійних діячів. Увесь світ породжений в radoшах споглядальної діяльності вищих чинників буття. Так і для людини споглядання приносить найвище задоволення. Піднімаючись від споглядання природи (зовнішнього стосовно душі), до споглядання душ (спорідненого людській душі), до споглядання ідей розуму (тотожного розумові людини), ми, заглиблюючись у себе, споглядаємо Бога, підносимось до нього [388, I. 6, 1–3]. За неоплатоніками, – це смисл будь-якого пізнання.

Але платоніки вважали цінним і споглядання природи. На цьому треба особливо наголосити, оскільки в підручниках з історії філософії часто пишуть про ігнорування неоплатоніками чуттєвого і навіть дискурсивного пізнання. Цілком можливо, що для праведників, котрі здатні безпосередньо бачити Істину, досить інтуїтивного мислення (неозіс). Але для простих смертних, що не доросли ще до бачення божественного і живуть в чуттєвому світі, чуттєвість і дискурс (Логос) вкрай необхідні. Хоча б для того, щоб мати надію зі самих низів підняти нагору.

Відчуваючи, душа сприймає дії інших тіл на її тіло. Сприйняття зовнішньої щодо природи останньої дії завжди йменувалось стражданням, причому і в переносному, і в прямому смислі. Страждання пробуджують душу, повертають її із самозабуття. Пробуджена душа відчуває саму себе, відчуваючи збудники страждань, реагує на їхню дію. І починає шукати в них подібні до себе інтелігібельні форми як власну надію. Навіть називаючи винуватця свого страждання бездушним, вона уподібнює його собі. Тобто все, що справляє на неї дію, вона схильна вважати продуктом логосу та раціональних форм світової Душі, того, що відкриває їй світлу перспективу.

Світла перспектива людської психе – пізнання Абсолюту і повернення до нього. До Плотіна філософи розглядали декілька шляхів єднання з Абсолютом: 1) шлях добродетельності, 2) шлях платонівської любові (еротики), 3) шлях діалектики. Плотін додає ще один. “Спосіб, завдяки якому душа відокремлюється від своєї індивідуальності, є екстаз. У момент цього екстазу душа відокремлюється від своєї індивідуальності і поринає в безконечний розум, від якого вона походить. У цьому екстазі душа споглядає буття і починає ототожнювати себе з тим, що вона споглядає” [388, VI. 9, 11].

Пізнавальною умовою повернення до Абсолюту є його таємниче (містичне) споглядання. У Плотіна і Прокла воно тяжіє до інтелектуалістського ідеалу духовного життя, на відміну від ідеалів християнських

подвижників з їхнім морально-практичним забарвленням. Процес містичного сходження до Бога включає пізнання – осяяння як свого другого моменту. Першим же моментом є *катарсис* – очищення душі від афектів, чуттєвості, уявлень і образів свідомості, слів і думок. Цим вона спрощує свою земну складність (аплосіс), повертається до першозданої єдності. Лозунг катарсису – “скинь із себе все!” Другим моментом є вже згаданий пізнавальний *фотізм* – споглядання Бога завдяки його сяйву, що проникає в душу. Третім – *теозіс* – уподоблення божеству в екстатичному стані містичного богопізнання, коли нус людини досягає вершин споглядання і проникає в таємниці божественного життя.

Єднання з Єдиним Плотін називає екстазом-виходом із себе, “бігом одинокого до Єдиного”. Екстаз не є ірраціональним трансом, скоріше – дисциплінуючим розумом, станом незрівнянного піднесення людського духу, апофеозом його прозріння. Суб’єкт пізнання, що прозрів, і зримий для нього об’єкт раптом з’єднуються воедино, зливаючись в єдиному взаємообгрунтуванні.

Так замикається грандіозне діалектичне коло метафізики неоплатоніків.

ЧАСТИНА III. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА ОСВІТЯНСЬКІ ПОШУКИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Епоха Середньовіччя, що прийшла на зміну Античності, тривала від V до XV століття, налічуючи понад тисячу років. Частіше всього її початок пов'язують з падінням Західної Римської імперії (476 рік), хоча таке датування є досить умовним. Завоювання Риму тогочасними варварами не могло відразу змінити ані соціальних і економічних відносин, ані життєвого укладу, ані релігійних переконань і філософських вчень попередньої епохи, які все ще існували. Зміни почалися значно раніше, ще у перші віки нової ери. Період становлення середньовічної культури, нового типу релігійної віри і філософського мислення справедливо було б датувати I–V століттями, коли у суперництві з античністю на просторах Римської імперії формуються громади єдиновірців, створюються осередки нової духовності, що склала пізніше основу середньовічної теології і філософії.

Розділ 6. СТАНОВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ: АПОЛОГЕТИКА І ПАТРИСТИКА



План викладу матеріалу розділу:

1. Біблійні джерела середньовічних духовних пошуків.
2. Східні і західні вчителі-апологети.
3. Східні і західні отці-вчителі. Філософські підґрунтя патристики.
4. Патристика, містика, освіта.

1. Біблійні джерела середньовічних духовних пошуків

Основою і життєдайним ґрунтом середньовічного філософствування стала Біблія. У перекладі з грецької мови її назва означає «книги». Вона дійсно є зібранням книг, поділених на дві групи. Першу складає Ветхий

(Старий) Заповіт, другу – Новий Заповіт. Книги Старого Заповіту мають прадавню усну традицію, про яку йшлося у першій частині, а їхні тексти створювались від XIII до I ст. перед новою ерою. Книги Нового Заповіту створені у I ст. нашої ери і присвячені вченню Ісуса Христа.

Першою з ідей, що зумовили специфіку середньовічної філософії, безпідставно вважається принципово важлива ідея монотеїзму – ідея єдиного Бога, єдиної справжньої реальності. Старий Заповіт напрочуд послідовно проводить її. Головним пунктом, наприклад, Мойсеєвої угоди є саме вона: хай не буде у тебе інших богів перед лицем Моїм [Вих. 20.3]. Своїм монотеїзмом біблійна традиція принципово відрізняється від античної.

Друга біблейська ідея, що зростила середньовічну думку, – ідея творення [Бут 1. 1–2]. Згідно з нею, Бог створив світ і людей з нічого актом своєї волі, завдяки своїй всемогутності, яка продовжує кожну мить зберігати, підтримувати буття людини і світу. Такий світогляд має назву креаціонізму від латинського «creatio», що означає творити.

З монотеїзмом та креаціонізмом тісно пов'язана тема божественного напередбачення і закономірностей становлення (номотетизму). Усі закони, які Бог-творець дає світові і людям, є Його повеліннями, що ґрунтуються на Його особистісних особливостях і на особистісному ставленні до кожної людини. Оскільки ідея напередбачення прямо стосується майбутнього, вона генерує у середньовічній думці безліч роздумів про сутність часу.

Наступна біблейська ідея, що зумовила особливості середньовічної метафізики, стосується воскресіння людей во плоті та спекулятивної психології. Греки багато розмірковували про душу як метафізичну реалію. Вона мислилась як сутність людини (Сократ), вона вважалась безсмертною (Платон), вона – одна з іпостасей Єдиного (Плотін). Але грецькі мислителі вважали істинним буттям душі її існування поза матеріальним тілом. Біблія ж розставляє дещо інші акценти. Вона не заперечує існування людських душ поза тілами, але наголошує на тому, що справжнє їхнє безсмертя почнеться воскресінням з мертвих разом із втраченим тілом.

Із попередньої біблейської теми впливає ще одна фундаментальна ідея, що розбудила середньовічну думку. Вона стосується віри. У доступній літературі всебічно описаний факт знецінення грецькою філософією феномену віри (пістіс). Вірування розглядалось греками переважно з пізнавальної точки зору, у світлі якої воно вважалось чимось значно нижчим, ніж розум та епістеме. Останній, як пам'ятаємо, взагалі вбачався греками головною (гегемон) частиною душі, котра ними вважалась безсмертною. Віра ж відносилась греками до речей чуттєвих, плінних, а тому поставала формою неістинної суб'єктивної думки (грец. докса, рос. мнение).

З останньою обставиною тісно пов'язується надзвичайно важлива біблейська ідея – ідея одкровення (грец. апокаліпсис). Біблія зовсім не заперечує пізнавальної цінності віри, а наголошує лише на тому, що вона у всьому відмінна від аналогічної цінності розуму та інтелекту. Основана на християнських заповідях любові, віра є запорукою того, що людині може відкритися недоступна наполегливому розумові глибина божественних духовних реалій.

Звичайно, всі вищеназвані біблейські ідеї не могли не спонукати середньовічних філософів до пошуку відповідей і на цілу групу питань суто антропологічних: чи може людна претендувати на пізнання Бога, як виникла та який сенс буття людини, в чому полягає її природа? Як бачимо, нова світоглядна парадигма не могла не вплинути на нові повороти думки у галузі антропологічної проблематики. У світлі цієї нової парадигми або форми бачення світу по-новому бачиться і людина. Звертаючись до духовності як до вищого віднині критерію реальності, нова християнська думка проголошує неістотними тілесні характеристики людського індивіда, які раніше (в античності) оцінювались як найбільш значущі. “...Нема різниці між Юдеєм та Гелленом, тому що один Господь у всіх...” [Рим 10; 12], “нема вже Юдея, ні язичника, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви одно во Христі Ісусі” [Гал 3; 28]. Ці твердження зі священної книги християн Біблії заперечують традиційні (кровноспоріднені, антропологічні, соціальні, економічні тощо) критерії оцінки індивідів, утверджують натомість духовні критерії.

Таким чином, досить побіжно перелічені вище біблейські ідеї закладають і пропонують філософії принципово нову парадигму осмислення традиційних світоглядних проблем. Окрім того, крізь призму біблейської традиції філософія раптом починає бачити і нові світоглядні питання непересічної ваги – питання творчості, віри, любові, темпоральності, вічності тощо.

2. Східні і західні вчителі-апологети

Поширення християнства в перші століття нової ери супроводжувалося жорстокою реакцією офіційних властей Римської імперії. Християн переслідували не за їхню непокору владі. Адже ще апостол Павло підкреслював, що “немає влади не від Бога”. Християн переслідували і не за проповідь соціальної рівності. Їх переслідували за те, що вони ставили церкву вище від держави: визнаючи імператора як главу держави, відмовлялись поклонятися йому як божеству і приймати державну

міфологію, оскільки вона суперечила християнським цінностям. Зрозуміло, що ставлення держави до християн було негативним.

Негативно ставилась до християнства і більшість філософів — неоплатоників, стоїків, епікурейців тощо, які зневажали християн, вбачаючи у християнському мученичестві непотрібну і безглузду впертість. Проте спроби дискредитації християнства були досить незграбними і не відповідали духу часу. Неопіфагорейські числобоги не могли суперничати з живим Богом нової релігії, з його простими і зрозумілими гуманістичними заповідями. Очевидно, що негативне ставлення з боку античних філософів не могло не викликати відповідної реакції апологетів – захисників християнства. Реакція ж апологетиків була простою і послідовною: вони смиренно і терпляче несли слово нової релігії людям, навчаючи, переконуючи, наставляючи представників усіх народів і усіх суспільних шарків.

Після апостолів Христову заповідь навчати всі народи [Марк 28. 19–20] продовжували здійснювати освічені грекомовні християни, вихідці з Малої Азії. Шляхами, протореними ап. Павлом і Петром, вони мандрували на Захід, навчаючи людей. Деякі з них досягли Риму, розгортали там проповідницьку, вчительську і апологетичну роботу. Тому їх називають апологетами зі Сходу. Всі вони добре знали елліністичні філософські течії, були на рівні тогочасної науки, принаймні, в юності знаходились під впливом чар платонівського академізму.

Першим християнським філософом-апологетом [Див. 242, 15] і найбільш значним грецьким захисником християнства [430, 259] був **Іустин (Юстин) Мученик** (бл. 100–166). Народився в язичницькій грецькій сім'ї в Самарії (м. Сихем, нині Напруз), прийняв хрещення в Ефесі, подорожував по Римській імперії, проповідуючи Євангеліє. Прибув до Риму в часи царювання Антонія Пія (138–161) і заснував там школу. Найбільш відомим його учнем став Таціан. Зіткнувся з ворожістю до християн з боку властей. Був страчений за відмову принести жертву язичницьким богам.

Іустин був добре освіченим у галузі філософії і теології. В одному зі своїх творів (“Діалог з Трифоном Іудеєм”) він сам говорить, що колись він був язичником і з великою зацікавленістю займався вивченням філософії, яку викладали йому найкращі вчителі філософських шкіл.

Розчарований системами і школами, Іустин усе ж зберіг глибоку повагу до філософії, до імені і звання філософа. Він береться розвінчати думку стоїків, що християни – це натовп без філософії, просвітити язичників світлом істини філософії. Такою була головна турбота Іустина після прийняття християнства. Як свідчить у своїй “Церковній історії” Євсевій

Кесарійський, навіть у званні християнина та проповідника Іустин не займав якогось ієрархічного положення в церкві і “продовжував носити мантію філософа”.

Філософсько-апологетична діяльність Іустина, у ході якої формувались його власні думки стосовно питань метафізики, гносеології, антропології тощо, була спрямована проти сучасних йому філософів, переважно “нових стоїків”. Підкреслимо, що ці люди мали величезний вплив, оскільки були головними наставниками царів. Імператор Марк Аврелій, до якого звертався Іустин у двох своїх “Апологіях на захист християн” (150 року та 162 року) [431], сам був визначним стоїком, послідовником та учнем раба Епіктета. Які ж недоліки нової Стої критикує Іустин? Які твердження він протиставляє звинуваченням християн стоїками у безбожжі, у порушенні суспільного та державного порядку, в аморальності? Обидві апології становлять собою яскраво змальовану характеристику християнства з боку віровчення, правовчення та соціального вчення. Язичницькому багатобожжю у першій Апології протиставляється ідея монотеїзму; язичницькому моралізму та егоїзму протистоять піднесені християнські чесноти (любов до ворогів, милосердя, цнотливість, смиренність); язичницькому уявленню про християнство як політичну організацію, яка порушує державний порядок імперії, протиставляється євангельське вчення про царство боже як царство духовне, таке, що впливає на світський устрій життя лише засобами духовно-морального вдосконалення. Друга Апологія присвячена питанням сенсу життя, долі, боротьби зі злом. Суто філософські думки Іустина стосуються переважно метафізики (особливо такої її частини, як теологія) та антропології. Його хвилюють питання: а) про Бога та Його відношення до світу; б) про людину та її призначення. Ці питання розглядаються як в “Діалозі з Трифоном Іудеєм”, так і в Апологіях. “Деякі філософи, – пише Іустин в “Розмові”, – стверджують, що світ не має начала, але я не згоден з ними. Хіба ж може бути, щоб тіло, складне і плинне, щоденно змінне та оновлене, виникло без причини? Те, що завжди перебуває одним і тим же і є причина буття інших істот, істинно є Бог. Неможливо щоб були численні безначальні істоти; бо якби існувала якась відмінність між ними, то скільки б ти не шукав, не знайшов би причини відмінності, але, проникаючи думкою в безконечність, нарешті після всіх зусиль, ти зупинишся на одному безначальному і навеш це причиною всіх речей” [Цит. за 242, 36].

Іустин відстоював основи християнства не лише від нападок язичницьких філософів, але й від поширених у ті часи єресей. Єресь – це доктрина, яка пропонувала іншу (неортодоксальну) точку зору на те чи

інше принципове питання. Термін походить від грецького *αρεσις* – вибір, та від грецького *ζωρεω* – хватаю, перетягую на свій бік. Єресі ставили віруючого в ситуацію вибору, сумніву, невизначеності. А тому – розкитували віру. Головними ересями, виникненням яких супроводжувалось поширення християнства, були *гностицизм*, *маніхейство* та *аріанство*.

Татіан Сирієць (приблизно 125–175) – найбільш відомий учень Іустина, народився в язичницькій сім’ї в країні ассирійців. Подорожуючи, вивчав філософію і став філософом. Прибувши в Рим, він прийняв християнство, став учнем іустинової школи.

На відміну від свого вчителя, який був терпимим до язичницьких доктрин, гарячковий за характером Татіан ставився до них дуже агресивно. В апологетичній “Промові проти еллінів” (414) Татіан прямо стверджує, що християнський світогляд та антична філософія непримиренні. “Я, – каже Татіан, – подорожував по багатьох країнах, сам як софіст займався вашими, тобто еллінськими, науками, вивчав мистецтва і різні винаходи”. Але ні антична міфологія, ні філософія не змогли задовольнити його. Перша глибоко аморальна, друга – суперечлива і різноголоса; еллінські філософи, сперечаючись між собою, розмовляють як сліпий із глухим.

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

Іриней Ліонський (близько 130–202) народився в Малій Азії, вчився у Полікарпа, єпископа Смирнського – прямого учня святих апостолів, зокрема, Іоанна. За походженням – грек, писав грецькою мовою. Але трапилось так, що більшу частину свого життя Іриней провів у лагномовному середовищі – у Римі та Ліоні, куди він перебрався зі Смирни. У часи гонінь римського імператора Септимія Севера на християн у 202 році Іриней – єпископ Ліонський – вмирає мученицькою смертю разом з багатьма членами своєї єпархії. Пізніше він був причислений до святих.

Критикуючи претензії гностиків на досягнення абсолютного знання (знання Бога) та їхні спроби принизити віру, Іриней доводить безпідставність таких претензій, оскільки Бог є переважно метафізичною реальністю. Він не відкривається абсолютно і одкровення його не залежить від бажань найосвіченіших людей. “За своєю величчю Бог вище від нашого розуміння і всіляке прагнення людського розуму досягнути Його – марне”. Саме віра, а не розуміння, відкриває Бога. Наголос на примат віри перед

розумом є характерною рисою апологетики, рисою, яка найбільш насичено проявилася хронологічно пізніше, у творчості західного апологета Тертуліана.

Найбільш яскравим виразником переконання про несумісність язичницької філософії та християнського віровчення був **Квінт Тертуліан** (бл. 160 – після 220).

Тертуліан – войовничий прибічник віри, він безумовно ставить віру вище від розуму, роль якого всіляко принижує. Всяке розумування, філософствування є саме і ерессю, і джерелом релігійних ересей. “Філософи та еретики, – пише Тертуліан, – розмірковують про одні і ті самі предмети, плутаючи себе одними і тими самими питаннями. Звідкіля зло і для чого воно? Звідки взялась людина і як вона виникла? Нещодавно Валентин (гностик – Г.В.) запропонував це питання: “Яким же є начало Бога? Якщо його послухати, то виходить, що це якийсь фантом, якийсь недоносок”. Філософи і еретики розпадаються на секти, вони є закляті вороги одна одній. Своїми суперечками вони стомлюють сильніших, перемагають слабкіших, коливають інших. “Усі їхні вчення з’явилися пізніше від істини: Істина існувала споконвічно, а хибні думки потім”. Критерієм істини є однаковість, однотайність, одноманітність та давність. “Вчення наше є стародавнішим за будь-яке; а тому воно й істинне”. Погляди ж античних філософів та еретиків – тимчасові, плинні, хибні”. Але що є спільного між Афінами та Єрусалимом, між Академією і Церквою, між еретиками і християнами?” [458, 109]. Відповідаючи на це риторичне, так зване **тертуліанове питання**, у трактаті “Апологія” Тертуліан стверджує: “Ми не потребуємо ані допитливості після Ісуса Христа, ані досліджень після Євангелія”. І продовжує цю думку в трактаті “Про ідолопоклонство”: “Нині всяке вчення сходить від єдиного Ісуса Христа”. Пізнання, магія, астрологія, філософія, взагалі наука...” терпима була тільки до появи Євангелія, з тим щоб з часу різдва Христового ніхто вже не осмілювався обчислити дні людські за течією зірок... Так, з часу появи Євангелія всілякі софісти, астрологи, чародії, маги, волхви неминуче повинні бути покараними”.

У трактаті “Про плоть Христову” Тертуліан безумовно приймає і розгортає тезу апостола Павла, який сказав, що мудрість світу цього є безумство перед Богом, бо “Бог обрав немудре світу, щоб посоромити мудре”. Навіши ці слова Павла, Тертуліан пише: “Я згоден, що це безрозсудно, якщо ми станемо судити про Бога за нашим тільки смислом”. Земний розум та наш земний смисл не здатні охопити Його, оскільки сам Він охоплює все. В Бога можна тільки вірити. Віра ж – це безумство в очах філософії, в очах світу; розум обурюється проти неї. Але обурення розуму,

за Тертуліаном, і є найкращим доказом істинності віровчення. Ось його знаменитий вислів: “я не знаходжу ліпшого приводу для посоромлення самого себе, як, зневажаючи сором, бути свято безсоромним і щасливо шаленим. Син Божий був розп’ятий: я того не соромлюсь, тому що начебто треба б соромитись. Син Божий помер: належить вірити цьому, оскільки розум мій обурюється проти цього. Похований, Він воскрес, – воістину так, оскільки розумом осягнути це неможливо” [458, 165–166].

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

Оріген (бл. 185 – 254 рр.), знаменитий християнський філософ і богослов. Після Климента очолював Александрійську школу. Вона не мала свого приміщення, була простою і досить демократичною (в ній вчилися чоловіки і жінки, які готувалися прийняти християнство), але вона завжди славилася своїми вчителями – катехетами. Оріген поділив слухачів, кількість яких все збільшувалася, на два відділи. У першому викладались попередні настанови богослов’я, філософії, філології, математики. У другому відділі вчилися найбільш підготовлені слухачі; тут викладав сам Оріген. Його приходили слухати і язичницькі філософи, і еретики.

Прославився Оріген своїм твором “Проти Цельса”. Оскільки язичник Цельс у своїй критиці Біблії звернув увагу на ряд вміщених у ній неузгодженостей (наприклад, протилежні версії походження першої жінки), то Орігенові нічого не залишалось, як звернутись до започаткованої ще Філоном Александрійським доктрини трьох смислів головної книги християн. Він виділяє, по-перше, тілесний, або буквальный смисл, у контексті якого і трапляються ілюзорні неузгодженості. По-друге, виділяється душевний, або моральний смисл, по-третє – духовний, або філософсько-містичний. Оріген зазначає, що деякі місця священних книг мають лише духовний смисл, оскільки в буквальному розумінні вони становлять дещо недоречне або немислиме. Саме такі недоречності і експлуатує Цельс. Доктрина трьох смислів є, таким чином, методологією Орігенової апології.

3. Східні і західні отці-вчителі. Філософські підґрунтя патристики

Становлення та прийняття основної догматики християнства на Нікейському (325 р.) та Константинопольському (Цареградському) (381 р.) соборах поставило перед теологами-філософами нові завдання, а саме, тлумачити, розуміти, роз'яснювати, виправдовувати і по можливості систематично викладати основи віровчення. А це, у свою чергу, не могло не поставити принципово нової проблеми співвідношення віри та розуміння. Проблема ця постала у вигляді так званого герменевтичного кола: щоб вірити, треба розуміти святе Одкровення, але, щоб розуміти Його, знову ж таки треба вірити. Звідки ж починати? Йти від віри до розуміння чи від розуму до віри?

Оцю центральну проблему епохи патристики, яка слідувала за апологетикою і підвела до схоластики, і прагнуть розв'язати східні та західні Отці церкви. Попри всі розходження між ними, всі вони сходяться на тому, що лише умосяжна віра є вірою в християнське Одкровення, всі поділяють принцип: не повіриш – не зрозумієш, усі пов'язують здатність до розуміння з філософією, усі певною мірою сповідують описану вище герменевтично-екзистенціальну методу філософування.

До найбільш відомих патристів східної гілки патристики відносять “трьох світочів каппадокійської церкви” у малоазійській (Візантійській римській) провінції Каппадокія, що межувала з Вірменією. Це – **Василій Великий** (330–379 рр.), єпископ Кесарійський, котрий вважається главою каппадокійського гуртка; молодший брат Василя Григорій Нісський (335–394 рр.) – єпископ у місті Нісса; їхній друг **Григорій Назіанзін** (330–390 рр.), єпископ, а згодом патріарх Константинопольський, названий Богословом.

Погляди Василя викладені в його працях – “Проти Евномія”, “Про Святий Дух”, “Дев'ять бесід на Шестиднів”, “Шість днів творіння”. Головна теологічна проблема, яку обдумував Василій, – це проблема Трійці. Саме він формує вчення, про єдиносутнісну триіпостасну трійцю, де Третя Іпостась, Святий Дух, повинна була зайняти рівноправне місце. Вважається безсумнівним, що саме Василій запропонував нормативне застосування терміна *ousia*, що позначає родову сутність Трьох іпостасей, а також терміна “іпостась” (субстанція), котрий позначав індивідуальне існування кожної з Трьох Осіб, тотожне родовій субстанції – сутності Трійці.

Друг Василя Великого – Григорій Назіанзін – був сином єпископа міста Назіан. Освіту отримав в Кесарії Каппадокійській, Кесарії Палестинській,

де була школа, заснована Орігеном, та в Афінах. За сприянням Василя став єпископом, потім деякий час був патріархом Константинопольським. Спадок Григорія складається зі сорока п'яти промов, віршів та листів. Григорію належить заслуга остаточного оформлення тринітарної проблеми і включення її в Східну теологію. Саме цим пояснюється його величезний авторитет, котрий приніс йому ім'я Богослова. Хоча його думки часто збігаються з думками Василя, але вони більш послідовні. Якщо Василій унікав називати Святого Духа Богом, то Григорій робить це завжди і рішуче [373, 91–104], про що свідчить його “Слово... про Святого Духа”.

Найбільш філософічним серед каппадокійців був брат Василя Григорій Нісський. Саме Василю він завдячує своїй освіченості та сану єпископа в місті Нісса. Григорій послідовно виступав проти арія на засіданнях Другого Вселенського собору (381 р.), але позитивно ставився до античної філософії Платона і Плотіна. У теології він сприйняв вплив Орігена, поділяючи його засуджене ортодоксією вчення про тимчасовість, а не вічність пекельних мук, про кінцеве провітлення і повернення до Бога всіх грішних душ.

Поряд з каппадокійцями східну патристику представляє **Іоанн Златоуст** (344–407 рр.). Походить з освіченої сім'ї, вчився у Антіохії, там же в 381 р. став пресвітером. З 398 р. він – єпископ Константинопольський. Іоанн – скоріше практик, ніж теоретик. Він був неперевершеним майстром красномовства.

Філософствуючи у руслі проблеми віри та розуміння Бога “каппадокійці” поглиблюють ідею трансцендентності (потойбічності) Бога, користуються неоплатонічними методами, які приводять до апофатичної (негативної) теології: Бог не має атрибутів і не піддається визначенню, оскільки знаходиться за межами буття. Така позиція (її підготовлював ще Оріген) імпонувала церкві, оскільки сприяла вірі. Але у той же час апофатизм погрожував підірвати уявлення про особистого Бога як носія волі і промислу. Деперсоналізація Його відкривала дорогу пантеїзму (Бог розлитий у всіх речах світу).

Тому ідея трансцендентності Бога світу доповнюється розробленою каппадокійцями на основі неоплатонізму ідеєю приходу Бога у світ, ідеєю боголюдини, яка постала у центрі христології. З одного боку, Бог сходиться у світ, з іншого – людина здатна піднятися до Бога, оскільки вона є богоподібна істота. Ось як про це говорить Григорій Назіанзін у трактаті “Людська природа”, звертаючись до заблудлої людини, яка усвідомлює своє приниження: “Якщо ти будеш низько думати про себе, то нагадаю тобі, що ти створений бог, який через Христові страждання гряде в нетлінну славу”. Згідно з християнською антропологією, яку розробляли

каппадокійці, людина це образ і подоба Бога, цар природи, прибулець з іншого світу (небесного царства, Едему), блудний син, що забув свого батька і свій дім на чужині, але повинен згадати, повинен повернутись.

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

Не оминають східні патристи і проблеми творення світу з нічого, засад його гармонії, телеологізму. Найбільш яскраво ці теми звучать у “Шестидневі” Василя Великого, який коментує старозаповітну історію про шість днів творення. “Шестиднів”, як побачимо далі, сильно вплинув не лише на сучасників автора, але й на філософські ідеї в культурі Київської Русі та Візантії.

Найбільш значними отцями церкви західної патристики були **Амвросій** (340–397 рр.), єпископ Міланський; **Ієронім** (345–420 рр.), засновник Вифліємського монастиря та перекладач Біблії на латину; **Аврелій Августин** (354–430 рр.) – найвидатніший з західних отців церкви.

Аврелій Августин (354–430 рр.) – сучасник єпископа Амвросія, який хрестив Августина, та св. Ієроніма. Центральною проблемою життя Августина довгий час залишається суто філософська проблема співвідношення розуміння та віри. У своїй знаменитій “Сповіді” [7] він максимально відверто описує ту екзистенціальну ситуацію, в якій довго перебував. Уже добре ознайомившись з текстами християнського віровчення, примкнувши до церкви, Августин, як освічена людина з добре розвинутими розумовими здібностями, не може позбутися пекучого відчуття нерозуміння священних текстів та відсутності віри в них. Болісно переживаючи свій душевний стан, вразливий Аврелій впадає до глибокого трансу. В цьому стані він почув співучий дитячий голос, який повторював: “Візьми, читай!”, “Візьми, читай!”. Августин бере Новий Заповіт, навмання відкриває його і читає: “Не в бенкетах і у пияцтві, не в спальнях і не в розпусті, не в сварках і заздрості вповийтесь в господа Ісуса Христа і піклування про плоть не перетворюйте в похоті”. А далі йшли слова: “Слабкого у вірі прийміть!” Як розповідає у “Сповіді” сам Августин, ці слова перевернули його душу. Він міцно повірив. Це був акт

волі, а не розуміння. Разом з вірою і внаслідок неї до Августина прийшло й розуміння священних текстів, відсутність якого він так болісно переживав.

Прийшовши до висновку, що “розуміння – нагорода за віру”, Августин відкрив нову епоху в історії західної думки. Жоден з давньогрецьких філософів не міг би й подумати про те, щоб зробити релігійну віру і будь-яку богоодкровенну істину стартовою позицією для досягнення раціонального знання. Античні філософи, хоч і йшли від міфу, але у них домінував сумнів та подив, вони лише рафінували та раціонально тлумачили грубі міфи грецького язичництва. Вищенаведена ж формула свідчить про те, що закликаючи до віри, Августин зовсім не закликає відкинути розум.

Передусім, новація Блаженного Августина не могли не відбитися у його антропологічних поглядах. Він доводить, що людська душа є вічною. Останнє обґрунтовується тим, що вона існує поза простором, не має частин а тому – не руйнується. Не існуючи в просторі, душа існує в часі. Якраз у зв'язку з проблемою душі Августин розробляє новий образ часу.

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

Прагнення душі до закінчення часу, чекання кінця історії, привело до розгляду Августином так званої есхатологічної проблеми (проблеми останнього, кінцевого пункту часової лінії). За Августином цей пункт пов'язаний з поверненням людей із земного міста у місто або царство Боже. Град Божий становить собою царство, де вічно живуть ті, хто своєю моральною поведінкою заслужили спасіння і милосердя. Про це йдеться в августиновому трактаті “Про Град Божий”. Небесне місто праведників буде існувати на новій Землі і під новими Небесами.

Якщо в античності основою праведного та морального життя людини вбачали знання, то в Середні віки – це віра. А віра, як ми вже знаємо, є акт волі. Тому людина, за Августином, це насамперед воля. Спостерігаючи внутрішнє життя людини, Августин не раз журиться, що навіть його власна воля не завжди підкоряється йому і він робить те, чого б не хотів

робити. Цю роздвоєність людини він називає хворобою душі, її непідкоренням самій собі. І робить висновок, що людина взагалі не може позбутися своїх гріховних потягів без Божої допомоги, тобто без благодаті.

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

4. Патристика, містика, освіта

Після падіння Риму у 476 році та з розвалом Західної Римської імперії під навалом вандалів власне і почалося західноєвропейське середньовіччя. Східна ж Римська, або Ромейська імперія, названа в епоху Відродження Візантією, була відносно незалежною від Риму, тому уникнула варварського завоювання і процвітала.

Найбільш відомим представником пізньої східної патристики є поважний чоловік, який видавав себе за Діонісія Ареопігита – афінянина, оберненого в християнство апостолом Павлом, коли той проповідував у афінському Ареопазі – стародавній судовій колегії, до якої начебто входив і Діонісій. Оскільки ж ап. Павло жив у I ст., а трактати Діонісія з'явилися у V ст. і відображають суттєві риси вчення Прокла, який теж жив у V ст., ясно, що Діонісій не є тим, за кого себе видає. Тому його назвали Псевдо-Діонісієм Ареопігітом, а написані ним чотири трактати (“Про містичне богослов'я”, “Про божественні імена”, “Про небесну ієрархію” та “Про церковну ієрархію”) отримали назву ареопігитики (Див. 403).

Твори Псевдо-Діонісія вплинули на подальшу філософсько-теологічну думку завдяки своїй гносеологічній спрямованості. Ареопігіт розглядає питання про пізнаваність Бога і про термінологію, в якій можуть бути відображені знання про Нього. Слідом за Проклом він розрізняє два пізнавальні підходи – негативний та позитивний.

Негативна теологія, яка викладена в “Містичному богослов'ї”, – метод пізнання Бога як необхідного і трансцендентного творця світу, який не може бути зведеним до цього світу. Сутність негативної теології полягає в послідовному запереченні відносно Бога будь-яких якостей, атрибутів, що спостерігаються у світі. На цьому шляху Бог виявляється невимовним тасмничим божественним мороком, недосяжним світлом, незримим через надмірну ясність і неохопну через надмір надсутнісного світоліття. Псевдо-Діонісій стверджує, що непізнаваність Бога треба розглядати як вершину його розуміння. Цілком містичний характер такого висновку

негативної теології близький до неоплатонівського екстазу та містичного злиття з абсолютом, бо до”...сокровенного ми прагнемо, відрікаючись від будь-якої розумової діяльності”. Негативний підхід, таким чином, виражає визнання неадекватності людських понять стосовно Бога і підкреслює божественну трансцендентність.

Позитивний підхід, представлений у трактаті “Про божественні імена”, полягає у приписуванні Богу тих атрибутів тварного світу, які вважаються сумісними з безкінечним духовним сущим. Наприклад, Бог описується як благий і мудрий, тобто в термінах, що позначають і людські якості. Цей спосіб опису свідчить про визнання відображеності Бога в створеному Ним світі. Позитивна теологія – це пізнання Творця через вивчення Його творинь, у яких Він незримо присутній (пантеїстична тенденція).

Завершив систематизацію грекомовної патристики візантійський богослов, філософ і освітянин **Іоанн Дамаскін** (675–753 рр.).

Як філософ Дамаскін не претендує на новизну ідей та оригінальність. На думку фахівців, він свідомо обрав роль компільатора – систематизатора і був вірним своєму часу: “я не скажу нічого від себе”. Своїм завданням Іоанн вважав якнайповніше зібрання наявних знань для освіти майбутніх поколінь. Саме йому належить крилатий вислів: “Знання – світло, а незнання – темрява”. Всебічна освіченість Іоанна Дамаскіна дала змогу об'єднати різнобарвний ідейний матеріал в єдину замкнену систему. Його величезний трактат “Джерело знань” – компендій наукових, філософських та богословських відомостей.

Щоб мати уявлення про зміст “Джерела знань”, зазначимо, що він складається з трьох частин. Перша – “Діалектика” вміщує огляд загальних принципів пізнання, пояснює прийоми доведення і смисл логічних категорій. Крім викладу логіки, в першій частині викладаються основи онтології. Позначена безсумнівним впливом Аристотеля, “Діалектика” покликана обґрунтувати тезу про підпорядкування філософії богослов'ю. Друга частина (“Про ересі”) присвячена опису близько ста ересей, дається їхня критика на спростування. У цій частині Дамаскін використав матеріали великих ересіологів – Спіфанія, Феодорита, Леонтія Візантійського. Нарешті, третя частина (“Точний виклад православної віри”) вміщує зведення канонічних положень християнської догматики [Див. 195].

Систематизаторські тенденції спостерігаються не лише на Сході, але й на Заході. І тут вони пов'язуються з потребами школи та освіти. Так, у V столітті **Марціаном Капеллою** проводиться розподіл сфери знань,

виділяються світські, або вільні (шкільні, від грец. schole – воля, дозвілля) дисципліни (мистецтва). Це – граматики, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, астрономія, музика. Пізніше сім “вільних мистецтв” були поділені на Тривіум (трьохпуття) – перший ступінь навчання (граматика, риторика, діалектика) та квадрівіум (чотирьохпуття) – другий ступінь (арифметика, геометрія, астрономія, музика).

Велику роль у розвитку концепції західної середньовічної школи, в становленні змісту тогочасної освіти, зокрема, у формуванні співвідношення вільних мистецтв та теології, а також у виникненні схоластики відіграє **Боецій** (бл. 480–524 рр.). Спеціалісти називають його останнім з римлян і першим зі схоластів” (Див. 360, 77). Як засновник культури Середньовіччя, він відкрив грецьку культурну традицію, що побутувала серед латинян ще до падіння Риму, колишнім вандалам, зокрема, готам.

Страта Боеція в 524 р. н. е. знаменує собою мученицьку смерть античної філософії в Західній Європі. Таким же чітким кінцем античної філософії на Сході було, на думку А.Н. Чанишева, розігнання філософських шкіл християнським фанатиком – Візантійським імператором Юстиніаном, який у 529 році заклав останню філософську школу – Афінську платонічну Академію.

Розділ 7. ШКОЛА, УНІВЕРСИТЕТ, СХОЛАСТИЧНИЙ ДИСКУРС



План викладу матеріалу розділу:

1. Відродження європейської освіти і зародження схоластики.
2. Реалізм Ансельма і номіналізм Абеляра в контексті освіти.
3. Аверроїстські підстави схоластики.
4. Феномен Університету.
5. Аверроїзм в Сорбонні і дискусії з його приводу. Сігер, Альберт, Бонавентура.
6. Схоластика Фоми Аквінського.
7. Оксфордський емпірицизм: Роберт Гросетест і Роджер Бекон.
8. Рефлексії Дунса Скота та Вільяма Оккама.
9. Криза схоластичного філософування. Містичні тенденції на Заході, у Візантії і Київській Русі.

У 455 році вандала захопили і пограбували Рим, пізніше у 476 році був зміщений номінальний римський імператор. Крах західної Римської імперії, за яким послідувало вторгнення варварів, призвів до руйнування як науки, так і освіти. Їхні залишки теплились головним чином у монастирях. Монастир неодноразово рятував культуру.

У міру християнізації “варварів” створюються умови для підйому науки, освіти, зокрема, філософської та теологічної, яка зосереджується в середньовічних школах, уже не виключно монастирських. Аж до XIII століття, коли починається формування університетів, існували і монастирські (при абатствах), і єпископальні (при кафедральних соборах), і придворні школи. Розвиток середньовічних шкіл, які прийшли на зміну античним академіям та ліцеям, знаменує собою народження нової духовної культури, яка часто називається “схоластичною”, причому термін “схоластика” означає не стільки доктринальний блок ідей або певну теорію, скільки філософію і теологію, які викладались у середньовічних школах (Див. 410, 86).

1. Відродження європейської освіти і зародження схоластики

З кінця VIII – на початку IX століття центри філософської та теологічної освіти виникають на Заході та Півночі Європи, розповсюджуючись по території франкського королівства Карла Великого з династії Каролінгів. Саме тут починається нове поживлення культурного життя – так зване “каролінгське відродження”.

На престол Королівства франків Карл зійшов у 771 році. Після ряду успішних війн, ним була створена могутня монархія Каролінгів, яка простягалась на північ від Альп територією від Іспанії до Дунаю, від Італії до Данії. Карл Великий став найбільшим християнським правителем у Західній Європі. На Різдво 800 року в Римі папа Лев III здійснив миропомазання Карла як імператора. Цей акт означав рішучий розрив між Римом та Візантією.

Різномовна “Священна Римська імперія” Карла Великого вимагала для управління нею освічених людей – і імператор сприяв організації все нових і нових шкіл для підготовки чиновництва та духовенства. Центрами культури були, як відомо, монастирі та церкви. Тому і школи створювались при монастирях та церквах. Поряд з обов’язковим вивченням богослов’я, у школах вивчались “сім вільних мистецтв”, поділені на “тривіум” та “квадривіум”, які складали з певними варіаціями [65; 183] усталений зміст тогочасної освіти.

Прагнучи політичної та соціально-духовної єдності імперії, Карл Великий закріплює вживання спільної мови – латини, сприяє відновленню античної філософії та її зв’язку з теологією. Оскільки загальна культура населення імперії була низькою, імператор розраховує, головним чином, на вчених із-за кордону. Так, головний його радник Алкуїн був вихідцем з Англії. При дворі створюється придворна школа (“палаціум”) – щось на зразок платонівської Академії. Вона виконувала дві функції – центру освіти і наукового товариства.

Головною фігурою в цій Академії та її засновником був **Алкуїн Йоркський** (730–804 рр.), якого вважають основоположником західноєвропейської схоластики. Під час своєї викладацької діяльності (Алкуїн навчав дітей Карла і самого імператора) він написав ряд дидактичних творів з граматики та риторики. Але головними трактатами Алкуїна були “Про розум душі” та “Діалектика”. На думку знавців, “Діалектика” Алкуїна якраз і започатковує схоластичний метод.

Ось приклад схоластичного теоретизування спадкоємця Алкуїна в Карловій академії **Фредегізія Турського** (вм. 843 р.) який спробував довести реальність “ніщо.” Фредегіз йде від слова. Будь-яке слово, вважає він, позначає дещо, тому і слово “ніщо” щось позначає. Звідси, на думку Фредегіза, випливає, що “ніщо” є “щось”, а значить, “ніщо” – реальне.

Найбільш відомим філософом часів формування схоластики [453] був **Іоанн Скот Еріугена** (810–877 рр.). Він народився в Ірландії в аристократичній шотландській сім’ї, освіту отримав при ірландському монастирі, добре володів грецькою мовою. У 847 році Еріугену запросили до двору Карла Лисого (онука Карла Великого) для керівництва придворною школою, яку організував ще Алкуїн.

Платонік Еріугена був реалістом у вирішенні питання про співвідношення загального і одиничного. Найбільш загальне – Бог-Творець – є найбільш реальним, найбільш повним витокком буття, або першою природою. Друга – Логос-Син. Людина як елемент третьої, тварної природи, в силу гріхопадіння дробить буття на нескінченну множину індивідів та речей. Повернення до четвертої природи означає злиття одиничного у загальному, прихід до Бога з світу речей в ангельському образі загальних ідей [65, 400].

Еріугена виділяє два шляхи пізнання Бога. Як і Ареопагіт, він розділяє позитивну та негативну теологію [18, 792]. Позитивне богопізнання можливе на тій підставі, що, творячи світ, Бог втілюється у ньому (пантеїзм). Тому пізнавати його можна, пізнаючи третю природу, передусім – себе. Богопізнання тут, як бачимо, обертається самопізнанням, оскільки самопізнання – головний шлях до “найчистішого споглядання першообразу”. Негативна теологія виходить з тези про непізнаваність та неможливість вираження Бога розумом та знаннями. Негативна теологія лише показує, чим бог не є, зовсім не розкриваючи його сутності [Про розділення природи, I, 76, 522 A–B].

Крайній реалізм Еріугени, за яким всезагальний Бог, від якого відпадає і тому дробиться світ одиничних речей, не може одночасно бути джерелом як добра, так і зла, спасіння одних і засудження інших, обертається новою версією напередвизначення. Бог, хоча і втілюється в третій природі одиничних предметів та індивідів, не визначає індивідам їхню долю. Бог приречує людину на свободу, дає можливість самій орієнтуватись у множинному світі, вибирати між добром і злом, опираючись на свободну волю. Бог дає людині свободу, але й прирікає її до відповідальності за свої вчинки [197].

2. Реалізм Ансельма і номіналізм Абеляра в контексті освіти

Серед схоластів намітилися прибічники двох варіантів відповіді на питання про природу загальних понять. По-перше, це **реалісти**, які вважали, що універсальне, загальне існує реально. Серед реалістів існують два напрями: а) помірковані реалісти, послідовники Аристотеля, які стверджували, що загальне реально існує в речах; б) крайні реалісти – платоніки, на думку яких, загальне існує до речей і поза ними. По-друге, це **номіналісти**, які думали, що загальне існує після речей у свідомості людини. Номіналізм також має два напрями: а) крайні номіналісти, які вважали, що загальне є слово, термін, назва (ім'я – *nomen*) речі, звідси й термін “номіналізм”; б) помірковані номіналісти, які вбачали існування загального не лише в слові-імені речі, але і в її понятті (концепті), звідси назва поміркованих номіналістів – “концептуалісти”.

Найбільш відомим схоластом-реалістом і продовжувачем лінії Августина в XI столітті був архієпископ **Ансельм Кентерберійський з Аоста** (1033–1109 рр.).

Як послідовний теолог, Ансельм дуже поважливо ставився до віри, яка є основою розуміння. Але як учений схоласт він змушений визнати, що віра повинна бути виключена в логічних операцій інтелекту, вона не може слугувати аргументом. У сфері теології панує віра, у сфері науки (філософії) – розум та логічна доказовість; розум та віра не суперечать одне одному.

У Ансельма було два варіанти логічного (діалектичного) доведення буття Бога. Перше називають дослідним, або апостеріорним, воно викладене в трактаті “Монологіон”. Виходячи з ідеї ієрархічної структури світу, у якому на власному досвіді можна спостерігати різні ступені довершеності, Ансельм робить висновки, що існує абсолютна довершеність, тобто Бог як граничне добро і першопричина всього. Наявність різних ступенів блага свідчить про існування абсолютного добра, різні ступені мудрості – про існування абсолютної мудрості. Лінія доказів, яка представлена в “Монологіоні”, буде пізніше повторена Фоною Аквінським у четвертому доказі буття Бога. Але найбільш прославило Ансельма реалістичне доведення, назване пізніше I. Кантом онтологічним. Воно викладене у трактаті “Прослогіон”.

Ансельм починає виклад із слів тринадцятого псалому “І сказав безумець в серці своєму: “Нема Бога”. Аналізуючи цей вираз, Ансельм розрізняє слово і думку про предмет. Безумець може сказати, що якогось

предмета нема, але нехай він спробує собі помислити небуття цього предмета! Ще давні помітили марноту подібних спроб, оскільки мислячи небуття речі, ми впадаємо в суперечність: небуття стає буття. Але Бог – не рядовий предмет. Навіть безумець розуміє смисл його ідеї – істоти, вище і довершеніше якої неможливо придумати нічого іншого: “без всякого сумніву існує як в інтелекті, так і в реальності такий об’єкт, вище якого неможливо нічого помислити, “ – каже Ансельм. І робить висновок, що мислимий таким чином Бог не може не існувати в дійсності, бо лише він і є джерелом самої цієї ідеї – найбільш значної із всіх ідей нашого духу. Мислячи Бога як абсолют, вище якого нічого не помислити, ми, стверджує Ансельм, повинні з необхідністю мислити його існуючим.

Таким чином, Ансельм, – реаліст, а значить, вважає, що ідеї є визначальними щодо буття. Ансельм – раціоналіст, оскільки вважав, що думки Бога прямо визначають (створять) світ, оминаючи необхідність вольового акту творення.

Послідовником Ансельма був **Гільйом із Шампо** (бл. 1068–1121), який, виходячи з ортодоксального розв’язку тринітарної проблеми, стверджував, що універсалії є абсолютно реальними і кожна з них цілком і повністю перебуває в будь-якому предметі свого класу. Індивідуальні ж відмінності між предметами є зовнішніми і випадковими. Так, сутність або універсалія “людськість” – єдина, неподільна і вічна – лише завдяки випадковості втілюється в різних індивідах, які відрізняються один від одного так, що один стає Сократом, інший – Платоном. Крайній реалізм Гільйома опинився перед проблемою, яку колись поставив Аристотель своєму другові Платону: якщо єдина і неподільна сутність – універсалія – знаходиться цілком в одній “речі”, наприклад, сутність “людськість” у Сократі, то вона не може одночасно бути в іншій “речі” того ж класу, скажімо в Платоні. Але якщо вона все ж одночасно знаходиться і в Сократі, і в Платоні, то Платон повинен бути і Сократом, і самим собою, Платоном. На цю суперечливість звернув увагу Гільйома його слухач **П’єр Абеляр** (1079–1142) – найбільш яскрава фігура західноєвропейської схоластики.

Погляди Абеляра на проблему універсалій пройшли певну еволюцію. Спочатку Абеляр був крайнім номіналістом, потім, змусивши Гільйома змінити свої погляди, сам наблизився до реалізму. Універсалії, вважає Абеляр, не можуть мати об’єктивної реальності, тому загальне має міститись у слові, оскільки слово узагальнює. Але щоб правильно застосовувати слова, треба знати речі, їхні властивості та особливості, потрібна воля, що спонукає увагу до речей, до одиничного, до відмінностей між речами.

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

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

У пошуках істини Абельяру допомагає діалектика, яка виявляє суперечності і допомагає їх розв'язати. У своїй праці “Так і Ні” Абельяр зібрав чимало таких суперечностей, зіткнувши твердження авторитетних богословів, які часто давали протилежні відповіді на одне й те саме питання. Книга адресувалася студентам, яким і пропонувалось розв'язати викладені суперечності [4]. “Так і Ні” – відома книга, написана дуже просто, щоб змусити студентів самостійно мислити. Вона була однією з причин скандальної популярності вчення Абельяра, яка привертала до нього студентів, що натовпами стікалися зі всіх сторін західного християнського світу.

Погляди Абельяра на людину, її моральність викладені в трактаті “Пізнай самого себе”. Головна особливість цього трактату полягає у розрізненні складових елементів людського вчинку та в особливій увазі автора до такого елемента, як намір або схильність. Вчинки як такі є морально нейтральними. Намір же вводить їх у ранг моральних, роблячи хорошими чи поганими. Абельяр розрізняє: 1) схильність або намір до хорошого чи поганого вчинку, 2) вольове зусилля та свідоме рішення здійснити вчинок, 3) сам вчинок, дія. Самі по собі схильності не хороші і не погані. Схильність до зла ще не зло, не гріх, за Абельяром, як дії, вчинки, тому що людина може вчинити зло, не відаючи про це. У чому ж тоді полягає зло? Зло полягає у згоді волі на свідомо злий вчинок, схвалення поганої схильності.

Сприяння злу полягає, за Абельяром, в діянні, не узгодженому з божественною волею. Гріх корениться у внутрішньому презирстві або в байдужості до божественної волі, тоді як добрий вчинок передбачає внутрішню повагу до неї. Переживання людиною згоди чи незгоди свого вчинку, або бездіяльності тому, що належить робити, є совість, сумління. Воно і є критерієм моральності вчинку.

Схоластика, як ми бачили, почалася з розвитку школи та освіти. У XII ст. [67] по всій Європі налагоджується система шкіл, які, особливо ті, що розміщались у великих містах, стали центрами тяжіння культури. Одна з таких шкіл – епіцентрів духовності, діяла при Сен-Вікторському абатстві у передмісті Парижа. Саме сюди прийшов Гільйом із Шампо, переможений у суперечці з Абельяром. Згодом ця школа отримала високу репутацію завдяки **Гуго Сен-Вікторському** (вм. 1141), який, окрім теології та філософії, жваво цікавився організацією освіти і систематизацією знань. Пізніше вона стала одним із фундаторів Паризького університету.

3. Аверроїстські підстави схоластики

Аверроїзм – філософська позиція видатного арабського філософа **Ібн Рушда**, відомого також під латинізованим іменем Аверроеса (1126–1198).

Крім коментарів до Аристотеля, в особі якого Аверроес бачив вершину людського розуму, він написав ряд трактатів, де намагається подати аристотелізм як вчення, що не суперечить вченню Корану. Найбільш відомим його твором, протиставленим аль-Газалі, є “Самоспростування спростувань”. За Аверроесом, абсолютну істину треба шукати не в якомусь релігійному одкровенні, а в творах Аристотеля. Коли Аристотель щось стверджує, то через нього говорить сам світовий розум, і більше нічого до сказаного вже не можна додати.

Упевнений в істинності аристотелізму, Аверроес збирає по крупинці його тези, передусім, стосовно світового розуму як метафізично-онтологічної реальності. Головний предмет метафізики Аверроеса – існування першого, або верховного, нерухомого двигуна (першої причини), буття якої він, услід за Авіценною, доводить шляхом заключення від можливо-го сущого до необхідного. Всяка зміна, становлення, рух вимагають причини. Тому повинна бути і є перша причина, або Бог, який зв'язується зі світом через посередництво інтелігенцій.

Але Аверроес не задовольняється поглядами Аристотеля, за якими бог лише рухає світом. Для нього як мусульманина Бог є творець, який створює речі, пізнаючи їх і думаючи про себе. Теза Аверроеса про творення світу божественним розумом, а не волею, не є новою в розгляненій традиції. Активність Творця, спонукувана його мисленням про мислення, змушує філософа більш уважно придивитися до духовної сфери. Саме їй присвячений Коментар до трактату Аристотеля “Про душу”.

У цьому коментарі Аверроес помічає, що поняття розуму застосовується Аристотелем в чотирьох смислах. По-перше, це пасивний розум,

або здатність уяви (яка збуджує чуттєвість). По – друге, існує діяльний розум, котрий абстрагує умосяжні форми з образів і уявлень, отриманих здатністю уявлення (пасивним розумом). Діяльний розум є чиста діяльність і одночасно окрема інтелігенція. По-третє, є матеріальний розум, який отримує від діяльного чисті умосяжні форми та актуалізує (матеріалізує) їх. Матеріальний та діяльний розуми – єдині і вічні.

Пізніше у своїй роботі “Про єдність розуму проти аверроїстів” Фома Аквінський критикував Ібн Рушда за останню тезу. Якщо діяльний та матеріальний розуми є вічними та єдиними, то всі люди повинні мислити однаково. Але ж вони мислять по-різному...

Аверроес, мабуть, передбачав такий докір. Тому і ввів четвертий різновид розуму – отриманий розум. Це розум конкретної людської істоти, котра все ж мислить унікально, оскільки має неповторний чуттєвий досвід, що індивідуалізує універсальну єдність матеріального та діяльного розумів.

Будучи прибічником аристотелевого раціоналізму, Аверроес усе ж не міг обійти питання про співвідношення розуму і віри. Він впевнений, що система Аристотеля репрезентує абсолютну істину, що через нього говорить сам світовий розум і більше нічого до сказаного вже не можна додати. Але як бути, коли висновки Аристотеля не узгоджуються з Кораном? Для відповіді на це питання Ібн Рушд пише трактат “Міркування щодо рішення про зв’язок між релігією і філософією” [189].

Трактат Ібн Рушда має метою “розглянути з точки зору релігії, чи є вивчення філософії і логічних наук чимось дозволеним релігією, чимось неможим або чимось приписуваним нею як щось схвальне, або як щось обов’язкове”. Звичайно ж, Аверроес прагне довести, що Одкровення не лише не засуджує філософію, але й безумовно зобов’язує звертатись до неї.

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

Щоб відповісти на ці питання, Аверроес використовує одну схему Аристотеля, який розділяє три класи аргументів: риторичні, діалектичні та аподиктичні (необхідно-доказові). Порівняйте їх із трьома “поверхами” “Держави” Платона та трьома смислами “Біблії” Оригена. Кожен клас аргументації правомірний, але не всі вони однаково впливають на різних людей. Так, найвишуканіші математичні докази навряд чи будуть сприйняті неосвіченим наговпом. І навпаки, найшатніше східне красномовство навряд чи пройме раціонально-філософські освіченого діалектика. Тому Аверроес запропонував поділити людей на три класи: 1) тих, кого переконують

риторичні аргументи; 2) тих, хто відкритий для діалектичних доводів; 3) тих, кого не може переконати ніщо, крім необхідних математичних та метафізичних обґрунтувань.

Перший клас людей складається з неосвічених індивідів, які керуються уявою, а не розумом, і яких може переконати лише апеляція до їхньої уяви. “Не можна цивілізувати плем’я бедуїнів, навчаючи їх метафізиці. Якщо хочете, щоб вони не вбивали, не грабували і не пили вина, єдине, що можна зробити, – це збудити їхню уяву. Можна сказати їм, наприклад, що існує інший світ, де “хороші” будуть насолоджуватись вічними тілесними радощами, а “погані” будуть віддаватись вічним тілесним стражданням...; якраз тут і знаходить прояв необхідність релігії: релігія і Одкровення суть не більш ніж філософські істини, прийняті для тих, чия уява сильніша, ніж їхній розум” [189].

Другий клас людей, за Аверроесом, – це ті, хто наділений діалектичним складом розуму. Звичайно, вони і вірять у те саме, що й прості віруючі, але вірять інакше. Такі люди хочуть бути впевненими, що віровчення не суперечить перевіреному науковому знанню. На щастя, немає нічого легшого, як знайти підстави для обґрунтування того, у що вже віруеш, пошуками таких підстав і займаються теологи-діалектики. Вони й складають другу групу.

Третій клас складають філософи, які прагнуть передусім не віри, а виключно необхідних (аподиктичних) раціональних доказів, віддаючи перевагу не вірі, а перевіреним і обґрунтованим знанням.

Три вищезазначених підходи є підходами до однієї і тієї самої істини. Те, що натовп вважає істинним через віру і що дається йому в Одкровенні, як і те, що досягається в результаті діалектико-теологічних роздумів, – усе це не що інше, як сама філософська істина, пристосована для більш низьких класів розуму. Для людей уяви потрібна віра і Одкровення; вони – єдино можливий підхід до раціональної істини. Для суто діалектичного (яке пов’язує протилежності небесного і земного) розуму теологія – найкраща заміна метафізиці. Філософія ж і є абсолютна істина у чистому вигляді. Тут Аверроес повертається до попередньої тези про первинність філософії та про санкціоновану Одкровенням обов’язковість її вивчення.

Аверроєсова концепція співвідношення філософії (розуму) та Одкровення (віри) справила великий вплив на його сучасників – західних схоластів, спричинивши розвиток ідеї незалежності філософії від теології. Численні коментарі Аверроєса до творів Аристотеля були досить популярними в європейських університетських колах. Може, й завдяки арабському мислителю аристотелізм у його сайентистських іпостасях був асимільований європейською середньовічною філософською думкою.

4. Феномен Університету

У кінці XII – на початку XIII ст. соціально-економічний рух мусульманських країн, Візантійської імперії та Київської Русі помітно призупиняється. Країни ж Західної Європи, навпаки, стали швидше просуватися вперед, обганяючи своїх східних сусідів. В Італії, Франції, Англії та інших західноєвропейських країнах швидкими темпами ростуть міста, в яких концентрується ремісничке виробництво, торгівля, освіта. У Болоньї, Парижі, Оксфорді, Кьольні, Неаполі, Падуї з'являються університети.

Виникнувши в часи європейського середньовіччя, університет відразу ж став об'єктом активного політичного ангажування з боку державних та церковних владних структур. І це цілком зрозуміло, оскільки цей епіцентр культури в свою чергу виявився носієм неабиякого владного потенціалу – рафінованого людського інтелекту, здатного здійснювати ефективний вплив на суспільство практично в усіх галузях – політичній, економічній, релігійній і, головне, в освітній. Життєдайним ґрунтом Університету стала антична освітня класика.

Так, основою університетської освіти стало сформоване ще в епоху еллінізму та відшліфоване у часи пізньої Античності Марціаном Капеллою і Северином Босцієм “семипуття”, поділене на “тривіум” і “квадривіум”. Від Академії та Лікею університетові передалась і принципова гуманітарно-людинознавча спрямованість освіти. Передалися і такі суттєві риси, як демократизм, філософоцентризм, повага до мовознавства, прагнення забезпечити повноту освіченості, ознакою якої завжди було зіткнення і тих, хто вчить, і тих, хто вчиться, з науковими проблемами, які свідчать як про межу наявних знань (тобто про повноту їх освоєння), так і про перспективи їх подальшого природження [372, 73].

До того, як латинське *universitas* стало іменем навчального закладу, воно було досить поширеним і досить затертим словом. Університетами називали будь-які організовані спільноти, корпорації, міські громади, до яких входили і середньовічні школи. Особливо це стосується шкіл інтернаціональних (Болонья, Сорбонна тощо), які, на відміну від міських – *studium urbis*, місцевих – *studium particulare*, мали назву загальних – *studium generale*, і у яких навчалось багато чужинців. Саме вони для захисту своїх інтересів змушені були об'єднуватись у земляцтва (лат. – нація) та співпрацювати з іншими “націями”, також і з місцевими, утворивши більш загальну спільноту, яка й отримала типову назву – університет, на чолі з виборним ректором – викладачем чи студентом, котрий

був уповноваженим вступати у зносини з церковною та світською владами. У цілому ж організація або порядок (*order*) університетської спільноти повторювала вертикаль троїчної структури будь-якої середньовічної корпорації – купецької гільдії, або ремісничього цеху. Саме від тріади “учень, підмайстер, майстер” пішла університетська ієрархія – “студент, бакалавр, магістр (доктор)”.

Проте становлення перших університетських спільнот, які послуговували зразком для університетів Англії, Німеччини, Східної Європи тощо, не варто пояснювати лише турботами чужинців щодо спокійного існування на чужині (М. Суворов) [449]. Значно цікавіше зрозуміти, чому представники найвищих і найнижчих суспільних прошарків з багатьох країн покидали звичні місця і перебирались на чужину. Пояснення може бути лише одним – тамошні *studium generale* пропонували і давали дещо велими для них значиме – знання як необхідну передумову життєвого успіху. Недаремно ж спільне навчання аристократів, благородних за походженням (*nobilitas*) та простолюдинів породило феномен набутого благородства *gentilitas* з культом м'якості поведінки, витонченості художнього та етичного смаку, самоіронії, відповідальності та обов'язковості, зваженого натиску в досягненні мети.

Перші університети прагнули вичерпно насичувати своїх студентів знаннями про три головні сфери світу – сферу мікрокосмосу, або індивіда-атома як тілесної істоти, сферу суспільства та державної влади імператора, сферу божественну з владою церкви. Знання, як бачимо, були певною мірою впорядкованими, вибудованими у своєрідний космос, котрий також присутній у значеннях слова університет. Порядок цього космосу знань, зумовлений порядком соціокультурним, відбився в горизонтальній троїстій структурі університетів європейського середньовіччя та Відродження. Їхніми вищими факультетами були медичний, юридичний, теологічний. Був, правда, ще й дуже важливий для розуміння, скажімо, сучасного педуніверситету факультет “вільних мистецтв”, на якому вивчались граматики, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, астрономія, музика. Він вважався підготовчим для факультетів “вищих”, якщо вони в університеті були.

Але університет залишався університетом, а не школою, доки в ньому був дозволений оцей “підготовчий” учительський загальноосвітній факультет, магістри (потім професори) якого мали ліценції (ліценціати) на викладання граматики, риторики, діалектики, арифметики, геометрії, музики та астрономії. Якщо ж у його складі не було, скажімо, ліценціату з риторики чи діалектики, то він закривався, а з ним щезав і весь університет.

Правила гри були жорсткими і однозначними. Тому університет чіпко тримався за своїх найбільш авторитетних викладачів і найбільш здібних студентів, про неперевершену повагу до яких пише Хрякович [516, 271–277].

Особливо, наголошую, це стосувалося професури артистичного факультету. Факультет “мистецтв” обіймав необмежену галузь знань, – пише видатний знавець історії Університету Микола Суворов”. У теорії тут продовжували триматись античні “сім вільних мистецтв” (*septem artes Liberales*), або інакше *trivium* (граматика, риторика і діалектика) і *quadrivium* (арифметика, геометрія, музика та астрономія); але ця теоретична класифікація не відображалась ні в навчальному плані, ні на іспитах. Діалектика згодом розширилась у філософію взагалі і наповнила собою більшу частину діяльності факультету” [449, 149–150]. Якщо до XVI століття цей факультет незаслужено вважався “нижчим” або підготовчим, то з XVI ст. він стає філософським і відразу підноситься над всіма іншими [449, 115]. Тим самим і вчительська підготовка починає набувати все більшої філософської наповненості. “Усі філософські проблеми, якими захоплювались і цікавились середньовіччі, як, наприклад, номіналізм і реалізм, зароджувались і розвивались саме на факультеті мистецтв. І за своєю багатолюдністю факультет цей міг отримувати переважне значення в університетському устрої” [449, 116].

5. Аверроїзм в Сорбонні і дискусії з його приводу. Сігер, Альберт, Бонавентура

Найбільш типовим університетом того часу став Паризький університет. Його типовість зумовлюється передусім набором та ієрархією факультетів. До складу Паризького університету входили факультети мистецтв, медичний, юридичний та теологічний. Перший з них вважався підготовчим для трьох інших. Провідним факультетом був теологічний. Пізніше він почав зватись філософським. Навчальний курс був розрахований на тривалий термін. На факультеті мистецтв, який знаходився в Латинському кварталі у Солон’яному провулку, вчилися шість років. За цей час студент міг стати бакалавром і вести асистентську практику. Теологія вивчалась протягом восьми і більше років. По завершенню курсу студент здобував ступінь магістра або доктора; на це йшло ще чотири-п’ять років. Методами навчання на всіх факультетах були лекція (читання тексту, яке супроводжувалось поясненнями та зауваженнями) та диспут (семінар).

Пильна увага церковної влади до університетів як вагомих факторів суспільного життя знайшла свій прояв у намаганнях найбільш впливових монашеских орденів влаштувати в межах університету власний навчальний заклад (кафедру).

Значний вплив на університетську освіту справило розширення соціальних, географічних і духовних горизонтів, пов’язане з хрестовими походами, знайомство з творами Аристотеля, заборона на які у 1245 р. була скасована.

Асиміляція аристотелізму середньовічною університетською філософією йде декількома шляхами. З певною умовністю позначимо ці шляхи: поперше, аристотелізм проникає в духовне середовище Західної Європи у вигляді латинського аверроїзму, яскравим представником якого був магістр факультету мистецтв Паризького університету Сігер Брабантський (1240–1284). По-друге, філософія Аристотеля асимілюється у процесі її критичного осмислення августиніанством, поширеним серед членів францисканського ордену. Францисканці вели жорстоку полеміку з вченням як мусульманських авторів (передусім Аверроеса), так і Аристотеля, одночасно прагнучи застосовувати деякі їхні ідеї щодо сповідуваної ними системи августиніанського містицизму. Найбільш значним представником тут був Джованні Фіданца (1221–1274), якого в дитинстві прозвав Бонавентурою Франциск Ассизький. По-третє, аристотелізм проникає в культуру середньовіччя завдяки діяльності представників Оксфордського університету, серед яких найбільш відомими є францисканці (і августиніанці) Роберт Гроссетест (1175–1253) та Роджер Бекон (1214–1292). Вони звернули увагу на натурфілософські спрямування аристотелізму, на велике значення емпіричного досвіду. Але, по-четверте, найбільш повного засвоєння західноєвропейською християнською культурою філософія Аристотеля здобула завдяки діяльності домініканських схоластів Альберта Великого (1193–1280) і, головне, Фоми Аквінського (1225–1274), у працях якого середньовічна схоластика на, думку багатьох дослідників, досягла найвищого рівня.

Сігер Брабантський бачив у поглядах Аверроеса (Ібн Рушда) автентичне відтворення поглядів Аристотеля. Йому імпонувало те розв’язання проблеми співвідношення філософії і релігії, розуму та віри, яке колись було запропоновано Аверроесом, – філософія і є абсолютна істина у чистому раціональному вигляді, тоді як Одкровення несе ту ж істину у формі уявлень і адресоване тим, чия уява сильніша, ніж їхній розум.

Орієнтація Сігера і його прибічників на абсолютну істину у філософсько-розумній формі певною мірою пояснюється професійними уподобаннями латинських аверроїстів. Майже всі вони гуртувались навкруги

факультету вільних (світських) мистецтв Паризького університету. Свого часу вони з групою студентів навіть відкололись від цього факультету і створили свій філософський факультет, ректором якого обрали Сігера, чим поставили себе в жорстоку опозицію щодо ради магістрів теологічних кафедр.

Як професійні філософи, паризькі аверроїсти на чолі з Сігером заявили, що вони призначені викладати лише філософію і нічого більше, що вони будуть займатись лише своєю професійною діяльністю, тобто повідомляти про такі висновки філософії, які з необхідністю випливають з принципів природного розуму та аверроїстської версії аристотелізму. Наприклад, їх філософія доводила за допомогою необхідних розумних аргументів, що світ є вічним, несотвореним. Матерія – вічне інертне начало світу, що протистоїть Богові, – постійно потребує божественної енергії. Тому аверроїстський Бог є не творець, а скоріше першодвигун (у аристотелівському сенсі) світу; останній постійно приводиться в рух його саморозмірковуючою думкою або розумом. Діяльність Бога стосовно матерії має характер необхідності, що керує світом, необхідності, повністю байдужої до долі випадкових індивідів. Взагалі Бог аверроїстів навіть не знає, що існують індивіди, він знає лише себе і те, що пов'язане з його необхідністю.

Знаючи про існування роду людського, Бог, проте, і не підозрює про існування таких скороминущостей, як індивіди, котрі і репрезентують цей вічний рід. Крім того, як індивіди люди не розпоряджаються своїм власним розумом; у них просто вдуюються думки згори діяльним вищим інтелектом, спільним для всього людства, вважає Сігер услід за Аверроєм. Діяльний інтелект, якому деякими християнськими мислителями приписувався статус божественного випромінювача (ілюмінатора), не суперечив ортодоксії, оскільки тлумачився цілком у дусі ілюмінізму Августина [539, 92–93]. Але Сігерове вчення про єдність можливого розуму окремих індивідів, навіяного розумом божественним, або загальним, витісняло з антропології будь-яку підставу для віри в особисте безсмертя. Адже загальне позбавляється індивідуалізації зі смертю індивідуального тіла. Людина деіндивідуалізується, а це підриває віру в покарання чи винагороду після смерті.

Позиція Сігера у цьому питанні виявилась опозиційною ортодоксії. Ортодоксальне християнство стверджує індивідуальну душу, особистісне начало. Сігер же говорить про один і рівний для всіх інтелект. Виходячи з принципу Аристотеля, за яким душа є формою тіла, він пов'язує її діяльність з чуттєвістю, невід'ємною від тілесності. Хоча душа і має вищий,

інтелектуальний вимір, але цей вимір не індивідуалізується, він має родовий характер. Не маючи особистого інтелекту, люди, за логікою аверроїстських аргументів, не можуть мати й особистого безсмертя і у зв'язку з цим не можуть сподіватись на майбутню винагороду або боятися вічних мук в іншому житті, оскільки душа-форма розпадається зі смертю тіла.

Звичайно, такі досить логічні з точки зору аверроїзму висновки не могли не суперечити поглядам ортодоксальних теологів, таких як Альберт Великий чи Фома Аквінський. Згодом ми дізнаємося, що цей аспект вчення Сігера ще за його життя [17, 814] став головним об'єктом критики Фоми у його трактаті “Про єдність розуму проти аверроїстів”, написано у 1270 році.

Проте сігерові висновки суперечили і релігійним поглядам самих паризьких аверроїстів, людей, без сумніву, віруючих. І хоча їхній філософський розум змушував прийняти ці висновки, їхня віра змушувала їх як християн вірити в творення світу Богом, у божественну батьківську турботу про найменше своє творіння, у безсмертя душі, воскресіння во плоті тощо. Інакше кажучи, суперечність філософсько-аверроїстського та релігійно-християнського поглядів не могла не бути особисто значимою для кожного з мислителів, про яких йде мова. І вони, як і багато інших з тих, хто не може примирити свій розум зі своєю вірою і все ж хоче зберегти для себе і те, й інше, не розлучились ні з філософією, ні з Одкровенням, встановивши між ними глуху стіну. Така позиція пізніше була позначена як концепція “двох істин” (Див. 184, 30).

Але ця назва досить умовна і не зовсім відповідає суті справи. Як значає великий знавець середньовічної філософії Етьєн Жільсон, жоден з представників групи Сігера не прийняв би існування двох різних висновків, з одного боку філософських, з іншого – теологічних, які можуть бути й одночасно абсолютно несумісними, і абсолютно істинними. Тому концепція “Двох істин” полягає, скоріше, у розмежуванні висновків філософії як необхідних, тобто отриманих на основі строгої логіки, і висновків Одкровення як власне істинних.

Єретичність вчення про подвійну істину була повністю зрозуміла теологам-філософам. Його полярна протилежність ортодоксальній схоластиці не викликала сумніву. Це помітив уже сучасник Сігера паризький єпископ Етьєн Тамп'є, який очолив переслідування латинських аверроїстів [73] і засудив їхнього лідера до заслання.

Герцог Альберт фон Більштедт (1193–1280) був одним з провідних домініканських схоластів і опонентом Сігера.

Перу Альберта належать “Сума про творіння”, Коментар до “Сентенцій” Петра Ломбардського, якого вивчали на всіх богословських факультетах, “Книга про причини”, коментарі до творів Боеція та Псевдо-Діонісія та інші трактати.

Як досить всебічна людина – богослов, філософ, природодослідник – Альберт не може вслід за Бонавентурою обійти питання про розмежування суті того, в що віримо, і суті того, що знаємо, оскільки і віра, і знання у своїй взаємосуперечності були притаманними його духовному світові. У зв’язку з цим він намагається побудувати ієрархію сутностей, у якій предмети віри і предмети знання отримали б субординацію. Так, вищою сутністю Альберт вважає Бога-творця, але не у формі “першодвигуна”, як його уявляв собі Сігер Брабантський, а як безконечний виток буття, яке тією чи іншою мірою стає притаманним сутностям речей, зумовлюючи їхнє існування.

Альберт Великий розвиває в схоластиці XIII ст. реалістичне вирішення проблеми універсалій. Універсалії, які втілюючись у речах, субординують їхні сутності, розміщуючи одну вище, іншу – нижче, мають трояке існування. По-перше, вони існують до речей як ідеальні прообрази предметів і явищ у божественному розумі. По-друге, вони створюються у розумі людини внаслідок абстрагування. По-третє, вони існують в одиничних речах як їхня сучасна форма, що визначає місце речі у світобудові, зумовлюючи її статус. Звичайно, вищим статусом володіють ті “речі”, які стали предметами релігійних догматів і містерій (творення, боговтілення, воскресіння тощо); саме вони входять у зміст теологічних досліджень. Природні ж речі, що мають нижчий статус, вимагають природничо-наукового та філософського пояснення.

Коментуючи твори Псевдо-Діонісія, Альберт показує, що філософія і науки не є ворожими стосовно теології. Він дає навіть вбивчу характеристику неуків, які нападають на науку та філософію усіма можливими засобами “...як грубі тварини, котрі відмітають все, чого не знають” (Цит. за: 242, 211). Безсумнівно, що Альберт намагався пояснити цінність наук та філософії, тобто язичницької освіченості, своїм сучасникам, які ставились до такої освіченості з підозрою.

Проблеми розмежування суті того, в що віруємо, і суті того, що знаємо, стояла і перед опонентом Сігера августиніанцем, генералом французького ордену **Джованні Фіданца Бонавентурою** (1221–1274).

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

На противагу Сігерові, який доводив вічність матерії і тим самим змушений був суперечити догматові божественної всемогутності, Бонавентура прагне довести сотворенність матерії. Для цього він використовує неоплатонівську метафізику світла, дещо модифікуючи її. Світло, ця найтонша чуттєво відчутна матерія, “з усього тілесного найбільшою мірою подібна до світла вічного (чистої божественної духовності, – Г.В.) за своєю якістю та активністю” [II Sent. f. 2 q. 2 f.3, pag. 319 a]. Більше того: “Світло, власне, не є тіло, але тілесна форма”, яка до того ж є “медіумом... між тілесними і духовними формами” [II Sent. 14, 1, 3, 3]. Тобто, за Бонавентурою, світло не є матеріальним. Як найбільш тонка властивість світобудови воно є безтілесною універсальною силою, яка немовби породжує матерію, створює визначеність речей, зокрема, з’єднує тіло з душею, проводить душевні імпульси. Саме ж світло, про що свідчить Книга Буття, створене Богом. Воно не стільки висвітлює визначеність речей, скільки створює цю визначеність, відіграючи роль всезагальної форми, породжуваної Богом [539, 89]. До того ж світло є опосередковуючою ланкою, яка поєднує тілесне і духовне, мирське і божественне.

Не влаштує Бонавентуру і аверроїстське уявлення про байдужість Бога-першодвигуна до індивідів, яке впливало з філософських інтерпретацій Аристотеля аверроїстами. Захищаючи ортодоксальні погляди щодо відношення Бога і людини, Бонавентура застосовує розроблену ще стоїками концепцію “зародкових”, або “сім’яних” форм. Зародки, або насіння речей, за Бонавентурою, перебувають у Божественному розумі, звідки вливаються у речі, зумовлюючи їх індивідуалізацію. Разом із всезагальною світловою формою, “сім’яна” форма творить індивідуальну душу конкретної людини, втілюючи в ній божественний образ, роблячи індивіда предметом постійної небайдужої божественної уваги [De reduct. art. ..., 22].

Виходячи з метафізики світла та концепції “зародкових” форм, світ постає у вченні Бонавентури як тінь Бога, як натяк на його (світу) потойбічний смисл. Світ дається людині не лише во благо, але й у повчання. Душа і світ подібні: подібне пізнається подібним. Звідси впливає відповідь на другу частину проблеми розмежування віри та знання. Усяке пізнання, за Бонавентурою, є пізнання Бога і будь-яке знання є знанням про нього. Тому між суттю віри і суттю наших знань немає різниці [II Sent., 12, 2, I arg. 4].

6. Схоластика Фоми Аквінського

Фома Аквінський (1225–1274) – центральна фігура схоластичної філософії в Західній Європі. Народився в знатній сім’ї графа міста Аквіно в

Неаполітанському королівстві. Виховувався і вчився в монастирі Монте-кассина, потім у Неаполі. Вступив до ордену домініканців. Завершив освіту під керівництвом Альберта в Паризькому і Кьольнському університетах. Після вивчення Біблії та “Сентенцій” Петра Ломбардського Фома отримав ліценцію на викладацьку роботу. З 1257 р. він є професором в Парижі, пише коментарі до “Сентенцій” та Боеція, ряд трактатів. У 1260 р. перебрався в Італію, викладав у Римі та інших містах, написав “Суму проти язичників”, розпочав “Суму теології” [Див.: 62, 522].

У кінці шістдесятих років, коли в Паризькому університеті спостерігається значний сплеск латинського (від назви кварталу, де розміщався факультет мистецтв) аверроїзму з Сігером на чолі, Фома повертається в Париж, оскільки там не було жодного авторитетного теолога, який міг би протистояти аверроїзмові. Бонавентура в цей час був обраний генералом францисканців, Альберт знаходився в Німеччині. З 1269 р. Фома відновлює викладацьку діяльність в Парижі.

Втрутившись у суперечку між теологами-викладачами теологічного факультету та магістрами факультету мистецтв, він пише працю “Про єдність розуму проти аверроїстів”, у якій критикує Ібн Рушдівий поділ інтелекту. За заслуги перед католицькою церквою Фома був удостоєний почесного звання Ангельського доктора.

Головними працями Аквіната (систематичними навчальними посібниками) вважаються “Сума проти язичників” (1259–1264), скорочено S. c. G. та “Сума теології” (1266–1273), скорочено S. Th. [488] – центральний твір Фоми. “Сума теології” складається з трьох частин. Перша частина присвячена роздумам про сутність Бога, його троїстість буття. Друга частина присвячується питанням антропології (богоподібність людини, свобода волі, сенс життя та його мета) та етики [47]. Третя частина присвячена Христу Спасителю, засобам спасіння тощо. Всього “Сума теології” налічує 38 трактатів, 612 питань, 3120 розділів, у ній обговорюється близько 10 000 аргументів. Для ознайомлення зі специфікою цього твору можна звернутись до публікацій його окремих розділів [Див., напр., 489] або скорочених викладів головних ідей [Див. 488].

Фома був професором теології, але він добре розумів проблеми, котрі виникли у зв’язку з розширенням поля інтелектуальної діяльності, зумовленого появою перекладів грецьких, мусульманських та іудейських творів. Їх не можна було замовчувати. Виникла потреба вироблення певного ставлення до них, а то й асиміляції ідей, викладених у цих творах, християнською ортодоксією. Як зазначають фахівці, Фома не був надто упредженим стосовно нехристиянської думки. Якщо, наприклад, Аквінат

так повно спирався на Аристотеля, то це пояснюється його переконанням, що філософія Стагирита є в основному істинною і може слугувати могутнім інструментом в побудові систематичного християнського світогляду. Неістинні ж її моменти треба переосмислити або замінити аналогічними моментами, запозиченими в Августина чи Маймоніда. Саме так часто і вчиняв Фома, продовжуючи притаманну схоластиці тенденцію до еkleктизму.

Фома Аквінський услід за Бонавентурою та Альбертом продовжує зусилля, спрямовані на розмежування суті того, у що віримо, і суті того, що ми знаємо. На відміну від своїх попередників, він був добре підготовлений до розв’язання цієї проблеми на основі аристотелівської метафізики, спрямованої на визначення порядку речей та побудови ієрархії предметів віри і знання.

Визначальною метафізичною реальністю Фома як доктор теології вважає Бога-творця. У своїх умосяжно-теологічних побудовах Аквінат йде слідом за Аристотелем і описує Бога як першопричину і кінцеву мету суцього, як “чисту форму”, “чисту актуальність”, або буття, як Промислителя, який править світом. Сутність Бога і буття Бога тотожні. Навпаки, в його творіннях сутність і буття не збігаються, оскільки створене лише бере участь у бутті. Інакше кажучи, створене чи то ангел, чи річ природи – це лише “сутність” (певна божественна ідея), яка отримала “буття”. При цьому сутність ангела (безтілесного творіння) є “чиста форма”, а сутність тілесної речі – єдність форми з матерією.

Передусім, Бога характеризує єдність сутності та існування. “Суший” – таке найбільш загальне ім’я Бога, відкрите ним Мойсею (Исход, 3, 19). Це ім’я найбільш підходить Богові, по-перше, тому, що воно не позначає жодної форми, а лише буття. По-друге, воно – універсальне і позначає безконечний океан субстанції. По-третє, воно позначає буття, що існує цілком в теперішньому, адже буття Бога не знає ні минулого, ні майбутнього (37, 157). Така інтерпретація сутності Творця притаманна саме томізму. Для Августина найбільш сутнісна риса Бога є незмінність, для Дунса Скота – безконечність, для Оккама – всемогутність і абсолютна свобода, для Фоми – самосуцє існування. Будучи самосуцєм, Бог є причиною існування емпіричного світу. На відміну від надприродної духовної сфери, емпіричний світ створений з матерії та форми. Матерія (чиста потенційність) здатна лише сприймати форми, що замінюють одна одну, і тому не існує поза ними. Форма ж є “актуальність” цієї потенційності – матерії, бо лише форма робить річ річчю певного роду і виду. Одночасно форма є також “цільова причина” виникнення речі. Матерія ж, яка сприйняла

форму (певну божественну ідею, універсалію, що існує в божественному розумі), індивідуалізує її, робить конкретною річчю певного роду.

Залежно від того, які цільові причини або форми втілюються у матерію, виникають речі різного рівня сутності і буття. Так, нижчий рівень буттєвості займають неорганічні стихії та мінерали, форма яких складає лише їхню зовнішню визначеність. Другий рівень займають рослини – речі, які визначаються формою з внутрішньою доцільністю або, за Аристотелем, “рослинною душею”. Третій рівень – тварини, тут форма є діючою причиною. Нарешті, на четвертому рівні форма постає вже не як організуючий принцип матерії, а сама по собі. Це дух, ум, розумна душа – найвище із сотвореного. Душа ця не пов’язана з матерією, тому не гине зі смертю тіла, на відміну від форм більш низьких рівнів буттєвості.

Побудована на основі аристотелізму ієрархія буттєвих форм якраз і дозволила визначити порядок речей та розмежувати сутності предметів віри і знання. Віра і знання (одкровення і розум) для Фоми Аквінського чітко розмежовані і належать до різних порядків буття. Але вони не суперечать одне одному, оскільки істинне не може суперечити істинному. Якщо ж розум приходять до висновків, що суперечать одкровенню, то це, за Фомою, результат неправильного розмірковування. Цю точку зору Фома протиставляв як містичному антиінтелектуалізму, так і крайньому інтелектуалізму Абеяра, а також вченню Сігера про подвійну істину. Догмати віри він розподіляв на такі, що осягаються розумом (Бог існує, Бог єдиний, душа людини безсмертна), і такі, що розумом не можуть бути осягнені (творення світу, Трійця, першородний гріх тощо). Перші входять у предмет як раціональної теології, так і філософії. Другі – надрозумні, і тому є предметом лише віри і власне теології. Філософія і теологія – самостійні науки, оскільки принципи теології (релігійні догмати) і принципи розуму (формально-логічні закони) не залежать одні від одних, оскільки наука і віра втілюють два зовсім різні типи прийняття істини (раціональне свідчення та акт волі). Але теологія використовує філософію і принципи розуму для того, щоб приблизити істини одкровення до розуміння людьми, показати їхню несуперечність розумові, відводити сумніви щодо них; тому, як зазначає Фома у своїй головній “Сумі”, “Філософія є службовою дисципліною теології”. [S. Th. I, q. 1, 5 a d 2].

Відповідно до тези про можливість раціонально-філософського осягнення деяких догматів віри та опираючись на вчення про ієрархію форм буття, Фома пропонує ряд доведень існування Бога.

Домініканського схоласта не задовольняє августинівська теза про безпосередній характер пізнання буття Божого. Він відхилив також онтологічне

доведення Ансельма Кентерберійського з Аоста, оскільки, мовляв, поняття (ідея) сутності Бога не переходить логічно в поняття його існування. На думку Фоми, Ансельм помилився, вважаючи, що порядок концептуальний (поняття про Творця) може безпосередньо (всупереч законам логіки) перейти в порядок екзистенціальний. Крім того, Фома вважає, що людина взагалі не може за життя піднятися до поняття божественної сутності.

На відміну від радикального реалізму Ансельма, Аквінат йде не від сутності до існування, а від буттєвих форм (речей навколишнього світу) до головного осередку і витоку буття. Аристотелівська увага до емпіричного оточення, яку сприйняв і Фома, спонукає його змінити логіку доказів буття Бога. Як вважав Аквінат, божественне буття треба довести, використавши опосередкований взаємозв’язок Бога і світу, опираючись на твердження, що Бог безперервно править світом і його провидіння поширюється на всі події у ньому. Тому буття Бога має доводитись через доступні нам наслідки [S. Th. I, q. 2, 2 c]. “Сума теології” вміщує п’ять доказів буття Божого.

“Усе, що рухається, має причиною свого руху щось інше” – це перше томістське доведення виходить із неможливості саморуху предмета, у результаті чого утворюється довгий ряд причин, серед яких остання – аристотелівський першодвигун, або Бог. Друге доведення виходить з аристотелівського поняття “продуктивної причини”. Так само, як і в першому “доведенні”, міркування доходить до існування первинної “продуктивної причини”, яка і є Богом. Третє доведення виходить з ідеї неможливості допущення випадкового характеру світу. Оскільки світ існує, повинна існувати і якась абсолютно необхідна причина, якою може бути лише Бог. Четверте доведення апелює до факту існування у світі різних ступенів тих або інших якостей. Але в такому разі повинно існувати якесь абсолютне мірило, стосовно якого ці різні ступені набувають визначеності. Таким абсолютним мірилом (найвищим і абсолютним ступенем будь-яких якостей) може бути лише Бог. П’яте доведення виходить з аристотелівського розуміння причинності як обов’язково цілеспрямованої. Але якщо світ причинно зумовлений, то він і цілеспрямований, отже, має бути той, хто цілеспрямовує існування світу, тобто – Бог [S. Th. I, q. 2, 3 c].

Теорія пізнання Фоми Аквінського будується на основі вчення про реальне існування всезагального. Як і його вчитель Альберт, Фома вважав, що всезагальне або універсалії існують у три способи: “до речей” у розумі Бога як прообрази (форми) майбутніх предметів, “у речах” як ті самі ідеї, що отримали матеріалізацію, “після речей” у розумі людей як результат абстракції. Людині притаманні дві здатності пізнання речей: почуття та інтелект. Пізнання починається з чуттєвого досвіду, коли під

дією зовнішніх об'єктів у людини виникають чуттєві образи [S. Th. I, q. 12, 12 c]. З них інтелект абстрагує “умосяжний образ” речі, яка пізнається, і осягає таким чином її сутність. Істину услід за Аристотелем Фома визначав у “Сумі теології” як відповідність інтелекту і речі [S. Th. I, q. 16, 2 c]. При цьому поняття, що створює інтелект у процесі абстрагування, є істинними тією мірою, в якій вони відповідають речам природи. Самі ж речі природи є істинними настільки, наскільки відповідають своїм поняттям (ідеям), передіснуючим в інтелекті Бога.

У своїй антропології Фома Аквінський виходить з уявлення про людський індивід як особистісну єдність душі і животворимого нею тіла. Душа нематеріальна, самодостатня і самосуца або субстанціальна. Але сама по собі вона не є повна. Людина й отримує завершене здійснення лише через тіло [S. Th. I, q. 75, 1 c]. Цю ідею Фома захищає проти платонівсько-августиніанського спіритуалізму, який часто ігнорував значимість тіла, та проти свого головного опонента – аверроїстського монопсихізму в особі Сігера Брабантського, який, як ми знаємо, заперечував сутнісну реальність особистої душі індивіда і вчив про єдину безособову інтелектуальну душу у всіх мислячих істотах. Фома підкреслює, що тіло бере участь і у чисто духовній діяльності людини, певною мірою визначаючи останню. Лише дві потенції душі (правда, найбільш благородні – мислення і воління) зберігаються в душі, яка розлучилася з тілом. Реалізація ж усіх інших душевних потенцій неможлива поза тілом.

Анвінат також вважав, що безтілесна душа твориться Богом для даного індивідуального тіла і завжди співрозмірна йому. Але людська душа не втрачає свою індивідуальність і після смерті свого конкретного тіла, яке вона оживляє. Це відбувається завдяки спеціальній допомозі Бога, який оберігає її індивідуальну суть (здатність мислити і воліти) в стані безтілесності. Проте безтілесне існування душі, за Фомою, не є повноцінним, оскільки повна субстанція людини вимагає єдності душі і тіла. Таким способом Фома Аквінський обґрунтовує один з найважливіших догматів християнства – догмат воскресіння во плоті [S. Th. I, q. 76, 2 c, 2 a d 3, 3 c].

Антропологія Фоми Аквінського має персоналістичний характер. Особа (персона) є для нього “найбільш благородне у всій розумній природі”, – як зазначає Фома у “Сумі теології”. Головними здатностями особи є мислення і воля. Розглядаючи співвідношення між мисленням (інтелектом) і волінням, Анвінат стверджує примат інтелекту над волею.

Передумовою моральної поведінки особи Фома вважає свободу волі – свободу вибору між добром і злом. Зло – менш довершене благо, яке допускається Богом заради того, щоб у світі здійснилися всі ступені довершеності.

Кінцева мета людини і сенс її життя полягає в пізнанні, спогляданні і любові до Бога. Шлях до цієї мети переповнений випробуваннями, розум веде людину до морального порядку, який втілює божественний закон; розум показує, як належить себе вести, щоб досягти вічного блаженства і щастя. Засобами їх досягнення, за Фомою Аквінським, є як традиційні грецькі чесноти – мудрість, відвага, поміркованість, справедливість, так і “надприродні” – віра, надія, любов.

Багатобічна філософсько-теологічна доктрина Фоми Аквінського стала вершиною в розвитку ортодоксальної схоластики. Починаючи з XIV століття, коли у 1323 р. Фома був причислений до святих, і до наших днів його вчення – томізм (по-латині Фома звучить як Тома) є провідним напрямом філософії католицизму. У наш час воно існує у модернізованому вигляді неотомізму, який із середини 60-х років XX ст. переживає чергову кризу (286, 99–100).

7. Оксфордський емпірицизм: Роберт Гроссетест і Роджер Бекон

Велику роль у поширенні ідей аристотелізму відіграв у XIII ст. конкурент Сорбонни – Оксфордський університет, де працював старший сучасник Бонавентури, відомий францисканець **Роберт Гроссетест** (1175–1253). Роберт був одним із перших, хто читав і перекладав природничо-наукові праці Аристотеля безпосередньо з грецької мови. Він відомий і як засновник Оксфордської природничо-наукової школи, і як автор ряду трактатів, де розглядалися питання оптики, математики, астрономії. Найважливішим трактатом Гроссетеста вважається “Про світло, або про начало форм”. Тут викладена теорія ілюмінізму. Але, окрім розв’язання суто теоретичних питань, Роберт услід за Аристотелем жваво цікавився конкретними природними явищами (райдуга, звукові коливання, морські припливи тощо), займався експериментаторством.

Філософським контекстом, у якому оксфордський вчений розробляв свої природничо-наукові ідеї, була вже знайома нам неоплатонівсько-арабська метафізика світла. Але, на відміну від Бонавентури, Гроссетест не вважає, що світло є безтілесно-нематеріальним. Світло для Гроссетеста означає досить тонку матерію, універсальну субстанцію, яка характеризується здатністю до самозростання і саморозповсюдження [De Luce, 55, 2–3].

Відповідно до гроссетестівської концепції походження світлобудови, Бог створює спочатку якийсь світловий центр, який, миттєво розширюючись, породжує гігантську сферу. На поверхні вона розріджена, у центрі

більш густа. Поверхню Роберт називає небом, під яким розташовано вісім небесних сфер і чотири земних (остання – сфера Місяця). Світло виступає першою формою матерії; закони розповсюдження світла є одночасно законами поступового творення матеріального світу. Тому без оптики, геометрії, взагалі без знань про лінії, кути, фігури неможливо пізнати природу. Еруптивна гіпотеза походження всесвіту дуже дотична ідеям з трактату “Про світло...”.

Послідовником Гроссетеста в Оксфордському університеті був **Роджер Бекон** (1214–1292). Виходець з Англії, він навчався в Оксфорді, де став магістром мистецтв, деякий час викладав у Паризькому університеті, публічно коментуючи “Фізику” Аристотеля. Приблизно в 1247 р. повернувся до Оксфорду, вступив до ордену францисканців. За своїми духовними спрямуваннями Роджер належав до августиніанців.

На відміну від Сігера Брабантського, Роджер категорично заперечував концепцію “подвійної істини” і взагалі аверроїзм, вважаючи його гріховним. Він “захищав ідею єдності філософії і теології. Філософія і теологія, – писав Бекон, – не суперечать одна одній, оскільки друга вчить, для чого всі предмети призначені Богом, перша – як і через що виконується це призначення”. Філософія, за Беконом, не підпорядковується теології, вона суверенна і самоцінна.

Єдність теології і філософії впливає у Бекона з онтологічного принципу єдності Бога-творця і його творінь. Світ створений Богом як сукупність індивідуалізованих речей, адресованих не деякій “універсальній” людині, а кожній окремій особистості, яка у своїй неповторній індивідуальності завжди перебуває у полі уваги Творця, у постійному зв’язку з ним. У властивостях зовнішнього емпіричного світу завжди відбиваються властивості духовних надприродних сутностей. На останні вказує теологія. Філософія ж розкриває властивості зовнішнього світу і через них може доводити деякі теологічні твердження. Адже, як пише Р. Бекон у трактаті “Великий твір”, “...у метафізиці не може бути іншого доведення, окрім як через наслідки, тому духовні речі пізнаються через тілесні наслідки і творець – через творіння” [18, 869].

Посідаючи позиції поміркованого номіналізму, Р. Бекон досить жорстко виступає проти реалістичних спрямувань своїх сучасників – Альберта Великого і Фоми Аквінського, проти схоластичного методу взагалі. Головний недолік останнього, за Беконом, полягає у тому, що цей метод розв’язує всі проблеми посиланням на авторитети (Біблія, Аристотель, отці церкви), з яких шляхом дедукції виводяться наслідки. Бекон, навпаки, вважає необхідним виходити з безпосереднього досвіду, тобто зі спостережень і дослідів, в яких він бачить справжнє джерело знань про природні і надприродні сутності.

Із попередніх сторінок ясно, наскільки ускладнились ідеологічні завдання католицької церкви в умовах росту освіченості, яка концентрувалась в університетах. Августиніанство як головна теолого-філософська концепція католицизму виявило свою нездатність бути ефективним знаряддям у боротьбі проти різних філософських ухилів від ортодоксальної доктрини, що базувались на аристотелізмі. Заборони філософії Аристотеля були безсилями, бо його вивчення ставало життєвою необхідністю філософської і наукової освіти. У цій ситуації потрібно було переосмислити аристотелізм, згладити його раціоналістичні і матеріалістичні спрямування, пристосувати до догматів християнсько-католицького віровчення. За виконання цієї справи взялися представники домініканського ордену.

8. Рефлексії Дунса Скота та Вільяма Оккама

Протистояння томізму та августиніанства продовжувалось у кінці XIII – на початку XIV століття. Нова форма суперечок між ними з’явилась в Англії у зв’язку з вченням францисканця-августиніанця Дунса Скота. **Іоанн Дунс Скот** (1265–1308) – професор теології в Оксфорді і в Парижі – був критичним мислителем. Його критика спрямовувалась передусім проти Альберта Великого та Фоми Аквінського.

Виходячи з розмежування функцій філософії та теології, Дунс Скот доводив, що повна гармонія між теологією та аристотелівською філософською метафізикою, яку намагався встановити Фома, неможлива. Філософія, за Дунсом Скотом, функціонує як знання теоретичне. Цим вона відрізняється від теології, яка є знанням практичним, переважно морально-етичним, таким, що спрямовує людську волю на досягнення орієнтирів віровчення. Тому теологія не потребує тої строгості та раціональності, якої намагався надати їй Фома. Теологія, на думку Дунса Скота, цілком відповідає августиніанському критерію знання – ірраціоналістичному в своїй основі. Ось чому сфери філософії та теології повинні бути розділеними.

На відміну від Фоми, який вважав теологію найвищим знанням, Іоанн Дунс Скот відводить роль вищої науки філософії, або метафізиці. Головним поняттям останньої він вважає поняття буття – Абсолюту, який є предметом філософського пізнання. Бог, на думку Скота, не може бути предметом філософської метафізики. Він є предмет виключно теології. Таким чином, теологія є наука про бога, а метафізика – про “сущє як такє” (тут Скот цілком повторює Аристотеля).

Але що ж таке суще як предмет метафізики? Воно не є річ, воно – поняття, причому найбільш абстрактне з усіх понять, яке передусє будь-якому визначенню. У цьому сенсі воно, справді, може вважатись абсолютним (самодостатнім), хоча при намаганнях його визначити, ми змушені співвідносити суще з його протилежністю – не-сущим.

Відштовхуючись від абстракції “сущого”, Скот намагається конкретизувати його поняття. Для цього він уможливно досліджує атрибути сущого (конечність – безконечність, необхідність – випадковість, сутність – існування тощо). Його мета – зрозуміла; йому треба окреслити і зрозуміти перехід від сутності до існування, перехід, яким цікавились філософи від Ансельма до Фоми. Адже цей перехід так чи інакше вимальовує картину виникнення існуючого світу. Розмежувавши філософію і теологію, Скот начебто позбавив себе права упереджено замістити цей перехід уявленням про раціонально недоступний акт творення. Тому він змушений цілком покладатися на логіку та уможливно.

На відміну від Авіценни, який вважав виникнення світу необхідним, Скот наголошує, що ми не можемо вивести існування менш довершеного (світу) з існування більш довершеного (сущого як такого). Ми можемо, наприклад, довести таке: якщо є випадкове суще, то повинне бути необхідне суще (як це робив Фома). Але ми не можемо довести таку тезу: якщо є необхідне суще, то повинно бути і випадкове суще. Феномен випадку, котрий логічно не впливає з необхідності, і є те ірраціональне місце в філософській метафізиці, яке повинне бути заповнене уявленням про вільне божественне творіння. До речі, з подібним ускладненням значно пізніше зіткнувся той же Гегель, який переконався, що логічний перехід від Абсолютної Ідеї до Природи неможливий, і позначив його раціонально незрозумілими словами: “ідея вирішує відпустити себе в природу”.

Як бачимо, задовго до Канта Скот намагає межі метафізичного розуму і змушений звернутися до розуму теологічного. Необхідна логіка виявляє свої прогалини, які стосовно сюжету, що розглядається, заповнюються уявленнями про вільну волю. Дунс Скот і його послідовники прагнули таким чином елімінувати будь-який детермінізм, характерний для грецької та арабської думки, і передусім аристотелівське поняття Бога як актуального самомислення, розуму, котрий мислить самого себе і з якого витікає буття, існування і сутність усіх речей. “Детермінізму грецької філософії” Дунс Скот протиставив індетермінізм як божественної, так і людської волі, з якого впливала випадковість тих божественних дій, котрі ми створюється і підтримується в своєму існуванні світ” (108, 133).

Проте Дунс Скот не вважає, що всі атрибути божественної природи можуть бути доведені в рамках метафізики. Наприклад, філософ не може довести, що Бог – всемогутній, оскільки таке доведення впирається в парадокс “Бога і каменя”: Чи може всемогутній Бог створити такий важкий камінь, котрий Він, будучи всемогутнім, не зміг би підняти? Поміркуйте над цим парадоксом. Зазначимо, що саме він виринув через декілька століть в математичній теорії множин, спонукавши сучасних математиків до глибоких роздумів.

Уявлення про вольову природу божественної діяльності, яку, на відміну від томістського інтелектуалізму, підкреслював Дунс Скот, вносить певні корективи і у розуміння співвідношення матерії і форми. У Фоми загальна форма (універсалія, яка існує в божественному розумі) сполучається з певною порцією матерії, завдяки чому виникає річ. Остання актуалізується (отримує буття) завдяки формі, а форма індивідуалізується завдяки матерії. Вольова ж, з точки зору Скота, природа божественної діяльності не потребує індивідуалізуючих начал, оскільки воля, на відміну від розуму, завжди має конкретно-предметне спрямування. Конкретна форма вольової діяльності не стільки актуалізує річ (усе знаходиться в бутті-Абсолюті), скільки конкретизує та індивідуалізує її. Тому можна погодитись, що Дунс Скот був представником саме метафізичного (онтологічного) індивідуалізму, у якому індивідуальність є сутнісною рисою, стороною буття. З його точки зору родова (загальна) форма не може бути єдиною, в кожній речі існує індивідуальна форма, яка втілює конкретне “це”, яке є “тут і тепер”. Він ясно показав, що індивідуальне є довершена та істинна мета природи, її остання реальність. Цим Скот робить крок до номіналізму і одночасно до індивідуалізму епохи Відродження з його увагою до людської винятковості, індивідуальності. Антропологічні погляди Дунса Скота демонструють чітку, на думку дослідників його творчості, тенденцію до зближення вегетативних, чуттєвих та пізнавальних функцій людської душі. Людина уявляється не лише як творіння Бога, а й як частина природного цілого, яку можна вивчати незалежно від її надприродного призначення і посмертної ролі. Сутність людської душі, услід за Августином вважає Скот, є воля – автономна, незалежна від розуму, вільна. Якраз свобода і складає найглибшу сутність людини.

Найбільш послідовним представником номіналізму XVI ст. був **Вільям Оккам** (бл. 1285–1349), що народився в м. Оккамі. Ставши францисканцем, вивчав теологію в Оксфорді, читав лекції з Біблії та із “Сентенцій” Петра Ломбардського. Був звинувачений у помилковості поглядів, що завадило йому стати доктором теології і професором. Зазнав значного

впливу емпіричної школи, пов'язаної з іменами Гроссетеста, Бекона та ін.

Як зазначає Е. Жільсон, “доктрина Оккама... знаходиться під сильним впливом перших слів християнського credo: вірую в Єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба і землі... (184, 484), в Бога, якому підвладне все і який є абсолютно вільним, здатним зробити що завгодно. У теології Оккам вимагає виходити лише з віри та текстів Святого Письма і відкидає намагання Альберта, Фоми та інших представників золотого віку схоластики об'єднати віру з розумом та за допомогою розуму обґрунтувати догмати віри. За Оккамом, віра тим сильніша, чим більш очевидно, що догми раціонально не можуть бути доведеними.

Віра Оккама у всемогутнього Бога-творця, котрий може зробити все, що не суперечить необхідній логіці, поєднується з поглядом на світ як виключно випадковий. Для нього було б немислимо погодитися з теорією світу, за якою світ з необхідністю витікає з Бога через ряд послідовних стадій. Навіть вчення про вічні божественні ідеї як прообрази творіння мають, на його думку, присмак грецького або ісламського детермінізму. У розумі Бога, за переконанням Оккама, немає ніяких універсалій, ейдосів тощо як ідеальних зразків чи проектів всього суцього, оскільки вони б детермінували чи мотивували Його творчу діяльність. Остання не була б абсолютно вільною, а світ не був би виключно випадковим, – власне продуктом творчості як діяльності, в якій одночасно створюються й ідеї, і речі.

Але якщо між творіннями та Творцем немає необхідного зв'язку, пізнання Бога та доведення його існування неможливі. Виходячи з тверджень Оккама про зверхність віри, складається враження, що з його точки зору немає філософського доказу божественного існування. Адже існування Бога як першої продуктивної причини не виводиться з факту існування створених ним речей. Річ може існувати, навіть коли її причина вже більше не існує... У своєму оригінальному доведенні буття Бога Оккам йде саме від існування речей. Він вважає, що це існування повинне мати якусь підтримку. Продуктивні причини можуть і зникнути, але, якщо річ продовжує існувати, повинні бути причини іншого роду – причини, що підтримують буття речі, консервують його. Створене не здатне до самозбереження власними ресурсами, інакше воно перетворилось би з випадкового в необхідне (самодостатнє). Тому створені речі потребують зберігаючого начала, або такої консервуючої причини, котра не потребує сторонніх зберігаючих причин. Таким чином, вважає Оккам, “ми повинні зупинитись на деякому суцюзі, яке зберігає, не зберігаючись іншим суцюзі” (Цит. за 18, 299). У ролі останнього може бути лише Бог-Вседержитель.

Ідеї, за Оккамом, зовсім не передують в Богові як прообрази речей. Спочатку Бог своєю волею творить речі, а вже потім в Його розумі виникають ідеї як репрезентації цих речей, тобто як уявлення, що є вторинними стосовно одиничних індивідумів. Відповідно і людське пізнання має справу лише з одиничними речами; лише вони є реально суцюзі. Що ж стосується загальних понять, або універсалій, то вони – всього лише знаки одиничних речей у людському розумі. “Я стверджую, – пише Оккам, – що універсалія не є дещо реальне, яке має в душі або поза нею суб'єктне буття; вона має в ній (душі, – Г.В.) лише об'єктне буття, і є лише певний мислений образ, що існує в об'єктному бутті, так само як зовнішня річ – у суб'єктному бутті” (18, 850). З контексту тут неважко зрозуміти, що суб'єктом, або суб'єктивним буттям Оккам називає одиничну річ, котра реально існує і може бути причиною (суб'єктом) дії, а об'єктом, або об'єктивним буттям – предмет знання, що існує лише в розумі. Універсалії не можуть мати існування поза людським розумом, оскільки у цьому випадку вони були б одиничними речами (суб'єктами причинення), що суперечить самому визначенню універсалій як загальних сутностей.

Із твердження Оккама про відсутність загальних ідей (універсалій) у божественному розумі випливає, що в сотворених речах немає нічого спільного чи загального. До Оккама таким спільним або загальним у речах вважалась субстанція – загальна основа всього суцього. Оккам же вважає, що субстанція втратила своє значення самостійної сутності, котрій належать акциденції, які не мають буття без відповідної субстанції. Субстанція вже не має значення буття як такого, оскільки, на думку Оккама, Бог може створити будь-яку акциденцію, не потребуючи для цього субстанції.

Відповідно до нового вчення про буття та сутність формується і нове уявлення про пізнання і природу розуму. Якщо в схоластиці від Бонавентури до Фоми предметом всезагального і необхідного знання є субстанції – умосяжні реалії, то для Оккама пізнання має спрямовуватись не на річ у її всезагальності (сутності), а на неповторність, індивідуальність речі. Таким є інтуїтивне пізнання, яке встановлює зв'язки між акциденціями. Предмет інтуїтивного пізнання (річ) відрізняється від уявлення про нього. Перше та друге – дві різні реальності, тобто може існувати уявлення і про предмети, що не існують. Лише одна реальність дається розуму так, як вона існує сама по собі, – це сам розум. Природа розуму в номіналізмі Оккама та його послідовників збігається з природою інтуїції (уявлення), зі спрямованістю на буття. Як емпірист, Оккам вимагав вигнання з науки численних “субстанційних форм”, “натур”, “прихованих якостей”, “форм” та інших вигадок схоластів-реалістів, якими вони намагались пояснити незрозумілі явища.

У цьому зв'язку варто згадати знамениту “бритву Оккама”, яка призначена “відсікати” зайві сутності. “Бритва” є образ, яким у англійського філософа позначається принцип, за яким “сутностей не треба примножувати без необхідності”, з метою економії мислення. Проте таке формулювання “бритви” у творах самого Оккама не трапляється [18, 891].

Номіналізм Оккама справив значний вплив на вчених Оксфорда, Кембриджа та Парижа. В Оксфорді його послідовниками були францисканець Джон з Родінгтона (вм. 1348 р.) та Адам Вудхем (вм. 1358 р.). У Кембриджі – домініканець Роберт Холкотт (вм. 1349 р.). У Парижі – це Жан з Мерекура та Микола з Отрекура.

9. Криза схоластичного філософування. Містичні тенденції на Заході, у Візантії і Київській Русі

Подібно до античної філософії, яка започаткувалась у міфології і закінчилась міфологією неоплатонізму, філософія середньовіччя, розпочавшись з антираціонально-містичних інтуїцій неоплатонізму в епоху апологетики, також завершилась ними. Історики філософської думки пізнього середньовіччя доходять згоди у тому, що думка ця так чи інакше відображає відчуття втоми після безуспішних спроб багатьох філософів і теологів досягнути загально визнаної істини. Дунс Скот не погоджується з Аквінатом, а Оккам розходиться в думках з Дунсом Скотом. Кому вірити?

Без сумніву, є спокуса побачити у розквіті спекулятивного містицизму кінця Середніх віків реакцію на суперечки між філософсько-богословськими схоластичними школами, як вважає Ф.Ч. Коплстон (242, 333). Дійсно, цілий ряд представників пізньосередньовічної теології, зокрема Жан Жерсон (1363–1429) – канцлер Паризького університету, відверто сварив суєтну допитливість схоластів і наполягав на главенстві містичної теології, виказуючи впевненість, що вона є справжньою панацеєю для лікування кризи і поглиблення релігійної духовності. Пізніше Фома Кемпійський, котрий не був філософом, так висловив природну реакцію віруючої людини на нудні суперечки схоластів: “Яка нам справа до родів і видів?...”; “Смирений селянин, котрий служить Господові, звичайно ж, краще пихатого філософа, який, забувши себе, розмірковує про рухи небесних сфер...”; “Я хочу відчутти розкаяння, а не знати його визначень”.

Найбільш яскравим уособлювачем кризового стану пізньосередньовічної схоластики на Заході і одночасно виразником нових, уже ренесанських тенденцій розвитку думки був **Іоганн Екхарт**, або Мейстер (учитель) Екхарт (1260–1327). Виходець із лицарського роду, Іоганн вчився у

Кьольні і Парижі, отримав блискучу філософську і теологічну освіту, був членом впливового домініканського ордену, займав високі церковні посади. Написав “Книгу Божественної втіхи” [303], створив багато проповідей. За дорученням ордену був опікуном жіночих общин у Стразбурзі.

Що ж протиставив Мейстер Екхарт тому нудотному розбратові схоластичних мудрувань, які не могли не вести до зневіри, до тривожно-дискомфортного світовідчуття? Іоганн повертається до “апофатичного” богослов'я “Ареопагітик”, до неоплатонівського пантеїзму та філософії Августина, намагається психологічно проаналізувати власну свідомість і з цих позицій пробує оживити сучасне йому богослов'я.

Як зазначають дослідники філософських та богословських поглядів Екхарта, його вчення важко викласти системно, оскільки сам він не надто турбувався про якусь системність. Свої думки він проголошував у проповідях перед мирянами та монахами, і спосіб їхнього викладу має характер афористичний, уривчастий.

В основі його уявлень лежить вчення про сутність, яку він ототожнює з Богом. Бог є сутністю і першоосновою всіх предметів. На противагу Фомі Аквінському, котрий вбачав у Богові виключно активне начало, Екхарт бачить у ньому можливість або потенцію всякого буття. Він називає Бога іменами “Ніщо”, “Морок”, “Пустеля”, розуміючи, що потенційне буття, або буття ще не здійснене, є дещо невідоме, недоступне розумінню, без'якісне і невизначене.

Божественна сутність може проявлятися. Першим її проявом є природа. Природа і сутність так відносяться одна до іншої, як світло до темної невідомої першооснови, з якої воно витікає. Бог, поклавши природу, яка одночасно ним і залишається, об'єктивує себе. Він – вже не потенційність, але ще й не особистість. Бог-Отець, мислячи природу як об'єкт, піднімається до особи, а його думка про власну особу є особистість Сина. Син завжди перебував у ньому. Таким чином, в одному й тому самому суб'єкті відбувається через акт свідомості розподіл на дві особи. Одночасно ці дві особи усвідомлюють свою абсолютну єдність, яка виражається в єдиній особистій спільній обом особам волі, що є третьою іпостассю – Св. Духом [303, 75].

Тринітарні роздуми Екхарта, які складають його апофатичну (негативну) теологію, дають можливість дещо зрозуміти в його антропології та гносеології. Як творіння Боже, людина знаходилась до гріхопадіння у єдності з Творцем, оскільки вона була суто духовною істотою, а духовні речі, на відміну від матеріальних, можуть проникати одна в одну, існувати в єднанні. Після відпадення, людина отримала грубу тілесність, яка

заважає такому єднанню. Воно стає проблемою, котра може бути розв'язаною кожним індивідом завдяки наявності душі. Адже в основі Божества і в основі душі лежить одна й та сама сутність. Найвищим її елементом (окрім розуму та сил-потенцій) є світло або іскра Божественного вогню, яка змушує людину прагнути добра та боротися зі злом [Там само].

Але душа людини не в змозі безпосередньо споглядати Бога, подібно до того, як око не може дивитись на сонце. Тому і створений матеріальний світ, який опосередковує воз'єднання з Богом. Тією мірою, якою всі творіння служать лише для досягнення людиною цієї мети, так вона, у свою чергу, є посередником у їхньому прагненні воз'єднатися з Божеством.

Людина займає особливе місце у світобудові. Хоча Бог і присутній у всьому сущому, але жодне творіння, жодна істота, крім людини, не помічає Його присутності. Лише людина здатна завдяки своїй душі ("внутрішній людині") відчувати Бога, зв'язатися з ним. Саме відчувати, а не зрозуміти, оскільки, і в цьому виразився містицизм-антираціоналізм Екхарта, Бог недоступний раціоналістичним мудруванням, на які не варто звертати увагу. Розум не сприймає Бога. Зате, стверджує пізньосередньовічний містик, "у моїй душі є сила, яка сприймає його. Ніщо не близьке мені так, як Бог... Бог мені ближче, ніж я сам собі". Визначаючи душу як божу "іскорку", німецький містик підкреслює її єдиносутність божеству, несотвореність її. У зв'язку з цим фундаментальна ідея про тотожність мікро-і макросвіту обертається ідеєю тотожності глибин людського духу та божественності, оскільки "Божа глибина – моя глибина. І моя глибина – Божа глибина". Ця прірва божественної і людської глибини і непізнана, і вимовна. Основа душі – "одне глибоке мовчання". Як зазначає В.В. Соколов, негативна теологія доповнюється у Екхарта негативною психологією.

Одначе між Богом та людською душею існує найглибший зв'язок любові, єднання. Якраз він і уможливило єднання будь-якої людини з Богом. Для цього зовсім не потрібні пізнавальні зусилля, що здійснюються в образах чи раціональних поняттях. З їх допомогою можна уявити Бога як особу, але зовсім неможливо осягнути безособовий божественний абсолют, не локалізований у просторі, безмежний у часі, такий, що вислизає з усіх чуттєвих і абстрактних визначень.

Екхарт тлумачить Бога як Абсолют, розрізняючи його зміст стосовно самого себе та стосовно інших. У відношенні до самого себе божественний Абсолют виступає як чиста "божественність", яка є з позицій апофатичного пізнання "безосновною безоднею", божественним "ніщо".

На противагу апофатичному баченню Абсолюту як "безумовної пустелі божественного ніщо" стосовно інших Абсолют виявляє себе як творче начало світу, як творчий принцип світового процесу, як власне Бог. Чиста "божественність" (божественне "Ніщо", "Безодня") і "Бог" (творче начало світу) взаємодіють у нескінченному діалозі небуття і буття, продовжуючи божественно-світовий процес покладання ієрархії модусів, що самоконструюють себе в ході внутрішнього "самоосягання" кожного наступного модусу.

Перед нами типово "апофатичне" тлумачення світового процесу як діалектичного самопородження світу. Ця принципова схема діалектичного розвитку збережеться і в контексті класичної німецької діалектики, важливо лише нагадати, що світовий процес і сама діалектика буття і небуття є не об'єктивним, а особистісним (реалізується у взаємодії божественної та людської особистості) процесом. Саме цей момент відіграв істотну роль в ефективності впливу містичної позиції Екхарта та його учнів Г. Сузо і Й. Таулера (XIV ст.) на М. Лютера (XV ст.).

У ці ж часи (кінець XIII – XIV ст.) на Сході, у Візантії також складається ситуація, коли філософія повністю підпорядковується теології, стає догматичною і в негативному сенсі схоластичною. "Ми живемо в такі часи, коли небезпечно намагатись щось видумати," – зазначає Георгій Схоларій. "Усі нинішні мудреці зневажають того, хто говорить щось нове, уподоблюючи це кваканню болотної жаби", – перегукується з ним Никифор Григора (Цит. за 258, 243). Усе це не могло не викликати певну антисхоластичну тенденцію.

Так, привертає увагу дискусія про правомірність використання силлогістичного методу для доведення і пізнання Бога. У ній взяли участь усі великі східні філософи і богослови початку XIV століття (**Григорій Палама, Варлаам Калабрійський, Никифор Григора, Григорій Акіндін, Ніл Кавасила, Дмитрій Кідоніс** та ін.). Суть дискусії полягає у тому, що майже всі названі візантійські мислителі (за винятком Кідоніса) висунули в полеміці зі західними схоластами і, передусім, з "одержимим силлогізмами" Фоною Аквінатою (як прозвав його Ніл Кавасіла), а також в полеміці між собою тезу про принципову непримиренність силлогістики та сфери божественного. Як і Дунс Скот, вони заперечували можливість і правомірність робити теологічні висновки, спираючись на дедуктивну логіку. Божественна істина непізнана засобами силлогістичних хитросплетінь. Вона відкривається лише тому людському розумові, котрий осягається особливим негасимим божественним Фаворським світлом, яке осягло апостолів у момент Преображення Христа на горі Фавор (Матв. 17, 2).

Фаворське світло, яке висвітило апостолам божественну природу Ісуса Христа, підтверджену голосом Бога Отця, що лунав у момент Преображення з небес (Матв. 17, 5), на думку Григорія Палами, Варлаама Калабрійського та інших візантійських містиків, лише одне може висвітити людині природу Бога.

Варлаам, Ніл Кавасіла, Никифор Григора, залишаючись за типом свого мислення у сфері схоластичних роздумів про божество, вважали, що Фаворське світло є сотвореним і тілесним. Тому воно доступне тілесним очам людини. Щоб підготуватись до його бачення, треба вчитись спостереженню інших сокровених емпіричних речей, вміти застосовувати індукцію, бути природознавцем. По-суті, послідовники Варлаама дотримувалися антисхоластично-емпіристської лінії, за якою наука і філософія повинні вивчати матеріальний світ і бути незалежними від теології. Варлаам з послідовниками, на думку деяких дослідників, дотримувалися номіналістичної лінії (Див. 258, 245).

Григорій Палама з послідовниками у питанні про природу Фаворського світла дотримувалися лінії ірраціоналізму та містики, пізніше названої ісихазмом (від грец. ἡσυχία – спокій, мовчання, відреченість). **Григорій Палама** (1296–1359) народився в Константинополі в багатій сім'ї. У 20 років зробився іноком (одиноким монахом, від грец. ὁσος – один) в одній з афонських обителей. “У суперечці з Варлаамом та Акіндіном про Фаворське світло відстоював думку, що воно є несотвореним, споконвічним, прісносушим. Його неможливо бачити тілесними очима, як вважав Варлаам. У публічній полеміці в храмі Константинопольської Софії Григорій засудив погляди Варлаама, і той змушений був покинути Константинополь і виїхати до Італії. Невдовзі Варлаам став архієпископом Фессалонійським. Ісихастське ж вчення Григорія Палами в 1351 р. було офіційно визнане як загальна доктрина Візантійської церкви [Див. 324].

Палама та його послідовники виробили особливу техніку сприйняття Фаворського світла “нетілесними очима”. Як такий, ісихазм спрямований на досягнення шляхом зосередженості розуму або духу божественної любові та єднання з Богом. У центрі ісихазму як містичної доктрини знаходиться апофатизм та трансценденталізм “Ареопагітик”. Сутність Бога перебуває в собі, є недоступною, позасвітловою і трансцендентною. Але енергії Бога (одна з них – Фаворське світло) пронизують світ і можуть сприйматись людиною, якщо вона буде діяти з ним відповідно, тобто співдіяти, співпрацювати з Богом (принцип синергії, або синергетизму). Сутність Бога залишається єдиною в пізнанні духовних речей. Зосередженість досягається особливим положенням тіла, регуляцією (затримкою)

дихання, зверненням усієї уваги на коротку, з кожним подихом повторювану молитву: “Господи Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мя грішного”.

Ісихазм здійснив значний вплив на філософську культуру Київської Русі, а пізніше й Росії. Ставши офіційною доктриною Візантійської церкви, він почав проникати на Русь уже при митрополиті Феогності (1328–1353 роки митрополитства, вихідцеві з Візантії), сприявши неперевершеному розквіту духовної культури, починаючи з живопису (Феофан Грек, Андрій Рубльов та ін.), архітектури (нова архітектоніка храмів, їхнього внутрішнього устрою тощо), світогляду (Ніл Сорський, Тихон Задонський, Феофан Заточник, Серафим Соровський та ін.).

Антисхоластичний ґрунт для сприйняття ідей ісихазму і взагалі релігійно-філософської містики був підготовлений у Київській Русі задовго до XIII століття. Зорали та удобрили його ще киеворуські книжники.

Тут варто назвати “Слово про Закон і Благодать” **Іларіона Київського** (поч. XII ст.) – одного з перших давньоруських філософів. Відомості про його життя досить обмежені. У 1051–1053 рр. Іларіон був першим київським митрополитом. Після митрополичої кафедри, якої його позбавили, він постригся у ченці Києво-Печерського монастиря під іменем Никона і пізніше став його ігуменом.

На основі біблійної релігійної тематики Іларіон перший у вітчизняній думці змальовує образ історії, створює своєрідну її концепцію, відмінну від Августинової, яка сповнена глибокого філософського світоглядного змісту, роздумів про долю всього людства.

Основна мета, яку ставить Іларіон у “Слові...”, – показати зростання безпосередньої божественної участі в людській історії, яка розподіляється на період “язичницький”, період іудейського “закона” і завершальний період християнської “благодаті та істини”.

Будучи носієм християнського світосприйняття, Іларіон розвиває особливий тип ставлення до історії. Минуле, тобто біблійну історію, він сприймає як реальний символ, прообраз власне християнської історії. Як давньоруський мислитель Іларіон процес християнізації розглядає через призму хрещення Русі, яке, на його думку, є завершальним етапом розповсюдження християнства: “Віра благодатна по всій землі розповсюдилася і до нашого народу руського дійшла. І озеро закону висохло. Євангельське ж джерело наводнилося і всю землю покрило, і до нас розлилось”.

Іларіон у “Слові...” звертається до теми про перевагу світла над темрявою, “благодаті та істини” (Новий Заповіт) над “законом” (Старий Заповіт). Саме ця тема у нього набула широкого соціального і філософського звучання.

Одним із перших книжників-полемістів був **Феодосій Печерський** (бл. 1008–1074). Поселившись поряд з печерою Антонія, Феодосій тридцять років проводить затвірником, у “трудах” і молитвах, не думаючи про свою плоть, переносячи труднощі та митарства печерського подвижника. У 1062 р. братія Києво-Печерського монастиря вибирає його ігуменом.

Будучи автором одинадцяти творів, серед яких “Слово про терпіння і любов”, “Повчання про терпіння і смирення”, Феодосій виступав ідеологом православ'я, вважаючи, що саме воно є істинною релігією, проповідував основи християнської моралі, боровся за її чистоту. Критикуючи язичництво, Феодосій виступав проти його залишків, проявів у християнстві, різко засуджував тих, які, “називаючись християнами, по-поганськи жили”.

У соціальних поглядах Феодосія Печерського інтереси церкви переважають над світськими, наприклад, ідея про те, що світська влада від Бога і тому вона повинна стояти на боці церковних інтересів, що церква повинна здійснювати нагляд над світською владою тощо.

Приблизно на цей же період припадає творчість відомого політичного і церковного діяча **Никифора** (невід. – 1121); з 1104 по 1120 рр. був київським митрополитом. Ним написано п'ять творів – послань і повчань.

Найбільш цікавим у філософському відношенні є “Послання...” до Володимира Мономаха. Саме в ньому Никифор прагне вирішити проблеми пізнавальних можливостей людини, пов'язаних з її психологією. Цікавою є спроба розглянути людину як складну, багатofункціональну систему, створену з двох субстанцій – тілесної та духовної, що перебувають у стані єдності і в той же час постійної боротьби. Душа людини складається з трьох сил: словесне, люте і бажане. Перше – це ум, розум, логос, це вище начало; друге – почуття, пристрасті, емоції, це стихійна сила, що дає життєву енергію; третє – це воля, прагнення, цілеспрямована дія.

Оригінальною пам'яткою давньоруської культури останнього періоду в історії Київської Русі є “Слово”, або “Моління” **Данила Заточеника** (кінець XII – поч. XIII ст.) – один з найдавніших, найцікавіших світських творів української писемності.

Данило жваво розмірковує про місце розуму в житті. Навіть здібній людині розум не дається сам по собі, для цього потрібен труд, праця. Природжений розум і ґрунтовна освіта, яка здобувається наполегливою, постійною працею, можуть дати бажаний результат і успіхи. Але при всій значимості розуму для людини він не складає основу її буття. Основою є серце як істинне “Я”, як самість людини, а його опорою є мудрість і краса, раціональне та естетичне – “серце розумного зміцнюється в тілі його красою і мудрістю”.

ЧАСТИНА IV. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО І НОВІТНЬОГО ЧАСІВ НА ТЛІ ОСВІТИ І НАУКИ

Філософія епох Стародавності і Середньовіччя проіснувала дві тисячі років. На рубежі XIV століття в Європі настає нова епоха, названа великим Данте Алігьєрі епохою *Vita Nuova*, епохою Нового життя [153]. Ця назва глибоко корениться в біблійній символіці, теоретично осмисленій ще патристами. Згадаємо хоча б есхатологію Августина, викладену в його книзі “Про місто Боже”. Уся вона просякнута терплячим очікуванням Нових часів, Нової землі під Новими небесами Царства Божого.

Творці епохи, яка прийшла на зміну середньовіччю, виявились менш терплячими. Вони не стали чекати Нової Землі і відразу проголосили настання Нових часів. Напевно, вони мали для цього підстави, які вбачались ними повністю достатніми. Нижче ми оглянемо їх хоча б побіжно. Бо зародження нової епохи (такі справді) зрощувалось новими економічними, соціальними, загальнокультурними і, зокрема, освітніми зрушеннями, які спонукали до героїчного ентузіазму в намаганнях якнайшвидше досягти бажаного або, принаймні, проголосити його настання.

Біфуркаційні осередки, в яких протягом XIV – XV століть викристалізовувались рушії Новочасних перетворень, отримали назву епіцентрів європейського Відродження. Розпочалося воно в Італії. Згодом розповсюдилось по всіх країнах Західної і Східної Європи. З Відродженням тісно пов'язується реформування церкви, освіти, науки і філософії.

Розділ 8. ФІЛОСОФСЬКІ І ДИДАКТИЧНІ ІДЕЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ



План викладу матеріалу розділу:

1. Загальнокультурні особливості Ренесансу. Епікуреїзм Лоренцо Валла і гуманістичний рух.
2. Флорентійська Академія і платонізм.
3. Освітньо-пізнавальні новачії М. Кузанського: дискурс та інтуїція.
4. Університетський аристотелізм П. Помпонацці. Від розуму до містики реформаторів церкви.
5. Натурфілософія і наука.

1. Загальнокультурні особливості Ренесансу. Епікуреїзм Лоренцо Валла і гуманістичний рух

Ренесанс (або Відродження) – історіографічний термін, уведений італійським істориком мистецтв XVI ст. Дж. Вазарі для позначення епохи переходу від середньовіччя до Нового часу. У XIX ст. завдяки праці Якова Буркгардта “Культура Ренесансу в Італії” (1860), термін “Відродження” набуває значення історіософської категорії, зміст якої поєднує досить широкий спектр сьогодні усталених смислів. Тут і “відроджувати Античність”, і “відновлювати блиск старожитностей”, і “долати темне середньовіччя”, і “воскрешати” до нового життя давно вмерлу цивілізацію, з похованими в ній знаннями про шляхи до гуманізму.

Гуманізм у загальному розумінні означає прагнення до людяності, до створення гідних людини умов життя. Саме цей термін був запроваджений італійськими гуманістами, які, в свою чергу, запозичили його у римського мислителя I ст. Ціцерона, і означає буквально “людяність” (лат. – humanitas). Проте гуманізм є цілком конкретне історичне явище, що виникає саме в епоху Ренесансу. У такому більш вузькому значенні воно виступає як поширення певного кола гуманітарних знань: граматики, риторики, поезії, історії, моральної філософії, основою яких виступала класична греко-латинська освіченість. У прямому та “вузькому” значенні цього слова гуманізм якраз і означає світську науку та освіченість на противагу вченому богослов’ю.

Загалом гуманізм і культура Ренесансу проходять у своєму розвитку ряд етапів: від раннього гуманізму, що зароджується на початку XIV ст., до його повного розквіту в XV–XVI ст. та занепаду, який стався через наступ католицької реакції в другій половині XVI ст. Біля джерел цього руху стояв Данте Аліг’єрі.

Данте Аліг’єрі (1265–1321) – італійський поет і мислитель. Його поетична творчість і активне політичне життя були тісно пов’язані зі столицею італійського Ренесансу Флоренцією. Поетичні твори, філософські і політичні трактати, такі як “Бенкет”, “Монархія” та ін., стали джерелом багатьох гуманістичних ідей. Данте немовби підсумовує ідейний розвиток попередньої доби, а його “Божественну комедію” [152] дослідники розглядають як своєрідну енциклопедію християнського світорозуміння. Однак у його творчості вже відчутно лунають нові мотиви. Передусім це ставлення до людини, нове тлумачення її природи, співвідношення божественного і людського. Данте висловлює віру в сили людини, виступає проти аскетичного заперечення земного життя.

Франческо Петрарка (1304–1374) – італійський поет і філософ. Сьогодні Петрарка більше відомий як великий поет, автор поетичних творів, присвячених його коханій Лаурі. Проте він є автором і численних трактатів, у яких вперше сформульовано ідеї та принципи гуманізму. Більше того, за способом власного життя Петрарка був також одним із перших гуманістів. Він цілком підпорядковує своє життя літературі, історії та філософії. Він був першим інтелігентом у повному розумінні цього слова. Левову частку його часу поглинало вивчення античності.

Творчість Петрарки мала величезний вплив не тільки на його сучасників, а й на наступні покоління гуманістів. У нього знайшлося багато послідовників. Найвідомішим серед них був канцлер Флорентійської республіки Колуччо Салютаті (1331–1406), який стояв на чолі громадянського гуманізму [Див. 144].

Лоренцо Валла (1407–1457) – італійський гуманіст, який багато зробив для реабілітації земних потреб людини, для утвердження нових принципів моралі. Свою етичну концепцію він будує на етиці Епікура [79].

Філософсько-етичні пошуки Лоренцо Валли відображені у відомому діалозі “Про істинне та хибне благо”, який був написаний у вигляді суперечки стоїка, епікурейця і християнина. І хоча свою власну позицію Лоренцо Валла остаточно не визначає, його найбільш промовисті сторінки присвячені саме викладу епікурейської точки зору. В основі етичних міркувань епікурейця – принцип насолоди. Дотримуючись його, Валла виводить цей принцип із самої природи людини, що полягає в прагненні до

самозбереження. Життя Валла розуміє як самоцінність, і все, що йому сприяє, викликає почуття задоволення, чуттєвої насолоди. Насолода розглядається ним як вище благо. Він засуджує аскетичну мораль, уособленням якої є точка зору стоїка. Доброчесність, що стоїть поза природою або над нею, розглядається ним як насильство над людиною і відкидається. Навіть християнство переглядається Валлою з позиції епікуреїзму. Християнин теж визнає насолоду як вище благо, але перенесене в рай. Раювання тут мислиться як поєднання духовних та чуттєвих насолод, правда, більш витончених порівняно із земними.

Насолода – це мета, до якої прагне кожна людина відповідно до своєї природи, вона є щастям, блаженством і любов'ю. “Не до доброчесності, але до насолоди заради неї самої потрібно прагнути як тим, хто бажає радіти в цьому житті, так і тим, хто бажає радіти в житті майбутньому”, – підсумовує свої міркування Лоренцо Валла [8, 224]. Він намагається реабілітувати чуттєву природу людини. Природа не може бути причиною пороку, все, що вона створила, – святе й гідне похвали. Сама природа дала людині почуття і здатність до насолоди, тому людина не повинна діяти всупереч цій природі.

В основі людської діяльності, за ним, лежить принцип власної користі. Пов'язавши особистий інтерес людини з її чуттєвою природою, Лоренцо Валла створює систему індивідуалістичної моралі, хоча він і робить спроби вивести на цій основі необхідність суспільного життя, трактуючи його як взаємну користь і взаємну насолоду, яку люди мають від спілкування одне з одним.

Індивідуалістичну концепцію людини ми бачимо також в одного з найбільш оригінальних умів Європи – Ніколло Макіавеллі.

Ніколло Макіавеллі (1469–1527) – італійський гуманіст. Його соціально-політична доктрина ґрунтується на констатації егоїстичної сутності людини. Рушійною силою усіх людських учинків він вважав особистий інтерес, і передусім матеріальний. Виходячи з такого розуміння людини, Макіавеллі робить висновок про потребу у створенні сильної держави, яка б могла обмежити егоїстичні прагнення людей. Розглядаючи побудову держави як суто людську справу, він майже уникає традиційних звернень до Бога. Макіавеллі був одним з найбільш тверезих мислителів свого часу, який демонстрував у своїх поглядах цілковиту незалежність від середньовічних ілюзій.

Найбільш відомі праці Макіавеллі – “Державець” [308], “Міркування на першу декаду Тита Лівія”, а також “Історія Флоренції” [307], у якій він виклав свої республіканські симпатії. Одною з головних тем політичних

міркувань Макіавеллі було співвідношення політики і моралі. У цих міркуваннях він обстоював ідею відокремлення політики від моралі – звідси термін “макіавеллізм”, що означає аморалізм у політиці. Хоча варто зазначити, що Макіавеллі швидше засуджував, аніж виправдовував тогочасну політичну практику.

На зламі XV–XVI ст. гуманістичний рух вийшов за межі Італії, поширившись в заальпійських країнах. Північний Ренесанс, що охопив Англію, Німеччину, Голландію, Швецію та інші країни, зазнав значного впливу італійського гуманізму. Але гуманістична думка розвивалась тут на власному ґрунті.

Еразм Роттердамський (1469–1536) був одним з головних представників північного гуманізму. Видатний голландський мислитель XVI ст. Еразм Роттердамський набув заслуженої слави як лідер європейського гуманізму. Блискучий знавець класичної латини, він був відомий не тільки як учений-богослов, автор численних коментарів до Євангелій, перекладач Нового Заповіту, а й як письменник-сатирик, автор відомої книги “Похвала глупоті” [421]. У цій книзі автор сатирично зображує тогочасне життя, висміює схоластичну псевдомудрість богословів. Протистояння середньовічній схоластиці досягає тут своєї кульмінації.

Томас Мор (1478–1535) – англійський письменник і політичний діяч. Гуманістичний світогляд Т. Мора відображений у його головній праці “Про найкращий устрій держави та новий острів Утопія...” [338]. У цій книзі дається вельми критичний опис стану англійського суспільства часів первинного накопичення капіталу, а також проект ідеального суспільства, щось на зразок платонівської “Держави”. У своєму проекті Т. Мор спирався на ідеї, запозичені з Біблії, на певні ідеї античних та ранньохристиянських авторів, деяких італійських гуманістів.

Мішель Монтень (1533–1592) – представник французького Ренесансу, філософ-гуманіст. Свої погляди на життя людини, на розвиток культури і суспільства загалом він викладав у літературних есе, щоденниках, нотатках. Зібрані без будь-якої системи, вони відомі як “Досліди” [337]. Монтеня – праця, що стала найбільш популярною книгою не тільки у Франції, а й за її межами.

2. Флорентійська Академія і платонізм

Центром ренесансного неоплатонізму в Італії була створена у Флоренції 1459 р. за вказівкою тодішнього глави Флорентійської Республіки Козімо Медічі Платонівська академія. Історія Академії була нетривалою,

але блискучою. Вона об'єднувала різних людей: філософів, поетів, юристів, музикантів. Серед її учасників були відомі на той час гуманісти Крістофоро Ландіно, Анджело Поліціано, Джованні Незі, Лоренцо Медічі, Джованні Піко делла Мірандола. Понад 30 років діяльність Академії очолював Марсіліо Фічіно, завдяки невтомній праці якого Флорентійська академія досягла своїх успіхів.

Марсіліо Фічіно (1433–1499) відіграв визначну роль у поширенні й пропаганді філософської спадщини Платона і неоплатоників Плотіна, Ямвліха, Порфирія, філософські твори яких він переклав на латинську мову. Проте, крім перекладів і коментарів на діалоги Платона, Фічіно створив низку оригінальних філософсько-теологічних праць, у яких розробив свою, побудовану на засадах платонізму філософську концепцію. Серед них “Коментар на “Бенкет” Платона”, “Платонівська теологія про безсмертя душі”, “Про християнську релігію” та ін.

У своїй головній праці “Платонівська теологія про безсмертя душі” Фічіно зображує світ відповідно до платонівської традиції. Цей світ є органічним цілим, вищим щаблем, у гармонійній будові якого є Бог. Співвідношення Бога і Світу, Бога і людини є головною проблемою філософського вчення Фічіно. Бог – перша причина всього сущого, водночас він містить у собі весь світ. Бог і світ, отже, єдині.

Пантеїстичні тенденції, що були характерні для філософії Ренесансу, набувають у Фічіно досить чіткого вираження. Згідно з його вченням Бог є джерелом єдності світу. Бог – це божественне світло, що наповнює світ і робить його видимим. В онтології Фічіно реальність речей, їхнє буття ототожнюється із світлом. Вони існують лише завдяки божественному світлу, що випромінюється Богом. Поєднуючи Бога зі світлом, Фічіно відходить від християнського креаціонізму, розглядаючи божественне творення світу у дусі неоплатонівської еманачії. Бог є вищим сяянням світла, що дає цьому світові буття, але це світло поступово слабне і згасає, створюючи різні ступені реальності, аж до повного мороку матерії.

Поняття єдності світу пов'язане у Фічіно з поняттям про його ієрархічну будову. Вищим щаблем у ній, як зазначалося, є Бог, нижчим – матерія, з якої утворюється тіло космосу. Центральне місце у цій ієрархії займає душа, яка, на думку Фічіно, причетна як до небесного, так і до земного світу. Душа об'єднує всі частини світу, перетворюючи його на єдине органічне ціле, наділене рухом і життям. Душа – це саме життя, що дає життя усім іншим природним речам. Ним наділені і небо, і земля, й усі елементи матеріального світу. Уся природа, або космос, виступає у Фічіно як єдине, живе й одушевлене тіло.

Єдність світу з Богом і Бога зі світом Фічіно розглядає як містичний духовний коловорот, у якому речі породжуються Богом і, породжені ним, знову прагнуть до Бога як до свого вищого блага. Ці два протилежно спрямованих процеси (еманачія і сходження) утворюють один безперервний потік, той “духовний коловорот”, у якому реалізується проінята божественною сутністю єдність світу. Найважливішими категоріями, що характеризують цей коловорот, є любов, краса і насолода. “Це єдине коло, що йде від Бога до світу і від світу до Бога, – зазначає Фічіно, – називається трьома іменами: оскільки воно має начало і потяг до Бога – іменується красою, оскільки, перейшовши у світ, воно охоплює його – любов'ю; оскільки, вертаючи до свого творця, єднається з ним – насолодою” [557, 151].

Джованні Піко делла Мірандола (1463–1494) належав до видатних діячів Флорентійської академії, був учнем і другом Марсіліо Фічіно, одним із найблисучіших філософів-гуманістів XV ст. Усе своє життя він присвятив філософії і гуманістичним заняттям. Прагнення до єдиної філософської істини спонукало Дж. Піко до створення універсальної філософської системи, яка б синкретично поєднувала різні філософські принципи, течії і школи. Ця спроба була реалізована Дж. Піко у його відомій праці “Філософські, кабалістичні і теологічні висновки”, яка складалася з 900 тез. Ці тези він мав намір виставити на загальному філософському диспуті, розпочавши його промовою “Про гідність людини”. На жаль, диспут був заборонений церквою. Однак “Промова” Дж. Піко набула широкої популярності, ставши одним із вищих досягнень гуманістичної думки XV ст.

Підкреслюючи принципову єдність філософської істини, Дж. Піко виходить з єдності усього сущого. Пантеїстичні тенденції, що значною мірою були притаманні вже Марсіліо Фічіно, набувають у філософії Дж. Піко ще більш явного вираження. Він веде мову не тільки про єдність світу в цілому, а й про єдність, цілісність кожної речі, кожна окрема річ є чимось єдиним, а отже, причетним до Бога. Навіть матерія у Піко причетна до єдиного. Він робить певний крок до її обоження, крок, який, зрештою, приведе до розгорнутої системи матеріалістичного пантеїзму, розробленої у XVI ст. Дж. Бруно. Підкреслюючи єдність і цілісність світу, Джованні Піко пристає до неоплатоників у їхньому розумінні ієрархічної будови цього світу. Особливе місце у цій ієрархії займає людина. Ця особливість полягає в тому, що людина, на відміну від усіх інших створінь, не має наперед визначеного у світовій ієрархії місця. Людина сама своїм власним рішенням має визначити його.

Головною ознакою людини є свобода. Такої свободи не мають ані тварини, ані ангели, які мусять дотримуватися своєї природи. Лише людина має свободу щодо формування себе. Бог наділяє людину абсолютною свободою самоформування. Оскільки вона поєднує у собі начала всіх речей, діапазон її можливостей безмежний. У промові “Про гідність людини” Дж. Піко розглядає людину як ланку, що пов’язує, єднає усі світи, начала усіх речей. Вона вільна підвестися до Бога або впасти до рівня раба своїх пристрастей. Людина має перевагу над усіма земними тваринами і навіть ангелами, оскільки вона сама має довершити процес формування своєї сутності.

У промові Дж. Піко Бог, звертаючись до Адама, проголошує: “Образ інших створінь був визначений у межах встановлених нами законів. Але ти, нічим не обмежений, визначаєш свій образ за власним рішенням... Я ставлю тебе у центр світу, щоб звідти тобі було зручніше розглядати все, що є у світі. Я зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, аби ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, якому ти надаєш перевагу. Тобі дана можливість впасти до ступеня тварини, але так само і можливість підвестися до ступеня богоподібної істоти – винятково завдяки твоїй внутрішній волі” [557, 249].

Дуже важливо, щоб людина обрала правильний шлях. Вона має прагнути до вищого, і на цьому шляху неоціненне значення мають культура, освіта, гуманістичні заняття. Найважливішим серед них є філософія, у тому числі етика і теологія. Саме філософія має вирішальне значення у формуванні людської душі: етика очищає душу від пристрастей, діалектика виправляє і спрямовує розум, теологія дає знання Бога.

3. Освітньо-пізнавальні новації М. Кузанського: дискурс та інтуїція

Микола (Nicolaus) Кребс (1401 – 1464) народився в містечку Куза, що в Південній Німеччині, в сім’ї рибалки і виноградаря. Завдяки покровительству графа Теодорика потрапляє до школи “братів спільного життя” в Девентері (Нідерланди), де, до речі, пізніше вчився Еразм Роттердамський. Тут навчали “семи вільних мистецтв”, латині і давньогрецької, коментування теологічних і філософських творів. Згодом Микола вчиться в Гейдельберзькому, а з 1417 р. в Падуанському університеті, відомому своїми аверроїстськими традиціями. У 1423 р. стає доктором канонічного права і робить стрімку церковну кар’єру від священника (1426) до кардинала (1448).

Які ж новації міг внести в освітньо-наукову сферу цей церковний діяч? Адже зміст і навіть назви більшості його творів явно демонструють тягіння автора до традиційної середньовічної проблематики. Наприклад, ключове словосполучення, яке увійшло до назв головних опусів мислителя “Про вчене незнання” та “Апологія вченого незнання”, запозичене в Августина Блаженного. Про схоластично-богословські уподобання Кузанця свідчать твори “Про прихованого Бога”, “Про пошуки Бога”, “Про Богосинівство”, “Про дар Батька світів”. Правда, з цього ряду начебто випадають чотири книги, видані у 1450 р. під спільною назвою “Простак” – “Простак про мудрість” (книги I і II), “Простак про розум”, “Простак про досліди з вагами” [т. 1]. Саме в них та ще в декількох творах (“Про берилл”, “Про можливість буття”, “Про гру в кулю”, “Про вершину споглядання”) треба шукати віддзеркалення пізнавально-дидактичних нововведень Миколи Кузанського, прихованих у змісті його головних книг.

Уже побіжний огляд вищенаведених творів мислителя свідчить принаймні про дві речі. По-перше, їхня проблематика справді не дає підстав прямо залучати Кузанця до когорти ренесанських гуманістів. По-друге, їхні дидактичні особливості (методика викладу змісту) не дозволяють відносити автора ні до лав схоластів, ні навіть до античних риторів. Твори кардинально відрізняються і від латиномовних “логосів” (Слів про...), і від латиномовних схоластичних “трактусів” із прийнятими в них дидактичними методами “quaestio” і “disputatio” – атрибутами середньовічного дискурсу, притаманного схоластиці.

Дидактична своєрідність творів Кузанця зумовлена його відходом від засад античного (переважно аристотелівського) і середньовічно-схоластичного дискурсу. Він взагалі принципово критикує розсудковий дискурс, побудований на формально логічних вимогах неприпустимості ототожнення протилежностей, несуперечливості, жорсткої визначеності понять, як головної ознаки науковості знань. Відхід мислителя від зазначених вимог лежить в основі однієї з найвагоміших новацій, внесених ним у гносеологію і дидактику. Відповідаючи одному з критиків, Кузанець пояснює її сутність, вказуючи, що його метод опирається не на діяльність розсудку (ratiocinatio), а на інтелектуальну інтуїцію, на споглядання ума. “Розсудок, – наголошує філософ, – шукає і пробігає (discursus – букв. розсудження і пробігання). Пробігання-розсудження з необхідністю визначається двома межами – “від чого” і “до чого”, одна від іншої відмінними і протилежними. Тому для дискурсивного розсудку межі є протилежними і розділеними. Бо у сфері розсудку протилежності розділені як у понятті кола, яке полягає в тому, що лінії від центру до околиці є рівними

і центр не може збігтися з колом. Але у сфері розуму (*intellectus*), який побачив в одиниці згорнуті в ній числа, в точці – лінію, в центрі – коло, побачив збіг єдиного і множинного, точки і лінії, центра і кола, – усе це досягається баченням ума без дискурсії” [351, 38].

Як впливає зі сказаного, метод М. Кузанського ґрунтується на принципі збігу протилежностей, на діяльності інтелектуальної інтуїції, здатної миттєво “пробігти” проміжок між пізнаваним предметом і вже пізнаними обставинами, у полі яких він (предмет) стає зрозумілим. Там, де розсудковий дискурс будує довгі ланцюги дедуктивних висновків, які з’єднують оті “ від чого “ і “до чого”, інтелект охоплює їх у їхній єдності.

Але чи дає інтелектуальна інтуїція таке ж точне знання про предмет, яке пропонувала математична і логічна дедукція, або повна індукція? До М. Кузанського вважалося, що точне знання, або власне знання, відрізняється від докси (думки, рос. мненія) своєю категоричною обґрунтованістю засобами логіки чи математики. Таке уявлення про “ точність ” йде ще з античності. Разом з тим, добре освіченому Кузанському було відомо деякі секрети математичних та логічних обґрунтувань. Про яку, наприклад, точну визначеність певної геометричної теореми можна казати, якщо аксіоми, з яких вона випливає, є взятими на віру? Або в чому полягає точність логічних доведень, якщо повна індукція і дедуктивні категоричні умовисновки за своєю формою є тавтологіями? Тож і “точність” отриманих на їхній основі знань є річчю сумнівною. Рівно такою ж, як і “точність” продуктів інтелектуальної інтуїції.

Виходячи з цього, М. Кузанський робить кардинальний висновок, що “будь-яке людське знання є не більш ніж припущення” [110, 38]. Але припущення – це та сама докса, думка, тобто і не знання зовсім... Що ж означає у такому разі “знати”? Тим більше в науці, освіті, яка завжди маніфестувала трансляцію “алетей” – усталеного, перевіреного, того, що не кане в Лету... Немає такого, – відповідає філософ. “Знання є незнання”. Саме таку назву має перша книга його твору “Про вчене незнання” [351, 50]. Нижче ми повернемося до цієї праці.

Із помічених М. Кузанським обмеженостей логіко-математичних підґрунть міфічної точності авторитетних до нього знань та з огляду на його метод, ризикну зробити і свій висновок щодо потенціалу новацій мислителя: інтелектуальна інтуїція не просто дає “приблизне” знання, або “вчене незнання”. На відміну від усталених логіко-математичних прийомів, вона здатна до прирощування змісту знань. Пізніше цю тезу розгорне І. Кант у вченні про синтетичні апіорні судження. Кузанський же не додумався до синтетичного апіоризму. Він просто “зняв ту межу, яка існувала

в античності і Середні віки між знанням, отриманим за допомогою розуму, і тим, яке ми отримуємо, спираючись на досвід. Звідси такий сильний інтерес Кузанського до вимірювань за допомогою інструментів, за якими раніше визнавали в точній науці лише допоміжну роль” [110, 39]. По-суті М. Кузанський пробиває дорогу досвідно-емпіричному пізнанню, яке розквітне в епоху Нового часу і згодом вплине на новочасну і новітньочасну освіту (в XVII – XVIII ст., – Г. В.).

Емпірицистські мотиви у платонізмі мислителя, які кореняться в Оксфордському університеті, роблять його явні містичні уподобання рельєфно-специфічними. Містицизм, який у Псевдо-Діонісія спрямувався цілковито на пошук єднання з Богом, М. Кузанський спрямовує і на тварний світ. Увага до світу, якою обґрунтовується його емпірицизм, є співрозмірною зі щирою увагою віруючої людини до Бога. Якщо попередні містики кардинально розрізняли реальність Бога і реальність світу, Кузанський виходить із тотожності їхніх реальностей.

Основу пантеїстичної онтології Кузанського становить його вчення про абсолютний максимум і абсолютний мінімум та їхню єдність. Абсолютний максимум у нього – це одна з назв Бога, який втрачає свої антропоморфні риси і виступає як гранично загальна філософська категорія. Це – абсолют, єдине начало, поза яким нічого немає і не може бути. Він характеризується такими властивостями, як простота, неподільність, єдність, безконечність.

Абсолютний максимум є тим, більше чого ніщо не може бути, а це означає, що він один у своєму роді і йому ніщо не протистоїть. Будь-яка найдрібніша частка буття належить йому. Звідси Кузанський робить висновок про те, що абсолютний максимум збігається з мінімумом. “Абсолютний максимум є те єдине, яке є усім; у ньому все, оскільки він максимум; а оскільки йому ніщо не протилежне, з ним збігається і мінімум” [351, 51].

Мінімум і максимум – протилежності, але, взяті у своєму граничному виразі (як абсолютні), вони збігаються. Абсолютний максимум за своєю природою і є таким збігом протилежностей. Цей діалектичний принцип відіграє винятково важливу роль у філософії М. Кузанського: його необхідність пов’язана з пізнанням абсолюту, або безконечності.

Розуміння абсолюту як безконечної сутності, що усуває і нероздільно об’єднує у собі протилежності, – головний принцип філософії Миколи Кузанського. Цей діалектичний принцип, з допомогою якого Кузанський робить спробу з’ясувати природу єдиного начала всіх речей, пов’язаний у нього з пантеїстичними висновками, що впливають з такого розуміння

Бога. Якщо Бог виступає як єдність усіх протилежностей, то він має також перебувати у єдності зі створеними ним речами. Діалектичний принцип розуміння Бога вимагає єдності причини та наслідку, творця і його творіння.

Бог і світ, за Кузанським, взаємопроникають одне в одного, тому діалектичний принцип єдності протилежностей характеризує у Кузанського не тільки абсолют, або Бога, а й кожен окрему річ. Кожна окрема річ є певною єдністю таких протилежностей, хоча у створеному світі ця єдність і не є абсолютною. Вона відносна, отже, доповнюється відмінністю, обоюстороннім запереченням, боротьбою. “Кожне збігається і різниться з кожним”, – стверджує він. “Точна рівність тут неможлива” [351, 230]. Міра єдності у різних речей різна, у кожній з них переважає якась одна протилежність, і цим визначається якість речі, її місце у світі.

“Все в усьому” – цей відомий вислів давньогрецького філософа Анаксагора Микола Кузанський неодноразово застосовує для пояснення свого розуміння світу, властивого йому діалектичного зв'язку. “Сказати, що кожне у кожному, значить те саме, що Бог через усе – в усьому і все через усе – у Богові”, – такий пантеїстичний висновок робить Кузанський з цього діалектичного принципу [351, 110].

Своє розуміння єдності Бога і світу Кузанський конкретизує в ученні про згортання множинного світу в єдності Бога і про розгортання Бога у світ. Це вчення є певним варіантом неоплатонівської теорії еманції, згідно з якою Бог створює світ шляхом самовитікання, самовипромінювання своєї сутності. Таке розуміння божественного творіння знищувало принципіву відмінність між Богом і світом, адже світ виступає тут як одна зі сходинок у цьому процесі; як одна з іпостасей самого Бога. Світ з усіма його відмінностями і протилежностями згідно з ученням М. Кузанського є результатом саморозгортання абсолютної єдності Бога. Світ із самого початку присутній у Богові, але ідеальним чином, він згорнутий у ньому так, що всі його протилежності і відмінності зведені тут до неподільної тотожності. Світ же реальних речей є тим самим Богом, але таким, що розгорнув свою сутність. Те, що в Богові згорнуто в абсолютну єдність, у світі розгорнуто у багатоманітності речей, їхні відмінності набувають тут реального існування. “Бог є згорнутість всякого буття будь-якої існуючої речі, і, створюючи, він розгорнув небо і землю” [351, 27]. Таке розуміння походження світу суперечило креаціонізму офіційного християнства і набувало ознак теорії розвитку, теорії еволюції.

Вчення про Всесвіт нерозривно пов'язане у Кузанського з його вченням про людину. Концепція людини відповідала загальногуманістичним

поглядам на неї та її місце у світі. Людина характеризується ним як особистість, що прагне до самоствердження у творчості й пізнанні навколишнього світу. Всупереч традиційним для християнства поглядам на людину як гріховну істоту, Кузанський підкреслює її високу цінність. Людина належить світові, є однією з його частин, але такою частиною, що втілює у собі ціле світу, його безконечну сутність. Тому людина є конечно-безконечною істотою. Вона є вищою ланкою природи, у якій остання досягає найвищої досконалості. Характеризуючи людину, Кузанський використовує традиційний для християнської релігії погляд на неї як на образ і подобу Бога. Проте пантеїстичне розуміння світу надає цьому визначенню зовсім іншого змісту. Людина стає у Кузанського земним втіленням божественної сутності, другим, або земним, Богом. “Справді, – проголошує він, – людина є Бог, тільки не абсолютно, якщо вона людина, вона – людський бог (humanus deus)” [351, 259].

4. Університетський аристотелізм П. Помпонаці. Від розуму до містики реформаторів церкви

На відміну від просвітницьких закладів типу Флорентійської академії, університети продовжували зберігати сталу традиційність, що нерідко збігалася з консерватизмом. Скажімо, в Болонському університеті, якому у середині XV ст. виповнилося триста років, не змінилося майже нічого. Стали залишався набір факультетів (вільних мистецтв, медичний, юридичний, педагогічний), сталим було домінування філософії аверроїзму, яка незмінно полемізувала з апологетами томістської схоластики, сталим був і універсум знань. Зміни розпочнуться дещо пізніше. Зумовлять їх великі географічні відкриття, які примножать обсяг відомостей про світ, їм сприятимуть економічні і технічні зрушення, які збудять потребу у новій науці та освіті. Але для цього мала, передусім, змінитися філософсько-світоглядна основа науки і освіти. Аверроїзм і томізм не могли бути такою основою. Тож і звернулися діячі Відродження до філософії Аристотеля, зважаючи на її сайєнтистські та енциклопедично-просвітницькі спрямування.

П'єтро Помпонаці (1462–1525) був одним з університетських філософів, що стали “тим перехідним етапом в історії людської свідомості, коли абсолют традиційної ортодоксії (Бога, – Г. В.) вже оголосили непізнаваним, а ніяких інших принципів людської поведінки не було ще придумано” [359].

Освіту Помпонаці здобув у Падуанському університеті – оплоті аверроїзму. Згодом викладав філософію в Падуї і Болоньї. У 1516 році виходить його головна праця “Трактат про безсмертя душі” [390].

Проблематика трактату цілком відображає перехідне положення мислителя, душа якого щиро переймається питаннями віри, з одного боку, і питаннями раціонального наукового пізнання, з іншого. На початку твору він однозначно обумовлює, що розгляд цих питань буде вестись з позицій аристотелізму. Але, на відміну від Фоми Аквінського, Помпонацці не збирається узгоджувати догмати віри з вченням Аристотеля. Навпаки, він всіляко прагне чітко розділити раціональне пізнання і віру, сміливо полемізуючи зі Стагіритом, зокрема з положеннями його твору “Про душу” [25].

Чому саме душа є предметом головного трактату Помпонацці? Тому, напевно, що саме в ній стикаються метафізичні і гносеологічні устремління, втягуються у поле зору предмети позачуттєві і предмети, доступні чуттєвості, об’єкти віри і об’єкти емпіричного досвіду. Ці устремління та об’єкти різняться між собою. Але той, хто розрізняє їх, є цілісною людською індивідуальністю. На відміну від аверроїзму, котрий розколов людину, аристотелізм Помпонацці спрямований на людську цілісність.

Людська цілісність (синолог) була колись і предметом роздумів Аристотеля [23, 326]. Людина – єдність душі (форми) і тіла (матерії). “Душа – перша ентелехія природного тіла, що володіє життям у можливості” [25, 394–395]. Як і тіло, душа має свої частини. “Частини душі, – пише Аристотель, – суть ентелехії тілесних частин... Але ніщо не заважає, щоб деякі частини душі були відокремленими від тіла” [28, 396]. Такою відокремлюваною і безсмертною частиною, за Аристотелем, був лише інтелект (розум). Дві інші частини анімі – вегетативна і тваринна – вмирили разом з тілом. Та й з відокремленням розуму, який зливався з розумом безособового Бога-першодвигуна, щезала людська особистість.

Усе це суперечило християнським догматам безсмертя душі та воскресіння во плоті. Помпонацці фактично став на цю аристотелівську точку зору. У своєму трактаті він обходить догмат творіння кожної індивідуальної душі безпосередньо Богом, внаслідок чого втрачає підстави стверджувати про її безсмертя. Та й повсякденні міркування, які він наводить, начебто схиляють до цього висновку. “Оскільки природа людська майже повністю занурена в матерію і лише незначною мірою дотична розумові, людина...” [390, 108]. Близька до тварин і рослин, ніж до божественних інтелігенцій. Нормальні ж люди, за мислителем, – ті, хто обирає “середній шлях життя” [390, 30], який поєднує помірну чуттєвість з діяльністю розуму. Але і в таких людей душі є смертними. Бо “людина за природою більше підпорядкована почуттю, ніж розуму, і виявляється більше смертною, ніж безсмертною” [390, 50].

Що оцим своїм (до речі, досить непевним) висновком хотів сповістити П’єтро Помпонацці? Зазначу, що повної ясності не мають навіть визнані знавці його творчості. Можливо, він справді хотів підняти цим рівень моралі. Адже більшість людей, які вірять у посмертне існування своїх душ, “якщо і живуть морально, то швидше зі страху перед вічними муками, ніж з надії на вічне блаженство, оскільки муки більш знайомі людям, ніж ці вічні блага” [390, 103]. Можливо, теза про смертність людської душі з причини її надто тісної зрощеності з чуттєвістю слугувала реформуванню гносеології у напрямку емпіризму. “Треба довіряти почуттям” – ключове твердження Помпонацці, яке ламало схоластику і уособлювало передчуття нової науки та освіти. Можливо, все робилося з метою підняти концепцію подвійної істини. Можливо, ще щось мало місце у його світоглядних підґрунтях.

Погодимось з О.Ф. Лосєвим, що “неясність системи Помпонацці була історичною необхідністю для свого часу” [296, 359].

Теза про розум як головну частину людської душі зустріла активну опозицію з боку пізньосередньовічної і ренесансної містики, яку сповідували діячі Реформації. Виступаючи проти католицької церкви, яка завжди претендувала на роль посередника між людиною і Богом, вони доводили, що людина має безпосередні стосунки з ним у храмі своєї душі. Не розум, а містичне почуття єдності з Богом, ставили реформатори в центр своїх релігійних і педагогічних учень. А тому й критикували університетський аристотелізм як рудимент схоластики.

Свого апогею реформаційний рух досягає в XVI ст., коли багато європейських країн переходили до нової, протестантської церкви.

Мартін Лютер (1483–1546) – ідеолог реформаційного руху, засновник німецького протестантизму, який виступив проти церкви як єдиного посередника між Богом і людьми, проти зовнішньої обрядовості та морального занепаду римської церкви, проти католицького духівництва взагалі. Для лютеранства характерним було ствердження внутрішньої релігійної свободи людини з одночасним освяченням її залежності у світському житті.

Більш радикальне реформаторське вчення – кальвінізм. Воно стало ідеологією перших буржуазних революцій у Голландії (XVI ст.), в Англії (XVII ст.). Його засновником був французький теолог Жан Кальвін.

Жан Кальвін (1509–1564). Кальвінізм став ідеологічним вираженням найбільш радикальної частини тодішньої буржуазії. Як і Лютер, Кальвін бачив у земному житті шлях до спасіння, але він обстоював ідею більш активної участі християнина у земних справах. Кальвінізм

давав виправдання нормам нової моралі, відстоював своєрідну релігію праці, терпіння, невтомну боротьбу і відповідальність. Він максимально спростив культ, відкинувши всі елементи середньовічної магії та фетишизму. Треба зазначити, що протестантизм, значною мірою розкріпачивши людину, створив необхідні психологічні передумови для розвитку капіталістичного виробництва. Країни, в яких у XVI ст. перемогла Реформація, раніше і швидше пішли шляхом буржуазно-демократичного розвитку, ніж ті католицькі країни, у яких перемогла контрреформація.

Як Відродження не можна звести лише до відтворення античної культури, так само Реформація не зводиться до реформування церковного життя, хоча стрижнем реформаційного руху була боротьба проти папської церкви, проти її монопольного становища.

Реформація певною мірою суперечить ідеології Ренесансу, здебільшого виступає як антигуманістичне вчення. Ідеологи Реформації, такі як Лютер і Кальвін, відзначалися віронетерпимістю. Лютер шалено боровся проти плотських спокус, а Кальвін вважав за нормальне спалення на вогнищі еретиків і відьом. Знання величі Бога для них є водночас знанням людської мізерності. Реформатори створюють антигуманістичну філософію людини як гріховної і низької за своєю природою істоти.

5. Натурфілософія і наука

Інтерес до пізнання природи у XVI ст. задовольнявся двома шляхами: традиційним, тобто створенням всеохопних натурфілософських систем, і в процесі розвитку природничо-наукових досліджень.

Саме у XVI ст. починає формуватися природнича наука як відносно автономна сфера пізнавальної діяльності. Розвиток природничої науки був пов'язаний з іменами Леонардо да Вінчі (1452–1519), Міколая Коперника (1473–1543), Йогана Кеплера (1571–1630) та ін. Справжню революцію в науці зробили відкриття Коперника, а його праця “Про обертання небесних сфер” буквально перевернула світ. І річ не тільки в тому, що Коперник замість аристотелівсько-птоломеївської геоцентричної системи світу запропонував свою геліоцентричну систему, значення його праці полягало ще й у тому, що він кинув виклик усій системі релігійно-схоластичного світогляду, заявив про незалежність наукового пошуку істини від теології і релігійної філософії. Проте природнича наука у XVI ст. робила свої перші кроки, вона ще не вивільнилася з натурфілософії. З іншого боку, саме в межах натурфілософії формувалися світоглядні засади нового природознавства.

Інтенсивність пошуків у галузі натурфілософії зростала паралельно із руйнуванням аристотелівсько-схоластичного пояснення природи. У XVI ст. з'являється низка натурфілософських систем, побудованих на різних засадничих принципах. Однак усі вони характеризуються деякими загальними рисами. По-перше, це пантеїзм, який визрівав у рамках ренесансного неоплатонізму. Серйозними пантеїстичними тенденціями позначена була вже філософія М. Кузанського. Але якщо пантеїстична філософія останнього мала містичне забарвлення, то пантеїзм XVI ст. усе більше набував натуралістичного характеру. Натуралістичний пантеїзм відрізнявся від містичного тим, що зводив Бога до природи, розчиняв його у ній. Важливою особливістю натурфілософії XVI ст. був притаманний їй органіцизм, тобто таке розуміння природи, за яким вона уподібнюється живому організму і розглядається як живе одушевлене тіло.

Серед представників натурфілософії XVI ст. найвідомішими були Парацельс, Бернардіно Телезіо, Франческо Пахріці, Джироломо Кордано, але найбільш яскравою постаттю серед них, безумовно, поставав Джордано Бруно.

Джордано Бруно (1548–1600) – філософ, спалений у Римі за вироком інквізиції, став взірцем мужньої відданості своїм переконанням. Дж. Бруно – один із небагатьох мислителів, для яких слово і діло, наукова істина і життєва правда, спосіб філософствування і спосіб життя не були відмінними одне від одного. Зректися своїх поглядів, своїх переконань – означало для нього зректися самого себе.

У такій задушливій ідейній атмосфері і творилась “філософія світанку” Дж. Бруно. Свої погляди він виклав у численних діалогах, таких як “Про причину, начало та єдине”, “Про безконечність, Всесвіт і світи”, “Про героїчний ентузіазм” [69] та ін. Як уже зазначалося, найхарактернішою тенденцією для натурфілософських побудов XVI ст. був пантеїзм, причому пантеїзм натуралістичний. Саме так натурфілософи пізнього Ренесансу намагалися реабілітувати природу і виправдати свою зосередженість на пізнанні її законів. Одна з найбільш глибоких форм пантеїзму в Італії XVI ст. була створена Дж. Бруно. В основі його філософських поглядів лежав ренесансний неоплатонізм. Значного впливу Дж. Бруно зазнав з боку філософії М. Кузанського, але він більш рішуче й послідовно, ніж його попередники, отожднює Бога з природою. Бог у Дж. Бруно розуміється як синонім внутрішньої єдності природи, а сама вона набуває у нього цілковитої самостійності. Максимальне наближення Бога до світу природних речей, отожднення його з різноманітними природними явищами надавали пантеїзму Дж. Бруно не тільки натуралістичного, а навіть матеріалістичного характеру.

Пантеїзм у Дж. Бруно, як і в М. Кузанського, був тісно пов'язаний з діалектикою. Причому у Бруно простежується винятково розвинена діалектика. Діалектичний принцип збігу протилежностей Дж. Бруно характеризує як найважливіший методологічний принцип пізнання. “Хто хоче пізнати найбільші таємниці природи, нехай розглядає і спостерігає мінімуми і максимуми протиріч і протилежностей. Глибока магія полягає у вмінні вивести протилежність, попередньо відшукавши точку єднання”, – писав він [68, 291]. Саме керуючись цією діалектичною настановою, Дж. Бруно приходив до розуміння єдності всіх речей, а також їхньої єдності з Богом.

У світі існують численні розбіжності між речами і навіть протилежності між ними, але всі вони збігаються у деякій неподільній точці. Цією точкою і є Бог, який є виразом єдності світу. Використавши неоплатонівську термінологію, Дж. Бруно називає його Єдиним. Єдине позбавлене будь-яких розбіжностей, воно є абсолютною тотожністю усіх різноманітних речей та їхніх визначень. Бог у філософії Дж. Бруно – це філософська категорія, якою позначаються єдність, цілісність світу, не тільки світу як такого, а й кожної окремої речі. Адже кожна окрема річ – це також певна цілісність і єдність. “Усяка річ є єдине, – зазначає він, – і пізнання цієї єдності є метою і межею усіх філософій і споглядань природи” [68, 162]. Пізнавати цю природу здатні лише ті, хто шукає Бога не поза безконечним світом і речами, а всередині нього, в самих речах. Бог – у кожній окремій речі, він збігається з кожним найменшим елементом світу.

Будуючи нову космологію, Дж. Бруно спирається на геніальне відкриття М. Коперника, але робить з нього дуже важливі філософські висновки. Ці висновки входили у непримиренну суперечність із середньовічною схоластичною концепцією світу, руйнуючи її до останнього камінця. Головним положенням цієї концепції, як відомо, були, по-перше, думка про кінченість відомого нам світу і, по-друге, наявність у ньому нерухомого центру, в якому знаходилась Земля. Геліоцентрична концепція М. Коперника докорінно змінювала картину світу і містила у собі загрозу всьому релігійному світогляду. Це добре розуміли не тільки представники римської церкви, а й діячі Реформації. Прагнучи послабити революційне значення коперникового перевороту, вони все робили, аби звести цю теорію до рівня прагматичної гіпотези, зручної для астрономічних обчислень, але такої, що не має ніяких світоглядних наслідків.

Як і М. Кузанський, Дж. Бруно доводить, що з огляду на цю безконечність Всесвіт не має якогось абсолютного центру, що будь-який центр, – а ним може бути яка завгодно точка, – має лише відносне значення. Звідси

логічно випливає ідея загального руху. Доводячи, що Земля рухається, Дж. Бруно розвиває вчення про відносний характер цього руху. З нових позицій він вирішує питання і про джерело руху. На відміну від схоластичної філософії, він переконує, що це джерело міститься в самих речах.

Релігійно-теологічним уявленням про замкнений світ, в межах якого розгортаються події святої історії, Дж. Бруно протиставляє вчення про множинність світів, кожний з яких має власний центр і свою власну історію. Такими центрами незліченних світів, розташованих у безмежному просторі, є зорі, їхні видимі розміри не відповідають дійсності. Насправді вони значно більші від того земного світу, у якому ми живемо. Цю невідповідність видимості й дійсності Дж. Бруно пояснює значними відстанями. Усі ці світи з їхніми центрами-зірками рухаються, живуть своїм власним життям, навколо зірок обертаються планети, і якщо ми їх не бачимо, то знову ж таки через надзвичайно великі відстані. Подібні висновки мали у Дж. Бруно цілком умоглядний характер, жодних емпіричних даних на їхню користь у ті часи, звичайно, не було. Лише сучасна наука, озброєна відповідними приладами, може засвідчити правильність його поглядів.

Дж. Бруно обстоював ідею однорідності світу. Незважаючи на множинність світів, незліченну кількість зірок і планет, Всесвіт має однорідну будову, живе за одними законами, планети й зорі складаються з одних елементів, усі вони охоплені єдиним універсальним рухом. Дж. Бруно виступає проти релігійного протиставлення Землі і неба, проти аристотелівського вчення про особливу небесну субстанцію. Одним із важливих результатів його вчення про матеріальну єдність світу була думка про існування розумних істот на інших планетах.

Егоїстичному індивідуалізму ранніх гуманістів він протиставляє свій “героїчний ентузіазм”, прагнення до подвигу, здатність подолати страх власної смерті й поставити власне життя на службу високій благородній меті. Та висока насолода, яку вдається пережити ентузіасту, не йде у порівняння з вульгарною насолодою егоїста, що має на меті лише власну дріб'язкову вигоду. Однак ця насолода вимагає граничної напруги усіх сил і навіть готовності до жертви. Дж. Бруно розумів, що ствердження проголошених ним принципів нової філософії не може статися без боротьби, без героїчної самопожертви, і він був морально готовий до неї. Його власне життя стало найяскравішим прикладом “героїчного ентузіазму”, він на власному прикладі довів, що індивідуальна смерть долається жертвним служінням високій цілі, здатністю переступити через інстинкт самозбереження. “Героїчний ентузіазм” Дж. Бруно – це не тільки вищий ступінь людської досконалості, це також вищий ступінь пізнання світу.

Розділ 9. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ НА ФОНІ НАУКОВИХ І ОСВІТНІХ ПРОБЛЕМ XVI–XVIII ст.



План викладу матеріалу розділу:

1. Біля витоків новочасної освіти та філософії: Фр. Бекон і Р. Декарт.
2. Матеріалізм та релігійно-містична філософія XVII ст.
3. Філософські погляди Б. Спінози.
4. Об'єктивний ідеалізм Г. Лейбніца.
5. Дж. Локк і розвиток “британського емпіризму” XVII ст.
6. Освіта і просвітництво.
7. Могилянська академія та просвітницька місія Г.С. Сковороди.

1. Біля витоків новочасної освіти та філософії: Фр. Бекон і Р. Декарт

У XVII ст. починається надзвичайно важливий період в історії європейської філософської думки. У соціально-політичному аспекті він пов'язаний з так званими ранніми буржуазними революціями. В результаті першої з них Нідерланди здобули національну незалежність від іспанської корони. Проте не менш важливий наслідок цієї революції – вивільнення промислового виробництва і торгівлі з пут старого феодального ладу. Голландія на тривалий час стала найрозвиненішою країною Європи. Значною подією стала також англійська буржуазна революція. Англія перетворилася на країну класичного капіталізму. І якщо Італія та Іспанія у цей час переживали стан феодальної реакції, духовного і культурного занепаду, то у північних країнах – в Англії, Голландії, почасти Франції – поступово розвивалися мануфактурне виробництво, торгівля, високого рівня сягнула наука, формувалася нова культура.

Найсуттєвіша особливість філософії Нового часу – принципова орієнтація на науку, розв'язання проблем наукового пізнання [110]. Якщо спробувати визначити центральну ідею нової філософії, то такою є саме наукове пізнання як головний засіб морального й соціального оновлення людства, утвердження гідності й могутності людини, як джерело її свободи і щастя.

Особливо важливою для філософії Нового часу була проблема методологічного обґрунтування науки. Вчені обстоюють незалежний характер наукового пізнання, необхідність пояснення явищ природи, виходячи з неї самої. Важливим досягненням на цьому шляху стає розуміння об'єктивності природних процесів, вироблення самого поняття об'єктивного закону природи, пізнання якого оголошується метою природничої науки. Великою значення набуває проблема вірогідності знання і методів її досягнення.

Не менш важливою для культури Нових часів була і проблематика освіти, тобто трансляції набутих знань новим поколінням. Саме тоді засновується одна з найперших педагогічних систем, створена чеським гуманістом Яном Амосом Коменським (1592–1670). Цілком у дусі європейського просвітництва він виходив з моделі людини як природної істоти, вимагав враховувати природу учня, навчати рідною мовою. Коменський дав також теоретичне обґрунтування класно-урочної системи, яка існує і дотепер [237].

Френсіс Бекон (1561–1626) – один із перших філософів Нового часу, засновник англійського матеріалізму.

Мислитель філософськи обґрунтував необхідність наукового знання нового типу, виробив нові погляди на мету наукового пізнання, його методи, на роль науки у житті суспільства. Саме цьому присвячені його основні праці: “Новий Органон” (1620) і “Про гідність та примноження наук” (1623). Вони є двома частинами незавершеної праці “Велике відновлення наук”.

Англійський філософ по-новому визначає мету наукового пізнання. Вона полягає в тому, щоб приносити користь людині, збагачувати її життя новими винаходами, утверджувати її могутність щодо природи. Наукове знання не самоціль, а лише засіб вирішення проблем, що постають перед людиною. Знання є сила. Цей відомий афоризм Ф. Бекона відображає його уявлення про практичну цінність пізнання.

На основі критичного аналізу всієї попередньої науки Ф. Бекон розробив програму реформи, її “великого відновлення”. Головним пунктом тут виступало перетворення природознавства, що базується на чуттєвому досвіді, на основу всього наукового пізнання. Другий важливий пункт – вчення про метод. Саме розробка нового методу є, на думку Бекона, основним засобом перетворення і відновлення науки. На відміну від схоластичного, це має бути метод наукового відкриття, засіб творчого розвитку наукових знань.

Мислитель висунув ідею створення нової логіки, яку він протиставляв старій, аристотелівській, схоластичній логіці. Символічна сама назва основної філософської праці Ф. Бекона, де він розробив вчення про метод, – “Новий Органон”. Вона підкреслює відмінність нової логіки від

“Органону” Аристотеля. Принципова різниця полягає у тому, що аристотелева силогістика залишає осторонь питання про виведення вихідних принципів, аксіом, на яких ґрунтується процес логічного міркування. Через це схоластична наука не має надійного ґрунту, а її результати слабо пов’язані з реальністю. Нова ж логіка повинна, на думку Бекона, озброїти науку надійним методом виведення цих принципів, так спрямувати людський розум, щоб він не відривався від життя.

Однак застосування нового методу може зустріти на своєму шляху багато перешкод. На думку Бекона, людський розум перебуває у полоні хибних уявлень, забобонів, суб’єктивних суджень, які, наче примари, відволікають його від істинного шляху, заважають бачити речі такими, якими вони є. Ось чому мислитель вважав за потрібне застерегти дослідника від можливих помилок, запобігти шкідливому впливу цих “примар” на його розум. Він висунув вимогу попереднього “очищення” розуму, бо ж у царство людини, основане на науці, можна увійти так само, як і в царство небесне, лише чистим, наче дитя. Отже, позитивному викладу вчення про метод у Ф. Бекона передують критична частина: вчення про “примари” людського розуму.

Існує чотири класи помилкових думок, або “примар”, властивих людському розумові: 1) “примари Роду”; 2) “примари Печери”; 3) “примари Ринку або площі”; 4) “примари Театру”, тобто хибні уявлення, джерелом яких є загальна природа людини, її індивідуальні особливості, сфера людського спілкування та хибні філософські теорії.

У вченні Ф. Бекона про “примари” людського розуму міститься влучний і тонкий аналіз пізнавальної діяльності, її суб’єктивних аспектів. Звільняючи розум дослідника від хибного впливу різних авторитетів, філософських та релігійних передумов, антиципацій, він наголошує, що сама природа має стати джерелом істинного знання, а формою безпосереднього зв’язку з нею – чуттєвий досвід.

Чуттєвий досвід має бути основою розвитку не лише природознавства, а й усіх інших наук. Саме він веде до відкриття нових істин і є тією сферою, де народжується вірогідне наукове знання. Тому нова логіка, новий метод, за Ф. Беконом, передусім є логікою і методом емпіричного пізнання природи.

Водночас мислитель вказував на непевність чуттєвого сприйняття. Людські почуття обмежені, дають лише знання про зовнішні властивості речей. Цей недолік може бути подоланий за допомогою різних приладів. Але й цього недостатньо. У достовірному пізнанні природи вирішальне значення має науковий дослід, експеримент.

Отже, в основу пізнання Ф. Бекон поклав не первісне спостереження як таке, а дослід з певними науковими цілями, організований експеримент. Саме системністю, цілеспрямованістю останній відрізняється від чуттєвого досвіду. Крім того, в науковому експерименті досліджувані природні явища опиняються у таких штучно створених умовах, за яких усе приховане швидше відкривається.

Значення експериментального дослідження природи полягає також у тому, що, відкриваючи шлях до істини, наукові дослідження не відходять від потреб практики. Відтак наука відповідає своєму призначенню – служити практиці.

Розглянувши чуттєвий досвід як джерело вірогідного знання про природу та ґрунтовно довівши необхідність її експериментального вивчення, Ф. Бекон виступив як засновник емпіризму. Проте він був далекий від грубого, поверхового емпіризму. В його працях справді є чимало тверджень щодо недовіри людському розумові. Залишившись наодинці із собою, розум швидко відривається від речей і підноситься до абстрактних, беззмистовних узагальнень. Проте і дослід сам по собі ще не дає потрібного результату. Його треба піддати раціональній перевірці. Єдність досвіду і розуму – такий вихідний пункт методології Ф. Бекона.

Метод сходження від одиничних фактів, окремих спостережень до теоретичних узагальнень є науковою індукцією. Саме остання розглядається мислителем як дійсний метод дослідного пізнання природи. Вчення про метод Ф. Бекона має безпосередній зв’язок з його онтологією.

Якщо методологія дає відповідь на питання “як вивчати природу?”, то онтологія, вчення про буття, відповідає на питання “чим є природа як об’єкт наукового пізнання?”. Онтологічні поняття дають загальні визначення дійсності, окреслюють той її теоретичний образ, у якому вона входить до сфери наукових досліджень. Для того щоб з’ясувати причини речей та закони їх утворення, необхідно розкласти ці речі на “прості природи”, тобто на первісні елементи. У такий спосіб Ф. Бекон висуває характерну для науки XVII ст. вимогу аналітичного вивчення природи. Ці елементи є найзагальнішими властивостями речей, такими як тепло, вологість, вага, непроникливість, світло, колір тощо. Саме вони становлять дійсний об’єкт фізичного пізнання. І це дійсно так, бо фізика вивчає не конкретні речі, а їх певні якості. “Природи”, за Беконом, це своєрідні атоми, проте, на відміну від атомів Демокріта, вони мають якісний характер і сприймаються відчуттями. Розклад речей на “природи” якраз і відбувається у процесі аналізу чуттєвого досвіду, а індуктивний метод Ф. Бекона є не що інше, як знаряддя цього аналізу.

Рене Декарт (1596–1650) був родоначальником нової філософії у Франції, видатним ученим і мислителем XVII ст. Як і Ф. Бекон, своїм головним завданням він вважав обґрунтування суверенітету науки, вивільнення її з полону середньовічних авторитетів, утвердження практичної цінності науки як знаряддя людської могутності. Декарт піддав нищівній критиці схоластику, її метод і логіку, прагнув філософськи обґрунтувати новий тип наукового знання і розробити відповідний йому метод.

Однак шляхи побудови такого знання, а також розуміння природи наукового методу у цих мислителів були різні. Ф. Бекон пішов шляхом емпіризму, Р. Декарт створив систему раціоналізму. Перший обстоював матеріалістичну точку зору, другий стояв на позиції філософського дуалізму.

Свої філософські погляди Р. Декарт виклав у таких працях, як “Міркування про метод” (1637), “Роздуми про першу філософію” (1641), “Принципи філософії” (1644).

Інтерес до проблеми методології був загальною ознакою нової філософії, проте у Декарта він виявився особливо яскраво. Лише володіючи правильним методом, вважав він, можна приступати до вирішення наукових проблем, побудови системи вірогідного знання.

Розуміння природи наукового методу сформувалося у Декарта під впливом математики. Він сам був одним із творців математики нового часу, реформував алгебру, надавши їй сучасного вигляду, створив аналітичну геометрію. Усвідомлення внутрішньої єдності математичного знання, а також останнього з іншими природничими науками, такими як механіка, оптика, народжує у нього задум створити загальну математику як науку, що на основі математичного методу об’єднувала б усі галузі наукових знань. Відбувається, таким чином, універсалізація математичного методу. Наука, прагнучи побудувати систему достовірного знання, має так само, як і математика, спиратися у своїх логічних діях на точно визначені вихідні принципи, з яких з допомогою логічної дедукції це знання виводиться.

Саме Декартові належить заслуга розробки дедуктивного методу в умовах формування нової науки. На відміну від Ф. Бекона, для якого уособленням наукового методу була індукція, він свої методологічні розробки ґрунтує на методі логічної дедукції. Проте дедуктивний метод Декарта не мав нічого спільного із схоластизованою логікою Аристотеля, силогістику якого він піддавав гострій критиці за формалізм і непродуктивність.

Розуміння цього методу дістало відображення у відомих чотирьох правилах Декарта. У **першому** йдеться про вихідний пункт наукового пізнання – визначення принципів, або перших начал. Згідно з цим правилом істинними можна вважати лише такі положення, що не містять жодного

сумніву і не потребують доказів, тобто такі, істинність яких очевидна. Критерієм тут виступає ясне, чітке сприйняття їх розумом.

У **другому** правилі формулюється вимога аналітичного вивчення природних явищ. Кожну складну річ або проблему треба ділити на простіші складові доти, доки не постануть найпростіші, абсолютно зрозумілі для розуму речі. Це положення є одним з головних у методології Р. Декарта і відбиває загальну для науки XVII ст. орієнтацію на аналітичне розчленування природи.

Третє правило містить необхідність дотримувати певного порядку мислення. Останній полягає у тому, що треба починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово сходити до складніших. Таке сходження і є, за Декартом, процесом логічного виведення, або раціональної дедукції.

Четверте правило, яке Р. Декарт назвав “енумерацією”, орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність та ретельність наукового дослідження.

Мислитель був переконаний, що наукове знання утворює єдину логічну систему і все, що ми можемо пізнати, закономірно впливає одне з одного. Тому, дотримуючись певного порядку у висновках, керуючись правилами наукового, дедуктивного методу, людський розум здатний сягнути найвіддаленіших куточків світу, не маючи перешкод у послідовному сходженні до істини.

Проте вірогідність системи наукового знання залежить у кінцевому підсумку від тих вихідних принципів, на які спирається мислення у своїх логічних висновках і доказах. Пошуки першопочатків своєї філософії Р. Декарт починає з вимоги піддати сумніву всі без винятку знання. Це вихідний пункт його філософії. Проголошуючи принцип радикального сумніву, Р. Декарт прагне звільнити наукове мислення від різних забобнів, упереджених суджень, хибних уявлень, тобто від тих самих “примар”, з якими вів боротьбу і Ф. Бекон. “Звільнитися від них ми, очевидно, можемо не інакше, – писав він, – як наважившись хоча б один раз у житті піддати сумніву все те, стосовно чого у нас виникає найменша підозра у недостовірності” [156, 426].

Усе без винятку є сумнівним, безсумнівним є лише сам факт сумніву і буття того, хто сумнівається. Не можна сумніватися, не існуючи. Сумнів же є актом мислення. Звідси впливає перша істина: “Я мислю, отже, я існую”, її Декарт поклав в основу своєї філософської системи. Зрозуміло, йдеться не про тілесне, фізичне існування суб’єкта мислення. В цьому положенні стверджується лише існування нашого “Я” як “мислячої речі”,

як самого мислення або носія цього мислення, тобто якоїсь суто духовної субстанції, що існує незалежно від матеріального, чуттєвого світу.

Отже, самодостатнє мислення, яке утверджує себе в акті самосвідомості, стає відправним пунктом картезіанської філософії, джерелом і критерієм будь-якої істини... Істинним тепер буде все те, що сприймається так само ясно й чітко, як і наше власне буття, наше “Я”. Однак об’єктивного значення це мислення досягає лише завдяки своїй причетності до Бога – найвищої духовної субстанції. Правдивість Бога розглядається Декартом як гарант достовірності результатів раціональної діяльності інтелекту. Хоча достовірність існування самого Бога він доводить за допомогою того ж мислення, вдаючись до так званого онтологічного доказу буття божого. Посилаючись на правдивість Бога, мислитель доводить і достовірність буття матеріального, тілесного світу.

Визнавши достовірність існування як духовного, так і матеріального, тілесного світу, філософ розглядає ці два начала як незалежні, цілком відмінні одна від одної субстанції.

Субстанційний дуалізм є визначальною рисою всієї картезіанської філософії. На ґрунті дуалістичного розмежування душі і тіла, духу і матерії мислитель будує не лише свою фізику, механіку, фізіологію, але й психологію, філософію духу, теорію пізнання. Протиставивши матерію і мислення, Р. Декарт сформулював у найбільш радикальній і загостреній формі філософське питання про їхнє співвідношення. Недаремно саме у новій філософії це питання постає як головна проблема, навколо якої зосереджується інша філософська проблематика. Формулювання цієї проблеми Декартом визначило напрямок дальшого розвитку філософської думки. Інші представники нової філософії, як прихильники Декарта, так і його опоненти, намагалися у той чи інший спосіб розв’язати цю проблему.

Дуалістичний світогляд Декарта призводив до суттєвих теоретичних вад, породжував досить одностороннє й абстрактне бачення світу. Намагаючись максимально розвести духовну і матеріальну субстанції, мислитель перетворив матерію на щось німе, пасивне, бездіяльне, саме по собі позбавлене руху і життя. Такою ж абстракцією виявляється і душа (дух), що існує без тіла.

Протиставивши дух і матеріальну, тілесну природу, Декарт намагався з’ясувати сутність духовної субстанції, визначити її головний атрибут. Ним, на його думку, є мислення. Відповідно душа є субстанцією, вся сутність якої полягає у мисленні. Для свого існування вона не потребує якогось місця у просторі, не залежить від інших природних речей і може бути створена лише надприродною силою – Богом. Модусами мислення, за

Декартом, є розум і воля. Головна функція розуму в пізнанні, яке здійснюється через ідеї. Вони – безпосередні об’єкти мислення. Декарт розрізняє три види ідей: 1) чуттєві, спричинені ззовні; 2) створені нами самими; 3) вроджені. Найважливішими Декарт вважав вроджені ідеї, які даються Богом і, власне, є тими інтуїціями розуму, на яких ґрунтується раціональне пізнання.

Серед них й ідея тілесної субстанції, сутність якої становить протяжність. Загальна властивість будь-якого матеріального тіла полягає, на думку Декарта, в тому, що воно займає якесь місце у просторі. Отже, відбувається геометризація матерії, а її різноманітні чуттєві якості приносяться в жертву кількісній визначеності речей.

Як один з найпопулярніших механіцистів у історії науки і філософії, він цілком відкинув ті уявлення про природу, які були загальноновизнаними ще століття тому. Якщо для натурфілософів XVI ст. вона видавалася живим організмом, то для Декарта – мертвим, позбавленим жодних духовних проявів механізмом. Філософ рішуче заперечував не лише середньовічну схоластику з її “субстанційними формами”, “таємними якостями”, а й характерний для натурфілософії Відродження гілозоїзм. Декарт орієнтувався на об’єктивне вивчення органічної природи, стверджував принципову можливість використання у біології і фізіології загальних методів наукового дослідження природи.

Людський організм щодо цього нічим не відрізняється від тваринного. Але людина, за Декартом, не лише матеріальна, а й духовна істота, має і тіло, і розумну душу. А це висуває складну філософську проблему сутності людини, а також взаємовідносин у ній матеріального і духовного начал.

Як матеріальна, тілесна істота, людина – це “машина, що складається з кісток і м’яса” [13, 343]. Тіло її, як і у тварини, діє за законами природи, причому ця діяльність здебільшого не опосередкована свідомістю і відбувається без будь-якої участі душі. Водночас Декарт різко протиставляв людину іншим природним створінням. Між людиною і світом тварин пролягає принципова межа, бо ж людина – не просто тіло, а й розумна душа.

Проте як ці дві протилежні метафізичні сутності можуть вступити у взаємодію? Тілесна субстанція – протяжна, поділена на частини, складна; духовна ж – непротяжна, неподільна, проста. Протиставивши їх у своїй метафізиці, Декарт змушений шукати їх об’єднання в антропології. Але його дуалістична метафізика стає на перешкоді науковому поясненню природи людини. Так виникає психофізична проблема взаємодії душі і тіла.

2. Матеріалізм та релігійно-містична філософія XVII ст.

Для дальшого розвитку європейської науки велике значення мали не лише здобутки філософії Р. Декарта, а й ті проблеми, з якими вона зіткнулася. Метафізичне протиставлення матеріальної і духовної субстанцій, світу фізичного, де цілком панує закон механічної необхідності, і світу духовного, де має діяти свобода волі, неодмінно спричинило нездоланні труднощі й суперечності. Метафізична межа у нього не лише пролягла між Богом і світом, не тільки зруйнувала єдність самого світу, відірвала людину від тварин, а й розірвала навпіл саму людину. Вийти з цього глухого кута можна було, лише подолавши субстанційний дуалізм Декарта. І кожна наступна філософська система намагалася в будь-який спосіб це зробити. Це стосується як послідовників, так і опонентів Декарта.

П'єр Гассенді (1592–1655) вів активну боротьбу з ідеалізмом і раціоналізмом картезіанської філософії. Разом із Гоббсом він виступив проти метафізики та гносеології Декарта. У гносеології Гассенді захищав засади емпіризму і сенсуалізму.

Протиставляючи раціоналізмові Декарта точку зору сенсуалізму, Гассенді звернувся до філософії Епікура, яка, на його думку, найбільш повно і точно зреалізувала сенсуалістичний принцип. Свій виклад філософії Епікура він побудував таким чином, що ідеї античного мислителя стали вираженням його власних думок, і насамперед про вірогідність чуттєвого досвіду. Він також заперечував головний пункт філософії Декарта – “Я мислю, отже, існую”, спроби вивести буття людини з її мислення.

Томас Гоббс (1588–1679) продовжив матеріалістичну традицію в англійській філософії, започатковану Ф. Беконом і створив систему механістичного матеріалізму, який через абстрактність і однобічність вступав у суперечність з ренесансним гуманізмом. Матеріалізм стає ворожим людині як універсальній у своїй чуттєвості істоті. Однак саме вона знаходиться у центрі його філософської системи. І тут немає парадоксу. Адже буття людини, її моральність, суспільну, політичну діяльність він намагався пояснити, виходячи з принципів сучасної йому науки, на засадах механістичного матеріалізму.

Т. Гоббс заперечував існування безтілесної субстанції, душі, стверджуючи, що реально існують лише матеріальні тіла, головною властивістю яких є протяжність. Тіла, за Гоббсом, бувають двох видів: створені природою, тобто природні, і створені людиною, або штучні. До останніх належить і таке утворення, як держава. Відповідно до цього філософія

складається з двох частин: філософії природи і філософії держави. До першої входять онтологія, або перша філософія, а також окремі науки (фізика, геометрія, механіка та ін.). Онтологія вивчає найзагальніші визначення тіла як такого. Серед окремих наук найважливіше значення має геометрія. Людина як предмет філософії об'єднує філософію природи і філософію держави, оскільки, з одного боку, вона є природна істота (природне тіло), а з іншого – як громадянин належить державі. Свої погляди мислитель виклав у філософській трилогії “Про тіло”, “Про людину”, “Про громадянина”, а також у відомій праці “Левіафан”[133].

За своєю сутністю людина у Т. Гоббса – матеріальне, фізичне тіло, яке підпорядковане дії тих самих механічних законів, що й інші природні тіла. Таке тлумачення в цілому близьке до декартового. Однак тут заперечується існування окремої від тіла нематеріальної душі. Психологічну проблему Т. Гоббс намагався вирішити на засадах механістичного матеріалізму. Чуттєвість розглядалася ним як результат фізичної взаємодії людського тіла з іншими матеріальними тілами. Усі види чуттєвості (відчуття, уявлення, фантазія, пам'ять та ін.) інтерпретувалися з допомогою механічних понять. Так, відчуття – це результат механічної дії на органи людського тіла зовнішніх тіл. Така дія викликає протидію, реакцією органа на зовнішню дію і є чуттєвий образ. Уява – це рух органа за інерцією тощо.

Щодо проблеми співвідношення мислення й чуттєвого досвіду у пізнанні, то Т. Гоббс став на точку зору емпіризму і сенсуалізму. Будь-яке пізнання, на його думку, починається з чуттєвості. Він цілком визнавав основну формулу сенсуалізму, згідно з якою “немає жодного поняття в людському розумі, яке б не було породжене спершу, цілком або частково, в органах відчуття”. І в цьому він продовжив лінію емпіризму, започатковану Ф. Беконом. Проте Гоббс орієнтувався не лише на емпіричне дослідження природи, а й на математизоване природознавство. Він ототожнював наукове знання з математичним. Математика, геометрія не просто головна наука, вона – уособлення науки як такої. І тут Гоббс розходився з Беконом, наближаючись до раціоналізму Декарта.

Соціальне буття людини, проблема суспільства і держави є однією з центральних у філософії Т. Гоббса. Кожен народ, вважав він, проходить у своєму розвитку дві стадії. Державній, або громадянській, стадії передують так званий природний стан. Це такий період, коли природна сутність людей виявляється повною мірою і нічим не обмежена. У тлумаченні цієї сутності мислитель виходить з натуралістичної точки зору. Він не погоджується з Аристотелем, який вважав, що людина за своєю природою є суспільною

(політичною) істотою. На думку Гоббса, вона від природи егоїстична. “Людина людині – вовк” – ось містка формула, що характеризує взаємини на першій стадії. Проте захист власного життя за умов війни “усіх проти всіх” стає вельми проблематичним, адже існує постійна небезпека смерті. Людину охоплює жах, який є її загальною психологічною характеристикою в цьому стані. Аби позбутися цього жаху і постійної загрози самознищення, люди приймають рішення про громадянський мир. Жах змушує їх приборкати пристрасті й прислухатися до голосу розуму. Вони укладають суспільний договір, через який приходять до громадянського стану. Цей договір укладається не заради якихось вищих цілей чи ідеалів, а лише задля власної вигоди. Він означає утворення держави. Головною ознакою громадянського стану, за Гоббсом, є наявність міцної централізованої влади.

Держава визначається філософом як штучне, створене тіло. Аналізуючи його будову, він виходить з аналогії між державою і людиною. Держава – це великий організм, у якому суверен – душа, чиновництво – нерви і суглоби; таємні агенти – очі, виконавчі органи – суглоби й судини. Але живий організм у Гоббса ототожнюється з механізмом, тому йдеться не стільки про соціальну органіку, скільки про соціальну механіку. Головним чинником державного ладу мислитель вважав силу, а тому виправдовував насильство правителя над природними прагненнями своїх підлеглих, придушення їхньої волі. Рабське становище громадян цілком нормальне для держави. Вона – єдине мірило законності й моралі.

Блез Паскаль (1623–1662) – французький учений і філософ. Видатний математик, він блискуче продовжив раціоналістичну лінію в науці XVII ст., проте, переживши духовну кризу, відійшов від картезіанського раціоналізму і став на шлях релігійних пошуків.

“Я витратив багато часу на вивчення абстрактних наук, але втратив до них смак – так мало вони дають знань. Згодом я став вивчати людину і зрозумів, що абстрактні науки взагалі чужі їй і що, займаючись ними, я ще гірше розумію, яке моє місце у світі, ніж ті, кому вони невідомі” [375, 144].

Розвиток природознавства, відкриття в галузі фізики, астрономії значно змінили образ світу порівняно з тим, який панував у попередні часи. То був образ довшеного, гармонійно побудованого космосу, де людина займала центральне місце. Перед очима людини Нового часу Всесвіт постав як безмежний і безцільний простір, де, підкоряючись лише закону механічної причини, рухаються маси інертної матерії. Людина перестала відчувати себе центром світу, вона виявилася безмірно малою порівняно з ним.

Ось чому питання про співвідношення скінченного і нескінченного, про безконечність універсуму і місце людини в ньому були чи не найголовнішими у філософії Паскаля. Він змалював вражаючу картину безмежного космосу і закликав людину усвідомити своє жалюгідне становище у ньому. Земля лише точка порівняно з її орбітою, остання ж – непомітна риска на небосхилі, а весь земний світ – ледь помітний штрих на неосяжному лоні природи. І скільки б ми не розсували межі нашої просторової уяви, вони порівняно із суцям лише атоми, бо Всесвіт – це безмежна сфера, центр якої скрізь, а периферія – ніде. Нехай людина відчує, писав філософ, що вона загублена у цьому закутку Всесвіту, нехай усвідомить свою мізерність перед цією безконечністю.

Людину наче закинуто у безмежні простори Всесвіту, і вона цілком самотня у ньому. “Мене лякає вічне мовчання цих просторів”, – зізнавався Паскаль. І це природна реакція на ту картину світу, яку створила нова філософія. Безмежна однорідна протяжність і людина, що вміщена в цьому мертвому просторі, – все це не може не викликати почуття власної мізерності й розгубленості.

Паскаль створив зворушливий образ людини, яка є найслабшою в світі. Щоб її знищити, зовсім не потрібен Всесвіт, достатньо краплини води, легкого поруху вітру. Людина – лише тростина, яку дуже легко зламати, але вона – тростина мисляча. Саме в цьому полягає її гідність і велич. “З допомогою простору Всесвіт охоплює і поглинає мене, а от з допомогою думки я охоплюю Всесвіт” [375, 169].

Людина, за Паскалем, створена якраз для того, щоб думати, і почати їй треба з міркувань про себе. Проте у пізнанні власної природи виникають великі труднощі. Адже треба досягнути все, тобто вичерпати безконечність світу, до якого належить людина. Головна ж проблема криється у самій її природі. “Немає для людини завдання більш нерозв’язного, – проголошує Паскаль, – а між тим це і є вона сама” [375, 126]. Він тлумачить людину цілком по картезіанськи, дуалістично. Звідси висновки про суперечливу природу людини, постійну боротьбу розуму і пристрастей. Ось чому людина завжди страждає, не маючи змоги досягнути власну природу. Розум не може їй допомогти, а раціоналістична методологія тут не застосовна. Єдина надія залишається на Бога, віру в нього.

Б. Паскаль був одним з перших, хто виступив з критикою типового для Нового часу світогляду, згідно з яким в основі вирішення людських проблем лежить прогрес науки і техніки. Йому вдалося усвідомити і філософськи осмислити антиномію сцієнтизму і гуманізму. Але робив він це з точки зору релігійної містики.

3. Філософські погляди Б. Спінози

Бенедикт Спіноза (1632–1677) – голландський філософ, послідовник і до певної міри учень Р. Декарта. Водночас він був найбільш послідовним критиком дуалістичної філософії. Вчення Спінози виникає як засіб подолання дуалізму. Головна його заслуга полягає у тому, що він розвинув моністичне вчення про природу, перетворивши дві незалежні субстанції Декарта – мислення і протяжність – на атрибути єдиної субстанції – Бога. Останній розглядався не як творець цих субстанцій, а як їхня загальна сутність.

Головною працею Б. Спінози, де систематично викладені його філософські погляди, була “Етика”. Над нею він працював починаючи з 1662 р., а надрукована вона була вже після смерті філософа, в 1677 р. Інші твори (“Основи філософії Декарта”, “Короткий трактат про Бога, людину та її щастя”, “Трактат про вдосконалення розуму”) містили положення, які дістали остаточне оформлення в принципах “Етики” [444].

На відміну від Декарта, Спіноза починає свою філософію не із суб’єкта, не з “Я”, не із самосвідомості, а з об’єкта, буття, субстанції. Тобто він прагнув пояснити світ з нього самого, а не через властивості суб’єкта, що пізнає цей світ. І в цьому виявляється принциповий об’єктивізм Спінози.

Одним з головних понять його філософії була субстанція. Це самостійне, ні від чого не залежне буття. Вона є причиною самої себе (causa sui), тобто субстанція не має зовнішньої причини і детермінована лише власною природою. Субстанція для Спінози – це Бог. Бог Спінози – це внутрішня щодо природних речей причина, що не діє на них ззовні й практично нічим не відрізняється від них. Його могутність – це закони і необхідність самої природи. Він і є ця природа, взята в її необхідності та безконечності.

Зводячи Бога до природи, Спіноза, однак, не ототожнював природу з матерією. Тільки у випадку такого ототожнення його світогляд без жодних застережень можна було б охарактеризувати як матеріалістичний: Але ж у Спінози матеріальне буття є лише одним із безконечних вимірів природи. На відміну від Декарта, за яким у природі панує лише тілесна субстанція, у Спінози природа має безконечну кількість атрибутів. “Я розумію під природою не одну лише матерію та її стани, але, крім матерії, й інше безконечне”.

Протяжність є лише одним з безконечних атрибутів субстанції. Другим таким атрибутом є мислення. Саме в аспекті цих двох атрибутів людський розум і пізнає субстанцію. Відповідно природа, Бог, субстанція, з

одного боку, виступає як річ протяжна, а з іншого – як річ мисляча. Важливо підкреслити, що це – не різні субстанції, а лише різні способи уявлення, репрезентації єдиної природи. “Субстанція мисляча й субстанція протяжна, – писав Спіноза, – утворюють одну й ту саму субстанцію, яку розуміють в одному випадку під одним атрибутом, а в іншому під другим”. Що ж до стосунків між ними, то Спіноза навіть не намагався пояснити духовне через матеріальне або навпаки. Між ними не існує причинного зв’язку, а питання про первинність якогось із цих начал втрачає будь-який сенс, бо мислення і протяжність як такі не мають самостійного значення і є лише виявами єдиної природи – субстанції.

Таке розуміння мислення і протяжності знімало проблему взаємовідносин між матеріальними (фізичними) та ідеальними (логічними) процесами. “Порядок і зв’язок ідей ті ж самі, що й порядок і зв’язок речей” [444, 407]. Для Спінози цей висновок цілком слушний, адже це один і той самий “божественний” порядок. Те, що з точки зору атрибуту мислення виступає як послідовність ідей, пов’язаних необхідними логічними зв’язками, з точки зору атрибуту протяжності виступає як закономірний рух матеріальних речей. Метод логічної дедукції відповідає, таким чином, законам самої природи, а розум людини, що керується цими законами, набуває вирішального значення.

У такий спосіб раціоналізм постає як загальна характеристика всієї філософської системи Спінози, узасадничує не лише його теорію пізнання, а й інші розділи філософії. На принципах раціоналізму будуються його етика, соціологія, психологія. Саме спираючись на розумне пізнання, людина може здобути свободу і досягти щастя. Розум лежить в основі доброчесності та соціальної гармонії. Але утвердження принципів розуму супроводжується безперервною боротьбою з пристрастями, з афективними виявами людської натури. Ця боротьба – стрижень соціально-психологічної та етичної концепції Спінози.

Вчення про афекти посідає надзвичайно важливе місце в його філософській системі. Відтак дістає свій конкретний вияв принципова єдність душі й тіла, людської сутності та природи. Заперечуючи свободу волі й абсолютну автономність людської душі, Спіноза намагався віднайти конкретні механізми детермінації людської поведінки.

Первинним афектом є саме прагнення, подальшими його різновидами є афекти задоволення (радості) й незадоволення (смутку). Людина відчуває задоволення, коли її прагненню до самозбереження щось сприяє, і незадоволення, коли має справу з чимось несприятливим. Ці три афекти, на думку Спінози, є основними, решта є похідними від них. Так, кохання

є не що інше, як задоволення (радість), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Подібне тлумачення він дає ненависті та іншим афектам.

Отже, афекти – це зміни життєвої активності людини, емоційно-образні стани душі й тіла, які посилюють або ослаблюють цю активність. Розмаїття афектів залежить як від самої людини, рівня її розвитку, так і від тих об'єктів, на які спрямована ця активність.

Афекти регулюють взаємодію людини з речами, неначе “прив’язують” її до них. Більшість з них, на думку Спінози, є пристрастями, тобто такими психофізичними станами, які визначаються не лише людиною, а й зовнішніми чинниками. У цьому розумінні пристрасть – це пасивний стан. Підпорядкування афективних станів вимогам розуму є, на думку Спінози, необхідною передумовою розв’язання складних проблем людського життя, зокрема соціальних і етичних. Свою етичну концепцію філософ ґрунтував на натуралістичному розумінні людини. Природними законами він пояснював особливості її поведінки, характеристики суспільного буття, походження найважливіших етичних категорій.

Пізнання є найвищою користю, або благом, для людини. Тому не дивно, що від суто утилітарного тлумачення моралі й обґрунтування принципу еґоїзму Спіноза приходять врешті-решт до заперечення цього принципу, зв’язавши людську моральність із знанням абсолюту, або Бога. “Безумовна добродієність душі полягає у пізнанні. А найвище, що душа може досягти, є... Бог” [444, 544]. Саме через пізнання Бога людина може досягти внутрішньої свободи і щастя.

Свобода є центральною проблемою етики Спінози і одним з фундаментальних понять його філософії. Він не протиставляв її необхідності, а розглядав у діалектичній єдності з нею. Вільною називається така річ, яка існує лише через необхідність своєї природи. Ототожнивши свободу і необхідність, він ввів поняття “вільної необхідності”, тобто внутрішньої на противагу зовнішньому примусові. З цієї точки зору річ буде вільною, якщо діятиме, виходячи лише з необхідності власної природи, а такою річчю може бути лише Бог, або субстанція. Остання є причиною самої себе, вона одна не знає зовнішнього примусу. Усі інші речі є “вимушеними” і залежать від зовнішніх обставин.

Так само детермінована у своїй поведінці і людина. Всі уявлення про її свободу Спіноза визначає як суб’єктивні ілюзії. Індивід, керований афектами, виявляє цілковиту залежність від зовнішньої природи, обставин життя. Однак він у результаті розумного пізнання може звільнитися від влади афектів. Афект може бути знищений або зменшений лише іншим афектом. Важливою обставиною є те, що у Спінози саме пізнання супроводжується

надзвичайно сильним афектом – афектом радості. Остання звільняє людину від низьких та руйнівних пристрастей. Емоційне піднесення, що супроводжує пізнання як самої людини, так і зовнішньої природи, Спіноза назвав інтелектуальною любов’ю до Бога. Саме вона є тим активним станом душі, завдяки якому людина досягає внутрішньої свободи і щастя.

4. Об’єктивний ідеалізм Г. Лейбніца

Готфрід Лейбніц (1646–1716) – німецький учений-енциклопедист, один із найвідоміших європейських філософів кінця XVII – поч. XVIII ст. Його вважають одним із засновників сучасної науки, автором глибокої і оригінальної філософської системи. Основні праці – “Міркування про метафізику” (1686), “Нові досліди щодо людського розуміння” (1705), “Теодицея” (1710), “Монадологія” (1714) [Див. 273–278].

Своє головне завдання у філософії Г. Лейбніц убачав у метафізичному обґрунтуванні наукового пізнання. Діяльність – головний принцип метафізики Лейбніца, нерозривно пов’язаний з іншим принципом – індивідуальності. Субстанція завжди індивідуальна, вона виступає як індивід, що якісно відрізняється від інших своєю активністю. І як така, індивідуалізована субстанція дістала у Лейбніца назву монади.

Монада – проста субстанція, істотною характеристикою якої є сила. Проте це не фізична або механічна сила, що може бути об’єктом дослідного пізнання. Природа цієї сили метафізична, надчуттєва й досягається лише з допомогою розуму. Монади – це метафізичні точки, своєрідні атоми (кінцеві елементи в аналізі речей), але атоми не фізичні. Монади Лейбніца не мають нічого спільного з атомами Демокріта та Епікура. Іншими словами, це не матеріальні, а ідеальні начала речей. Тому філософія Лейбніца, його метафізика може бути охарактеризована як система об’єктивного ідеалізму.

Природа речей зводиться не до їхніх матеріальних характеристик (протяжності, величини, геометричної форми), а до монад як їхніх ідеальних сутностей. Усі речі складаються з них. Монади як прості субстанції не мають частин, тому не можуть виникати або руйнуватися природним шляхом. Вони створюються Богом і, як і він, вічні.

На відміну від них, складні субстанції – речі, тіла, рослини, тварини, люди – формуються природним шляхом і набувають ознак тілесності й множинності. Вони є зібранням простих. Лейбніц порівнює їх з військом, що складається з окремих вояків, або з отарою, в яку збираються вівці. У цьому гурті кожна монада пов’язана з усіма іншими і є “живим

дзеркалом Всесвіту”. Незважаючи на індивідуальну неповторність, усі вони однієї природи (наче зліплені з одного тіста), але відрізняються ступенем досконалості. Лейбніц розрізняє “голі монади”, з яких складається неорганічна природа, монади-душі, що лежать в основі живої природи, і монади-духи, які наділені самосвідомістю і з яких утворюється моральний світ (“град божий”). Це своєрідні рівні в ієрархічній будові світу, між якими існують незліченні проміжні стани і які пов’язані між собою безперервним переходом.

Отже, Лейбніц долає метафізичне протиставлення живої і неживої природи, матеріальної природи і духу, а світ у цілому постає у нього як єдиний, хоча й диференційований у собі універсум. Субстанційний плюралізм Лейбніца діалектично поєднується з уявленням про гармонійну єдність, цілісність світу. Незважаючи на різницю між монадами, усі вони пов’язані між собою і разом утворюють гармонійно побудований космос. На чому ж ґрунтується ця єдність і яким чином відбувається взаємозв’язок між монадами?

Відповідаючи на це питання, Лейбніц вказує на те, що монади не пов’язані між собою фізичною взаємодією. Вони не можуть фізично впливати одна на одну, нічого не сприймають ззовні й живуть лише власним внутрішнім життям. “Монади зовсім не мають вікон, через які що-небудь могло б увійти туди або звідти вийти” [277, 413 – 414]. Водночас кожна з них пов’язана з усім світом, чутливо реагує на все, що відбувається у ньому. Така узгодженість зовні виступає як результат матеріальної взаємодії різноманітних речей і явищ. Проте між монадами може бути лише ідеальний зв’язок. Розкриваючи природу останнього, Лейбніц сформулював один з головних принципів своєї метафізики – принцип наперед встановленої гармонії. Суть його полягає у тому, що Бог, створюючи монади, пристосовує їх одна до одної.

На підставі цього принципу філософ намагався розв’язати і психофізичну проблему, сформульовану ще Декартом, – взаємодії душі й тіла. Реально проблема взаємодії душі й тіла виникає, коли йдеться про складні субстанції. У кожній сукупності простих є така, що домінує над іншими, утворюючи їхній центр і виступаючи принципом їхньої єдності. “Існує безконечна кількість ступенів монад, з яких одні більшою або меншою мірою панують над іншими” [277, 405]. Такою домінуючою щодо інших монадою виступає у кожному випадку найдосконаліша.

Центральна монада, або душа, а також решта зорієнтованих на неї монад, з яких складається тіло, утворюють, за Лейбніцем, єдиний організм, живу субстанцію, в якій тіло і душа нерозривні. Кожна душа ніби

привласнює певну частину матерії, володіє нижчими за неї істотами, які підпорядковані їй. Тому, на думку Лейбніца, тіло й душа не існують окремо одне від одного. У природі не існує не лише “голих тіл”, абсолютно позбавлених душі, життя і діяльності, а й душ, які б існували без тіла.

Якщо Декарт відрізняв царину духу від тілесної сфери, наділяючи дух свободою і незалежністю, то Гоббс і Спіноза розчиняли дух у природі, підпорядковуючи його природній необхідності. Погодитися з такою точкою зору Лейбніц не міг. Для нього дух є чимось вищим за рівнем розвитку і ступенем досконалості, ніж природа, і його суттєвим визначенням є саме свобода. Заперечуючи сваволю, Лейбніц, однак, визнавав властиву субстанції свободу. Як і у Спінози, ця свобода не протистоїть необхідності. Проте останню він розумів більш глибоко і диференційовано.

За Лейбніцем, існують три види необхідності: 1) метафізична, або абсолютна; 2) фізична; 3) моральна. Саме з другим і третім видами пов’язана можливість свободи. Перший має логічний характер і ґрунтується на логічному законі суперечності. Метафізична необхідність протистоїть випадковості й повністю виключає її. Жодних альтернатив вона не допускає, оскільки суть її полягає у тому, що припущення чогось протилежного призводить до логічної суперечності.

Розуміння свободи Лейбніца і Спінози суттєво відрізняються. Ототожнюючи фізичну необхідність з логічною (метафізичною), голландський філософ фактично не залишав простору для людської активності. Свобода ж у Лейбніца передбачає вибір самої можливості, що має реалізуватися у фізичному світі. Хоча цей вибір теж детермінований, але вже не законами логіки або математики, а моральним законом благодаті. Важливо і те, що сама свобода розглядається у розвитку, розрізняються її ступені та види. З метафізичної точки зору, кожна монада діє цілком спонтанно. Свобода, так би мовити, закладена у самій природі субстанцій.

Однак лише у духів як найвищих монад характер дій набуває форми справжньої свободи. Остання залежить від пізнання, духовного розвитку і стає реальною, коли у монади з’являється здатність до самосвідомості. Лише тоді вона стає суб’єктом, а необхідність і детермінованість її діяльності – свободою.

Кожна людина як духовна істота керується у своїй діяльності законом благодаті, прагне блага і добра, і в цьому полягає її природа. У своєму виборі вона детермінована цим законом. Однак особа, що керується чуттєвими бажаннями і пристрастями, не вільна у своєму виборі. І лише за умови, що цей вибір робиться на підставі дійсного знання добра і блага або під керівництвом розуму, людина стає вільною.

У теорії пізнання Лейбніц виступає як прихильник раціоналізму, теорії вроджених ідей, вважаючи, що всі без винятку ідеї присутні в душі, однак здебільшого як темні перцепції, задатки, до ясного усвідомлення яких душа повинна прийти шляхом духовного розвитку. Головна роль тут належить розуму. Лише він дає загальні й необхідні принципи, на яких ґрунтується пізнавальна і практична діяльність. Завдяки цьому людина відрізняється від тварин і постає як наділена свідомістю істота, як дух. Однак Лейбніц не відкидав значення чуттєвого досвіду, Хоча дослідне знання, на відміну від логіко-математичного, завжди має лише ймовірний характер.

Філософ розрізняв істини розуму й істини факту. Перші мають інтуїтивно-дедуктивний характер і ґрунтуються лише на законах логіки. Вони вічні й необхідні. Другі залежать від мінливих обставин і потребують емпіричного дослідження, принципом якого є введений Лейбніцем закон достатньої підстави.

Свої гносеологічні погляди мислитель докладно виклав у великій праці “Нові досліди про людський розум”, де критикував гносеологічну теорію англійського філософа Дж. Локка – прихильника емпіризму і матеріалізму. Полеміка між Лейбніцем і Локком стала помітним явищем в історії новоєвропейської філософії [276].

5. Дж. Локк і розвиток “британського емпіризму” XVII ст.

Джон Локк (1632–1704) – один з найвпливовіших і авторитетних філософів XVII ст. Продовжувач матеріалістичної традиції, започаткованої в англійській філософії Ф. Беконом, він став після Т. Гоббса одним з видатних матеріалістів цього періоду. Проте його вплив виходив за межі тієї доби. XVII ст. – це століття раціоналізму, метафізичних систем. І хоча проти ідеалістичної метафізики виступали представники матеріалістичної філософії, такі як П. Гассенді і Т. Гоббс, остаточно матеріалізм утверджується в європейській філософії у наступному, XVIII ст. І саме філософія Дж. Локка стала одним із витоків цього матеріалізму.

Свою теорію пізнання Дж. Локк розпочав із критики розвинутої у межах раціоналістичної філософії теорії вроджених ідей. Основи її були закладені Р. Декартом. Власну теорію пізнання Дж. Локк формує у гострій полеміці з картезіанцями. Починаючи виклад своєї гносеології, він недвозначно заявив: “У душі немає вроджених принципів. Усі знання, що ми знаходимо в душі людини, здобуваються нею на базі власного досвіду.

На питання, звідки душа отримує матеріал для своїх міркувань і знань, Локк відповідає: “З досвіду. На досвіді ґрунтується все наше знання, від нього воно врешті-решт походить” [288, 154].

Така позиція свідчить про емпіризм Дж. Локка. Але як він розуміє досвід? На його думку, він є всім, що діє на свідомість людини і засвоюється протягом життя. На перших етапах, у момент народження, душа людини порожня, вільна від будь-яких ідей або принципів, нагадує чистий аркуш паперу або чисту дошку, і лише поступово досвід заповнює цю порожнину. Поняття “чистої дошки” є певною ідеалізацією і введене для означення того вихідного стану, з якого починається індивідуальна історія людської психіки. Воно мало переконати у правильності емпіристичних настанов локкової теорії пізнання, адже поняття про душу як чисту дошку начебто засвідчується реальними фактами.

Намагаючись розв’язати суперечності чуттєвого сприйняття, де закономірно поєднані суб’єктивні й об’єктивні аспекти пізнавальної діяльності, Локк поділяє усі чуттєві якості на первинні та вторинні. Перші, а це механіко-математичні властивості речей, такі як щільність, протяжність, фігура, рух, мають цілком об’єктивний характер і належать самим речам, другі (колір, смак, запах тощо) є чимось суб’єктивним, уявним і поза актом сприйняття не існують. Таке тлумачення чуттєвості згодом майстерно використав Дж. Берклі, автор класичної теорії суб’єктивного ідеалізму.

Отже, чуттєвий досвід, ідеї, що виникають внаслідок відчуття, є основою пізнання, але не єдиним джерелом знань. Другим таким джерелом є рефлексія, або спостереження за діяльністю розуму. Досвід, за Локком, постає у двох формах: зовнішній (відчуття) і внутрішній (рефлексія). Зовнішній досвід є джерелом ідей, що відображають властивості матеріальних речей, а внутрішній – ідей, що є вираженням різних способів духовної діяльності, станів людської душі.

Дж. Локк став одним із засновників емпіричної психології з характерним для неї методом самоспостереження (інтроспекції). У розділі “Досліді”, де розглядаються ідеї рефлексії, мислитель, власне, і виклав своє психологічне вчення. Особливу увагу привертає аналіз пізнавальних можливостей людини. Найпершою здатністю розуму філософ вважав сприйняття. Воно є тим шляхом, яким усі знання входять у розум людини.

Розвинутішою формою сприйняття є споглядання, тобто здатність розуму затримувати, на деякий час зберігати певні ідеї у полі свого зору. Інший спосіб такого збереження – пам’ять. Пригадування, як і споглядання, активні дії розуму. Важливу роль у них відіграє увага.

Формою людського мислення є здатність розрізняти чи ототожнювати ідеї, її різновидами Локк вважав дотепність і судження. Мислення – розвиненіша і складніша форма сприйняття, до якого додається діяльність розуму. Найважливіші форми активної діяльності розуму – поєднання, порівняння, абстрагування й узагальнення. Завдяки ним із простих, безпосередніх ідей зовнішнього і внутрішнього досвіду виникають складні та опосередковані. Таку діяльність Локк зображував як процес комбінування простих ідей. І в цьому виявляється обмеженість його теорії пізнання, оскільки мислення людини спрощується, зводиться до елементарних процесів механічної комбінаторики.

У результаті поєднання простих ідей утворюються складні ідеї емпіричних субстанцій, або одиничних речей, разом з їхніми модусами, властивостями. Внаслідок порівняння простих ідей виникають складні ідеї, що репрезентують різні типи відношень.

Нарешті, третій вид пізнавальної діяльності – узагальнення – дає загальні поняття. Теорія узагальнення Дж. Локка набула значного поширення. Нею користувалися автори різноманітних логічних теорій, в яких робилися спроби пояснити походження теоретичних узагальнень і абстрактних наукових понять на базі емпіричного досвіду.

Дж. Локк стояв біля витоків Просвітництва в Англії, був попередником відомих англійських матеріалістів XVIII ст. Джона Толанда, а також А. Коллінза (1676–1729), Дейвіда Гартлі (1705–1757), Антоні Шефтсбері (1671–1713), Бернарда де Мандевіля (1670–1733). На відміну від французького, англійське Просвітництво, віддзеркалюючи настрої демократичних кіл суспільства, мало, однак, поміркований характер.

Джон Толанд (1670–1722) продовжив матеріалістичну традицію Т. Гоббса і Дж. Локка. Учень і послідовник останнього, він у своїх творах “Християнство без таємниць” та “Листи до Серени” піддав критиці релігію, обстоюючи точку зору деїзму як своєрідної форми переходу до матеріалізму. Філософ виступив проти традиційного уявлення про матерію як бездіяльну, позбавлену власного руху субстанцію. Дж. Толанду належить відоме положення про те, що рух є способом існування матерії.

Однак матеріалістичний напрям в Англії зіткнувся зі значними труднощами. Проти нього виступили не лише захисники релігії, позиції яких завжди були міцними в англійському суспільстві, а й прихильники ідеалістичної філософії. Серед них Дж. Берклі і Д. Юм.

Дж. Берклі (1685–1753) своє життя присвятив боротьбі проти атеїзму і матеріалізму, захисту християнської релігії. У головній філософській праці – “Трактат про принципи людського пізнання” (1710) теоретично

спростовується поняття матерії. Берклі створив класичну форму суб’єктивно-ідеалістичної філософії, яка значною мірою ґрунтувалася на сенсуалістичній гносеології Дж. Локка. Долаючи вади локкової концепції, він запропонував ідеалістичний варіант сенсуалізму. Апелюючи до здорового глузду, він заперечував реальне існування загальних і абстрактних ідей та стверджував, що єдиним об’єктом пізнання можуть бути конкретні ідеї, які сприймаються чуттєвим шляхом.

Однак філософ поставив питання про смисл терміна “існувати” щодо чуттєвих речей. Існувати для них, на його думку, означає сприйматися. Об’єкт і відчуття тотожні. Те, що ми називаємо речами, є лише сукупністю певних чуттєвих якостей. Посилаючись на вчення Дж. Локка про так звані вторинні якості, Берклі доводив, що всі без винятку, в тому числі й первинні, якості не існують поза актом чуттєвого сприйняття. “Усі речі, що утворюють Всесвіт, не мають існування за межами духу” [49, 173].

Девід Юм (1711–1776) поділяв суб’єктивно-ідеалістичну філософію Берклі. Однак він намагався уникнути характерних для неї крайнощів. Щодо об’єктивного існування речей він займав помірковану позицію, утримувався від заперечення зовнішнього світу. Оголошуючи цю проблему нерозв’язною для філософії, він став на шлях скептицизму та агностицизму. Д. Юм – один з останніх представників англійської філософії Нового часу. Він завершив лінію “британського емпіризму”, розпочату Ф. Беконом і продовжену Дж. Локком і Дж. Берклі. Філософ виступив одним з попередників позитивізму, а його філософія пройнята ідеями феноменалізму і позитивістського заперечення метафізики.

Головне у філософській системі Юма – вчення про пізнання, викладене у “Трактаті про людську природу” (1737) та “Дослідженні людського пізнання” (1748) [560]. Як і Дж. Локк, увесь зміст людського знання він виводив з досвіду, основними елементами якого є перцепції (сприйняття). При цьому походження останніх не має жодного значення. При аналізі структури суб’єктивного досвіду філософ виходив із безпосередньої даності їх нашої свідомості. Усі ідеї, що виникають на основі первинних перцепцій, поділяються на прості й складні. Останні виникають через асоціації простих. Такі асоціації – продукт діяльності мислення, але в її основі лежать деякі принципи. Серед них Юм виділяв подібність, суміжність у часі й просторі, а також причинність.

Яким же чином виникає уявлення про причинний зв’язок? Адже “після того” не обов’язково означає “внаслідок того”. Підставою такого уявлення, на думку Юма, є регулярна повторюваність певної часової послідовності, яка згодом переростає у віру. Віра – це особливий стан

психологічного переживання, почуття, яким супроводжується наперед очікуваний зв'язок чуттєвих ідей. Отже, причинність не має об'єктивного значення, а наука марно намагається розкрити об'єктивні причини речей і явищ. В основі причинності лежить такий суб'єктивний феномен, як віра. Люди взагалі не здатні мати якесь об'єктивне знання про зовнішній світ, бо вони перебувають у полоні власного досвіду і обмежуються лише суб'єктивними сприйняттями та їхніми асоціаціями.

У цьому полягає скептицизм Д. Юма, теорія пізнання якого ґрунтується на емпіризмі та феноменалізмі. Філософ скептично ставився не лише до існування об'єктивного світу, матеріальної субстанції, а й заперечував достовірність існування духовних субстанцій (людської особистості й Бога). Критичне ставлення до релігії робило його погляди ідейно близькими французьким просвітникам.

6. Освіта і просвітництво

Просвітництво – найважливіший феномен духовного життя європейських країн XVIII ст. За своєю назвою це сукупність антифеодальних ідей, які були формою самосвідомості нового суспільного класу – буржуазії. Просвітництво – ідеологія так званого третього стану, який об'єднував селянство, буржуа, ремісників.

Ідеологія Просвітництва має характерні риси. Головна з них – віра в особливу роль наукових знань, освітнє поширення яких набуває вирішального значення у боротьбі з феодальними порядками, розв'язанні соціальних проблем.

П'єр Бейль (1647–1706) – представник раннього Просвітництва. Він виступив проти релігії та ідеалістичної метафізики. Головна його праця – “Історичний та критичний словник” (1694). У ній найяскравіше виявився скептицизм філософа.

Основоположниками французького Просвітництва стали Ф. Вольтер і Ш. Монтеск'є.

Вольтер (Марі Франсуа Аруе) (1694–1778) – багатообдарована особистість. Філософ, письменник, учений, публіцист, невтомний борець проти феодальної системи та абсолютизму, Вольтер був прихильником секуляризації церковних земель, підпорядкування церкви державі, рівності усіх громадян перед законом. З особливою завзятістю він боровся проти релігії, особливо католицизму, хоча й не був атеїстом, залишаючись на позиціях дійсно обмеженого матеріалізму. Мислитель захоплено сприймав матеріалістичний сенсуалізм Дж. Локка, критично ставився до

ідеалізму Дж. Берклі, монадології Г. Лейбніца протиставляв ідеї матеріалістичного атомізму. Його філософські ідеї викладені у численних працях, і зокрема таких, як “Англійські листи”, “Основи філософії Ньютона”, “Трактат про метафізику”, “Філософський словник” та ін. [98].

Жан-Жак Руссо (1712–1778) як представник соціальних низів активно виступив проти соціальної несправедливості, проголосивши свободу й рівність невід'ємними правами особи. “Людина народжується вільною, а між тим вона скрізь у кайданах”, – наголошував він. Руссо ідеалізував природний стан, у якому перебувала раніше людина. Критикуючи сучасну цивілізацію, він, проте, не закликав повернутися до первісного стану, а лише створити суспільство, де людина змогла б відновити свою природну чистоту і нарешті стати вільною. Як соціальний філософ Ж.-Ж. Руссо багато уваги приділяв проблемам виховання і навчання. Про це свідчать його твори “Еміль, або Про виховання”, “Юлія, або Нова Елоїза”. Він підмітив один надзвичайно важливий освітній парадокс, наслідки якого особливо гостро відчуваються сьогодні: “Чим більше накопичуємо ми нових знань, тим більше віднімаємо здатність пізнати найголовніше – самих себе”. Маса знань про зовнішню природу не повинна затінити людське ество, людську душу як найцінніше в світі. На поважливе ставлення до неї орієнтує педагогіка Ж.-Ж. Руссо.

Серед просвітників XVIII ст. вирізняються французькі матеріалісти Жюльєн Офре де Ламетрі (1709–1751), Клод Адріан Гельвецій (1715–1771), Дені Дідро (1713–1784), Поль Анрі Гольбах (1723–1789). Попри певні розбіжності їх об'єднували матеріалістичні позиції.

Починаючи з 1845 р. справжнім центром Просвітництва стало видавництво “Енциклопедії, або тлумачного словника наук, мистецтв та ремесел”, редакторами якого були **Д. Дідро** та **Д'Аламбер**. Навколо енциклопедії гуртувалися передові науковці, філософи, публіцисти: Вольтер, Монтеск'є, Руссо, Гельвецій, Гольбах та ін. У цей час французьке Просвітництво швидко еволюціонувало від деїзму до матеріалізму й атеїзму. З 50-х років лідером цього напрямку став Дідро. Його матеріалістично-атеїстичний світогляд відображено в таких працях, як “Лист про сліпих”, “Думки до тлумачення природи”, “Філософські принципи матерії та руху”, “Розмова Д'Аламбера з Дідро” та ін.

Творчість французьких матеріалістів, як і усіх просвітників, характеризується значною увагою до особи, її потреб, соціально-політичних умов її життя. Однак людина розглядається як суто природна істота, невід'ємна частина природи, підпорядкована її загальним законам, а свобода – як цілковита залежність людини від природи, власних матеріальних

потреб та інтересів. Саму ж природу вони тлумачили механістично, як величезну машину, частини якої поєднані причинними зв'язками і для якої люди є лише невеличкими пружинками. Відтак необхідність природи перетворюється на фаталізм, а людська свобода – на примау. Французькі матеріалісти довели до краю антигуманістичні тенденції, властиві новоєвропейському матеріалізмові, що цілком закономірно призвело до його ідейної кризи.

7. Могилянська академія та просвітницька місія Г.С. Сковороди

Важливу роль у розвитку науки і культури відіграла Києво-Могилянська академія, яка виступила водночас провідним центром філософської думки України другої половини XVII та XVIII ст. Митрополит Київський і Галицький П. Могила створює 1631 року вищу Лаврську школу, яка після злиття з Київською братською школою 1632 р. перетворюється в Київську колегію і досить скоро стає загальнонавчальною. Починаючи з 30 – 40-х рр. Київська колегія визнається в культурних колах України й за її межами вищою школою й починає іменуватись як колегією, так і академією. Згодом на честь її фундатора вона отримує назву Києво-Могилянської академії. І лише 1684 р. за клопотанням гетьмана України І. Мазепи цей навчальний заклад офіційно отримує царську грамоту (підтверджену в 1701 р.), яка фактично констатує статус Київської академії як вищого навчального закладу. Доречно зазначити, що до відкриття Львівського університету (1661 р.) Києво-Могилянська академія була першим і єдиним вищим навчальним закладом Східної Європи. За короткий час Києво-Могилянська академія стала навчальним закладом європейського типу, міжнародним освітнім центром.

Григорій Савович Сковорода (1722-1794) народився в с. Чорнухи на Полтавщині у сім'ї вихідців з неможливого козацького роду. 1733 р. був прийнятий до Києво-Могилянської академії, де навчався з перервами до 1753 року. У перервах він служив співаком у придворній капелі цариці Єлизавети, здійснив подорож до Австрії, Угорщини, Словенії, Польщі, Італії. Після закінчення 1753 р. цих закордонних мандрів обіймав посаду вчителя у Переяславському та Харківському колегіумах. Потім Сковорода стає домашнім вчителем, а згодом, десь приблизно з 1766 р., обирає роль мандрівного філософа-просвітника.

Одним із центральних предметів його філософствування є “серце”. Із серця випливає все: і думка, і стремління, і почуття. Вся моральність

людини повинна теж бути звернена на “серце”. Звідси і вимога: “пізнай себе”, “поглянь у себе”. Тут він цілком солідаризується з Ж.-Ж. Руссо.

Щодо метафізичних підстав зовнішнього світу читаємо: “Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог”.

Поряд з теорією “двох натур” Сковорода розробляє теорію “трьох світів”. Разом вони і повинні були дати відповідь на питання: “світ – що ти є?” Згідно з цією теорією Сковорода поділяв усю дійсність, що оточує, на три гармонійно взаємопов'язані світи: макрокосм, мікрокосм і символічний світ, або Біблію, кожен з яких складається з обох натур, як видимої, так і невидимої. У найбільш завершеному вигляді концепція “трьох світів” викладена в діалозі “Потоп зміїний”.

У вченні про людину як мікрокосм віддзеркалене у Сковороди вчення про третій світ – символічний (Біблію). Цей третій світ існує як посередник між макрокосмом і мікрокосмом. Він теж, як і ці два світи, складається з двох “натур” – “видимої” (знак, предметна образність символу) й “невидимої” (смісл, тлумачення сенсу символу).

Принцип “пізнай себе” має своїм змістом пізнання своїх природних здібностей, нахилів до певного виду діяльності, свого покликання. Сковорода впевнений, що кожна людина має природний нахил до певного виду діяльності. Така праця є бажаною і виконується з насолодою. І навпаки, коли людина займається працею, до якої “не лежить серце”, не бажає творчого пошуку в праці або займається тим, до чого її примусили, тоді вона зазнає лиха і бід. “Несродна” праця – головне джерело великого нещастя. У творі “Алфавіт, або Буквар світу” Сковорода закликає робити те, для чого народжений, “жити по натурі”, за велінням Божим, тобто по “сродності”.

Є у Сковороди і уявлення про ідеальний суспільний устрій, про який він мріяв. Це його ідея “горней республіки”, “духовної республіки” з ідеальними відносинами між людьми, з дійсно людським способом життя, з пануванням любові, рівності, справедливості, добра і багатьох інших моральних якостей, які складають щастя суспільства.

Розділ 10. УНІВЕРСИТЕТСЬКА РЕФОРМА НА РУБЕЖІ XVIII - XIX ст. I НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ



План викладу матеріалу розділу:

1. На зламі епох. Філософські новації професора І. Канта.
2. Перший ректор Берлінського університету Й. Фіхте: філософія навчання.
3. Філософська еволюція Ф. Шеллінга.
4. Г. Гегель як освітянин і філософ.
5. Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха і криза класичного професіоналізму в філософії.

Схоластична спрямованість, яка домінувала в європейських університетах і в епоху Відродження, і Нового часу (XVII – XVIII ст.), призвела до того, що філософські та наукові новації тих років зароджувались поза стінами університетів. Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Б. Паскаль, Г. Лейбніц не були університетськими професорами. Як видно з попередніх розділів, усі вони досить в'їдливо критикували тогочасну університетську науку і освіту, котра ще й опиралась проникненню новацій в університетські стіни [571, 162].

Коли ж ідеї новочасної філософії (лейбніцеанство в подібності системи Х. Вольфа) проникли в університети, їм відразу ж протистала зовнішня опозиція (Вінкельманн, Лессінг, Гете). У Німеччині вона була чи не найвпливовішою, оскільки тут загальнопросвітницькі рухи підсилювались загальнополітичними тенденціями консолідації німецької нації [50]. Саме представники опозиційного руху “Бурі і натиску”, до якого, окрім названих діячів, входили і видатні німецькі філософи (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель), історіософ Гердер, письменник Лафатер, мовознавець В. Гумбольдт та інші, вважали, що саме університет може бути найефективнішим консолідуючим фактором. Але лише за умови його реформування [372].

Університетську реформу XVIII – XIX ст. в Німеччині очолив відомий вчений і державний діяч Вільгельм фон Гумбольдт (1767–1835). Саме з його ініціативи та за підтримки вищеназваних діячів у 1809 році був заснований навчальний заклад нового типу – Берлінський університет.

Засадничими принципами нового університету були: а) єдність навчання і наукових досліджень; б) єдність навчання-дослідження і просвіти; в) єдність навчання-дослідження і загальної освіти; г) єдність наук, зосереджених в університеті [93]. Особливу роль у здійсненні зовнішньоконсолідуючої функції мала відігравати університетська філософія. Оскільки вона, – наголошував Гегель, – фіксує думкою час, то саме філософія повинна замінити соціально-інтегративну силу релігії примиряючою силою розуму. Чільне місце в освіті, відведене філософії реформою, зумовило її небувалий сплеск. Уперше після часів схоластики вона прагне науковості, систематичності, всеосяжності, завдяки чому стає справді професійно-класичною.

Німецька класична філософія охоплює порівняно короткий період – з другої половини XVIII – до першої половини XIX ст. І хоча вона не становила собою цілісного напрямку (Кант близько стояв до дуалізму, Фіхте був суб'єктивним, а Шеллінг і Гегель – об'єктивними ідеалістами, Фейєрбах – матеріалістом), проте її характеризує певна тематична єдність. Між представниками цієї філософії чітко простежується лінія спадкоємності [140].

1. На зламі епох. Філософські новації професора І. Канта.

Іммануїл Кант (1724–1804) – німецький філософ. Народився у Кенігсберзі у родині ремісника. Був вихований у дусі пієтизму, дбайливості, сумлінного ставлення до обов'язків. Вчився на теологічному факультеті Кенігсберзького університету, після закінчення якого вчителював, захистив три дисертації, став професором і працював на цій посаді до 1797 р.

У філософській творчості І. Канта розрізняють два періоди. Перший, “докритичний”, охоплює час із 1746 р. до кінця 60-х років, коли кенігсберзький “вчений магістр” багато і плідно працював над питаннями філософії природи, космології, природознавства взагалі. Другий, “критичний”, період пов'язується зі зміною пріоритетів: центральною проблемою досліджень філософа стає людина як суб'єкт пізнання, моральності, естетичної діяльності.

Із докритичних праць кенігсберзького філософа найважливішою є “Загальна природна історія і теорія неба, або Спроба витлумачити устрій і механічне походження всієї світобудови, виходячи з принципів Ньютона”, видана анонімно навесні 1755 р. Ця праця (на думку Е. Кассіра, вона одна могла б забезпечити І. Канту широку популярність) виходить з передумови єдності матерії і руху, матерії та її законів. Мислитель висунув

та обґрунтував гіпотезу про виникнення Сонячної системи і Всесвіту з розпорошеної у просторі матерії. Її часточки відрізняються щільністю та взаємодією сил тяжіння і відштовхування. Різниця у щільності викликає згущення речовини, виникнення центрів тяжіння для легких часточок. Падаючи на центральну масу, вони розігрівають її, доводячи до розжареного стану. Так виникли Сонце та зорі. Сила відштовхування протидіє тяжінню, заважає скупченню всіх часточок в одному місці. Частина їх внаслідок протиборства двох протилежних сил дістає круговий рух і одночасно створює інші центри тяжіння планети. Аналогічно виникли й супутники планет. Всесвіт, за Кантом, має системний устрій. Сонячна система є одна з численних зоряних систем, розсіяних на Чумацькому Шляху.

Другий період творчості І. Канта (критичний) розпочинається з гіпотетичної відповіді Блезу Паскалю щодо його питань та тривоги. Те, що насувається на тебе з цього Всесвіту, викликаючи твій страх, таємниця його простору і його часу, – є таємницею твого власного досягнення світу і твого власного ества; твоє питання “Що є людина?” є, виходить, те насущне питання, на яке ти насамперед повинен шукати відповідь.

Проблема людини, критичний розгляд передумов її пізнавальної, моральної, естетичної діяльності стає початком кантівської філософії “критичного” періоду. Перенесення проблеми людини з периферії у центр філософствування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів і становить суть “коперниківського”, або “сократичного”, перевороту, здійсненого І. Кантом.

У трактаті “Логіка. Посібник до лекцій”, які І. Кант читав у Кенігсберзькому університеті з 1755 по 1796 рр., а також в інших працях він зазначав, що сферу нової філософії окреслюють такі питання: 1) що я можу знати; 2) що я зобов’язаний робити; 3) на що я можу сподіватися; 4) що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, на четверте – антропологія. “Але по суті своїй усе це можна було б звести до антропології, оскільки три перші питання стосуються останнього”. У листі до Штейдліна від 4 травня 1793 р. Кант нагадав, що лекції з антропології він читав понад двадцять років, тобто від початку “критичного” періоду творчості, і що його головні “критичні” твори – “Критика чистого розуму” (1781), “Критика практичного розуму” (1788) та “Критика здатності судження” (1790) – створювались у контексті й на фоні антропологічних роздумів [222]. І хоч окремою книгою “Антропологія з прагматичної точки зору” була видана лише 1798 р., можна повністю погодитися з думкою А.В. Гулиги, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з “Антропології...” [140].

З огляду на три перші питання, четверте – “Що таке людина?” – отримує таке формулювання: що ж це за істота, здатна пізнавати, зобов’язана певним чином діяти і наділена правом сподіватися? Ця істота є дитя і громадянин декількох світів – природи (чуттєвого світу, де панує причинно-наслідковий детермінізм), свободи (умоглядний світ практично-моральної діяльності), краси (світ мистецтва, що об’єднує природу і свободу). Тому людина несе відбиток цих світів у своїй душі. Остання наділена трьома головними здібностями: світу природи відповідає інтелект, у центрі якого стоїть розум, що пізнає природну закономірність; світу свободи – бажання (воля), де переважає практичний розум, який обирає кінцеві цілі вільної моральної діяльності; світу краси – задоволення і незадоволення, з чим пов’язана телеологічна здатність до судження. Завдяки цим якостям людина і виявляється істотою, здатною пізнавати, зобов’язаною певним чином діяти, наділеною правом сподіватися.

Система кантівської філософії побудована відповідно до структури головних здібностей душі людини. **Перша частина системи репрезентується “Критикою чистого розуму”** [218], де аналізуються передумови схильності людської душі до пізнання.

Центральним пунктом “Критики чистого розуму” є питання про передумови реалізації людської здатності до пізнання і про межі можливостей людини у пізнанні, окреслені цими передумовами. Завдяки чому можливі такі головні галузі сучасної Канту пізнавальної діяльності, як математика, природознавство, метафізика? На це питання філософ дає таку відповідь: завдяки тому, що людина може продукувати апіорні (переддосвідні) синтетичні судження.

Синтетичні судження апіорі, на відміну від аналітичних, здатні розширювати наші знання. Аналітичне судження лише пояснює, тобто повідомляє, про предмет те, що вже знаходиться в його понятті. Наприклад, “це тіло – об’ємне” є аналітичним судженням, оскільки в понятті “тіла взагалі” присутнє знання про об’ємність тілесного. Судження ж типу “завтра буде дощ” є синтетичним, оскільки поняття завтрашнього дня з необхідністю не пов’язане з дощем. Це судження несе нову інформацію про завтрашній день, є апіорним, оскільки досвідне знання про завтрашній дощ ми отримаємо лише завтра.

Але завдяки чому можливі синтетичні судження апіорі, чим зумовлюються їхня загальність та необхідність? Якщо саму можливість переддосвідних синтетичних суджень можна пояснити синтетичною здатністю розуму, то пояснення можливості загальних і необхідних апіорних синтетичних суджень виявляється надто складною проблемою, співмірною з

питанням про те, як людина продукує закони наук. Адже без відкриття законів немає і наукових дисциплін.

Як же існують і розвиваються науки, завдяки чому вони примножують необхідні, обов'язкові для всіх знання? Як можливі математика, природознавство, метафізика як науки? Відповідно до цих питань головна частина “Критики чистого розуму” поділяється на три розділи: а) трансцендентальна естетика (вчення про передумови чуттєвого пізнання); б) трансцендентальна аналітика (вчення про розсудок і умови його діяльності); в) трансцендентальна діалектика (вчення про розум та його ідеї).

Свою філософію Кант називає трансцендентальною. У перекладі з латини *transcendens* означає “той, що переходить, переступає, виходить за межі”. Людина як головний агент (суб'єкт) пізнавальної діяльності переходить від незнання до знання, уможливлючи його власними, внутрішніми передумовами. Трансцендентальне – це те, що з боку суб'єкта зумовлює пізнання, а трансцендентне – те, що перебуває поза суб'єктом, поза досвідом.

У трансцендентальній естетиці як розділі “Критики чистого розуму”, де йдеться про чуттєве пізнання, ми і зустрічаємося з протиставленням трансцендентного та трансцендентального. Кант виходив з того, що почуття людини є єдиним джерелом знань. Чуттєвість збуджується (афіціюється) зовнішніми речами навколишнього світу. Оскільки вони трансцендентні й незалежні від нас, існують самі по собі й відкриваються нам лише якоюсь однією стороною, заховуючи в собі нескінченну кількість інших сторін, Кант називає їх “речами в собі”. Про трансцендентні речі в собі (ноумени) ми можемо знати лише те, що нам дозволяють суб'єктивні або трансцендентальні умови їх бачення. Всю річ у собі ми не можемо пізнати, бо вона нескінченна; ми можемо знати лише про її явлення нам, про її феномен (явище), зумовлений можливостями суб'єктивних передумов. Останні – апіорні форми чуттєвості **простір і час** [111; 112] – систематизують відчуття явлених сторін речі у собі, створюючи її чуттєвий образ. Простір і час – суб'єктивні передумови оформлення розрізнених відчуттів людини. Простір оформляє зовнішні відчуття, час – внутрішні. Разом вони зводять різноманітний зміст багатьох відчуттів в єдиний образ.

Образ речі, її феномен, завжди відрізнятиметься від самої речі й тому, що перший несе в собі, крім змісту (результату дії речі в собі на нас), форму – результат дії суб'єктивних передумов (простору і часу). Образ об'єкта, те, як він постає перед нашим поглядом (стає предметом), дійсно залежить від суб'єктивних просторово-часових форм нашого духовного

світу, в яких існують мислимі об'єкти. А якщо так, то феномен (образ речі) справді відрізняється від самої речі.

Завдяки ж чому можлива чиста математика? За Кантом, вона можлива завдяки існуванню апіорних форм простору і часу. Перша частина математики – чиста геометрія – заснована на існуванні чистого простору, друга – чиста арифметика – на існуванні чистого часу. Дійсно, підстави чистої математики мають суб'єктивний характер, тобто існують лише у голові суб'єкта. Адже реальний простір і реальний час ніколи не бувають “чистими”, оскільки існують лише з матерією. Математика ж абстрагується від останньої, маючи своїм предметом чисті просторово-часові конструкції.

Центральне питання другого розділу “Критики чистого розуму”, який має назву трансцендентальної аналітики, – передумови природознавства. На яких підставах базується пізнання природи? У загальній формі кантівське розуміння процесу пізнання можна уявити таким чином. “Річ у собі”, діючи на чуттєвість людини, породжує багатоманітність відчуттів. Останні впорядковуються з допомогою апіорних форм споглядання – простору і часу; розміщуючись наче поряд одне біля одного у просторі й часі, вони утворюють предмет сприйняття.

Останнє має індивідуальний і суб'єктивний характер (один сприймає так, другий – інакше). Для того, щоб воно перетворилося на досвід, тобто в дещо загальнозначуще і в цьому смислі об'єктивне (об'єктивність Кант ототожнює із загальнозначущістю), необхідна участь іншої пізнавальної здібності – мислення, яке оперує поняттями. Цю здатність Кант іменує розсудком.

Чуттєвість і розсудок – два головні “стовбури пізнання”. Жодній із цих здібностей не можна віддати перевагу; без чуттєвості жоден предмет не був би даний нам, а без розсудку жоден неможливо було б осмислити. Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі, зазначав Кант. Зміст розсудку дається чуттєвістю; розсудок же надає індивідуальним і суб'єктивним чуттєвим сприйняттям апіорної форми. Якщо переддосвідними формами чуттєвого сприйняття були простір і час, то апіорними формами розсудку є категорії.

Категорії – гранично загальні поняття, своєрідний скелет пізнання. Завдяки ним можливе, за Кантом, “чисте” природознавство. Вони і є апіорною (переддосвідною) передумовою пізнання природи, формулюванням її об'єктивних і необхідних закономірностей. Відповідно до чотирьох видів суджень Кант запропонував таку таблицю категорій (Аристотель, як пам'ятаємо, дав їхній простий перелік): 1) категорії кількості –

едність, множина, цілокупність; 2) категорії якості – реальність, заперечення, обмеження; 3) категорії відношення – субстанція – акциденція, причина – наслідок, взаємодія; 4) категорії модальності – можливість-неможливість, буття-небуття, необхідність-випадковість.

Категорії виступають компонентами синтезу чуттєвості й розсудку. Вони проникають у чуттєвість, роблять її осмисленою. За Кантом, вони є апіорними, за Декартом – вродженими поняттями. Категорії створюються людьми у ході “епігенезу чистого розуму” і несуть у собі фундаментальний досвід взаємодії мислення і буття, суб’єктивного й об’єктивного. Категорії репрезентують природну об’єктивність і необхідність у суб’єктивному світі людини, допомагаючи їй продукувати судження, в яких виражаються об’єктивні й необхідні закони світу. Більше того, саме завдяки категоріям, вважав Кант, розсудок не бере свої закони з природи, а диктує їх природі.

Ці думки філософа поглиблюють розуміння змісту “коперниківського перевороту”. Людина завдяки категоріям є настільки активним суб’єктом пізнавальної діяльності, що з її апіорними, але об’єктивно необхідними судженнями повинна рахуватися сама природа. Якщо до Канта вважали, що наші знання повинні узгоджуватися з предметами, то кенігсберзький мудрець наголошував, що предмети повинні узгоджуватися зі знаннями. Пізнання є не лише спогляданням, а й конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не висхідним, а кінцевим продуктом пізнання. Саме та обставина, що розсудок сам конструє предмет відповідно до апіорних форм мислення – категорій, знімає традиційне філософське питання, чому предмети узгоджуються з нашими знаннями про них. Ми можемо пізнавати лише те, що самі створили. Ця формула лежить в основі теорії пізнання Канта, який поставив на місце субстанції попереднього раціоналізму діяльність свого трансцендентального суб’єкта.

Проте тут перед Кантом постало досить непросте і надто важливе питання: завдяки чому уможливується синтез чуттєвого сприйняття і розсудкових категорій, в якому конструється, тобто перед досвідом твориться досвід, продукуються об’єктивно необхідні апіорні синтетичні судження, або закони, з якими змушена рахуватися природа? Питання це можна сформулювати і так: у який спосіб можлива наукова творчість?

Відповідаючи на нього, Кант увів поняття продуктивної уяви як активного творчого начала в мисленні. Продуктивна уява – робочий інструмент синтезу чуттєвості й розсудку, підведення сприйняття під категорію. “Здатність уяви є спонтанність”, – зазначав філософ. Уява діє несвідомо, неначе обіймаючи протилежності чуттєвого образу і розсудкової

категорії, “намацуючи” можливу схему їх поєднання. Схема (термін Канта) завжди є продуктом творчої уяви і становить собою дещо, з одного боку, чуттєве (наприклад, схема телевізора на аркуші паперу), а з іншого – дещо інтелектуальне (це ще не телевізор, а лише відображені зримо теоретичні принципи, так би мовити, поняття телебачення).

Схему треба відрізнити від образу, який має просторовий характер. У цьому смислі приклад зі схемою телевізора дещо некоректний, оскільки ця схема змальована все ж таки у двовимірному просторі. Схеми продуктивної уяви розгортаються у суб’єктивному світі, де панує послідовність, або час. Тому саме час, на думку Канта, лежить в основі схем.

Відповідь філософа на друге питання “Критики чистого розуму” про можливість чистого природознавства завдяки категоріям не є точною. Адже природу пізнають не категорії, а людина – епіцентр активності, цілісний суб’єкт пізнання. Саме її синтетична діяльність зумовлює продукування апіорних синтетичних суджень – законів природознавства. Основою людської цілісності (відносної константності духовного світу людини) є, за Кантом, трансцендентальна єдність апперцепції, або постійність сприйняття людиною свого Я як запорука синтетичної єдності досвіду. Уся багатоманітність у спогляданні, писав він, має необхідне відношення до “Я мислю” в тому ж самому суб’єкті, в якому ця багатоманітність знаходиться. Лише завдячуючи тому, що я можу зв’язати багатоманітність споглядань в одній свідомості, можливе те, щоб я уявив собі тожність свідомості в самих цих спогляданнях.

Трансцендентальна єдність апперцепції є акт, в якому мені відкривається, що я існую; але у цьому акті мені не відкривається більше нічого щодо мене, як я існую сам по собі; прагнучи дізнатися, який я і як існую, я вже змушений звернутися до внутрішнього досвіду щодо себе самого, до внутрішнього споглядання, а в такий спосіб я можу вже дізнатися, не яким я є, а яким я собі вважаюся. Подібно до того, як явища зовнішнього світу постають продуктом синтезу багатоманітності, даної в результаті афіціювання чуттєвості, річчю в собі, так і явища внутрішнього світу, які ми в собі споглядаємо, є продуктами дії на наше внутрішнє почуття “речі в собі”, якою є ми самі. Для самих себе ми також річ у собі й пізнаємо себе лише тією мірою, якою постаємо перед собою. Про себе як про річ у собі я знаю лише, що Я є. Нічого більше з цього “Я є” вивести неможливо.

Отже, зовнішні природні явища, умовою яких є незбагненні “речі в собі”, стають предметом мислення розсудку завдяки тому, що розсудок сам зумовлений єдністю апперцепції як явищем внутрішньої речі в собі.

Виходить, явища пізнаються явищем, зумовлене – зумовленим. Розсудок, за Кантом, завжди переходить від одного зумовленого до іншого, не маючи можливості закінчити цей ряд чимось безумовним, оскільки у світі немає нічого безумовного. Водночас розсудку властиве прагнення до абсолютного, безумовного. Йому кортить зазирнути за ту завісу, яка відділяє явища від речей у собі. Переступивши межу явища, розсудок – природознавець перетворюється на філософа, з фізика – на метафізика. Про це спочатку йдеться в “Пролегоменах”... [217].

А чи можлива взагалі метафізика як наука? Таке питання ставить філософ на початку розділу “Критики чистого розуму”, присвяченого трансцендентальній діалектиці.

Метафізика, або філософія, за Кантом, це – сфера розуму. Останній виявився колишнім розсудком, який, прагнучи до абсолютного, зазирнув у світ “речей у собі” і знаходить там самого себе, власні ідеї, які репрезентують видимість абсолюту. Так, коли розум шукає останній безумовний виток усіх явищ свого внутрішнього світу, то знаходить ідею душі. Прагнучи віднайти останній безумовний початок усіх феноменів зовнішнього світу, виявляє ідею Всесвіту в цілому, досягаючи абсолютне джерело всіх явищ взагалі – як психічних, так і фізичних, – приходять до ідеї Бога.

Якщо розсудок діяв на основі логіки істини (прагнув зіставляти поняття з предметами), то розум діє на основі логіки видимості, якою, за Кантом, є діалектика. Адже розум пов’язаний не з науковими поняттями, а з ідеями; ідея – це таке поняття, для якого в спогляданні не може бути даний адекватний предмет. Розум безпосередньо спрямовується не на досвід, а на розсудок, готуючи останньому поле діяльності. Розум виробляє основоположні, загальні принципи (схеми), які розсудок і здатність судження застосовують у конкретних умовах. Якщо розсудок виконує конституїтивну функцію (створює поняття, формулює закони), то розум відіграє регулятивну роль; він спрямовує діяльність розсудку, ставить перед ним цілі, завдання, очищає і систематизує знання. Функція розуму є переважно духовно-практичною, його ідеї та цілі не лише керують теоретичним пізнанням, а й переводять теорію в практику, регулюють як пізнання, так і поведінку людини.

Філософія, що передувала Канту (вона і є тим “чистим” розумом, який критикує філософ), приділяла багато уваги ідеям душі, світу в цілому, Бога. Кант же вважав, що роздуми його попередників не враховували однієї важливої обставини – меж, в яких розум має право займатися ними, знаходив у цих роздумах хибні умовиводи – паралогізми. В уявленнях попередників про світ у цілому він виявив антиномії – рівнообґрунтовані

судження, що взаємовиключають одне одного. До них з необхідністю приходять чистий розум, який прагне охопити світ у цілому. Всього антиномій чотири. 1. Теза: Світ має межу в часі й просторі. Антитеза: Світ у часі й просторі є безмежним. 2. Теза: Все у світі складається з простого. Антитеза: Немає нічого простого, все складне. 3. Теза: У світі існує причинність через свободу. Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи. 4. Теза: У світі існує необхідність. Антитеза: Все у світі випадкове.

Найважливішою для Канта є третя антиномія. Свободи немає, усе в світі жорстко детерміноване. Так, зазначає мислитель, свободи немає, але лише у світі явищ. Свобода є, в світі панує причинність через свободу. Теж правильно, говорить філософ, але лише в умоглядному світі речей у собі. Чистий розум (колишній розсудок) плутається в суперечностях. Але реальна людина живе одночасно в обох світах і змушена практично розв’язувати їхні суперечності. У поведінці людей – у практиці, а не в теорії – якраз і розв’язується третя антиномія. Тому практичний розум стоїть за своїм значенням вище за теоретичний.

Аналізуючи ідею Бога та наявні доведення його буття, Кант стверджував, що знати щось про Нього неможливо, в Нього залишається лише вірити: “Я повинен був обмежити знання, щоб звільнити місце вірі”.

За Кантом, існують три різновиди віри. Прагматичною є віра людини в свою правоту в тому чи іншому одиничному випадку. Віру в загальні положення Кант називає доктринальною. Найважливішою є моральна віра, яка здійснюється у відповідній поведінці людини. У зв’язку з нею віра в Бога – це здатність завжди і скрізь слідувати обов’язку. Вірити в Бога означає не розмірковувати про нього, а просто бути добрим, керуватися його ідеєю як найвищим благом.

Друга частина системи І. Канта репрезентована “Критикою практичного розуму” [219]. Практичний розум – це розумна воля людини, яка керує вчинками і встановлює принципи моральних діянь. Якщо теоретичний розум виконував лише регулятивну функцію (застерігав від помилок у пізнанні, про що сигналізували суперечності, з якими він стикався), то практичний розум виконує конституїтивну функцію і тому вищий за теоретичний. Він дає змогу людині визначити свої дії його (розуму) загальними предметами та цілями. Головним предметом практичного розуму є найвище благо, визначення і здійснення того, що потрібне для свободи людини. Його сфера – мораль.

Кант починав з критики поглядів своїх попередників щодо природи практичного розуму (волі) та походження моралі. Його критика висвітлила

характерні суперечності, що свідчать про обмеженість визначень моральної сфери через “природу людини”, поняття “довершеності”, “благотворної воли”, через почуття “споконвічної доброзичливості та самозадоволеності”. Він перший в історії етики показав, що усі ці нібито вихідні постулати у визначенні моралі насправді несуть у собі певні моральні послідовності та нормативно-ціннісні погляди, які безпідставно переносяться на натуралістичну (природну) та психічну сфери. Філософ довів, що мораль не можна звести до “внутрішньої механіки” душевних імпульсів і переживань людини. Вона має автономний і нормативний характер, тобто ставить в обов’язок людині певні дії. Автономна, тобто самозаконна і незалежна від зовнішніх та психічних збудників, воля є висхідним поняттям етики Канта.

Здатність людини бути самодостатньою істотою, воля якої є автономною, виводиться мислителем з тієї обставини, що особа може перетворювати свої природні схильності, володіти ними. На відміну від тварин, поведінка яких визначається зовнішніми чинниками, людина здатна до автономно мотивованої поведінки, а тому вона є “метою сама по собі”, тобто особистістю.

Здатність людини бути автономною (самозаконною) особистістю впливає також з її місця у Всесвіті. Людина є принаймні громадянином двох світів: чуттєвого, в якому вона як тілесна істота підкоряється законам природи, і умоглядного, де вона вільно підпорядковує себе закону розуму, тобто моральному закону. У природному світі панує принцип необхідності: жодне явище не може бути причиною самого себе, воно завжди має причину в іншому. В умоглядному світі панує принцип свободи: розумна істота – мета сама по собі, й до неї не можна ставитися як до засобу. Саме тому, що людина є метою, вона може бути вільно діючою причиною, себто вільною волею. Отже, умоглядний світ мислився Кантом як сукупність “розумних істот – речей самих у собі”, як світ самосущих і автономних епіцентрів буття і моральної активності.

Співіснування автономних особистостей не може не вимагати від кожної з них дотримання загальних норм, які зобов’язують діяти певним чином, не обмежуючи свободи інших. “Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, й особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився б до нього як до засобу”. У наведеному варіанті кантівського категоричного імперативу (морального зобов’язання) досить чітко відображений взаємозв’язок між здатністю людини бути особою (а не пересічним індивідом) і здатністю вільно взяти на себе обов’язок ставлення до інших як до самоцінних особистостей. Бути особистістю

означає бути вільним, реалізувати свою самосвідомість у поведінці, оскільки сутнісна природа людини – її свобода, а свобода – це дотримання обов’язку.

Моральний закон, або категоричний імператив Канта, має декілька формулювань. Вищенаведене відображає зміст моральної поведінки. Наступна версія задає форму: “Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла завжди стати і принципом загального законодавства”. Якщо наш намір не відповідає вимогам загальної закономірності, від нього треба відмовитись.

Природа морального закону позаемпірична, оскільки він стосується не того, що є в емпіричній дійсності, а того, чому належить бути. Його засвоєння, за Кантом, не є проблемою; кожен знає його апріорно. Більше того, кожний, хто припускається вчинків, які суперечать законам, відчуває цю суперечність, так чи інакше переживає її. Адже слідування моральному закону пов’язане з гідністю особистості як громадянина переважно умоглядного (ноуменального) світу. Порушення ж закону понижує людину до рангу природної істоти, зачіпає її гідність. З таким пониженням Кант пов’язував природу зла. Зло породжене зіпсованою або невихованою волею, яка не розуміє високого призначення людини й загрузає в чуттєвих нахилах.

У людині йде постійна боротьба двох світів. **Завдання виховання**, за Кантом, полягає у тому, щоб особа завжди керувалася власним ноуменальним (умоглядним) характером, приймала рішення, керуючись своїми найвищими моральними цілями, зберігала свою гідність у власних очах, перебувала в гармонії з власним сумлінням. Механізм совісті стоїть на варті людської гідності. Неможливо все правильно розуміти, але неправильно вчиняти. Жодні угоди із совістю неприпустимі. Рано чи пізно доведеться відповідати перед нею. Чи не доцільніше вчиняти, керуючись моральним законом?

Загальність і необхідність морального закону Кант обґрунтовував постулатами практичного розуму. Вони стосуються найголовніших речей у собі, які виявилися недоступними для розуму теоретичного і постали в попередній “Критиці...” як ідея душі, ідея світу та ідея Бога. У “Критиці практичного розуму” їхнє буття постулюється як існування окремих речей, що збуджують наше моральне спрямування до прийняття морального закону.

Отже, відповідь на головне питання “Критики практичного розуму” – “Що я повинен робити?” – досить проста: дотримуватися категоричного імперативу.

Систему філософії І. Канта завершує “Критика здатності судження” [220]. Вона мала відповісти на питання “На що я можу сподіватися?” Проте відповідь на нього обґрунтована в пізніших працях філософа, присвячених релігії. Третя “Критика...” виконала дещо іншу функцію: показала, яким чином світ природи і світ свободи можна поєднати. Їх об’єднує світ краси, яка досліджується у третій “Критиці...” – у теорії прекрасного, або естетиці.

Естетика Канта займає проміжне місце між ученнями про природу і свободу. В центрі естетичного стоять почуття задоволення і незадоволення, які виражають ціннісну емоцію щодо предмета мистецтва. На цьому засновується естетична здатність судження (художня інтуїція), яка створює предмети мистецтва як проміжної ланки між природою і свободою.

Природа та художня творчість збігаються і в тому, що у них домінує принцип доцільності. Твір мистецтва – це своєрідний доцільно влаштований організм. Із свободою художня творчість пов’язується через суб’єкта творчості. Адже доцільність естетичного міститься не в самих речах та їхніх об’єктивних властивостях, а у відношенні речей до суб’єкта і його здібностей. Вона відображається в його почутті задоволення, зумовленому спонтанною грою розуму і уяви при безпосередньому спогляданні речей. Прекрасне виявилось у Канта доцільністю без будь-якої реальної цілі, предметом безкорисливого і незацікавленого задоволення. Ідеал краси полягає у “вираженні морального”. Один із висновків естетики Канта: “Прекрасне є символ морально доброго”. Так через посередництво естетичного почуття пов’язуються природа і свобода (мораль).

Як уже зазначалося, “Критика здатності судження” лише накреслила відповідь на питання “На що я можу сподіватися?”, вказала “шлях надії”. Культура – кінцева мета природи, людина покликана створювати її. Чи можна при цьому розраховувати на якісь зовнішні сили, окрім власних потенцій? На допомогу надприродних сил, за Кантом, людина не повинна розраховувати. Віра в Бога – це насамперед надія на власні моральні сили. Тому кантівське вчення про предмети надії (релігія) зливається з етичним ученням.

У пошуках коренів віри Кант звернувся до проблеми боротьби добра і зла. Останнє переважає в людині, але присутні в ній задатки добра даються взнаки як почуття провини. Переживання вини (і своєї, і чужої) виявляється совістю і тому є основою моралі.

Першоджерелом моралі, за Кантом, є продуктивна уява. Страх породив богів, а боги встановили заборони. Найсильніший страх – в уяві. Саме він створює образ постійного свідка й обвинувача – Бога. Згодом цей свідок

і обвинувач став совістю людини, яка виявилася головним регулятором релігійності. Совість означає спільне відання, вість; образ того, хто знає все про мене і від кого неможливо сховатися, вплітається в мою самосвідомість. Совість – це страх, що став внутрішнім, спрямованим на самого себе. У церковній вірі, за Кантом, він об’єктивується у вигляді Бога, який дає закон і карає за його порушення, який дає благодать, прощення і милість. Найвища мета морального вдосконалення, яка для людини не є повністю досяжною, – це любов до закону. Відповідно до цієї ідеї у кожній релігії принцип віри мав би бути таким: “Бог є любов”.

Наприкінці XVIII ст. філософія Канта набула надзвичайної популярності, її викладали майже в усіх університетах. Проте повсюдно вона зустрічала критику. В Німеччині не було жодного філософа, який би не висловив свого ставлення до кантіанства. Наприклад, Гердер критикував Канта за апіоризм, Гете – за неповний розгляд здібностей душі. Однак найпосплідовнішим критиком Канта виявився Фіхте.

2. Перший ректор Берлінського університету Й. Фіхте: філософія науковчення

Йоган Готліб Фіхте (1762–1814) народився у незаможній селянській сім’ї. Здібного хлопчика запримітив сусід-поміщик і влаштував у закритий дворянський навчальний заклад. Після закінчення останнього Йоган у 1780 р. вступив на теологічний факультет Йенського університету. Освіту закінчив у Лейпцигу, працював домашнім учителем.

У 1794 р. Фіхте зайняв кафедру в Йені, де працював до 1799 р. У 1799 р. Фіхте приїхав до Берліна, де зблизився з романтиками Ф. Шлегелем, Л. Тіком, Ф. Шлейєрмахером. Там він написав “Основи загального науковчення”, “Призначення людини” (1800), “Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії” (1801) та ін. 1810 р. Фіхте став професором і першим ректором щойно заснованого Берлінського університету. Помер мислитель від тифу.

Свою філософію Фіхте називав “науковченням”, надаючи великого значення цій назві.

По-перше, науковчення є методологічним підґрунтям єдності навчання і наукових досліджень як принципу нового університету. У якому вигляді має існувати університетська наука? У вигляді системи знань, – відповідає Й. Фіхте. Причому система повинна виходити з єдиного основоположення. По-друге, система знань має бути завершеною, забезпечуючи навчанням відповідну повноту і цілісність. Образом завершеності системи,

за Й. Фіхте, є коло. Система повинна замикатись і результат її розгортання збігатись з висхідним пунктом.

У чому ж полягає перше основоположення науковчення? На думку Фіхте, ми повинні відшукати його. Адже його неможливо вивести чи довести. Пошуки ведуться, звичайно, у сфері свідомості, причому віднаходиться дещо сутнісне, без чого немає свідомості. Сутністю свідомості, зазначав філософ, є самосвідомість. Тому перше основоположення науковчення абсолютно очевидне й безпосередньо достовірне. Це самосвідомість, яка вербально виявляється у висловах “Я є” або “Я є Я”.

Акт самосвідомості – це дія і одночасно продукт останньої. В емпіричній сфері дія і продукт завжди відрізняються, що і є, власне, ознакою емпіричного. У самосвідомості, за Фіхте, дія (акт) і продукт суть одне і те саме. “Я” є дещо унікальне в тому смислі, що воно саме себе породжує. Тому мислитель назвав акт самосвідомості “ділом-дією”, або “актом-продуктом”, в якому суб’єкт (активне, породжуюче) і об’єкт (пасивне, породжуване) повністю збігаються. В акті самосвідомості “Я” (як суб’єкт) покладає, породжує себе (як об’єкта, як образ “Я”, що усвідомлюється самим “Я”).

Проголосивши перше основоположення науковчення, Фіхте поставив у центр своєї філософії свободу. Тому вступити на шлях науковчення означає не стільки прийняти це положення, скільки вільно вчинити відповідно до нього: збагни своє “Я”, створи його актом цього усвідомлення! Як і у випадках релігійного обернення, тут апелюють до свободи, до волі, а не до інтелекту.

В акті самосвідомості, завдяки якому “Я” вперше виникає для себе, сполучені в одне ціле дія і споглядання її. Я безпосередньо споглядаю свою дію, обернену на мене ж. Таке безпосереднє споглядання Фіхте назвав інтелектуальною інтуїцією, яку заперечував І. Кант, стверджуючи, що визнання інтелектуального споглядання привело б до висновку про інтелектуальну даність буття речей у собі, тобто про їхню пізнаваність.

Фіхте прекрасно розумів, що припущення інтелектуальної інтуїції веде до усунення речі в собі як основної передумови критичної філософії. На його думку, поза “Я” немає нічого такого, що б якоюсь мірою обмежувало його діяльність; остання повністю визначається сама собою. Такий принцип науковчення. Пасивний стан “Я” (те, що Кант називав сприйнятливостю до зовнішніх вражень, або афіційованістю душі) також має прийматися, виходячи із самого “Я”, а не з чогось зовнішнього. Інакше кажучи, сама скінченність “Я” має бути прийнятою як продукт його нескінченності. Так Фіхте долає кантівський дуалізм явища і речі в собі. Річ у собі виявляється продуктом несвідомої діяльності “Я”.

Отже, перше абсолютно безумовне основоположення системи науковчення “Я є Я” не може бути доведене, бо воно – “діло-дія”, акт, в якому “Я” породжує себе власною дією і споглядає себе як продукт власної дії у моменти народження. У цьому першому акті “Я” покладається самим собою, тобто це акт чистої діяльності. Фіхте виражає його так: “Я” початково покладає безумовно своє власне буття.

Друге основоположення науковчення, як і перше, не може бути ані доведене, ані виведене. “Я” безумовно протипокладається якесь “не-Я”. Це також покладання “Я”, але вже не себе, а чогось іншого, протилежного собі. Будь-яка протилежність як така, писав Фіхте, існує лише завдяки дії “Я”, а не на якійсь іншій підставі. Протилежність покладається взагалі лише силою “Я”. Отже, друге основоположення вводить категорію заперечення, “не-Я”. Третє основоположення, на відміну від двох перших, вже не є безумовним, а частково обумовленим. Як пояснював Фіхте, воно обумовлене з боку своєї форми, але ще безумовне з боку змісту. Його форму обумовлюють два перших основоположення, оскільки вони несумісні. Справді, якщо “Я” є діяльність, що покладає “Я”, то як вона може бути одночасно діяльністю, що це “Я” заперечує, покладає “не-Я”? Чи можливо, щоб ці протилежно спрямовані діяльності взаємно одна одну не знищували, щоб “Я” і “не-Я” існували одночасно? Інакше кажучи, як можлива свідомість, оскільки остання – це одночасність протилежностей, одночасна даність “Я” і “не-Я”.

Щоб розв’язати це питання, Фіхте припускає взаємне обмеження протилежностей; кожна з них може знищити, “анігілювати” іншу лише частково. А це, в свою чергу, означає припущення їхньої подільності, тобто кількісного характеру. Як подільні й взаємно обмежені, “Я” і “не-Я” стають чимось третім (синтезуються), визначеним, обмеженим (оскільки кожному з них покладена межа; визначити (обмежити) буквально означає “покласти межу”).

Отже, третій принцип науковчення становить собою діалектичну єдність двох перших – покладання і заперечення, синтез “Я” і “не-Я”, суб’єкта і об’єкта у чомусь опосередковуючому.

Проте виникає питання: чи тотожне те “Я”, якому протистоїть “не-Я” і яке є чимось подільним, висхідному “Я” першого основоположення? Певно, що ні; перше було безмежним, невизначеним, друге – обмеженим; перше – абсолютним, друге – подільним, відносним. Розмірковуючи інакше, можна дійти до того самого висновку: якби ми мали лише подільне “Я” і подільне “не-Я”, які взаємно обмежували б одне одного і не мали нічого третього, то єдність свідомості розпалася б; необхідне

щось третє, що могло б забезпечити єдність цих протилежностей. Таким третім і буде абсолютне “Я” першого основоположення. Висновок третього принципу науковчення такий: Я протиставляю в “Я” подільному “Я” – подільне “не-Я”. Перші три основоположення дають три різновиди дії: тетичну, в якій “Я” покладає себе; антитетичну, де “Я” покладає свою протилежність – “не-Я”; синтетичну, що поєднує протилежності. Рух від тези через антитезу до синтезу є основою діалектичного методу Фіхте. Його суть стане яснішою з викладу змісту науковчення, який впливає із зазначених основоположень.

Розгортання змісту теоретичного науковчення здійснюється у формі п’яти синтезів. Перший синтез (“Я” і “не-Я”, покладання і заперечення) дає категорію обмеження. “Я” постає обмеженим завдяки “не-Я”, таким, що зазнає дії “не-Я”, пасивним. Проте відповідно до першого основоположення “Я” покладає себе як чиста діяльність, активність. Виникає суперечність: “Я” є одночасно і пасивним, і активним. Розв’язок цієї суперечності дається у другому синтезі – у категорії **взаємообмеження**. Третій синтез дає категорію **причинності**. Те, чому приписується діяльність (а не страждання), називають причиною, а те, чому приписується пасивність, – наслідком. Виходячи з трьох головних основоположень, “Я” буде причиною, “не-Я” – наслідком. Проте беручи до уваги другий синтез, категорію взаємообмеження “Я” і “не-Я”, помічаємо його суперечливість трьом основоположенням. Розв’язок цієї суперечності Фіхте вбачав у синтетичному положенні, за яким причина і наслідок повинні мислитися як одне й те саме, оскільки вони здатні мінятися місцями.

Категорія причинності також виявляється внутрішньо суперечливою: з одного боку, причина – “Я” і наслідок – “не-Я” повинні мислитися як одне і те саме, з іншого – “Я” має буття безвідносно до “не-Я” (згадаймо про абсолютність “Я”), тобто “Я” не може бути тим самим, що і “не-Я”. Ця суперечність розв’язується у четвертому синтезі, який дає категорію **субстанції**. Абсолютне “Я” виявляється основою буття, або субстанцією, оскільки воно є тим, що здатне існувати саме через себе. Решта є результатом взаємних обмежень “Я” і “не-Я”, або **акциденціями**, залежними від субстанції.

Перш ніж перейти до п’ятого синтезу, звернемо увагу на те, що категорії, лише перелічені Кантом, у науковченні Фіхте логічно виводяться шляхом розвитку основної суперечності діяльності “Я”.

Необхідність п’ятого синтезу впливає з двох обставин. Перша полягає в тому, що теоретичне науковчення за визначенням повинне бути викладом ставлення суб’єкта до світу, коли світ діє на суб’єкта, обмежує

його, постає незалежною від нього реальністю. Проте це суперечить першому основоположенню, за яким “не-Я”, або світ, твориться дією “Я”. Якщо стояти на цьому принципі (до чого закликав Фіхте), виникає питання, що ж то за діяльність і чому світ постає перед “Я” як незалежний? Друга обставина впливає із суперечливості четвертого синтезу і може бути позначена таким чином: чому “Я” покладає себе то субстанцією, то акциденцією, то скінченим, то нескінченим, то суб’єктом, то об’єктом? Ця взаємозміна “Я”, що полягає немовби в якомусь протистоянні “Я” із самим собою і відтворенні себе самого як суперечності, є, на думку Фіхте, **здатністю сили уяви**. Ця незалежна, несвідома діяльність “Я”, що лежить в основі свідомості, й становить її головну функцію. Сила уяви і є результатом п’ятого синтезу.

Поняття продуктивної здатності уяви було вперше введене Кантом для розв’язання важливого питання, чим уможливується підведення споглядань під чисті поняття розсудку? Такою опосередковуючою ланкою, за Кантом, є трансцендентальна схема – час. Час з’єднує чисту спонтанність (діяльність розсудку) з афіційованістю (чуттєвістю), уяву зі спогляданням. Проте це, на думку Фіхте, не дало чіткого розв’язання проблеми.

Автор науковчення запропонував своє бачення сили уяви як єдиної здатності поєднання протилежностей у людській свідомості. Він помітив важливу обставину: коли ми намагаємося збагнути протилежності в їхній єдності, нам це не вдається; спочатку ми мислимо одну, потім другу, проте ніколи одночасно. Ми не здатні осмислити їхню єдність, але повинні. Так виникає боротьба між нездатністю і вимогою. У цій боротьбі дух затримується у своєму русі, коливаючись між обома протилежностями; він коливається між вимогою і нездатністю її виконати; але якраз у такому стані, тільки в ньому одному, він утримує їх обидві одночасно. Цей стан має назву **стану споглядання**. Здатність, що в ньому діє, вже була вище відзначена як продуктивна сила уяви.

Це коливання нашого духу між вимогою синтезувати протилежності й неможливістю це зробити, між самими протилежностями; їх несвідоме одночасне споглядання (дух не має змоги одночасно споглядати і себе) синтезує все те, що ми називаємо реальністю. Адже реальність – і тут Фіхте йде за Кантом – і є тим, що дається в спогляданні. Несвідома синтетична діяльність споглядання, або продуктивної сили уяви, творить реальність, яка постає незалежно від “Я”, об’єктивує її, відчужує від суб’єкта.

Саме тому, що несвідома здатність уяви, яка виявилася центром решти теоретичних здатностей, творить реальність, теоретичне, пізнавальне ставлення до світу (а з ним і теоретичне науковчення), з точки зору Фіхте,

не має жодної самостійної функції; воно є лише моментом, необхідним для здійснення практичного, морального ставлення.

Крім здатності уяви, існують інші теоретичні здібності суб'єкта. Фіхте намагався вивести їх (відчуття, споглядання, глузд, здатність судження, розум) також з однієї підстави. Велику роль у цьому відіграє рефлексія – відображення “Я” власної діяльності, своїх несвідомих відносин з “не-Я”. Завдяки рефлексії такі діяльність і відносини стають усвідомленими. Так, рефлексія “Я” над власною обмеженістю, покладеною “не-Я”, породжує відчуття. Рефлексія над відчуттям виводить “Я” в об'єкт відчуття, тобто в “не-Я”, і приводить до його споглядання. Рефлексія над спогляданням дає змогу схопити образ “не-Я” і утримати його у відриві від прообразу. Здатність такого втримання є розсудок, або, як його називав Фіхте, “сховище створеного силою уяви”. Образ, закріплений розсудком і схований у ньому, є поняття. Рефлексія ж над поняттями, що існують у розсудку суб'єкта, є здатність судження.

Здатність судження “Я” дає можливість судити про будь-який об'єкт, а отже, абстрагуватися від будь-якого об'єкта. Рефлексуючи про цю свою здатність, “Я” узнає про те, що воно може відкинути будь-яке “не-Я”, усвідомлює свою свободу від нього. “Я” стає самосвідомістю, чистою від будь-яких об'єктів “Я є Я”. На цьому ступені “Я” виступає як розум, чиста суб'єктивність, інтелект, що визначається сам через себе. Теоретичне науковчення завершується тим, з чого почалося, – активного “Я”, яке своєю дією покладає реальність, тобто діє практично. Теоретична діяльність, як зазначалося, виявилася вторинною, залежною від практичної.

Теоретичне науковчення – це теорія пізнання Фіхте, практичне – вчення про практичну (насамперед моральну) діяльність, про людину та світ її діяльності. Питання практичної філософії розроблені філософом у працях “Основи природного права відповідно до принципів науковчення” (1796), “Призначення людини” (1800), “Про сутність вченого” (1806), “Основні риси сучасної епохи” (1806), “Настанови до блаженного життя” (1806).

Зупинимося на деяких ключових проблемах практичного науковчення. Насамперед слід з'ясувати поняття практичного “Я” як надто важливого для осмислення антропологічних поглядів Фіхте. На відміну від Канта, який вважав людину громадянином двох абсолютно розмежованих світів (світу природи, де панує зовнішня детермінація, і світу свободи, в якому особа сама дає собі закон), Фіхте знімає межу між чуттєвим світом (природою) та світом умоглядним (свободою). Якщо у Канта відносини причини і наслідку характеризували світ природи, а мети й засобів – світ

свободи, то у Фіхте цільовий (телеологічний) принцип стає універсальним і для свободи, і для природи. Причинно-наслідковий зв'язок виступають у нього як неістинна (спотворена) форма цільових.

Оскільки цілевідповідність стала у Фіхте універсальним принципом діяльності людини у сфері моралі (практики), то і основною формою практичного “Я” стає потяг, прагнення до цілевдійснення. (Нагадаємо, що головною формою теоретичного “Я” була уява.)

Прагнення, як і уява, може існувати лише за умови протилежно спрямованої діяльності, яка сприймається “Я” як певна перешкода. Завдяки останній “Я” відчувається обмеженням у власному прагненні. Без перепони неможливе саме прагнення, інакше “Я” збіглося б з метою свого прагнення і перестало б існувати як таке, що прагне.

Такою універсальною перешкодою, за Фіхте, виступає природа. Вона дає межу “Я”, збуджуючи його прагнення до досягнення мети. Тому природа є важливим засобом цілевдійснення, необхідною передумовою існування практичного “Я”. Вона пробуджує це практичне “Я” до існування, запалюючи його потяг та вказуючи на перепони, які слід подолати.

Якою ж постає, за Фіхте, діяльність прагнення, цієї основної форми практичного “Я”? На першому ступені вона є потягом до об'єкта. Це чуттєвий потяг; відповідно об'єкт – природний предмет. У цьому примітивному чуттєвому прагненні Фіхте розрізняв два аспекти: 1) прагнення до задоволення власного природного потягу, де дістає вияв залежність “Я” від об'єкта; 2) прагнення до самостійності, незалежності від нього, до влади над ним. Потяг до самостійності є найвищим прагненням.

Досить специфічно Фіхте виводив реальність інших “Я”. Згадаймо, що перше основоположення науковчення є не стільки безпристрасне наукове судження, скільки палкий заклик: “Збагни своє “Я”, створи його!” Заклик до вільної діяльності, оскільки він йде ззовні, не є примусом, не діє як механічна причина, тобто не обмежує моєї свободи і самостійності. Проте саме він спонукає мене до емпірично здійснюваного самовизначення. Але цей заклик може надходити не від якогось зовнішнього об'єкта, а лише від іншого суб'єкта, а тому доводиться припустити існування інших “Я” незалежно від моєї самосвідомості. Відтак інше “Я” стає умовою можливості мене самого як розумної істоти. Таке головне положення філософії права Фіхте.

Розробка практичного науковчення, як бачимо, пов'язана з низкою складних філософських питань. Та найскладніше з них – про природу абсолютного “Я”. Парадокс абсолютної діяльності “Я” полягає у тому, що вона, з одного боку, очевидна з самого початку, а з іншого – є тим, чого

ще лише повинне досягти практичне “Я”, тобто недосяжним моральним ідеалом. Так, існує абсолютне з його абсолютною діяльністю чи не існує?

Роздуми над цими та іншими питаннями та критика з боку сучасників, серед яких були й колишні друзі та учні – Якобі, Шлейєрмахер, Шеллінг, Гегель, – змусили Фіхте перейти від настроїв “бурі та натиску” і пов’язаної з ними абсолютизації принципу діяльності до нових для нього релігійно-містичних пошуків.

3. Філософська еволюція Ф. Шеллінга

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775–1854) народився в містечку Леонберг поблизу Штутгарта в сім’ї диякона. Закінчивши семінарію, п’ятнадцятирічний юнак вступив до богословського інституту в Тюбінгені. Після закінчення закладу 1795 р. Шеллінг працював домашнім учителем. За клопотанням Гете Йєнський університет запросив Шеллінга на посаду екстраординарного професора. Незабаром сюди переїхали Шіллер, Гегель, які разом з Фрідріхом та Августом Шлегелями, Тіком, Новалисом створили “романтичний гурток”.

У Йєні Шеллінг не перестав займатися проблемами натурфілософії, прагнути створити її систему. В цей період філософ видав дві натурфілософські праці – “Перший нарис системи натурфілософії” (1799) та “Вступ до нарисів системи натурфілософії” (1799).

Ставши в межах своєї натурфілософії на точку зору первинності природи, Шеллінг прагнув зрозуміти її не через якісь інтелектуальні схеми, а виходячи з неї самої. Він стверджував, що природа має реальність, яка впливає із самої природи, вона є її власний продукт – із себе самого організоване і саме себе організуюче ціле”. У “Першому нарисі системи натурфілософії” також чітко сформульована теза про діяльнісний, продуктивний характер природи, про її розвиток. Крім принципу розвитку, у природі править принцип “полярності”, “градації”. Останній полягає у тому, що природа розглядається як система сходинок, причому нижча сходинка завжди є основою для вищої. Сходження від нижчого до вищого спричинюється боротьбою полярностей, або протилежностей, які штовхають природне тіло на вищий ступінь одухотвореності.

Наступний крок у філософському розвитку Шеллінга пов’язаний зі створенням фундаментальної і багато в чому узагальнюючої праці “Система трансцендентального ідеалізму” (1800). Тут натурфілософські напрацювання мислителя постають лише однією частиною його філософії.

Друга ж частина – “трансцендентальна філософія”. Якщо натурфілософія має своїм предметом природу, то трансцендентальний ідеалізм – “Я”. Тут позначився вплив на Шеллінга ідей науковця Фіхте. Тоді між двома філософами ще були близькі дружні стосунки.

Наприкінці 90-х років XVIII ст. Шеллінг дійшов висновку, що розроблювана ним філософія природи відповідає лише на те, яким чином розвиток несвідомо-духовної природи спричиняє появу свідомості, або як з об’єктивного виникає суб’єктивне? Під впливом Фіхте перед ним постало й інше питання: яким чином суб’єктивне перетворюється на об’єктивне, як “Я” стає здатним до трансцендування (виходу за свої власні межі), до зумовлення (створення) об’єктивного. Трансцендентальне “Я” (тобто здатне перетворитися на свою протилежність у процесі творчості) і стало ключовою проблемою “Системи трансцендентального ідеалізму”. Ця система включає чотири підсистеми, розгляду яких присвячені головні розділи праці: а) теоретична філософія; б) практична філософія; в) єдність теоретичної та практичної – телеологія; г) філософія мистецтва.

Теоретична філософія виходить з поняття “Я”, або самосвідомості, яка обмежується існуючими поза нею речами світу. Останні не є несвідомим творенням “Я”, як це було у Фіхте. Тому перед Шеллінгом виникає питання (воно ж – перше завдання філософії): як знання та уявлення про речі можуть абсолютно збігатися з повністю незалежними від них речами? Філософ звернувся до аналізу та дедукції (виведення) головних форм інтелектуальної (пізнавальної) діяльності, притаманних “Я”.

Найперша форма пізнання незалежних від “Я” речей – відчуття. Шеллінг тлумачив його дещо інакше, ніж раціоналісти та емпіристи. Він вважав, що в основі відчуття лежить діяльна природа суб’єкта як живої (органічної) істоти. Далі мислителя цікавив перехід від простого відчуття, власного живим організмам, до суто людського продуктивного споглядання. Останнє також тісно пов’язане з активністю, оскільки не лише відображає предмет, а й одночасно породжує його, конструє річ у просторі. Продуктивне споглядання переходить у рефлексію (розмірковування “Я” про самого себе). Рефлексія дає змогу співвідносити знання про зовнішні речі зі знаннями “Я” про свої наміри та цілі. Речі осмислюються у плані їхнього призначення, останнє ж виявляється метою суб’єкта, що їх конструє продуктивною уявою. Розділені Кантом та Фіхте два світи (світ об’єктивної необхідності – природи та світ цілеспрямованої діяльності “Я” – свободи) зближуються, оскільки об’єктивний бік свободи виявляється не чим іншим, як “природним потягом”, або волею. Рефлексія переходить у волю як основу практичної діяльності вільного і самосвідомого суб’єкта.

Практична філософія – друга підсистема трансцендентального ідеалізму Шеллінга. Тут філософ виходить із кантівських категоричного імперативу та ідеї про злу природу людини і закладені в неї зародки добра, які мають розквітнути в процесі морального виховання. Крім моралі, яка повинна сприяти цим діям, має бути правовий устрій. Право як позаморальний регулятор практичної (спрямованої на світ) співдіяльності людей не суперечить принципам свободи, практичного ставлення до світу самосвідомих “Я”, що стали епіцентрами активності.

Якщо теоретична філософія показує, яким чином природна об’єктивна необхідність стає вільним волевиявленням суб’єкта, то практична філософія пояснює, як із самої свободи, коли я думаю, що дію вільно, має з необхідністю виникати несвідоме, тобто без моєї участі дещо мною незамислене, або, інакше кажучи, як проти цієї вільної діяльності повинна ставати діяльність несвідома, на основі якої виникає дещо таке, чого сам я, по своїй волі не міг би реалізувати. Так, у співдіяльності маси індивідів, кожен з яких діє на основі своїх власних рішень, тобто вільно, виникає дещо, чого жоден з них не передбачає і чого свобода сама по собі ніколи б не реалізувала. Вільна поведінка багатьох “Я”, їх співдія привносять у свободу дещо таке, що останній не властиве, а саме: необхідність, яка панує над ними, тобто об’єктивну, від них незалежну. Своєю вільною практичною дією суб’єкт об’єктивує себе; діяльність стає об’єктивною закономірністю.

Але чому, запитував Шеллінг, у свободу привноситься дещо їй не властиве, тобто закономірність? І відповідає: над обома стоїть щось вище, третє. Його неможливо виразити логічно, поняття тут безсилі. Воно (це “третє”) не може бути ні суб’єктом, ні об’єктом, ні тим та іншим одночасно, а “виключно лише абсолютною тотожністю”, або абсолютотом.

Третя підсистема трансцендентального ідеалізму – **телеологія** – якраз і стосується абсолютної тотожності, або взаємодії, “Я” і світу, суб’єкта і об’єкта, взаємодії теоретично-практичної, що здійснюється, по-перше, в історії, по-друге, в природі. Телеологізм, або закономірний рух історії від періоду долі до мети, якою є промисел божественного провидіння, лише трохи відкриває абсолютну тотожність, але залишає її невловимою для поняття. Це пояснюється тим, що тотожність постійно заперечується, порушується вільною дією людей, свобода яких виявляється своєрідним відштовхуванням від абсолюту, подібно до того, як гріхопадіння перших людей, що здійснили перший вільний вчинок, було відокремленням, відпаданням від Бога, який став для них недосяжним. Крім того, ця тотожність є принципом пояснення історії і тому не може бути висновком з

останньої. Через те пошуки тотожності треба здійснювати не в історії (об’єктивності другого порядку), а в природі (об’єктивності першого порядку).

Однак природі вже надано цього характеру споконвічної тотожності ще до того, як вона стала об’єктом свідомої діяльності. Природа, хоч і виступила у натурфілософії як витвір, створений без участі свободи, без будь-якої мети, однак уявляється немовби створеною цілеспрямовано і свідомо. Вона як витвір сліпих сил, що діють у ній, усе ж наскрізь і повністю просякнута доцільністю, підкреслював Шеллінг. У природі ще залишається нерозривним те, що зазнає розпаду у вільній діяльності. Будь-яка природна річ, скажімо рослина, є цілком тим, чим вона повинна бути: вільне в ній є необхідним, а необхідне – вільним. Природа, отже, є початковою відповіддю на питання: яким чином або завдяки чому знову може стати для нас об’єктивною абсолютна тотожність (гармонія) необхідності й свободи.

Більш правильною відповіддю, вважав Шеллінг, є мистецтво, оскільки абсолютна тотожність суб’єктивного та об’єктивного, свободи й необхідності притаманна саме йому.

Четвертою підсистемою трансцендентального ідеалізму є **філософія мистецтва**. Вона певною мірою тематично збігається з кантівською “Критикою здатності судження”. Кант порівнював природний організм з цілісністю художнього твору. Шеллінг встановив важливі відмінності. Організм народжується цілісним; художник творить ціле, але творити його може по частинах, створюючи з них щось згодом нероздільне. Природа починає з несвідомого і лише в кінцевому підсумку приходиться до свідомості. У мистецтві шлях інший – свідомий початок і несвідоме завершення розпочатої праці. І ще одна відмінність: витвір природи не обов’язково прекрасний; твір мистецтва прекрасний завжди, інакше це не мистецтво.

У травні 1800 р. Шеллінг звернувся до Фіхте з проханням викласти своє ставлення до “Системи трансцендентального ідеалізму” та інших праць. Фіхте не погодився з поглядами свого молодого друга, за якими природа є незалежною від духу. Подальше їхнє листування свідчить про поглиблення розходжень, які пізніше переросли у справжню сварку. Між мислителями точилася суперечка честолубств; кожен прагнув довести, що точка зору суперника “нижча” за його власну, а тому й система опонента повинна бути лише частиною його власної системи.

Оскільки суперечка тривала досить довго (її підігрівали й Гегель, і дружина Шеллінга Кароліна), філософу довелося взятися за осмислення

місця своїх поглядів. Ось як Шеллінг у “Штутгартських бесідах” (1810) характеризував специфіку своєї тогочасної філософської позиції порівняно з поглядами його попередників та сучасників: “Я відрізняюсь а) від Декарта тим, що не стверджую абсолютного дуалізму, який виключає тотожність; б) від Спінози тим, що не стверджую абсолютної тотожності, яка виключає будь-який дуалізм; в) від Лейбніца тим, що ідеальне та реальне (А та В) не розчиняю в одному лише ідеальному (А), але стверджую реальну протилежність обох принципів за їх єдності; г) від власне матеріалістів тим, що духовне і реальне не розчиняю цілком у реальному (В). Втім, сказане стосується лише найбільш одухотворених матеріалістів – гілозоїстів. У французьких матеріалістів А зникає зовсім і залишається лише В (атомісти і механіцисти), це повна протилежність Фіхте, який залишає лише А; д) від Канта і Фіхте тим, що я не покладаю ідеальне лише суб’єктивно (в “Я”), навпаки, ідеальному протиставляю дещо цілком реальне – два принципи, абсолютною тотожністю яких є Бог.

На думку Шеллінга, його **філософія тотожності**, яка прийшла на зміну натурфілософії, відрізняється від попередніх систем тим, що є всеохопною; вона включає і природу, і Бога, і людину. Якщо Кант вивів за межі філософії знання про Бога, то Шеллінг, навпаки, вводить Бога до філософії, не перетворюючи, однак, останню на богослов’я. Для теології Бог – особливий предмет вивчення, для філософії Шеллінга – лише найвища основа сущого. Довести Його існування неможливо, та в цьому і немає необхідності. Чи треба геометру доводити існування простору?

Як найвища основа сущого, Бог, за Шеллінгом, – єдність протилежностей. Він і особистість, і сам світ. У Ньому існують дві “першосили” – егоїзм і Любов. Егоїзм – реальне в Богові. Любов – ідеальне, подолання егоїзму, віддання себе іншому, оскільки сама по собі існувати не може. Тому саме божественною любов’ю, що долає божественний егоїзм, твориться світ – природа і людина – інобуття Бога.

Розмаїття світу – результат диференціації абсолютної тотожності, або Бога. Шеллінг розрізняв три періоди цього процесу. Перший період – коли абсолют обмежується реальним, матерією. Темне, несвідоме, те, що Бог як сутність постійно намагається витіснити із своїх глибин і вилучити, є матерія (поки що не оформлена); матерія є не що інше, як несвідома частина Бога. Під час другого періоду реальне (матеріальне) переходить в ідеальне; виключаючи матерію із себе, Бог намагається знову наблизити її до себе, піднести вгору, перетворити на найвищу сутність, із несвідомого викликати свідомість. У третьому періоді відбувається зняття відмінностей між створеними Богом протилежностями реального та ідеального,

матерії та свідомості. Носієм цієї нової тотожності є людина як сполучна ланка двох світів – природного й божественного, реального та ідеального, природи і духу.

Однак людина не виправдала свого високого призначення: вона повинна була підкорити природу духові, а вийшло навпаки – природне начало володіє людиною, матерія перетворюється на Бога. У цьому винна свобода. Здійснюючи останню, людина відпадає від абсолюту – Бога. Будь-який вчинок є злочин. Провал місії особи стає помітним, по-перше, в її взаєминах з природою, яка дедалі більше руйнується людиною, по-друге, в існуванні зла, по-третє, у смертності індивіда, яка зумовлена дисгармонією духу та природи, порушенням їхньої тотожності.

Третій період філософського розвитку Шеллінга називають **філософією одкровення** [532]. Народилася вона у палких суперечках мислителя з поглядами Гегеля. За Шеллінгом, головний недолік гегелівського вчення в цілому – його “негативність”, суто логічний характер системи, побудованої на основі принципу “заперечення заперечення”. Замість неї пропонувався “позитивна” філософія, предметом якої є розвиток свідомості в історії. Шеллінг виділяв три світові епохи такого розвитку: первісний монотеїзм; політеїзм (міфологія); монотеїзм християнства (одкровення).

У 1841 р. Шеллінг читав свою “Філософію одкровення” в аудиторії № 6 Берлінського університету, де він зайняв кафедру філософії, якою завідував Гегель до смерті в 1831 р. Курс Шеллінга був скороченим варіантом його праць “Світові епохи”, “Філософія міфології” та “Філософія одкровення”, які були задумані ще в перше десятиліття XIX ст. і увійшли до “Філософських досліджень сутності людської свободи” (1809). Пізніше сам Шеллінг назвав свій курс невдалим.

4. Г. Гегель як освітянин і філософ

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831) народився в Штутгарті, столиці королівства Вюртемберг.

Після закінчення гімназії Гегель вступив до Тюбінгенського теологічного інституту, де познайомився і дружив з Шеллінгом, Гельдерліном. Восени 1793 р. він успішно склав випускний кандидатський іспит з теології. Відмовившись від кар’єри протестантського пастора, Гегель став домашнім учителем. Завдяки підтримці Шеллінга, він приїхав до Йєни, де захистив дисертацію “Про орбіти планет”, читав лекції в університеті, займався літературною діяльністю. Саме у Йєні він написав і видав відому “Феноменологію духу” (1807) [117].

Фінансові ускладнення та зuboжіння Йенського університету в умовах війни з Францією змусили Гегеля шукати іншу роботу. В березні 1807 р. він переїхав до Бамберга, де став редактором місцевої газети. У грудні 1808 р. приїхав до Нюрнберга і став директором гімназії. Окрім адміністративної та педагогічної діяльності, в Нюрнберзі Гегель багато писав. Саме тут створена і видана “Наука логіки” (Велика логіка), до якої увійшло три книги – “Вчення про буття” (1812), “Вчення про сутність” (1813) та “Вчення про поняття” (1816). У Нюрнберзі з’явився чорновий варіант “Енциклопедії філософських наук” – системи філософії Гегеля. У 1811 р. Гегель одружився з Марією фон Тухер – двадцятирічною дівчиною зі знатної дворянської сім’ї.

Ще в Йені Гегель мріяв про університетську кафедру. У серпні 1813 р. він отримав запрошення до Гейдельберзького університету, де читав по два-три курси щосеместру, видав “Енциклопедію філософських наук”, яку пізніше (в 1827 та 1830 рр.) перевидавав з виправленнями [118–120].

З осені 1818 р. Гегель обіймав посаду професора філософії у Берлінському університеті, куди був запрошений пруським урядом. Саме в цей період система Гегеля отримала завершення. Філософ читав курси з логіки, естетики, філософії права, антропології, історії філософії, філософії природи. Тексти цих курсів були пізніше видані його учнями. Про велику популярність Гегеля свідчить той факт, що в 1829/30 навчальному році він був обраний ректором університету (як відомо, першим ректором тут був Фіхте).

Життя філософа обірвалося несподівано. 14 листопада 1831 року він помер від холери і був похований поряд з могилою Фіхте.

Головна мета філософської творчості Гегеля – сприяння перетворенню філософії на науку, дійсне, істинне знання. Формулюючи цей намір у передмові до “Феноменології духу”, мислитель, як і Фіхте та Шеллінг, наближав поняття науковості до поняття системності: істинною формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її.

Гегелівська система має назву “Енциклопедія філософських наук”. У § 18 праці пояснюється, що її загальним предметом є абсолютна ідея – субстанція і суб’єкт творення дійсності. Ось деякі характеристики абсолютної ідеї: 1) ідея не інертна, а діяльна, вона, подібно до фіхтеанського “Я”, – взагалі діяльність; 2) ідея діалектична, вона становить собою єдність відмінного – суперечливості; 3) ідея цілеспрямована, вона є ентелехією, а це аристотелеве поняття виражає фіналізм, телеологію, прагнення до мети і самовдосконалення. Абсолютна ідея існує об’єктивно, тобто незалежно від окремих індивідів, більше того, передус не лише індивідам, а й світові в цілому (природі, суспільству).

Буттям чистої абсолютної ідеї є її розуміння самої себе. Зміст її – царство чистого розуму, чистої думки. Це царство є істина, якою вона є без прикриття, в собі й для себе самої. Тому можна висловитися так: цей зміст є зображення Бога, яким Він постає у своїй вічній сутності до створення природи і того чи іншого кінцевого духу. Саме як чистий розум абсолютна ідея є предметом “Науки логіки” – першої частини “Енциклопедії філософських наук”.

Наступна стадія розгортання абсолютної ідеї полягає у тому, що остання, цілком відповідно до суб’єктивного ідеалізму Й. Фіхте, породжує “не-Я”, або природу. Гегель тлумачив природу як відчуження ідеї, яка вільно “відпускає” себе з царства чистої думки до протилежного царства матеріальної природності. Природа теж є ідея, але у формі інобуття. Саме у такій якості вона є предметом другої частини “Енциклопедії” – “Філософії природи”. Ступені природного розвитку, які розглядаються тут за схемою натурфілософії Шеллінга, прямують до появи людського буття. Повторюється рух від “не-Я” до “Я”.

Третя стадія саморозвитку абсолютної ідеї починається з появою людини і суспільства, через діяльність яких ідея розпочинає самопізнання, її інобуття знімається у процесі тривалого соціально-історичного та інтелектуального розвитку людства. Цей процес, в якому поступово викристалізуються адекватні форми самосвідомості ідеї, що “спала” в природі, повертає її з інобуття до самої себе і робить справді абсолютною. Результат цього процесу – для себе суцільний абсолютний дух, який є самосвідомістю ідеї.

Духовні формоутворення (суб’єктивний, об’єктивний та абсолютний дух) стали предметом третьої частини “Енциклопедії філософських наук” – “Філософії духу” – та інших досліджень філософа, присвячених конкретним формам об’єктивного та абсолютного духу (“Філософія права”, “Філософія історії”, “Філософія релігії”, “Історія філософії” тощо).

Грандіозна система **абсолютного ідеалізму**, як її називав сам Гегель, – третя після Аристотеля та Фоми Аквінського спроба охопити всю сукупність знань своєї епохи. Її абсолютна ідеалістичність полягає в тому, що вона долає обмеженість як об’єктивного, так і суб’єктивного ідеалізму, синтезуючи зміст першого та другого, її цілісність зумовлена послідовним проведенням обраних принципів, розроблених у “Науці логіки”. Тому саме логіка вважається основою гегелівської системи.

Діалектичний логіцизм (діалектико-логічні ходи думки повторюються у викладі знань про природу, історію, формоутворення духу тощо) є метафізичним, онтологічним фундаментом “Енциклопедії”. Подібно до того, як абсолютна ідея через природу і дух повертається до самої себе,

завершуючи цикл саморозвитку, опис мандрів абсолюту в текстах логіки, філософії природи та філософії духу також має вигляд кола. Більше того, кожна частина філософії, писав Гегель, є філософське ціле, замкнуте в собі коло, але кожна з цих частин містить абсолютну ідею в її особливій визначеності або як особливий момент цілого. Окреме коло саме тому, що воно є в самому собі цілісність, прориває межу своєї визначеності й стає підставою ширшої сфери; тому ціле є коло, яке складається з кіл, кожне з яких є необхідний момент, так що їхня система становить цілісну ідею, яка виявляється також в кожному з них зокрема. Замкнена на саму себе, система Гегеля, таким чином, є завершеною, що відповідає тогочасним освітнім стандартам.

Зупинимося на змісті системи Гегеля, і насамперед її першої частини – “Науки логіки”. Саме в ній викладена методологія побудови “Енциклопедії філософських наук” – діалектика.

Предметом “Науки логіки” є абсолютна ідея, що розгортається і розвивається в ході самоосмислення. Метою, потягом, ентелехією ідеї служить істина. Істина ж не відкарбована монета, якою можна раз і назавжди заволодіти і в готовому вигляді покласти до кишені. Істина як мета ідеї – процес її поступового досягнення. Тому Гегель і казав, що “ідея сутнісно є процес”.

Яким же чином, з допомогою яких сил здійснюється осягнення істини? Діяльність ідеї, спрямована на пізнання істини про себе, збуджується її діалектичною суперечливістю. Шеллінг говорив, що абсолют є тотожність, а Гегель додав до цього: тотожна із собою ідея містить заперечення самої себе, суперечність. Самосуперечливість збуджує самоосмислення ідеї (більше їй нікого й нічого осмислювати), яке є тотожним з її буттям; ідеї живуть, доки вони себе (або їх) мислять.

Буття-мислення ідеї специфічне: як процес вона розгортається у вічності, поза часом та простором. Ідея не має початку в часі чи просторі, існує в цілісності своїх часткових формоутворень. Тут і виникає важлива проблема – початку науки про абсолютну ідею.

Гегель почав свою “Науку логіки” з поняття **чистого буття** як найбільш абстрактної характеристики абсолютної ідеї. Перший розділ праці так і називається – “Вчення про буття”. Чисте буття – така порожня абстракція, настільки позбавлена якихось визначень, що виявляється тотожною своїй протилежності – нічому. Зрозуміло, йдеться не про те, що наявність предмета дорівнює його відсутності. Гегель розглядав не конкретне буття того чи іншого предмета, а буття взагалі, думка про яке є настільки беззмістовною, що збігається з думкою про **ніщо**. Буття і ніщо зливаються воедино. У своїй тотожності вони створюють третє поняття – **становлення**.

У цих трьох перших поняттях гегелівської логіки помітна характерна риса її побудови – принцип тріади: теза, антитеза, синтез. Висувається деяке положення, потім іде його заперечення, а після нього – заперечення попереднього заперечення. Синтез тези та антитези збагачує зміст попереднього твердження, оскільки додає до нього знання про його протилежність. Тому діалектичне заперечення збігається з розвитком знань про предмет, що досліджується. Якщо у тезі він розкривався абстрактно (однобічно), то в синтезі це розкриття конкретніше і неоднобічне. Тобто розвиток знань про предмет (абсолютну ідею) збігається з їхнім рухом від абстрактного до конкретного.

Сходження від абстрактних знань до конкретних (від буття до ідеї) є також важливим принципом побудови “Науки логіки”. Кожна конкретніша категорія (наприклад, становлення) знімає зміст попередніх. **Зняття**, за Гегелем, є не лише заперечення, а й одночасне збереження змісту, його піднесення на вищу сходинку розвитку.

Результат становлення – щось стале. Гегель називає його **наявним буттям**. Тут вже йдеться про буття реальних предметів світу (інобуття ідеї). Відмінність одного предмета від іншого зафіксована в категорії **якості**. Остання є визначеністю, що збігається з буттям; якщо щезає дана якість, дещо стає іншим. Протилежністю якості є **кількість**. Вона – визначеність, байдужа до буття; кількісні зміни предмета не скасовують його буття у певній якості. Синтезом кількості та якості є **міра**. Вона позначає межі, в яких кількісні зміни не призводять до зміни якості. Порушення межі, або міри, спричиняє появу нової якості, яка виникає шляхом перериву поступовості, стрибкоподібно. Закономірний зв'язок якості та кількості, виявлений Гегелем, став пізніше основою формулювання **закону взаємного переходу кількісних і якісних змін** – одного з трьох головних законів діалектики.

Ланцюг стрибкоподібних якісних змін створює **“вузлову лінію відносин міри”**. Для ілюстрації останньої Гегель наводив приклад нескінченної зміни агрегатних станів води, залежно від температури. Якщо ці стани постійно змінюються, то виникає питання про носія цих змін, про деякий субстрат, що лежить в основі ланцюга перетворень. Тобто постає питання про сутність, яка перебуває в буттєвих змінах.

“Вчення про сутність” – другий розділ “Науки логіки”. На відміну від буття (поверхневого шару дійсності), сутність – внутрішній світ, глибинні зв'язки, що лежать в основі буття. У розділі “Буття” поняття переходять одне в одне, тобто відображається зв'язок предметів типу “перехід”; звідси й закон взаємного переходу. У розділі “Вчення про сутність” поняття зли-ті одне з іншим, “світяться”, взаємовідображаються, або **рефлектують**.

У бутті дещо стає іншим, у сутності дещо є інше, існує лише в єдності із своєю протилежністю, тобто є суперечністю. Сутність і є суперечність, або єдність протилежностей. Гегелівська розробка проблеми суперечності також увійшла до змісту другого закону діалектики – закону єдності й боротьби протилежностей.

Вчення про сутність має три підрозділи. У першому вона розглядається крізь призму її самосуперечливості й тлумачиться як основа існування. Існування відрізняється від буття. Буття безпосереднє, існування завжди чимось опосередковане, обґрунтоване. Існування є буття, яке отримало основу. Основою ж існування, або життєвості, є суперечність – рушійна сила існування. Дещо, писав Гегель, є життєвим лише настільки, наскільки воно містить у собі суперечність.

Другий підрозділ учення про сутність присвячений **явищу**. Останнє є сутністю в своєму існуванні. Сутність не залишається позаду або осторонь явища, а скоріше, немовби через свою безмежну доброту, відпускає свою видимість у безпосередність і дарує йому (явищу) радість існування. Бог, котрий як сутність є благість, оскільки він дає існування моментам своєї видимості в самій собі, створює світ. Явище не існує саме по собі, воно завжди виражає певну сутність. Сутність являється, явище – сутнісне. Тотожне в явищах (те, що повторюється в них) є **закон**. Закон і сутність – речі однопорядкові.

Третій підрозділ учення про сутність має назву **дійсність**. Дійсність – це синтез сутності та явища (існування), або внутрішнього і зовнішнього. Вона включає в себе, по-перше, **можливість**, по-друге, **випадковість**. Можливість є те, що сутнісне для дійсності, але сутнісне таким чином, що воно водночас є лише можливість. Оцінювана як одна лише можливість, дійсність є дещо випадкове, і навпаки, можливе саме тільки випадкове. Можливість може перейти в дійсність за наявності умов; тоді вона стає необхідністю. У зв'язку з категорією необхідності Гегель дав цікавий аналіз проблеми свободи, який буде продовжений у “Філософії права”.

Закінчується вчення про сутність аналізом **причинності**. Причина породжує рівну собі дію. Тому між дією та причиною має місце взаємодія. Взаємодіючи, причина і дія постійно міняються місцями: дія стає причиною, і навпаки. Ланцюг постійно змінюваних причин та наслідків повторює “вузлову лінію відносин міри”. Тут виникає питання: а чи існує щось субстанційне у цих нескінченних змінах? Гегель дав ствердну відповідь. Таким вільним від переходів причин та наслідків є **поняття**.

“Вчення про поняття” є третім розділом “Науки логіки”. Поняття визначається як цілісна сфера “суб’єктивної логіки” (два перші розділи

Гегель назвав “логікою об’єктивною”). Третій розділ також має тріадну структуру: а) суб’єктивне поняття, б) об’єкт, в) ідея.

У підрозділі “суб’єктивне поняття” розглядаються питання, які утворюють традиційний зміст підручників з формальної логіки: поняття, судження, умовивід. Своє завдання Гегель вбачав у тому, щоб накопичений століттями, але закостенілий матеріал привести в активний стан, знову розпалити в ньому вогонь життя. Філософ прагнув відновити пізнавальну цінність засобів формальної логіки, побачити у фігурах умовиводів реальні відносини речей. Розглядаючи різні типи силогізмів, він сформулював таку думку: всі речі суть умовиводи, дещо загальне, зімкнуте через особливість з одиничністю. Найдовершенішим силогізмом є умовивід необхідності, який Кант вважав законом природи. Завдяки таким умовиводам розум з допомогою понять та суджень має змогу формулювати закони, тобто відкривати у своїй власній сфері дещо таке, що притаманне об’єктивному світові. Тим самим, за словами Гегеля, поняття взагалі реалізувалося; точніше кажучи, воно отримало таку реальність, яка є об’єктивністю.

Суть переходу від суб’єктивного поняття до об’єкта полягає в тому, що, за Гегелем, поняття здатні втілюватися в об’єктивних речах, по-перше, через людську діяльність, по-друге, через творення світу речей. Об’єкт – предмет другого підрозділу “Вчення про поняття” – проходить три ступені розвитку: механізм, хімізм, телеологізм. Телеологічний об’єкт знімає обмеженості двох перших. Його вище значення ілюструється просто: досить згадати про механічну і хімічну техніку, щоб зрозуміти, що саме породження таких об’єктів щоразу залежало від наче зовнішньої щодо них мети, яка, проте, діяла принципово, а отже, не була зовнішньою для тієї сфери дійсності, до якої вона застосовувалася. Це був рух самої об’єктивності до вищої сходинки. Гегель проаналізував діалектику мети і засобів, їхнє сходження на вищу стадію – здійсненої мети, або поняття. Єдність поняття (мети) і об’єктивності – ідея.

Розділ “Вчення про поняття” і “Наука логіки” в цілому завершується аналізом ідеї (істини). Істина – це збіг поняття та об’єктивності. Абстрактної істини немає, вона завжди конкретна. Істина увібрала у своєму змісті всі попередні визначення, починаючи з чистого буття, з нічого, становлення тощо, її конкретність і є її різнобічністю, яка досягається синтезом усіх попередніх визначень. Істину не можна охопити відразу в готовому вигляді. Вона є процесом нашого осягнення всіх її визначень в цілому. Мислення, яке розгортає у часі ланцюг її характеристик, повторює процес буття істини, збігається з ним, беручи категорії, що її розкривають, в їхніх взаємних суперечливих зв’язках – переходах, взаєморефлексії, запереченні

заперечення. Так досягається істинне, а отже, конкретно-системне знання про світ як органічну цілісність, породжену абсолютною ідеєю.

Однак і цього мало для розуміння ідеї-істини. За Гегелем, вона становить собою не лише відповідність поняття предмету (про що писав Аристотель), а й відповідність предмета своєму поняттю. Розглядаючи предмет, ми повинні визначити, чи збігається він із своїм поняттям, містить у собі істину чи ні. Таке розуміння істини можна знайти в пересічному словозастосуванні: говорять, наприклад, про істинного друга і розуміють при цьому людину, поведінка якої відповідає поняттю дружби. Тобто мало мати поняття (ідеї) дружби, добра, краси тощо, мало прагнути до їх пізнання, як це робив Сократ. Треба ще й діяти адекватно, бути відповідним їм. Істина, за Гегелем, предметна, її потрібно не лише пізнати, але й практично реалізувати в житті.

Пізнання істини має своїм об'єктом життя, в якому втілилася безпосередня ідея (ідея добра, краси тощо) як душа у певному тілі. У результаті пізнання цієї душі-ідеї отримується істина. З одного боку, остання відповідає своєму предмету – життю – і є теоретичною ідеєю, відображенням життя, а з іншого – вона збуджує волю та діяльність людини на приведення предметів (насамперед свого життя) у відповідність з отриманою істиною: тут істина є ідеєю блага, або практичною ідеєю.

Завершується “Наука логіки” невеличким підрозділом вчення про поняття, який має назву “Абсолютна ідея”. Ось як визначив її Гегель: абсолютна ідея є, як виявилось, тотожність теоретичної і практичної ідей. Вона є абсолютна і повна істина, ідея, що сама себе мислить, а саме – розуміє себе як розумну, логічну ідею. Її змістом є система логічного, або категорій.

Формою абсолютної ідеї є діалектичний, або, як його назвав Гегель, спекулятивний метод. Це форма саморуху поняття, в основі якої лежить принцип заперечення заперечення. Метод є не зовнішньою формою, а душею змісту. Він такий же аналітичний, як і синтетичний. Але дійсна картина діалектичного методу не розгорнута у короткому останньому підрозділі, він розчинений у змісті “Науки логіки”.

Методологічні принципи, розроблені Гегелем у “Науці логіки”, стали основою побудови двох інших частин його системи.

“Філософія природи” задумана як зображення “інобуття” логічної ідеї, що, ставши абсолютною, вирішила... із самої себе вільно відпустити себе як природу. Структура праці має форму тріади: механіка, фізика, органічна фізика. Тут також реалізовані принципи заперечення заперечення, зняття, сходження від абстрактного до конкретного тощо.

Така сама картина спостерігається у третій частині системи. У структурі енциклопедичної “Філософії духу” три розділи – “Суб’єктивний дух”, “Об’єктивний дух” та “Абсолютний дух”. Назви розділів означають ступені, якими йде ідея, що повертається в саму себе із свого інобуття. Її повернення полягає в знятті чуттєвого, тілесного, природного, матеріального. Дух (пізнання) ліквідує зовнішню відчуженість тілесного світу, робить цей світ своїм, розкриваючи ту обставину, що субстанцією тілесного світу є він же сам, дух. Цей процес асиміляції зовнішнього Гегель вважав звільненням духу.

Знаряддям звільнення духу, як уже зазначалося, є процес пізнання, вершиною якого Гегель вважав абсолютне знання у формі його власної філософії. Уся всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи, – прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності. Завершенням прогресу і є система “абсолютного ідеалізму”. Просуваючись із ступеня на ступінь шляхом самозвільнення, дух підноситься до знання абсолютного духу як вічно дійсної істини, де розум є вільний для себе, а необхідність, природа та історія лише служать для його розкриття, Принцип історизму, або розвитку, який лежить в основі методу діалектики, вступає у суперечність із системою, яка претендує на відображення позаісторичного й абсолютного знання.

Суперечність системи і методу Гегеля, а також інші неузгодженості його філософії були помічені ще Шеллінгом. Про них він писав у мюнхенських лекціях з історії нової філософії у розділі, присвяченому Гегелю. Пізніше філософську систему великого діалектика піддали критиці Фейєрбах, Маркс, Енгельс, К’єркегор та інші мислителі.

5. Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха і криза класичного професіоналізму в філософії

Людвіг Андреас Фейєрбах (1804–1872) народився в сім’ї криміналіста у м. Ландсхуті (Баварія). Після закінчення місцевої гімназії 1823 р. вступив на теологічний факультет Гейдельберзького університету. Згодом перейшов до Берлінського університету, де слухав лекції Гегеля. Під їхнім впливом і формувалися погляди Фейєрбаха. Після закінчення навчання в 1828 р. захистив у Ерлангенському університеті дисертацію “Про єдиний, загальний і безконечний розум”, написану в дусі гегельянства. Ставши приват-доцентом, Фейєрбах з 1829 р. читав курс гегелівської філософії та історії філософії Нового часу. Через рік він надрукував анонімно “Думки про смерть та безсмертя”, спрямовані проти важливих догматів християнства. Авторство Фейєрбаха було встановлено, праця конфіскована, і філософ був

позбавлений права викладання. Написав і видав низку історико-філософських творів: “Історія філософії Нового часу від Бекона Веруламського до Бенедикта Спінози” (1833), “Виклад, розвиток і критика філософії Лейбніца” (1837), “П’єр Бейль. До історії філософії і людства” (1838).

Повний розрив Фейєрбаха з гегельянством та ідеалізмом знаменувала його стаття “До критики філософії Гегеля” (1839). У ній автор критикував не лише Гегеля, а й Шеллінга. Останній тяжіє до східної мудрості, його філософія утверджує спокій і загальну єдність. Гегель – уособлення Заходу, його думка все розчленовує, у всьому бачить різноманітність, пурхає, як метелик. Саме у Шеллінга Фейєрбах запозичив головний аргумент проти Гегеля, який зробив початком своєї системи “чисте буття”, що збігається з “ніщо”. Услід за Шеллінгом філософ заперечував Гегелю: буття не може бути “чистим”, його не можна відірвати від його ж носія. Буття єдине зі своїм носієм. Таким носієм буття повинна бути матеріальна, чуттєва природа.

З точки зору Фейєрбаха, ідеалізм, який заперечує самоцінність природи, стверджує її вторинність і залежність від ідеї, є не що інше, як раціоналізована релігія. Дійсна філософія протилежна релігії. В основі останньої лежить віра, в основі філософії – знання, прагнення розкрити дійсну природу речей. Тому найперше завдання філософії, вважав Фейєрбах, є критика релігії.

Релігія розтинає світ людини навпіл; поряд з дійсним виникає умоглядний світ, який панує над першим. Аналогічно “теологія роздвоює і відчужує людину”. В релігійних віруваннях, стверджував Фейєрбах, людина об’єктивує, опредмечує свою недовершеність; усі нерозв’язані земні проблеми вона переносить на небо. Безконечна, або божественна, сутність, писав філософ, – духовна сутність самої людини, яка, однак, відокремлюється від людини і уявляється самостійною істотою. Так виникає стійка ілюзія: справжній творець Бога – людина – розглядається як його творення, ставиться в залежність від нього і позбавляється свободи і самостійності.

Для звільнення від таких ілюзій, на думку Фейєрбаха, необхідно зрозуміти, що людина – не творення Бога, а частина, причому найбільш досконала, вічної матеріальної природи.

Такі погляди на природу як істинного носія буття, самоцінну і первинну реальність відрізняються від поглядів просвітників. Природа, за Фейєрбахом, є не механізмом, а складним організмом, який живе за власними законами. Ставлячи органічне буття природи у центр своїх інтересів, філософ інколи називав розроблену ним форму натуралізму “органіцизмом”. Така увага до переважно живої, органічної матерії пояснюється тим, що у центрі його системи стоїть людина – єдиний, універсальний і найвищий предмет філософії.

Нова філософія, стверджував Фейєрбах в “Основах філософії майбутнього” (1841), має своїм принципом не абсолютний, тобто абстрактний, дух, не розум сам по собі, а дійсну і цілісну істоту – людину. Навіть природу, на його думку, треба розуміти лише як базис людини. Нова філософія робить людину винятковим, універсальним предметом філософії, а антропологію – універсальною наукою.

Редукція (зведення) буття взагалі до людського буття лежить в основі антропологічного матеріалізму Фейєрбаха. Сам філософ не прийняв терміна “матеріалізм”, скомпрометованого “вульгарними” матеріалістами. До того ж він прагнув вийти за межі класичного розмежування головних філософських течій, у самій назві концепції відобразити її принципову посткласичність.

Л. Фейєрбах зробив надзвичайно важливий висновок, який здійснив значний вплив на подальшу філософську антропологію, екзистенціалізм, персоналізм та інші напрями. Людина як найвищий предмет філософствування є не лише індивідуальністю, окремою чуттєвою істотою. Її сутність – в єдності з іншими людьми, що виявляється у зв’язку між “Я” і “Ти”. Проте ця єдність спирається лише на реальну відмінність між “Я” і “Ти”.

Антропологічний принцип Фейєрбаха та інтерсуб’єктність “Я” – “Ти” наклали відбиток на інші розділи філософії. Так, у теорії пізнання вони спричинили нове розуміння об’єкта. За Фейєрбахом, поняття об’єкта спочатку формується у досвіді людського спілкування, а тому першим об’єктом для кожного є інша людина, “Ти”. Саме любов до іншого – шлях до визначення його об’єктивного існування, а відтак – до визнання існування зовнішніх речей взагалі.

Вищезазначені нововведення Л. Фейєрбаха зумовили також модифікацію форми діалектики. Якщо у Гегеля вона була вченням про саморух понять, їхній взаємоперехід, взаємосуперечливість, заперечення і зняття, то фейєрбахівська діалектика прагне відобразити єдність відмінних “Я” і “Ти”, їхній діалог. Фейєрбах критично ставився до ідеї Гегеля про єдність протилежностей. Він вважав, що безпосередня єдність протилежних визначень можлива і дійсна лише в абстракції. Лише час є засобом з’єднання в одній істоті протилежних або суперечливих визначень відповідно до дійсності.

Як яскраве вираження кризового стану класичного раціоналізму в середині XIX ст., філософія Л. Фейєрбаха зробила і свій внесок у поглиблення цієї кризи. Вона розбудила значні інтелектуальні сили, які не лише довершили критику попередніх поглядів, а й створили нові оригінальні посткласичні напрями, які стали провідними у філософії XX ст.

Розділ 11. КРИЗА НОВОЧАСОВОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КЛАСИКИ У ХІХ СТ.



План викладу матеріалу розділу:

1. Перша позитивістська реакція на класику.
2. Реальна освіта і позитивізм “філософуючих спеціалістів”.
3. Філософія життя.
4. Філософські школи неокантіанства.
5. Неогегельянство.
6. Марксистська філософія ХІХ ст.
7. Російські реакції на кризу класики: філософія загальної справи і російський космізм.

1. Перша позитивістська реакція на класику

Засновниками позитивізму стали О. Конт, який увів сам термін “позитивізм”, Д.С. Міль та Г. Спенсер.

Огюст Конт (1798 – 1857) – французький філософ, економіст [Див. 241].

Піддаючи критиці стару метафізику, О. Конт доводить, що наука не потребує філософії в її старому вигляді. На його думку, реальністю володіє тільки те, що може бути зведено до даних зовнішніх відчуттів, чуттєвого досвіду, де кожне з наших головних понять, кожна галузь нашого пізнання проходить через три теоретичні стани: 1) теологічний, чи стан домислу; 2) метафізики (філософії), чи абстракції; 3) науковий, чи позитивний. Останній є торжеством здорового глузду над туманними і нескінченними привидами філософської фантазії, торжеством об’єктивної істини над суб’єктивним обманом, бо позитивна наука пізнає дані в досвіді явища в їхній необхідності або в законі.

Отже, завдання позитивної філософії полягає в тому, щоб розглядати всі явища як підпорядковані незмінним законам природи, точне відкриття яких і зведення до найменшої кількості становить мету всіх наших зусиль. Звідси відоме кредо Конта “*Savoiz pouz prevoir*” (в перекладі з лат. – знати, щоб передбачати) і переконання в тому, що позитивізм і є тією основою для соціальної реорганізації, яка виведе суспільство з кризи, забезпечить перехід людини до людства.

Вимогою опертя на дані досвіду, віднесених до економіки, соціальних питань, О. Конт певною мірою висвітлює складність і специфіку соціології,

яку пізніше розвинув Г. Спенсер. Однак своєю заявою про те, що гіпотези ніколи не повинні ставити питання про виникнення явищ, О. Конт доходить до агностицизму, стверджуючи, що людина здатна лише створювати “суб’єктивний синтез” дійсності. Пізнати світ людина неспроможна, бо всі спроби отримати “об’єктивний синтез” існуючого виявляються марними.

Погляди О. Конта були продовжені і розвинуті в Англії Д.С. Міллем та Г. Спенсером.

Джон Стюарт Міль (1806 – 1873) – англійський філософ і логік. Як філософ сформувався під впливом філософії Ф. Бекона, зокрема його індуктивного методу, розробив основні методи індуктивної логіки. Він виходив з того, що дійсне явище є лише станом нашої свідомості, розуміючи під останнім чуттєве сприйняття. Саму філософію Міль обмежував розробкою методологічних правил, що фактично означало її зведення до формальної логіки – “науки про саму науку”. В основі всіх пізнавальних процесів він вбачав саме правила та прийоми індуктивної логіки, якою повинні послуговуватися не тільки природничі, а й гуманітарні науки в прагненні до ідеалу конкретності.

Найбільш помітною постаттю в західноєвропейському позитивізмі його початкових форм все ж таки є Г. Спенсер, якого, як О. Конта і Д.С. Мілля, вважають не без підстав основоположником позитивізму.

Герберт Спенсер (1820 – 1903) – англійський філософ, соціолог, видатний систематизатор наукового знання.

На думку Г. Спенсера, ми не можемо нічого знати про світ, бо знаємо лише його прояви: суб’єктивні (психічні) та об’єктивні (фізіологічні), часткове знання про які дають нам окремі науки. Філософія покликана дати цілісне, об’єднане знання, витлумачити всі явища в термінах матерії, руху і сили, знайти загальні закони еволюції. Усі види поведінки, явища суспільного життя він виводить з натуралістичної еволюції через дію механізмів інтеграції та диференціації під впливом середовища (що діє механічно), які зумовлюють кінцеву мету життя людини – задоволення і самозбереження. Для Спенсера, як і для інших позитивістів услід за Юмом, єдиним предметом істинного реального знання є явища, які пізнаються в своєму простому бутті чи дійсності.

Дійсність виникає в безпосередньому чуттєвому досвіді або у відчуттях зовнішніх почуттів у своїй відносній необхідності (законі), яка відкривається чуттєвим досвідом, пізнається у своїй всезагальності, постаючи системою науки, науковою системою. Однак всезагальність законів відносна, бо явища знаходяться у різних відношеннях і закони розкривають ці відношення з певних боків, тобто певного феномену досвіду. Щоб

досягти всезагальної істини, слід поєднати всі часткові знання в цілісну пов'язану систему за ступенем їхньої складності та конкретності. З врахуванням останніх моментів Спенсер виділяє абстрактні, абстрактно-конкретні та конкретні науки, будує свою систему наук, починаючи її з математики і завершуючи соціологією, якій підпорядковує всі інші науки і виводить саму соціологію з них. Конкретність філософії і відмова від метафізичних проблем обертається у нього простою класифікацією наук, систематизацією знання і навіть завдання соціології Спенсер вбачає в збиранні і систематизації фактів, узагальнення і осмислення яких є справою політиків.

Завершуючи огляд першого позитивізму, слід вказати на те, що при всьому критичному ставленні до нього, він все ж таки виконав своєрідне нормативне завдання, привівши науково-пізнавальну діяльність у відповідність з деякими методологічними ідеалами, що було пов'язано з інституціональною професіоналізацією наукової діяльності, становленням її дисциплінарної структури. Ці та інші процеси, які вимагали підвищення рівня стандартизації науки, у свою чергу, привели до значного росту самосвідомості науки в другій половині XIX ст., переходу до другої форми позитивізму – емпіріокритицизму.

Позитивізм знайшов широке розповсюдження серед природознавців і філософів не тільки в Західній Європі, але й в інших країнах, у тому числі і в Росії, де його ідеї поділяли К. Кавелін, Д. Писарев, М. Чернишевський, а в Україні М. Драгоманов, В. Лесевич, для яких термін “позитивний” був тотожний терміну “науковий”. У соціології позитивізм в Росії був представлений Г. Вирубовим та Є. Де-Роберті, яких досить часто звинувачують у вульгаризації “класичного” позитивізму, зокрема контівського.

Григорій Миколайович Вирубов (1843–1913) – російський позитивіст, один із співорганізаторів позитивістського журналу “Позитивна філософія”, який видавався у Франції. Французькою мовою були написані й основні роботи Г. Вирубова “Достовірне й вірогідне, абсолютне і відносне”, “Матеріалістична філософія і позитивна філософія”, “Соціологія та її метод”.

У загальному слідуючи за основними ідеями і положеннями позитивізму О. Конта, Вирубов заперечував універсальність його законів трьох стадій і “нову релігію”. Він не визнавав особливого предмета філософії, вважаючи, що вона повинна лише реєструвати, об'єднувати і класифікувати висновки конкретних наук, а теорію пізнання зводив до сукупності їхніх методів. Щоправда, Вирубов не ставив за мету розробку своєї концепції, обмежуючись популяризацією позитивізму, що не могло призвести до його спрощення, від чого не був застрахований і він сам.

Більш відомим представником філософії і соціології позитивізму в Росії був Є. Де-Роберті.

Євген Валентинович Де-Роберті (повне де Роберті де Кастор де ла Сарда) (1843 – 1915) – російський філософ, соціолог позитивістської орієнтації. Освіту отримав в Олександрівському ліцеї, Гельдейберзькому та Йенському університетах. З 1884 р. проживав за кордоном, був професором Брюссельського університету. Повернувшись у Росію, зайняв посаду професора соціології Психоневрологічного інституту (Санкт-Петербург), брав активну участь у роботі міжнародних соціологічних конгресів. Автор праць: “Політико-економічні етюди” (СПб., 1869); “Наука і метафізика. Спроба нової постановки питання в галузі філософії” (Знання. – 1875. – № 5); “Соціологія” (СПб., 1880); “Минуле філософії: Досвід соціологічних досліджень загальних законів розвитку філософської думки” (М., 1886 – 1887. – 4. 1–2); “Нова постановка найбільш основних питань соціології” (М., 1909).

У дусі вимог свого часу Є. Де-Роберті доводилося більше займатися питаннями соціології, де він орієнтувався на вимогу дослідження соціальних питань в оперті на конкретні факти, основної настанови позитивістської філософії, що вимагало й зміни уявлення про взаємозв'язок філософії і конкретних наук, якою він вважав і соціологію. У підході до цього питання Де-Роберті дещо розходився з “класичним” позитивізмом, чому певною мірою сприяло навчання в німецьких університетах. Так, погоджуючись з тим, що у філософії немає свого методу, він відхилив теорію про повне злиття філософії з конкретними науками. На його думку, філософія – це не наука, а світосприйняття, світорозуміння, яке включає в себе поряд з науковим знанням й те, чого ми не знаємо, що знаходиться за межами науки і є об'єктом гіпотез. Конкретні науки поступово віддаляються від філософії, залишаючи для неї галузь невідомого, невизначеного, яке неухильно скорочується, але ніколи не може бути знищеним повністю. Тому наука і філософія, сходячись близько, ніколи не можуть злитися воедино. Взаємовідношення між ними має визначатися законом відповідності, де всі метафізичні світорозуміння з їхньою однобічною орієнтацією на якесь одне явище, вимагають свого синтезу. До таких однобічних світорозумінь Де-Роберті відносив матеріалізм, який брав за основу явища неорганічної природи; сенсуалізм з його однобічною орієнтацією на явища органічної природи, та ідеалізм, який брав за основу явища надорганічного.

2. Реальна освіта і позитивізм “філософуючих спеціалістів”

З другої половини і на рубежі XIX – XX ст. позитивізм переростає в емпіріокритицизм – критику досвіду. Основоположниками його стають Е. Мах та Р. Авенаріус.

Ернест Мах (1834–1916) – австрійський фізик і філософ. Був професором математики в Граці, професором фізики Празького університету і його ректором, професором філософії Віденського університету, жваво цікавився питаннями психофізіології та психофізики. Основні положення наукових і філософських розвідок Маха викладені в його працях: “Аналіз відчуттів і відношення фізичного і психічного” (М., 1908); “Пізнання і заблудження” (М., 1909); “Принцип збереження роботи. Історія і коріння її” (СПб., 1909); “Популярно-наукові нариси” (СПб., 1909); “Механіка. Історико-критичний нарис її розвитку” (СПб., 1909). “Основні ідеї моєї природничо-наукової теорії пізнання і ставлення до неї моїх сучасників” // Новые идеи в философии. – СПб., 1912 – Сб.2.

Згідно з поглядами Маха, в основі всіх явищ лежать факти чуттєвого світу, відчуття. Вони бувають самі, бувають різноманітними способами пов’язані між собою, з ними пов’язані настрої відчуття, прояви волі. Більш стійкі і постійні відчуття закріплюються в поняття і отримують вираження в мові. Це стосується насамперед комплексу кольорів, тонів, різних ступенів тиску, які функціонально пов’язані між собою просторово і часово і називаються тілами. Відносно постійними є також пов’язані між собою і особливим живим тілом різноманітні спогади, почуття, комплекс яких називається “Я”. Комплекси відчуттів складаються з деяких простих елементів, які далі не розпадаються і складають “видиме тіло” як комплекс. Залежно від вибраного дослідником відношення вони виступають то як фізичні, то як психічні, зв’язок між якими має чисто функціональний характер. Так, згідно з поглядами Маха, фізичне – це взаємозв’язок між елементами, психічне – відношення людського організму до елементів. При цьому він наполягає на тому, що не тіла викликають відчуття, а комплекси елементів, де комплекси відчуттів утворюють тіло. Знання розглядаються Махом як символ досвіду, а сам процес пізнання – як біологічно корисна діяльність, в основі якої лежить принцип “економії мислення”, принципова координація суб’єкта та об’єкта. На цій основі обґрунтовується положення про описання як ідеал науки. Метою науки ставиться “чистий опис” фактів чуттєвого сприйняття, до яких пристосовується думка. У розвинутій науці, за твердженням Маха, пояснювальна частина є зайвою, метафізичною, і з метою “економії мислення” її треба відкинути. Саме так Мах поступає з причинністю, замінюючи поняття причинності функціональною залежністю ознак явища. Аналогічно він чинить із поняттям субстанції, позбуваючись самої проблеми субстанції та її властивостей.

Суб’єктивно-ідеалістичні моменти вчення Маха децю пом’якшує швейцарський філософ **Ріхард Авенаріус** (1843–1896). Розділяючи основні

положення вчення Маха, він замінює принцип “економії мислення” принципом “найменшої трати сил” та розробляє своєрідну концепцію “принципової координації суб’єкта та об’єкта”. Згідно з цією концепцією, існування об’єкта завжди передбачає наявність суб’єкта, бо без “Я”, тобто свідомості, без суб’єкта немає і середовища, зовнішнього світу. Суб’єкт “Я” – центральний член координації і об’єкт “не-Я” – протичлен координації існують завжди тільки разом. Щоправда, і в такому випадку доходить висновку про те, що не існує ніякої об’єктивної реальності поза і незалежно від свідомості. Висновок цей суперечив даним природознавства про неможливість існування людини до природи. Щоб вийти із суперечності, Авенаріус вводить поправку, за якою стверджується, що в часи, коли людини з її свідомістю ще не існувало, центральний член координації не був рівний нулю, а був потенційним. Щоправда, вказаним не знімався інший суперечливий висновок, який полягав в наступному. Адже якщо допустити наявність “потенційного” члена координації до майбутнього середовища, тобто до того, як людина з’явилася, то цілком правомірно мислити його і щодо минулого середовища, після смерті людини.

Ідеї емпіріокритицизму в різних варіаціях знаходили своє визнання в творчості Й. Петцольда, В. Освальда, А. Пуанкаре.

Анрі Пуанкаре (1834–1912) – французький математик і фізик, засновник теорії диференціальних рівнянь, комбінаторної топології, поряд з Г. Лоренцом був одним із попередників теорії відносності, член Паризької академії наук. Його філософські праці “Наука і гіпотеза” (1902), “Цінність науки” (1905), “Наука й метод” (1905) до 60-х років розглядалися як реакційні.

Згідно з поглядами Пуанкаре, основні принципи знання є не відображення дійсності, а тільки результатом конвенції (домовленості), а його вибір пов’язується не з істинністю, а міркуванням зручності, простоти. Цей вибір вільний і обмежений тільки необхідністю оминати всякі суперечності в положеннях, виведених із вихідної домовленості. Підставою для такого розуміння суті знання та ставлення до нього стало для Пуанкаре існування в математиці та фізиці ряду альтернативних теоретичних побудов, які підтверджуються досвідом.

Конвенціоналізм Пуанкаре використовується при трактуваннях фізичних теорій, співіснування класичної механіки, термодинаміки, електродинаміки Максвелла, при цьому вважається, що їхні вихідні положення, зокрема принцип енергії, є також довільні домовленості, а єдиною вимогою, якій вони мають відповідати, є вимога несуперечності.

Погляди Е. Маха, Р. Авенаріуса, Й. Петцольда, В. Освальда, А. Пуанкаре (з властивим для нього навішуванням ярликів та використання цілого арсеналу образливих слів) були розглянуті В. Леніним у роботі “Матеріалізм та емпіріокритицизм” з аналогічною критикою “Російських махістів” – О. Богданова, В. Базарова, В. Валентинова та П. Юркевича, які намагалися поєднати марксизм із махізмом.

Олександр Олександрович Богданов (спр. Малиновський) (1873 – 1928) – російський філософ, учений, економіст, активний учасник соціал-демократичного руху в Росії марксистського напрямку, організатор першого в світі інституту переливання крові, провісник загальної теорії систем.

Спорідненість поглядів О. Богданова з емпіріокритицизмом полягала у визнанні світу як організованого досвіду та розуміння істини як суспільно-історично організованого досвіду, що дало підстави кваліфікувати його погляди як емпіріомонізм. “Шукаючий марксист”, використовуючи досвід світової науково-філософської думки, у тому числі й російської, створив оригінальну концепцію соціальної діалектики, в якій розкрив соціальний прогрес через трансформацію людської особистості, зміну її типів, ліквідації примусу та відчуження, звільнення людини з під впливу фетишів, які обмежують і спотворюють творчу самодіяльність людини. Основа цієї соціальної діалектики О. Богданова базувалася на визнанні боротьби консервативної і прогресивної тенденцій в історії суспільства, взаємопроникнення яких визначає авторитарний, індивідуалістичний і колективістський типи життя, що пов’язано з процесами дроблення і збирання людини (індивідуалізації та соціалізації, – авт.), де через зіткнення, боротьбу йде становлення людини-дробу в людину-цілу, збирання всіх кращик здібностей і єднання людей. Стрілка діалектики соціального розвитку спрямовувалась на “об’єднане людство”; яке передбачалося як тип гармонійного суспільства, позбавленого тих недоліків, які були йому властиві на попередніх етапах розвитку. Гармонія в людських відносинах, стверджував Богданов, означає не відсутність суперечностей, а їх примирення.

Зростання в науці ролі методів математизації і формалізації, розгляд наукової теорії як формальної системи, вихідні поняття в якій можуть бути в принципі вибрані довільним чином при дотриманні певних правил, принцип конвенціоналізму ввійшли в методологічне поле неопозитивізму, зокрема логічного позитивізму. Конкретним його проявом тут став “принцип терпимості” Р. Карнапа, згідно з яким кожний може будувати свою логічну систему при дотриманні правил синтаксису, та в “радикальному конвенціоналізмі” К. Айдукевича, з точки зору якого відображення світу залежить від понятійного апарату, у виборі якого ми вільні.

В цілому в кондіціоналізмі відобразився той факт наукового пізнання, що наукові теорії не є безпосередніми узагальненнями даних досвіду. До того ж, досить часто теорія виявляє зворотній вплив на досвід, змушуючи його видозмінюватися. Наявність вказаних моментів роблять конвенціональні елементи значимими для більшості сучасних методологічних концепцій.

3. Філософія життя

Крім позитивізму у XIX ст. спостерігається й інший напрямок у відході від класики. Він пов’язується з осмисленням цінності, спонтанності людського духовного досвіду, специфіки і значення його ірраціональних моментів. Його представники відмовляються від примату пізнавально-раціональних процесів і форм, переносять акцент на суперечливу цілісність соціально-історичної практики, життя індивідів, їхнього пізнання і діяльності з їхніми ірраціональними моментами – психікою, волею, інстинктами, підсвідомим, ставлячи на місце розуму інші, вже нераціональні “абсолюти”. Започаткований у свій час Б. Паскалем та С. К’єркегором такий підхід отримав умовну назву “філософія життя”. Ідейним джерелом його стало вчення А. Шопенгауера, а основними представниками були Ф. Ніцше, О. Шпенглер, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Бергсон та ін..

Артур Шопенгауер (1788–1860) – німецький філософ, один з перших теоретиків так званого “волюнтаризму”; вчення, в якому найважливішим компонентом є “вільна воля”, обстоювання примату волі щодо розуму. Основні положення такого світосприйняття і світорозуміння Шопенгауер виклав у праці “Світ як воля та уявлення” (1818), відштовхуючись від Канта, який, на його думку, повернув повагу до філософії, він різко виступив проти класичної філософії, її перетворення в “засіб держави” та “хлібне ремесло”. З його точки зору те, що Кант називає “річчю в собі”, є не що інше як воля та уявлення, розгортання яких складає дійсне буття світу і людини. З цих позицій він виступає з різкою критикою класичного раціоналізму з його нехтуванням реального життя, перетворенням волі в простий придаток розуму. В дійсності, стверджує Шопенгауер, воля, тобто мотиви, бажання людини, збудження до її діяльності і самі процеси здійснення цієї діяльності специфічні, відносно самостійні і значною мірою визначають спрямованість та результати розумного пізнання, самого життя людини. Шопенгауер оголошує розум, як його уявляла класична філософія, фікцією і, різко критикуючи традиційний раціоналізм, ставить на його місце волю. Однак щоб воля “помірялася силою” із всемогутністю розуму, якою її наділила класична філософія, він у своїй концепції

подає волю незалежною від контролю розуму, перетворює її в абсолютне “хотіння”, яке немає ні причин, ні основ. Як така воля споріднюється з “несповідуваними силами Всесвіту”, “вольовим поривом”, у силу чого світ стає “волею та увявленням”. Ідеалізм раціоналізму, міфологія розуму поступаються місцем “міфології волі”, а однобічності раціоналізму протиставляється крайність волюнтаризму [540].

Якщо бути відвертим, концепція А. Шопенгауера не є новою і в своїх поміркованих формах звернення до волі закладено августинізмом. У свій час вона була широко представлена в українській філософській традиції від Никифора до деяких представників Києво-Могилянської школи. Однак у західноєвропейській філософії погляди Шопенгауера початково пройшли непоміченими і тільки через півстоліття були відроджені у філософії Ф. Ніцше.

Фрідріх Вільгельм Ніцше (1844–1900) – німецький філософ.

Ніцше виступає не тільки з критикою християнства, його моральних цінностей, але і “сучасної людини”, усієї сучасності, яка й народжує “людину стада”, “останню людину”, яка не може презирливо ставитись навіть до себе, живе дрібними задоволеннями стадної тварини. Така людина – це житель “країни культури; яка запозичила у всіх народів і всіх епох різні ідеали та цінності, і якби хто-небудь зірвав з неї одягу і покривала, стер рум’яна, то від неї “залишилось би рівно стільки, скільки треба, щоб лякати птахів”. Такій людині Ніцше протиставляє “надлюдину”, своєрідного пророка, мандрівника, руйнівника всіх скрижалей та моральних цінностей волею до влади як здатності володарювати над самим собою.

Стосовно поняття “воля до влади”, то у Ніцше воно має подвійний смисл: психологічний та онтологічний. У психологічному аспекті воно використовується для означення єдиної основи всіх станів психіки, зведення кількісних відмінностей, що лежать в основі якісних. В онтологічному розумінні це поняття переноситься на весь Космос як поле неперервної боротьби “квантів влади”, кожний з яких прагне панувати над всіма іншими, бажає стати організуючим центром усього світу. Стосовно людини, то найвища здатність “волі до влади” проявляється в сильної людини, в її здатності володарювати над собою, яка є вищою, ніж влада над іншими.

Теоретико-пізнавальні орієнтації Ніцше відзначаються чітко вираженим антираціоналізмом, який можна продемонструвати на його ставленні до Р. Декарта та Б. Спінози. Так, він відкидає декартівське єго як непорушний фундамент людського мислення, вважаючи, що за мисленням стоять вольові імпульси, де раціональне мислення є тільки вираженням інстинктивних поглядів, ірраціональних імпульсів. Тому, не

відкидаючи розуму загалом, він вбачає в ньому тільки сильний інструмент “волі до влади”, де ні про яку автономію розуму не може бути й мови. З позиції вказаного Ніцше ставиться й до Спінози, якого він відкрив для себе в 1881 р. У Спінозі його приваблювала сміливість критики релігії, але водночас він не сприйняв його раціоналізму “інтелектуальної любові до Бога”, протиставляючи йому свій перспективізм. Суть його полягає в тому, що кожний суб’єкт пізнання є конкретна, визначена вольовими імпульсами “перспектива”, тобто точка зору на світ, яка надає йому організацію, пристосовує його до своїх прагнень. Існує безмежне число воль, які ведуть боротьбу між собою, у тому числі і з допомогою пізнання. Світ алогічний в своїй основі, а тому тут немає інтелектуальної інтуїції *sub specie aeterni* (з точки зору вічності), яка відкривала світ у його незалежності від пізнаваних істин. Ніяких істин “в собі” “не існує. Істина – це корисний обман, хаос подій, які організовує на свій лад кожна з перспектив. Пізнання тим істинніше, чим воно корисніше для зростання “волі до влади”. Таким чином, Ніцше єдиній перспективі *sub specie aeterni* суб’єкта протиставляє плюралізм воль, які використовують пізнання в боротьбі за владу. У цьому відношенні пізнання в концепції Ніцше не має свого автономного характеру, а істини як такої не існує, що дає йому підставу кваліфікувати раціоналізм наслідком “сократизму” в християнстві.

Соціальний ідеал, взірць суспільної організації Ніцше вбачає в кастовому суспільстві Давньої Індії з його кастовим поділом, де християнству протиставлялися не тільки закони Ману, але й езотерична мудрість брахманів. Приваблювали вони Ніцше тим, що не надавали великого значення вірі, а питання особистого спасіння в християнському смислі загалом у них не ставилося, оскільки мова йшла в них не про потойбічну винагороду на всі часи, а про закон карми та про звільнення від вічного колообігу перевтілень.

Поняття життя з його гіпертрофованою волею до влади значно трансформується у філософії О. Шпенглера, який витрактовує його як деяку долю, “душу” культури, обґрунтовуючи на цій основі ідею про катастрофи в історії, що приводять до винищення і смерті нібито закритих у собі цивілізацій.

Освальд Шпенглер (1820 – 1936) – німецький філософ, історик, один з основоположників філософії культури.

Одним із важливих питань, які ставить Шпенглер, є питання про взаємозв’язок культури і цивілізації. У розвитку культурно-історичного індивідууму ним виділяються такі фази, як міфосимволічна, рання культурна, метафізико-релігійна висока культура і пізня, закостеніла, яка переростає

в цивілізацію. Основними ознаками цивілізації як симптому і вираження відмирання цілого культурного світу є затухання одухотвореності культури, повернення її в небуття, етнічний хаос. Враховуючи такі руйнівні фактори цивілізації, як перенасиченість технікою, надурбанізм, підкорення людством усієї природи, війну, Шпенглер приходив до висновку про можливість загибелі Заходу, західноєвропейської “фаустівської” культури. Щоправда, він допускав появу нової культурної індивідуальності, пов’язуючи її виникнення з Росією і її багатоетнічним населенням, де релігійність Достоєвського і несприйняття Л. Толстим міської цивілізації засвідчують таку можливість. Та знову ж таки, розглядаючи Захід як боротьбу англо-американського чиновника і прусського соціалізму, передбачав й інше, що більшовицька Росія піде пруським шляхом, завершившись тоталітаризмом. Власне особливості російської культури він не зміг проаналізувати, сподіваючись зробити це у другому томі книги “Сутінки Європи”, який не був написаний. Загальні ідеї циклічності розвитку, індивідуальності культур лягли в основу обґрунтування М. Хвильовим концепції азіатського ренесансу як шляху відродження української національної культури.

У межах розробки своєї концепції історії та розвитку культури Шпенглер виходив і на проблеми філософії науки, де намагався акцентувати історико-культурну зумовленість наукових концепцій, виділити історичний рухливий елемент картини світу, оцінити практичне значення новітніх відкриттів природничих наук для осмислення динаміки загальної світоглядної картини, яка склалася на початку ХХ ст. При розгляді цих питань йому властиве перебільшення, точніше абсолютизація, духовної традиції, заперечення за наукою функції об’єктивного пізнання дійсності, відводячи науці завдання символізації смислової організації дійсності. Звертаючись до розгляду останньої, Шпенглер зробив наголос на виявленні спільної мови культури, культурної символіки. [542; 543]

Через складний шлях пошуків до філософії життя прийшов основоположник так званої формальної соціології Г. Зіммель.

Георг Зіммель (1858–1918) – німецький філософ і соціолог.

Г. Зіммель належить до представників пізньої філософії життя, а основні положення та сама ідея життя була розроблена на останньому етапі його творчості. Він виходив з того, що індивід завжди живе в декількох світах, що стає причиною його внутрішніх конфліктів, які мають глибинні основи в “житті”: Життя реалізується в самообмеженні через ним же створені форми. На вітальному рівні це форма і мета – смерть. Вона не приходиться ззовні, життя несе її в собі. На “трансвітальному” рівні життя

переважає власну самообмеженість, утворюючи “більш-життя” і “більш ніж – життя”. Це відносно стійкі утворення, які породжуються нежиттям і протистоять його вічній мінливості, представляючи форми культури. Зіммель дає загальну схему розвитку культури як безконечного народження життям Нових форм, котрі костеніють, стають гальмом подальшого розвитку самого життя, потім “зносяться” ним і замінюються новими формами, приреченими пережити ту саму долю. У цьому русі втілюється цілий ряд конфліктів змісту і форми, “суб’єктивної” і “об’єктивної” культур, що зумовлює “трагедію” культури. Характерною рисою сучасної йому культури Зіммель вважав боротьбу життя проти принципу форми загалом, тобто проти культури як такої. Зіммель під цим кутом зору дав ґрунтовну критику капіталізму, його способу життя, внутрішньо-суперечливих тенденцій, показавши те, що чим більше формалізуються соціальні і культурні утворення, тим більше виявляється відчуження від них індивід, втілюючий у своїй творчо-душевній істоті глибинні рухи самого життя. Таке відчуження виявляється рівнозначним свободі, а єдиним регулятором поведінки тут стає “індивідуальний закон”, таке унікально-особистісне апіорі, яке визначає життя і поведінку індивіда, знаменує собою здатність до творчості і художньої саморегуляції, здатність “життя”.

Анрі Бергсон (1859–1941) – французький філософ, професор філософії. У працях “Творча еволюція” (1907) мислитель по-новому пояснює еволюцію природи і розвиток людини, їхню єдність.

“Життя, на відміну від матерії, володіє цілісністю, континуумом, є потоком незворотного становлення, в якому породжується і зберігається унікальне, неповторне в природі. На початку життя лежить свідомість, або точніше надсвідомість. Вона становить собою потребу в творчості, але проявляється там, де творчість можлива, і засинає, коли життя приречене на автоматизм. Щоб проникнути в глибини “життя”, потрібна інша, ніж інтелект, форма його освоєння, інший, не інтелектуальний, шлях проникнення в сутність буття. Бергсон приходив до висновку, що тільки особливе, властиве людям почуття – інтуїція, споріднена з інстинктом, дозволяє проникнути в глибини “життєвих явищ”, “життєвий порив” (*elan vitae*), недоступний для логічних понять і категорій. Інтуїцію він розглядає як пізнання, широкі, подібне до самого життя, здатне на те, щоб “раптово озирнувшись на життєвий порив, який стоїть за ним, побачити його повністю, хоча б на одну мить. Загалом, пише він, інтуїцією “називається теорія інтелектуальної симпатії, шляхом якої переносяться всередину предмета, щоб злитися з тим, що є в ньому єдиним і, відповідно, невизначним”. Інтелектуальна симпатія Бергсона протистоїть інтелекту як здатність до синтезу, який протиставляється

аналізу і досвіду. Інтелект і основана на ньому наука послуговує потребам homo faber, людини, яка створює штучні знаряддя. Він здатний пізнавати не самі речі, а лише відношення між ними, через що й істини, які дають науки, є відносними. Тільки інтуїція, яка виростає безпосередньо з життєвого інстинкту, здатна досягти абсолютної істини – життя, в його глибинних проявах, у вільному потоці змін, у тривалості [46].

4. Філософські школи неокантіанства

Неокантіанство виникло в 60-х роках ХХ ст. в Німеччині. Його програма і завдання були сформульовані Ф. Ланге в роботі “Історія матеріалізму” (1866). Висунувши гасло “Назад до Канта”, він поставив завдання орієнтувати природознавців на критичну філософію Канта, доповнену і перероблену досягненнями природничих наук. Зі зверненням до різних аспектів вчення Канта формується дві школи неокантіанства – **марбурзька** (Е. Коген, Наторп, Е. Кассіпер) і **баденська** (фрейбурзька – В. Віндельбанд, Г. Ріккер). Перша з них зосереджує увагу на інтерпретації наукових понять і філософських категорій як логічних конструкцій. Друга в центр своїх досліджень поставила проблему співвідношення суспільних і природничих наук, що лягло в основу розробки теорії цінностей.

Звертаючись до висвітлення поглядів основних представників названих шкіл неокантіанства, є сенс розпочати його з поглядів керівника марбурзької школи Г. Когена.

Герман Коген (1842–1918) – німецький філософ, професор філософії в Галле, а потім Марбурзького університету, де й була заснована перша школа неокантіанства. Основні праці Колена “Теорія досвіду Канта” і “Система філософії”.

Поставивши завданням переробку теорії досвіду Канта і подальший розвиток його трансцендентальної філософії, Коген відмовляється від кантівської “речі в собі” і визнання відчуттів як основи пізнання. Філософія має вивчати логічні умови розвитку науки, виходячи з факту її існування, розгляду наукового пізнання як самостійної системи, яка постійно розвивається. У межах цієї системи розгортаються всі відношення між суб’єктом та об’єктом, або пізнанням і дійсністю. Пізнавальне мислення завжди має творчий характер, де предмет наукового знання не “даний”, а “заданий” суб’єкту пізнання, а різниця між об’єктивно існуючими предметами і нашим знанням про них є лише різниця між знанням, до якого ми прагнемо, і знанням, до якого ми дійшли. Щодо цього предмет пізнання завжди залишається незавершеним, не має ніякого змісту і поступово

визначається в серії актів категоріального синтезу, який здійснюється за апіорними законами самого мислення. У цьому безконечному процесі пізнання предмета йде і становлення самого предмета в тому, щоб знайти “першоначало”, яке лежить в основі предмета пізнання і сформувати мислений об’єкт як предмет пізнання. Задовольняючи запити пізнання, поняття породжують нові запити, де ні філософія, ні наука не можуть дати відповіді на них в остаточній інстанції. Таким чином, за переконанням Когена, філософуюча свідомість, яка пізнає, і природничі науки (математика, фізика, хімія), спираючись на власну основу ясного систематизованого знання, можуть розвиватися, не потребуючи споглядання. Сама ж філософія ним мислиться як методологія, предметом якої є окремі науки, тобо наука про можливість самих наук.

Сприймаючи основні положення Г. Когена, його учень П. Наторн намагався переосмислити вчення Канта через внесення в нього ідей платонізму та окремих положень й елементів абсолютного ідеалізму Гегеля.

Пауль Наторн (1854–1924) – німецький філософ, професор Марбурзького університету.

Свою філософську концепцію Наторн називає “панметодизмом” (в інших варіантах вченням про “творчий логос”), підкреслюючи тим самим, що філософія не є позитивним знанням. Її завдання полягає в тому щоб показати, що мислення є єдиним джерелом власних законів, для якого не існує ніякого буття. Слідом за Когеном він вважав, що це завдання потрібно вирішувати не спекулятивно, а шляхом аналізу “факту науки”, розкриваючи в його основі синтезуючу діяльність мислення. Початковий акт цієї діяльності досягається віднесенням його до того, що з нього відбулося, тобто позитивного знання, його першоначала. Подальший логічний аналіз показує існування вихідної єдності трьох понять – буття, мислення, пізнання в їх простому покладанні, де теза “дещо є” (“дещо існує”) розгортається із запереченням іманентного процесу розвитку. Посилаючись на Геракліта, Платона (свій творчий шлях Наторн почав саме з дослідження філософії Платона), Миколу Кузанського, Гегеля, він формує закон збігу у синтезі, складаючи тим самим тріаду логічного мислення і його розвитку: мислення як безособова тотожність заперечує себе, виступаючи як власна протилежність – буття і воз’єднується з собою через пізнання. Наторн був переконаний у тому, що цей об’єктивуючий метод може успішно застосовуватися при дослідженні суб’єктивності. Оскільки всяке пізнання є об’єктивованим, то суб’єктивність може бути пізнана шляхом реконструкції актів, в яких суб’єкт усвідомлює відмінність покладеного предмета від самого себе.

Високо оцінюючи педагогічні погляди Песталоцці, Наторн розробив концепцію соціальної педагогіки, основаної на ідеалі необмеженого існування духу і спрямування на пробудження в кожній свідомості свободи. Метою такої освіти і виховання він вважав встановлення гармонії індивідуального і соціального начал в людині, що потім увійшло в теорію “етичного соціалізму”.

У рамках марбурзької школи прагнення обмежити гносеологічний аспект філософського дослідження і тим самим задовольнити “нудьгу за світоглядом” не отримало значного розвитку, і вже її представник Е. Кассіер переходить виключно до розробки неокантіанської теорії пізнання.

Ернст Кассіер (1874 – 1945) – німецький філософ. Основною установкою філософського світогляду Кассієра стала марбурзька інтерпретація кантівського критицизму із заміною метафізичного протиставлення мислення і буття на трансцендентний метод, спрямований не на дійсність, а на наукові форми її пізнання. З точки зору Кассієра, об’єктом пізнання не можуть бути предмети, оскільки нам довелося визнати, що вони уже незалежно від пізнання були визначені і дані як предмети. Людина пізнає не предмети, а предметно, створюючи всередині змісту досвіду певні розмежування і фіксуючи постійні елементи та зв’язки. Предмет уперше конструюється формою свідомості. Пізнання має справу не з речами, а з відношеннями, не з даним, а з заданим, зберігаючи свою силу на всіх етапах еволюції теоретичного мислення. Як така остання представляє собою шлях від абстрактної філософії до філософії людського існування, конкретними етапами якої є філософія науки, філософія культури і філософська антропологія. Цим Кассієр розширює проблемне поле для застосування свого методу на ті галузі, які традиційно не досліджувалися кантіанством, тобто уже названі мова, міф, релігія, гуманітарні науки.

З усіх неокантіанців Кассієр побачив у системі Канта не кінець, а тільки початок критики пізнання, домінування кантівських мотивів та підходів, пом’якшивши впливом інших систем від Платона до Гегеля. Зазвичай, центральним для нього залишається все ж таки кантіанство, а центральним поняттям – символ, який для Кассієра є модифікацією кантівської апіорної форми, тобто означення формального синтезу чуттєвої багатоманітності. Питання ж про те, чи є реальність, крім символу, він вважає містичним і несумісним з філософією.

З наведеної точки зору Кассієр ставив і вирішував проблеми культури і людського буття. Розгляд цих питань зводився ним до пошуку формотворчого принципу, а не до розкриття змісту, який міг бути захраним за символічними формами. Не заперечуючи інтенціональної природи символу,

що вказує на “дещо”, під останнім він розуміє єдність функції самого формотворення, правила символічного функціонування, де навіть міф постає правилом власної граматики, а звернення до мови обмежувалося розмежуванням морфем та ідіом граматики символічної функції.

Вільгельм Віндельбанд (1848 – 1915) – німецький філософ, засновник баденської школи неокантіанства. В різний час був професором філософії Лейпцизького, Цюрихського, Фрейбурзького і Страсбурзького університетів.

В. Віндельбанд виходив із розуміння філософії як “науки про нормальну свідомість”. “Нормативна філософія” має своїм предметом деякі абсолютні “цінності”, які не підпорядковуються логічним законам і логічно не пов’язані між собою. З точки зору Віндельбанда та інших баденців, такими цінностями є цінність культури: свобода, справедливість, добро, краса, святість. Переносючи аксіологічний розгляд речей з галузі моралі, де вони помінялись на всю сферу дійсності, Віндельбанд вважає, що філософія має стати системою цих “абсолютних цінностей”, розгляд яких може вестися під двома кутами зору: наукових законів і “цінностей самих по собі”. Звідси його протиставлення наук “**номотетичних**”, які встановлюють закони, та “**ідеографічних**”, котрі описують особливе. Перші з них конструюють закони природи, другі – зображують дійсність як сукупність неповторних фактів, тобто “те, що завжди має місце”, та “те, що одного разу було”. До перших належить природознавство, в якому переважає нахил до абстракцій, до других – історичні, суспільні науки, які “тягнуть до наочності”.

Баденську школу після смерті В. Віндельбанда очолив Г. Ріккерт, продовживши розробку його проблематики.

Генріх Ріккерт (1863–1936) – німецький філософ, професор філософії.

Погляди Ріккерта розвивалися від сприйнятого через філософію І. Фіхте кантівського критицизму до критичної онтології з посиленням розгляду методологічної проблематики. Щоправда, називаючи свої погляди “теоретико-пізнавальним ідеалізмом”, сам Ріккерт наголошував на їх гносеологічному, а не онтологічному характері. Питання про відношення дійсності і свідомості ним розглядається в плані відношення суб’єкта та об’єкта і вирішується наступним чином. “Об’єкти – пише він, – суть, відповідно, мої уявлення, сприйняття, відчуття, прояви волі. Їм протистоїть суб’єкт, стосовно якого вважають, що він сприймає сприйняття, відчуває відчуття, хоче того, на що звернена воля”.

Ріккерт і Віндельбанд дотримуються точки зору про відмінність природничих і суспільних наук з їх ідеографічним та номотетичним методами. Однак, на відміну від Віндельбанда, він приходить до висновку про

те, що ця відмінність впливає з різних принципів відбору та впорядкування емпіричних даних – генеральних та впорядкованих (індивідуальних). Генеральна діяльність трансцендентальної свідомості організовує природу, а відповідно, природознавство. Індивідуальна діяльність лежить в основі культури та історії як науки. З точки зору Ріккорта, матеріал безпосереднього переживання набуває певну форму лише за рахунок апріорних форм “утворення понять”. При генеральному утворенні понять з багатоманітної даності вибираються лише ті моменти, які підпадають під категорії всезагального. При впорядкованому утворенні понять відбираються моменти, які вкладають індивідуальність явища, яке розглядається, а саме поняття є “асимптотичним наближенням до певного індивіда”. Перший спосіб відповідає природничим наукам, а другий – історичним. Як предмет останніх Ріккорт виділяє культуру як особливу сферу досвіду, де одиничні явища співвідносяться з цінностями. На його думку, саме цінності визначають величину індивідуальних відмінностей, вказуючи в багатоманітності різних властивостей та рис на суттєве, унікальне, те, що викликає певний інтерес.

Розробляючи концепцію цінностей, Ріккорт виділяє декілька їх основних категорій: істину, красу, безособову святість, щастя і особисту святість, підкреслює “надсуб’єктивний” і “надбутійний” характер цінностей. Останні він трактує як принцип, що задає фундаментальну артикуляцію буття, пізнанню і людській діяльності. Дуалізм природи та історії у Ріккорта доповнюється дуалізмом реальності та належності, причому саме належність оголошується визначальною силою стосовно до реальності, що більш ніж чітко проявляється в його розумінні істини. З цієї точки зору впливає те, що в процесі предмет виступає як “трансцендентальна повинність” і набуває вигляду “трансцендентальних норм і правил, які вимагають визнання”. Відповідно, істина розуміється не як узгодженість з дійсністю, а як узгодженість уявлень між собою. Вона проявляється, знаходить себе в абсолютній необхідності істинного судження, зміст якого виходить виключно із значимості певної теоретичної цінності, яка проявляє себе як об’єктивний смисл. На відміну від цінності, смисл пов’язаний з реальним психічним актом – судженням, хоча і не збігається з ним. Лише оцінка, в якій смисл проявляється, становить собою реальний психічний акт, смисл сам по собі виходить за межі психічного буття, вказує на цінність. Наголошуючи на тому, що цінність має трансцендентальний характер, Ріккорт повністю виключає з царства цінностей прогрес, стверджуючи, що поняття прогресу пов’язане з емпіричною оцінкою того чи іншого явища, в той час як істинна цінність безвідносна до всякої реальності.

У контексті вищезрозглянутого Ріккорт конкретизує своє розуміння філософії: філософія “залишає собі царство цінностей, в якому вона бачить свій домен. Мета її – досліджувати ці цінності як цінності, вирішувати питання їхньої значущості і включати в загальний телеологічний зв’язок всіх цінностей.”

5. Неогегельянство

Поряд з широким розповсюдженням неокантіанства в другій половині XIX ст. набуває великого значення неогегельянство, течія західноєвропейської філософії, спрямована на створення моністичного світогляду через переосмислення та оновлення діалектичного методу та вчення про дух у Гегеля. Звернення до філософії Гегеля не було випадковим. Розмаїття його ідей, принципів теоретичних положень викликало і викликає багатоманітність їхніх інтерпретацій. Цікавість до Гегеля ніколи не падала, навпаки, посилювалась при всіх кризових ситуаціях у філософії, хоча ставлення до вчення Гегеля не завжди було адекватним його сутності. Так, уже після смерті Гегеля його школа розпадається на два крила – старогегельянство і молодогегельянство. Представники першого (Габлер, Гешель, Гінріхс, а пізніше Вейсе і Фіхте-молодший) намагалися інтерпретувати його вчення в дусі церковно-християнської ортодоксії, відстоюючи принцип синтезу розуму і віри, намагаючись доповнити вчення Гегеля шелегіанством та вченням Лейбніца про теодицею. На відміну від старогегельянства, молодогегельянці (Д. Штраус, А. Руге, Б. Бауер, Л. Фейєрбах, молодий К. Маркс) виступали проти ортодоксально-релігійного тлумачення вчення Гегеля, підкреслюючи боротьбу Гегеля з агностицизмом, його історизм, віру в силу і здатність людського розуму. З метою пропаганди гегелівського вчення в 1827 р. був організований “Журнал наукової критики” (ред. Геннінг), а в 1838 р. “Галльський журнал німецької науки і культури” (ред. Руге), перенесений в Лейпциг, отримав назву “Німецького журналу”. Щоправда, якщо на початку філософія Гегеля визнавалась офіційною філософією пруссацтва, то певні елементи радикалізму, які впливали з його методу, що й проявлялося на сторінках названих журналів в адресу дійсності, призвело до їх закриття. Перший був закритий у 1847 р., а другий заборонений ще у 1843 р.

Усе ж таки перші етапи звернення до вчення Гегеля варто визнати “гегельянством”, на відміну від якого, “неогегельянство” не розвивало вчення Гегеля у шир на ще не засвоєні галузі дійсності, не прагнуло розвивати його вчення більш послідовно, ніж він сам, а робило спробу радикального

перегляду гегельської філософії з врахуванням тих соціально-культурних змін, які відбулися на рубежі XIX – XX ст. Найбільш відомими представниками неогегельянства з його гаслом “Назад до Гегеля” стали німецькі філософи Р. Кронер і Г. Лассон, італійські – Б. Кроче та Дж. Джентиле, англійські – Ф. Бредлі, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Таггарт, Р. Коллінгвуд, французькі – Ж. Валь, О. Кожев, Ж. Іпполит, а в Росії – І. Ільїн. Зрозуміло, що в межах підручника дати характеристику кожного з них практично неможливо, коротко зупинимося на найбільш відомих постатях.

Ріхард Кронер (1884–1974) – німецький філософ, професор філософії Фрейбурзького університету (1919–1924), Дрезденського (1924–1929), Франкфуртського (1929–1934) університетів. У 1935 р. нацистами був позбавлений права викладання, емігрував до Англії, де викладав філософію в Оксфордському університеті, а звідти в Канаду і в США, де був професором філософії і релігії в Нью-Йоркській академії, а потім Темпольському (Філадельфія) університеті. Свою творчу діяльність починав як учень Ріккєрта, був у дружніх стосунках з такими російськими філософами, як Ф. Степун, С. Гессен, організаторами міжнародного філософського журналу “Логос”, в якому був редактором німецького видання. У своїх працях “Від Канта до Гегеля” (1921–1924), а перед цим “До критики філософського монізму” (1912) він зробив спробу реконструювати цілісний хід розвитку німецького ідеалізму, приходячи до висновку, що сутність і смисл культури закорінені в людському дусі, що дає поштовх до його переходу до Гегеля, погляди якого він витлумачує в дусі своєрідної діалектичної теології, близької до К’єркегора. У праці “Спекуляція і одкровення” Кронер стверджує, що відношення між спекуляцією і одкровенням стало центром всієї історії філософії від її початку до системи Гегеля, де поняття спекуляції є гранична проблема філософії абсолюту і метод пізнання істини.

Усе ж таки течія абсолютного ідеалізму, тобто неогегельянства як такого, знаходить свій розвиток в Англії. Неогегельянство прямо називали “Англо-гегельянством”. В Англії воно знайшло своє відображення в творчості Ф. Бредлі та Б. Бозанкета.

Френсіс Герберт Бредлі (1846–1924) – англійський філософ, професор філософії Оксфордського університету. Основні положення його абсолютного ідеалізму знайшли відображення в працях “Етичні дослідження” (1876); “Принципи логіки” (1883); “Явище і реальність” (1893); “Реальність і думка” (1889).

Спіраючись на ідеї гегелівського ідеалізму, Бредлі приходив до висновку про те, що “поза духом немає і не може бути ніякої реальності”, а те, чому властива суперечність, реально існувати не може. Оскільки ж

людина бачить і пізнає внутрішні суперечності, що цей світ є тільки явище, видимість, ілюзія. Щоб здолати цю суперечливість, Бредлі відмовляється від поняття матерії, простору, руху як таких, що суперечать дійсній реальності як такій, що є самодостатньою, гармонійною, несуперечливою в своїй основі. Дійсною реальністю для нього постає абсолютний дух. Однак, на відміну від Гегеля, в якого абсолютний дух рухається і розвивається, досягає вищого ступеня свого розвитку, Бредлі не визнає за абсолютотом ніяких суперечностей і розвитку, роблячи протилежний від Гегеля висновок: “людська думка рухається в галузь явищ і не зачіпає дійсної сутності буття”. У зв’язку з цим він у пошуках дійсного буття звертається до “релігійного духу, в якому буття отримує свою абсолютну значущість, в якому все досконало і прекрасно, де все досягає того самовдосконалення, якого воно шукає”. Політичним ідеалом такого ідеалу на землі він вважав державу, вільну в своїй сутності від класових суперечностей, “всесильну і гармонійну державну цілісність”.

Аналогічні погляди з Бредлі обстоював і розвивав інший представник англійського неогегельянства Б. Бозанкет.

Бернард Бозанкет (1848–1923) – англійський філософ, автор праць “Знання і реальність” (1885); “Логіка” (1888); “Психологія моральної особистості” (1897); “Філософська теорія державності” (1909).

Подібно до Бредлі Бозанкет не визнавав існування реального світу, незалежного від суб’єкта, вважаючи його проявом абсолюту. Абсолют, за його переконанням, є завершеним, досконалим духовним цілим, в якому перебувають кінечні істоти як елементи, підпорядковані цьому цілому. Мета філософії полягає в тому, щоб проникнути в дух “цілого”, “прослідкувати його розвиток через різні роди досліду (особистого та суспільного)”. На вченні про ідеальний, абсолютний і гармонійний дух будувалося і вчення Бозанкета про державу як “ціле”, в якому зливається багатоманітність існуючих інтересів. Основою держави є приватна власність, оскільки без приватної власності фізична особистість позбавляється всякої свободи, а завдання держави полягає в тому, щоб дотримуватися принципу обов’язку щодо своїх громадян та у своїх відносинах з іншими державами. Відповідно, на його думку, філософія, оскільки вона розглядає суспільство, має насамперед справу з проблемами співвідношення особистості до держави, могутнього утворення, яке здатне подолати всі негаразди, у тому числі й революції і повстання. Значний вплив на англійське неогегельянство мали коментарі на “Науку логіки” Гегеля професора філософії Оксфордського університету Джона Еліса Мак-Таггарта, зокрема перегляд ним центрального положення гегелівської діалектики “тотожність

тотожності і відмінність”. Однак специфічність англійського неогегельянства все ж таки проявляється у працях Р. Коллінгвуда.

Робін Джордж Коллінгвуд (1889–1943) – англійський філософ та історик. З його поглядами, в яких відчувається вплив італійського неогегельянства – Б. Кроче і Д. Джентіле, читач може ознайомитися у праці “Ідея історії” – Автобіографія” (М., 1980).

Коллінгвуд, звертаючись до переосмислення і переробки вчення Гегеля про абсолютний дух, відкидає “міфологічний”, на його думку, елемент гегелівського вчення про уявлення, за яким існує надчасовий і єдиносущий світовий Логос, замінюючи його визнанням певних форм “активності”. До таких форм “духовної активності” він відносить уявлення, символізацію, абстракції. В ієрархії форм досвіду мистецтво – релігія – наука – історія – філософія Коллінгвуд самостійне місце відводить історичному знанню як втіленню конкретної думки, протиставляючи його науці. Мотивується це тим, що в науці виділяється на одному полюсі абстрактно всезагальний закон, а на другому ірраціональність одиничного факту, тоді як в історії сам факт стає предметом знання. При всьому прагненні підняти думку на ступінь абсолютного знання, для нього все ж таки залишається незаперечним те, що всяке знання і його предмет є творіння духу і що поза духом немає ніякої реальності. Всяка зовнішня стосовно діючого суб’єкта реальність є уявною, тобто містить в собі неусвідомлюваний інтуїтивний момент, в якому закладена вся суть позаположення загалом. Художній образ, релігійний символ, система природи вченого, картина минулого історика – все це, з точки зору Коллінгвуда, – етапи прогресу звільнення свідомості з-під влади уявлення і водночас усвідомлення того, що функції інтуїції полягають в опредмечуванні абстракцій, перетворенні останніх в самостійне суще. Перемога над уявним, за переконанням Коллінгвуда, та його двійником абстракцією кладе кінець “феноменології помилок” і встановлює точку зору абсолютного духу. Останній розглядається як самотворчий процес мислення, в якому теоретичне пізнання є водночас і практичне творення, оскільки в абсолюті всі протилежності знімаються. Тобто абсолют розуміється як історичне ціле, частиною якого є індивідуальний дух, а абсолютна реальність є не чим іншим, як самою історичною свідомістю, опредмечуванням якої є історичне буття.

Вищенаведене розуміння суті абсолютного повернулося для Коллінгвуда іншою проблемою, проблемою узгодження тези про неперервну історичну мінливість та про абсолютну природу філософського знання. Виходило, що, з одного боку, якщо абсолютотом є історична свідомість, то самостійне існування теоретичної філософії стає неможливим, оскільки

всякий потік знання втягується в гераклітів потік постійного становлення; з іншого боку – без абсолютної межі, до якої прагне людська самосвідомість, неможлива і вся схема руху людської думки, яка потребує початку і кінця як двох точок опертя, між якими розгортається іманентно-необхідний діалектичний процес. У загальній схемі Гегеля все було логічним: відштовхуючись від мистецтва, процес самосвідомості через релігію, науку, історію необхідно завершується філософією. Якщо ж прийняти точку зору Коллінгвуда, то виходить, що розчинившись в історії, філософська істина стає недосяжною, оскільки сам процес самоусвідомлення йде в безконечність. Вихід з такого положення він знаходить у побудові своєї теорії діалектики, синтезуючи діалектику протилежностей Гегеля і діалектику відмінностей Кроче. Структура такої системи діалектики як “шкали форм” така, що кожна ланка в їхній ієрархії сама по собі специфічна і тим самим відрізняється від інших, є протилежністю щодо вищої і нижчої. Так, наприклад, наука становить собою особливу форму знання, відносно незалежну і відмінну від інших і водночас вона протилежна релігії як істина заблудження і філософії як заблудження істині.

Бенедетто Кроче (1866–1952) – італійський філософ, історик, – літературний критик, публіцист, громадський діяч. Філософські погляди Кроче первісно розвивалися в руслі марксизму під керівництвом відомого італійського марксиста А. Лабріоли, еволюціонуючи в бік лібералізму та переробки вчення Гегеля.

Приступаючи до розбудови своєї системи, Кроче робить спробу розвинути систему філософії духу типу гегелівської, однак приходять до висновку про те, що не тільки кантівський ідеалізм, але й ідеалізм Гегеля недостатньо послідовний, оскільки принципово неможливо допускати існування матеріального світу, хоча б він розумівся як інобуття. Стосовно цього Гегель у суперечності з кращими частинами власного вчення відвів певне місце Природі, “якій він віддав частину Духу, даремно поєднав його з цією неіснуючою реальністю”. Визнання існування природи, як би вона не називалася, з точки зору Кроче, є “схоластичним заблудженням”, “недопустимим дуалізмом”, тому що немає абсолютно ніяких підстав для того, щоб вивчати відношення поєднання духу з його неіснуючим противником. Дух вичерпує собою всю існуючу дійсність, є “дійсною дійсністю”. Отже, філософія має стати наукою про дух, бо не існує іншої реальності, ніж дух, й іншої філософії, ніж філософія духу.

У концепції Кроче дух має дві форми – теоретичну і практичну, кожна з яких, у свою чергу, поділяється на дві інші форми. Теоретичний дух поділяється на інтуїтивну і логічну форми; практичний – на економічну та

етичну форми. Відповідно, сама філософія поділяється на естетику, логіку, філософію економіки та етику. Форми духу є категорії, основними з яких, за твердженням Кроче, є: прекрасне, істинне, корисне (або життєве) і добре. Ці категорії є вищими творцями дійсності”.

З критикою і переробкою гегелівської системи філософії духу у Кроче пов'язана “реформа” його діалектики. У гегелівській філософії він вбачає два основні недоліки. Перший з них – це прагнення поширити діалектику на “неіснуючу” природу і другий – визнання основою діалектики протилежності і суперечності понять, а не їхні відмінності. На думку Кроче, єдина сфера діалектики є спекулятивна сфера “чистих понять” як “істинного буття”, а сама “вона є не що інше, як сам принцип відмінності”. “Суперечності, – заявляє він, – виникають тільки на основі відмінностей. Навпаки, Гегель міцно тримається за чисту суперечність і прийняв її як основу, перетворив її в творця дійсності”. Закон єдності і боротьби протилежностей Гегеля Кроче замінює принципом єдності і відмінності понять, перетворюючи його у вищий закон реальності, який визначає основні форми буття. Смісл цієї заміни він ілюструє таким чином: “зв'язок відмінностей – коловий (круговий), а тому він є істинною єдністю: поширення протилежностей на форми духу і дійсності привело б, навпаки, не до кола, яке є істинною безконечністю, а до *progressus in infinitum* (рух у безконечність). Насправді, якщо боротьба протилежностей визначає перехід від однієї форми до іншої і є єдиною характеристикою і вищим законом реального, то яким чином можна встановити остаточну форму, в якій уже не було б цього переходу?” Кроче відкидає тріаду і вищий синтез протилежностей, а також ідею односпрямованого руху від нижчого до вищого, розглядає рух духу як рух його основних сфер у замкнутому колі, де немає ні його початку, ні кінця.

Теоретико-пізнавальна концепція Кроче в його системі духу базувалася на розподілі понять на “чисті поняття” та “понятійні фікції” (“псевдопоняття”). До перших він відносив категорії своєї системи (прекрасне, істинне, корисне, добре і т. п.), до других – поняття, якими оперують природничі, математичні та інші науки. Ці псевдопоняття та утворені на них “псевдосудження” не стосуються пізнання істини, позбавлені всякого пізнавального значення, відіграють інструментальну, суто допоміжну роль. “Природничі науки, – писав Кроче, – це не пізнання, а техніка, повністю звернена до практики”. Закон природи і науки – це лише виразники відношення між “псевдопоняттями”, “прості схеми”, “наші довільні конструкції”. На відміну від їх утилітарного характеру, тільки філософія, оперуючи чистими поняттями, має право на істину. Стосовно самого пізнання,

то в концепції Кроче, як уже зазначалося, воно має дві форми: інтуїтивну і логічну. Інтуїтивне пізнання – це пізнання через образи, а його сферою є індивідуальне в його множинності. Логічне пізнання – це понятійне пізнання, галузь якого універсальна, єдність множинного. Інтуїція є нижчою, але незалежною формою пізнання, думка – вища форма пізнання, але вона завжди існує тільки на основі інтуїції. Віднесення інтуїтивної форми пізнання до сфери естетики, а раціональної до логіки мали суттєве значення для розробки Кроче проблеми естетики та історіографії.

Джованні Джентіле (1875–1944) – італійський філософ, засновник системи “актуального ідеалізму”. Подібно до Кроче пройшов захоплення марксизмом, написав книгу “Філософія Маркса” (1895). Після Першої світової війни зблився з фашизмом, зайнявши пост міністра освіти в уряді Муссоліні, перейшов на позиції неогегельянства. У працях “Реформа гегелівської діалектики” (1915); “Загальна теорія духу” (1915); “Система логіки як теорія пізнання” (1917); “Джерела сучасної філософії в Італії” (1917 – 1923); “Захист філософії” (1924); “Філософія мистецтва” (1931); “Генеа і структура суспільства” та ін. він здійснив спробу реформи гегелівської філософії, спрямувавши її в бік суб’єктивного ідеалізму Фіхте. На його думку, всі забруднення гегелівської філософії пов'язані з ідеєю сходження від абстрактного до конкретного, виведення думки з природи і природи з ідеї. Відмовившись від визнання реальності природи, він відмовляється і від реальності духу, стверджуючи, що необхідно “виводити природу та ідею з думки”. Сама реальність ним ототожнювалася з творчим актом мислення суб’єкта як дійсної конкретності. Цим, на його думку, єдиним творчим принципом буття, є “мисляче мислення”. Як таке, воно знаходиться не десь в абстрактних визначеннях, а в абсолютній думці нашого “Я”. З цієї точки зору природа і матерія є не що інше, як абстракція, “промислена думка”, “вичерпаний та закам’яний логічний процес”. Об’єкт, природа як “думка промислена” є заперечення “мислячого мислення”, яке тільки і є сферою діалектики.

Джентіле, вважаючи, що здійснив вказаним синтез вчення Аристотеля і Гегеля, формальної і діалектичної логіки, фактично лише повернув діалектику та проінтерпретував Гегеля з допомогою ідей раннього Фіхте, все ж таки не наважуючись довести до кінця суб’єктивно-ідеалістичну реформу гегельянства як такого. Суть концепції Джентіле полягає в тому, що суб’єктом реальної діалектики ставиться “трансцендентальне Я”, яке відрізняється від емпіричного беркліанського “Я” тим, що воно, об’єктивується у множинах предметного змісту, саме залишається неопредмеченою чистою суб’єктивністю, “чистою дією”, “актом в акті”. Усе ж інше,

що найвна свідомість приймає за незалежний світ природної і соціальної реальності, є тільки різного роду абстракції від утворюючої діяльності трансцендентальної суб'єктивності. Солідаризуючись із Кроче, Джентіле усе ж таки визнає реальність зовнішнього світу для емпіричної свідомості. Однак сама емпірична свідомість в його системі є не більше, ніж пройдене минуле, “думка продумана”. Тому, називаючи свою систему “актуальним ідеалізмом”, сам термін “актуальне” він використовує для означення сучасності, сучасного, яким і є активне “мисляче мислення”, “думка мисляча”. Саме завдяки їм філософська свідомість перетворює всяку об'єктивність у надбання трансцендентального суб'єкта, розкриває ілюзії трансцендентності, тобто незалежного буття суспільства і навіть Бога.

Французьке неогегелянство, сформувалося в 30–40-х роках ХХ ст. Його представники Ж. Валь (1888–1974), Ж. Іпполит (1907–1968), О. Кожев (1902–1968) та ін. у переосмисленні вчення Гегеля зверталися до ранніх праць Гегеля, розглядаючи його філософію як “радикальний соціальний атеїзм”. Ядром вчення Гегеля приймалася філософія духу. Вона визнавалася останньою дійсною “онтологією буття”, де виявляються всезагальні характеристики людського існування. Звідси французьке неогегелянство нерідко кваліфікується як “екзистенціальне гегелянство”, а його особливості найбільш прозоро проявляються у творчості О. Кожева.

Олександр Кожев (рос. прізвище Кожевников) – французький філософ, один із засновників французького неогегелянства. Навчався в Ясперса, був професором філософії в Сорбонні, а потім у Практичній школі вищих досліджень, виступав із публічними лекціями з феноменології Гегеля.

Основу поглядів Кожева становить так званий “онтологічний дуалізм”, згідно з яким реальності природи протиставляється людина, наділена здатністю до заперечення природи і самозаперечення, яка розкривається в історії.

Відповідно, тільки історія розвивається діалектично, в той час як природа позбавлена діалектики. Тому Кожев відхиляє гегелівський панлогізм, а також спекулятивну філософію природи Гегеля, звертається повністю до роздумів про філософію історії, мету якої вбачає в досягненні “фактичності історії”, здійснюваністю якої вимірюється істина. Гегелівській абстрактній діалектиці він намагається надати вигляду реальної історії з її жорсткою боротьбою та протилежностями в постановці і досягненні мети.

Із такої інтерпретації Кожевим філософської системи Гегеля випливає, що сутність не незалежна від людини та існування, а також не існує поза історією. Тому, на його думку, філософія Гегеля також екзистенціальна, як і філософія Хайдеггера, і має послуговувати онтології. У роки Другої світової війни, поряд з розробкою філософії історії, Кожев розробляє свою

історико-філософську концепцію, яку намагається подати як вступ до гегелівської системи, яку він приймає як “абсолютну дискурсивну мудрість людства”. Щоправда, його концепція відзначається схематизацією гегелівської діалектики. В основу викладу історії кладеться кінцевий набір тріад. Поєднуючи формально-логічний і лінгвістичний аналіз філософії як “мовної діяльності”, спрямованої на вироблення істинного висловлювання про світ у цілому, Кожев форми мови подає як тріаду “дискурсія – графізм – метризм”, а форми суджень як “теза – антитеза – синтез”. Сама ж структура філософії задається тріадою “онтологія – енергологія – феноменологія”. У цілому ж погляди О. Кожева не тільки приваблювали тих, хто вбачав в екзистенціалізмі оновлення філософії, але й знайшли реальне втілення в подальшому розвитку Сартром його принципу “дуалістичної онтології”.

Досить значними впливи гегелянства були в Росії, де гегелянство має свою певну історію. Як зазначав Д. Чижевський у праці “Гегель і Росія”, воно пройшло первісно як данина моді, потім захоплення і тільки з гуртка М. Станкевича і праць М. Чернишевського, літературної критики В. Белінського починається його осмислення. Основні віхи такого осмислення та його конкретних впливів на становлення української професійної академічної філософії показано при характеристиці поглядів О. Новицького, С. Гогоцького, П. Ліницького. Відомими представниками гегелянства в Росії були Б. Чичерин та І. Ільїн, якого називають найвизначнішим представником неогегелянства в Росії.

Іван Олександрович Ільїн (1883–1954) – російський філософ, видатний представник російської філософсько-релігійної думки та російської наукової еміграції. Серед російських філософів кінця ХІХ – початку ХХ ст. Ільїн стояв дещо особіно, не погоджуючись з багатьма положеннями тогочасної філософії, які при безумовній життєвості і глибині своїх джерел, інтуїції практично були розпливчастими, нечіткими і не мали достатньої доказовості. Прибічник строгого мислення, дисциплінованості розуму, чіткості аналізу, він звернувся до Гегеля, намагаючись через нього осмислити філософію як драму творчого духу. Саме це склало зміст його праці “Філософія Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини” (1918). Основним мотивом його концепції стає осмислення філософії Гегеля як вихідного пункту створення змістовного метафізичного світогляду, що відрізняло його від інших представників західноєвропейського неогегелянства. Неогегелянство Ільїна від самого початку є типово російське гегелянство з його загальною російською проблематикою і російським стилем, з оперттям на розробку універсальної феноменології духу, і не випадково,

що, залишивши потім гегелівське вчення, він повертається до проблематики, яка складала серцевину російської думки – Росія і християнство, зберігаючи водночас вишкіл німецької школи з її фундаментальним конструюванням, холодною риторичністю і педантизмом. У роки еміграції, крім вивчення духовного стану і внутрішнього світу віруючої людини, значну увагу приділяв питанням російської державності, правовим, етичним проблемам історичного буття Росії, філософії держави і права, філософії мистецтва і культури, де авторитет Гегеля для нього був незаперечним. Особливе місце в його творчому спадку все ж таки зайняли соціально-політичні питання. Щодо нашої сучасної постсоціалістичної реальності окремі з них заслуговують не тільки на увагу, але можуть стати практичними дороговказами для розбудови подальшого життя.

6. Марксистська філософія XIX ст.

До посткласичних філософських течій XIX – початку XX ст., які протистояли філософській класиці, але розвивалися на її основі, відносять філософію марксизму. За твердженням офіційних марксистів-історіографів та істориків філософії, марксистська філософія, створена К. Марксом за участю Ф. Енгельса, є спадкоємницею багатьох досягнень європейської філософської думки, починаючи від мудреців Давньої Греції і закінчуючи мислителями кінця XVIII – початку XIX ст. Потім іде зауваження, що ці досягнення сприйняті через впливи і засвоєння діалектики Гегеля і матеріалізму Фейєрбаха відповідно до нових умов суспільної практики та наукового знання. Щоб підкреслити велич марксистської філософії як найвищого щабля розвитку світової філософської думки, наголошується на її відмінності від попередніх форм філософування, які були тільки ґрунтом, на якому вона зростала. Ця відмінність вбачається в тому, що марксистська філософія тісно поєднується за змістом філософських ідей з політико-економічними та науково-соціальними аспектами марксистського світогляду, ставлячи вищою метою розробку і теоретичне обґрунтування звільнення пригнобленого людства, неминучого знищення всякого рабства, відчуження і несвободи людей, чим пояснюється її швидке розповсюдження в світі XIX – XX ст., перетворення в “ідеологію революційного пролетаріату”, “ідейний прапор мільйонів трудящих у їхній боротьбі за своє майбутнє”, “знаряддя свідомої революційної перебудови суспільства”, “теоретичну основу наукового комунізму”.

У середині XIX ст. центр революційного руху в Європі переноситься в Німеччину, де відсутність революційної буржуазії повністю компенсувалося

посиленням революційного робітничого класу, який зростав кількісно та якісно. Перед самою революцією стояли питання про те, хто очолить революцію, стане її гегемоном, які будуть наслідки самої революції. Дати відповідь на ці питання не могла жодна з існуючих на той час теорій. Одні з них вимагали повернутися до “старих добрих часів”, другі – повністю ставали на захист існуючих порядків, треті – загалом не ставили цих питань або ж дотримувалися замаскованої аполітичності. Знову ж таки, революційність німецької буржуазії була суто теоретичною. Вона, налякана Французькою революцією і якобінським терором, мріяла про мирне об’єднання всіх німецьких земель навколо пруської або австрійської корон, мирне перетворення феодальної монархії в буржуазну. Будучи революційною на словах, вона залишалася консервативною на практиці. Потрібний був новий радикальний підхід. Саме такий підхід запропонував марксизм, філософсько-соціальне вчення, назване за іменем його засновника К. Маркса.

Карл Маркс (1818–1883) народився в м. Трирі в родині адвоката. У 17 років вступив на юридичний факультет Боннського університету, із якого був переведений через рік до Берлінського, де займався вивченням історії та філософії, не обмежуючи себе ні коштами, ні турботами. Досить самокритично ставлячись до своїх занять філософією, він не сприймає філософії Канта і Фіхте, в яких його насторожує абстрактне протиставлення обов’язкового і суцього, розуміння обов’язкового як недосяжного ідеалу, позбавленої об’єктивного змісту суб’єктивної вимоги, чистої, абстрактної свідомості. Молодого Маркса більше приваблює Гегель, усвідомлюючи за яким він прагне “шукати ідеал у самій дійсності”. З точки зору такого підходу, він не сприймає перенесеного у філософію математичного методу, називаючи його “математичним догматизмом”. На його думку, цей метод допустимий у геометрії і абсолютно недостатній при дослідженні права, держави, природи, філософії, де потрібно уважно вдивлятися в сам об’єкт і його розвиток, а “розум самої речі має тут розгортатися як дещо собі суперечливе і знаходити в собі свою єдність”. Зайнявши таку позицію, Маркс починає скептично ставитись і до філософії Гегеля, особливо за її різко виражений умоглядний, спекулятивний, чужий практично-політичним питанням характер. Налаштовуючи себе на діяльність практичного політика, він вважає, що філософія повинна бути засобом для вирішення реальних суспільних питань. Скептично поставившись до окремих сторін філософії Гегеля, Маркс усе ж таки залишається його послідовником, дотримуючись ідеалізму гегелівської системи, зближується з молодогегельянцями – лівими, радикальними представниками гегелівської школи, які намагалися робити революційні та атеїстичні висновки.

Спілкування з молодогегельянцями приводить Маркса до атеїзму, позиції якого посилюються з роботою над підготовкою докторської дисертації та вивчення античної філософії, зокрема епікурейства, стоїцизму та скептицизму, спонукаючи написати працю, присвячену цим трьом напрямом доби розпаду античного суспільства. Однак врешті він обмежується більш вузьким колом питань, а темою його докторської дисертації стає “Відмінність між натурфілософією Демокріта і натурфілософією Епікура”, яку він захистив у 1841 р., отримавши ступінь доктора філософії. Маркс надзвичайно високо оцінює Епікура як філософа, вбачаючи його заслугу в тому, що в ім’я свободи людини він протиставив релігії філософію, спрямовану на захист і звільнення людського духу. Кредо філософії молодого Маркса стає визнання того, що філософія починається там, де закінчується релігія. Саме в останній він вбачає джерело пригноблення людини людиною, тоді як філософія покликана звільнити людину від рабства. З посиленням атеїстичних позицій посилюється і радикалізм Маркса, хоча його філософування йде в руслі того ж молодогегельянства, яке, проголосивши “Самосвідомість” вищою творчою силою, на відміну від Гегеля, протиставили критичний розум “некритичному” світові, вважаючи, що суперечність між критичною свідомістю і буттям, критика буття означає і його реальну зміну, піднесення до рівня вимог розуму. Стосовно держави, то молодогегельянці вважали, що держава за своєю природою розумна, а народ – релігійний, нерозумний і чужий сутності держави, через що філософи мають покладати свої сподівання на перетворення, які здійснюватимуться за ініціативою держави.

Визнаючи правильність положення молодогегельянців стосовно ролі критичного розуму, Маркс відходить від них у політичних орієнтаціях. Уже в своїй докторській дисертації, він, критикуючи епікурейське розуміння свободи як атараксії, котра виключала активну участь у суспільному житті, приходять до висновку, що свобода неможлива у формі незалежного від навколишньої дійсності, замкнутого в собі буття окремого, одиничного атома. Свобода можлива лише в суспільстві, а її досягнення можливе за умов взаємодії між людьми, всебічного розвитку їхньої самодіяльності, що вимагає докорінної зміни умов суспільного життя, революційного перетворення суспільства, всебічної боротьби за свободу. Цим проявляється прагнення вийти за межі як гегельського, так і молодогегельянського розуміння відношення мислення до буття навколишньої дійсності.

Зіставлення гегелівської філософії та молодогегельянців з реальною дійсністю приводить Маркса до переконання в тому, що гегелівське примирення самосвідомості з буттям і молодогегельянське протиставлення дійсності є

однобічні концепції, які ведуть або до апології існуючого, як це має місце у Гегеля, або до відриву від реальної дійсності, що веде неминуче до безсилля. Раціональним зерном гегелівської філософії він вважає діалектику, яку уже з політичних позицій дореволюційно-демократичного напрямку, витрактовує тим “бурхливим потоком, який руйнує і долає історично обмежені, кінцеві форми буття. Саму ж філософію Маркс розглядає як ідейну підготовку політичної революції, знаряддя революційної боротьби.

У цей час проходить зближення К. Маркса з Ф. Енгельсом, який самостійно доходив до поглядів, які обстоював він сам.

Фрідріх Енгельс (1820–1895) – народився в місті Бармене в родині текстильного фабриканта. Навчатися Ф. Енгельсу в університеті не довелося. Не давши йому можливості навіть закінчити гімназію, батько відправив його прикажчиком у Бремен. Займаючись самоосвітою, він виробляє погляди, близькі до буржуазного просвітництва, які поєднує з революційно-демократичним переконанням, підтримує політичну програму “Молодої Німеччини”, літературної групи, одним з ідейних вождів якої був Г. Гейне. До 1839 р. зберігає у собі релігійну віру, але уже через рік стає атеїстом. До зміни переконань його спонукало усвідомлення несправедливості тих суспільних порядків, які виправдовує релігія, рішуче прагнення вести боротьбу проти того, що гнобить і перетворює людину на раба. Взірцем цієї боротьби для нього стає липнева революція 1830 р. у Франції. Блискучий полеміст в органі “Молодої Німеччини”, він друкує ряд статей з критикою релігії, тогочасної німецької дійсності.

У 1841 р. Енгельс переїздить до Берліна для відбуття військової повинності, де знайомиться з молодогегельянцями, вивчає гегелівську філософію, слухає лекції Шеллінга в Берлінському університеті, якого було запрошено для протистояння впливам молодогегельянців як опозиції німецькому абсолютизму, що привело спочатку до вигнання з університету Л. Фейєрбаха, а потім і лідера молодогегельянців Б. Бауера, посиленої реакції. Прослухавши лекції Шеллінга, Енгельс пише низку памфлетів “Шеллінг проти Гегеля”, “Шеллінг та одкровення”, “Шеллінг – філософ во Христі”, спрямованих проти шеллінгіанської філософії одкровення. Захищаючи прогресивні сторони гегелівської філософії, він звинувачував Шеллінга у відмові від принципів розуму і науки, у проповіді релігійної містики і рабського служіння монархічній державі. В інших статтях, опублікованих у 1840–1841 рр., Енгельс підкреслює необхідність поєднання філософії з практично-політичною боротьбою, де пробним каменем для молоді має послугувати нова філософія, оволодіння нею впертою працею без втрати молодого ентузіазму. У 1842 р. Енгельс переїздить до

Лондона, де стає службовцем на прядильній фабриці батька, підтримуючи зв'язки з Марксом листуванням. Стосовно самого Маркса, то, переконавшись в неможливості відкрито викладати свої погляди, обстоювати свої переконання, він повністю віддається практичній політичній діяльності, переїхавши до Кельна, де стає редактором "Рейнської газети", перетворивши її в орган революційної демократії.

Робота Маркса в "Рейнській газеті" була досить плідною у зміцненні його революційно-демократичних переконань, але не виправдала його сподівань. Його статті про свободу слова, цензуру, про станове представництво, утиски малозабезпечених селян, важке положення селян примозельського краю, бюрократизм чиновників не тільки не знаходили підтримки з боку урядових кіл, а, навпаки, викликали незадоволення уряду, і газета була закрита. Маркс, переконавшись у марності надій працювати в підцензурній пресі, переїздить до Парижа, вступає в контакт з таємним товариством "Союз справедливих", стає учасником комуністичного руху, вступивши потім до "Союзу комуністів". Повний розрив з молодогегелянцями, перегляд основних положень філософії Гегеля починається з участі Маркса в роботі "Німецько-французького щорічника" (1843–1844). Уже в першому номері журналу, який відкривався листуванням між А. Руге, К. Марксом, Л. Фейєрбахом та М. Бакуніним мету видання Маркс формулює як основні завдання соціальної теорії та філософії, суть яких вбачає в тому, що філософія не повинна бути "абсолютною наукою" яка претендує на "вирішення всіх загадок", а має бути просто наукою, яка твердо враховує факти. Недопустиме також протиставлення філософії реальній практичній боротьбі, яка проходить у суспільстві. Завдання філософії полягає в "нешадній критиці всього існуючого". Буржуазній революції Маркс протиставляє революцію пролетарську, яка знищить існуюче в буржуазному суспільстві становище, коли виробники багатства, пролетарі, не є власниками, а власники не є виробниками. Ідеалістичним уявленням про вирішальну роль духовного начала в історії Маркс протиставляє тезу про визначальну роль матеріальної діяльності, тобто висовує ідею матеріалістичного розуміння історії, доводячи її до ідеї всесвітньо-історичної місії пролетаріату. Ставлячи питання про співвідношення свідомості і буття, Маркс відкидає гегелівську концепцію "розумної дійсності", що веде до примирення, так і молодогегелянське протиставлення самосвідомлення дійсності, показуючи, що основа конфлікту між свідомістю і буттям лежить у матеріальних умовах і є лише відображенням реального стану речей. Вказаним Маркс повністю пориває з ідеалізмом і переходить до матеріалізму. Такий самий шлях проходить і Енгельс через критику

політичної економії А. Сміта та Д. Рікардо в роботі "Нарис до критики політичної економії", яка була опублікована в тому самому "Німецько-французькому щорічнику", що привело Маркса до поглибленого вивчення політичної економії для обґрунтування висунутих ним ідей. Основні положення цих досліджень були відображені в незавершеній Марксом праці "Економічно-філософські рукописи 1844 року", які вперше було опубліковано тільки в 1932 році, тобто через 49 років після смерті Маркса.

Слід вказати, що саме незнання названої роботи, як і економічно-філософських рукописів 1857–1859 рр., стало чи не головною причиною вульгаризації марксизму та його філософії, як тими, хто брався за справу "розвитку марксизму в нових умовах", так і їхніми критиками. Тому є сенс коротко зупинитися на основних проблемах, які ставляться в цих працях, показати підходи та способи їхнього вирішення. Саме в названих працях Маркс пробує створити цілісний світогляд методами філософського аналізу, розбудовуючи свою власну філософську концепцію.

Маркс, досліджуючи англійську політичну економію А. Сміта і Д. Рікардо, надзвичайно високо оцінює їхню трудову теорію вартості, розуміння ними праці як основи створення вартостей. Однак він не погоджувався з визнанням ними того, що приватна власність є довічним атрибутом людського буття.

На думку Маркса, праця не зводиться тільки до створення товарів. Вона створює саму людину, всю людську історію, оскільки саме завдяки праці розвиваються "людські сутнісні сили", породжуючи багатство "людської чуттєвості".

У контексті наведеного розуміння сутності праці Маркс критикує Гегеля за те, що той не бачить негативної сторони праці в експлуатаційному суспільстві, де матеріальне виробництво має антагоністичний характер, а праця не тільки розвиває, але й калічить людину. Останнє Маркс пов'язує з недостатнім розвитком "сутнісних сил людини" за умов певних історично-перехідних форм матеріального виробництва, результатом чого стає "відчуження праці". Під відчуженою працею він розуміє таку працю, в якій людині протистоять вироблені нею продукти як зовнішня необхідність, "чужа сила", яка скорочує життя і насолодження людини. Відчужена праця – це праця примусова, підневільна, подолання якої веде до емансипації людини, кладе кінець її рабському існуванню.

Як відомо, терміном "відчуження" широко користувалися Г. Гегель та Л. Фейєрбах. Так, Гегель розглядав явища природи і суспільства як відчуження буття абсолютної ідеї і зводив усю проблему розвитку до цього відчуження.

Маркс критично осмислює як гегелівське, так і фейєрбахівське розуміння відчуження, дає своє бачення його подолання, перенісши цю проблему в сферу стосунків між людьми та їх ставлення до природи. Саме ж поняття “відчуження праці” він розглядає в різних аспектах. Насамперед Маркс виходить з того, що працівник використовує певні матеріали, які він бере з природи, створює необхідні для своєї життєдіяльності предмети, речі. Ні вихідний матеріал, ні створений працівником продукт йому не належать, вони “чужі” йому. Природа для працівника стає тільки засобом праці, а предмети, які створюються ним у процесі виробництва, є лише засобами життя, фізичного існування. Як природна істота людина потрапляє в залежність від природи та створених нею предметів.

Другий аспект, з яким Маркс пов’язує відчужену працю, полягає в тому, що сам трудовий процес для працівника підневільний, примусовий. У нього немає вибору працювати чи не працювати. Той, хто працює, ставиться до виробництва і до природи не як вільна людина, а як “робітник”, відчужено. Ставлення як до чужого, ворожого означає не що інше, як відібрання у того, хто працює, родового життя і людської сутності.

І, нарешті, останнє. Підневільна праця, за Марксом, породжує відчуження між людьми. Ті, хто працює, постають чужими один одному уже в тому, що вони конкурують за саму можливість працювати для того, щоб жити. Ще більше для того, хто працює, є чужим той, хто змушує його працювати, відбирає у нього продукти праці, встановлює над ним свою владу та управління.

У загальному Маркс приходить до висновку про те, що відчуження праці є базовим соціальним відношенням. За наявності відчуженої праці не тільки ті, хто працюють, але й всі інші люди стають відчуженими, відчужуються й всі інші відношення між ними. Причиною такого відчуження Маркс вбачає в існуванні приватної власності, почуття володіння.

Висуваючи як майбутній ідеал комуністичне суспільство, ліквідацію відчуження праці, Марксу потрібно було звернутися до переосмислення комуністичних ідей минулого, поглядів представників утопічного комунізму. Причина тут цілком конкретна, а не тому, що Маркс прагнув надати своєму вченню інтернаціональний характер. У працях Р. Оуена, А. Сен-Сімона, Ш. Фур’є він знаходив ряд цікавих для себе ідей, пов’язаних із внесенням ролі і значення економіки в життя суспільства, рівності всіх людей в праці, отриманні платні, способу життя, особистих проявів.

В економічно-філософських рукописах Маркса при розгляді питання про сутність людини, взаємин людини і природи вимальовується усвідомлення зв’язку форм залежності людини з характером і метою виробництва, обміну та розподілу. Загальна картина зміни форм залежності людини

від природи і людини від людини набуває у нього наступного вигляду. В первісному суспільстві метою виробництва є виробництво людини як природної істоти, що зумовлює спільність самого виробництва, рівність обміну та розподілу, а формою залежності людини є її залежність від природи. З виникненням приватної власності в рабовласницькому і феодальному суспільстві метою виробництва стає виробництво безпосереднього виробника, що приводить до особистої залежності людини від людини. У капіталістичному суспільстві мета виробництва товарів, де сама людина стає товаром, перетворюється в річ, потрапляє в повну залежність від товару. Завдання полягає в тому, щоб перетворити виробництво у виробництво людини в усіх її сутнісних проявах, піднятися над виробництвом і перейти від управління речами до управління людьми. Завдяки цьому буде подолано необхідність, здійсниться стрибок із царства необхідності в царство свободи. У більш зрілих працях Маркса вказане набуде вигляду вчення про суспільно-економічні формації як способи конкретного життя суспільства в певну історичну епоху.

До “Економічно-філософських рукописів 1844 року” ввійшов також незавершений розділ, присвячений критиці гегелівської діалектики і гегелівської філософії загалом. Аналізуючи основні положення “Феноменології духу” Гегеля, Маркс показує обмеженість гегелівського розуміння розвитку як процесу, що має місце тільки в духові, в абсолютній ідеї. Йому він протиставляє власну точку зору, згідно з якою пізнання аж ніяк не ґрунтується на тотожності буття і мислення. Передумовою пізнання є об’єктивне існування зовнішнього світу і зміна його в ході практичної діяльності людей. Значну увагу Маркс приділяє розгляду проблеми заперечення, зокрема закону заперечення заперечення як одного з основних елементів діалектики. Він критикує Гегеля за те, що той позбавляє процес заперечення його революційної сили, маючи на увазі лише мисленне заперечення, залишаючи недоторканим реально існуюче, а процес зняття заперечення (заперечення заперечення) зводить фактично до відновлення того, що заперечувалося.

Остаточний перехід Маркса на позиції історичного та діалектичного матеріалізму знаменували праці Маркса та Енгельса “Святе сімейство” (1845), “Тези про Фейєрбаха” (1845), “Німецька ідеологія”, “Злиденність філософії” (1847), “Маніфест комуністичної партії” (1848).

Кожна із названих праць дійсно були епохальними в розвитку марксизму і марксистської філософії, хоча вони підпорядковані цілком конкретним завданням: подолавши ідеалізм Гегеля як ідеалізм загалом і молодого гегельянські ілюзії щодо творення історії видатними “критиками”, обґрунтувати ідею провідної ролі мас в історичному процесі, насамперед

пролетаріату як найбільш революційно послідовного, покликаного ліквідувати відчуження праці, антагонізм між працею і капіталом, побудувати нове суспільство.

Особливе місце серед названих праць займає “Німецька ідеологія”. У ній дається виклад матеріалістичного розуміння історії, систематичний виклад марксизму. Характеризуючи історично змінюючі одна одну форми власності, Маркс і Енгельс висувують ідею класової боротьби як руйнівної сили суспільства, дають характеристику соціальних революцій і пролетарської революції як такої. Обґрунтування цих ідей пов’язується з критикою ідеології анархізму Штірнера, робиться узагальнювальний висновок про те, що не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість. На противагу ідеалістичному розумінню історії розвиваються основні положення історичного матеріалізму.

Своє вчення Маркс і Енгельс вперше називають “науковим комунізмом” у праці “Злиденність філософії”, в якій обґрунтовуються історична місія пролетаріату, ставиться питання про докорінну відмінність пролетарської ідеології від інших ідеологій, зокрема дрібнобуржуазної. Високо оцінюючи революційний демократизм непролетарських мас, К. Маркс і Ф. Енгельс вказували, що буржуазна ідеологія одягається в псевдореволюційну і псевдodemократичну форму. Із цих позицій критикується економічний утопізм Прудона. Показується, що історія людства є закономірний процес, в якому розвиток виробничих сил зумовлюється характером виробничих відносин.

Катехізисом марксизму став “Маніфест комуністичної партії” – перший програмний документ комуністичного руху, який закріпив пошуки Маркса і Енгельса.

У 50–70-і роки Маркс в основному займається інтенсивними дослідженнями в галузі політичної економії, теоретичним керівництвом діяльності Міжнародного Товариства робітників (I інтернаціонал), аналізує досвід класової боротьби Франції і Німеччини. Узагальненням цього досвіду стали праці “18 Брюмера Луї Бонапарта”, “Класова боротьба у Франції”, “Революція і контрреволюція в Німеччині”, “До критики політичної економії”, перший том “Капіталу”. Радикалізм марксистських поглядів у них не послаблюється, а навпаки, посилюється. Маркс приходив до висновку про необхідність знищення буржуазної державної машини, гегемонії пролетаріату в буржуазно-демократичній і соціалістичній революції, встановлення диктатури пролетаріату.

Маркс, сконцентрувавши увагу на завершення роботи над другим томом “Капіталу”, відійшов від власне філософської проблематики. Цю роботу продовжив самостійно Ф. Енгельс, виклавши результати її в працях

“Анти-Дюрінг”, “Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії” та в рукописі, який був виданий у 1925 р. в СРСР під назвою “Діалектика природи”. У першій з них Енгельс систематично і популярно пояснив, як проявляються закони діалектики та її категорії в неживій і живій природі, суспільному розвитку, дав обґрунтування принципу матеріальної єдності світу, виклав своє розуміння його пізнання. Розглядаючи рух як спосіб буття світу, дав класифікацію форм руху, матерії, а відповідно і класифікацію наук, які їх вивчають. З діалектико-матеріалістичних позицій розглянув ряд питань природознавства, зокрема еволюційної теорії Дарвіна, клітинного походження життя, космогонічної теорії Канта, показав зв’язок діалектичної та формальної логіки. У праці “Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії” Енгельс дав ґрунтовний нарис розвитку німецької класичної філософії, вичленив її раціональні моменти, показавши, що німецькою класичною філософією закінчується філософія в її класичному розумінні. Глобальний філософський аналіз розвитку науки і філософії міститься в останній із названих праць, в якій Енгельс поставив за мету показати діалектичний розвиток природи, поглибивши розгляд тих питань, які були окреслені в “Анти-Дюрінгу”.

Зазвичай, не все було рівноцінним у марксизмі та його філософії. Одні положення витримали перевірку життям, ввійшли в логіко-методологічний арсенал науки, інші залишилися на рівні робочих гіпотез або ж були спростовані ходом життя, а деякі загалом вели у глухий кут.

У Росії марксизм поширюється в кінці XIX ст., приваблюючи не тільки своїми ідеями справедливості, але і простотою вирішення всіх соціальних проблем. Перекладається і розповсюджується марксистська література – праці самого Маркса та інших теоретиків марксизму, створюються гуртки з вивчення марксизму не тільки в Петербурзі, Москві, але й в інших містах Російської імперії. Як відомо, в Києві в організації цих гуртків із студентської та учнівської молоді брали активну участь М. Бердяєв, Л. Шестов. Російські революціонери встановлюють і особисті контакти з Марксом та Енгельсом. Та все ж таки доля марксизму і його філософії в Росії пов’язується з іменами Г.В. Плеханова та В.І. Леніна.

Георгій Валентинович Плеханов (псевдоніми Больтов, Волгін та ін.) (1856–1918) – діяч російського і міжнародного соціалістичного робітничого руху, перший пропагандист марксизму в Росії, один із засновників російської соціал-демократії.

На шлях революційної боротьби Г.В. Плеханов став студентом Петербурзького гірничого інституту, беручи участь у революційно-народницькому русі. Після розколу народницької організації “Земля і воля” став

одним із керівників групи "Чорний переділ". З 1880 до 1917 р. жив в еміграції (Швейцарія, Італія, Франція та інші країни Західної Європи). За цей час став переконаним марксистом, його пропагандистом у Росії, створивши в Женеві першу марксистську організацію "Визволення праці" (1883), разом з В. Леніним став засновником газети "Іскра", одним з авторів проекту програми РСДРП, пізніше перейшов в опозицію, не сприйнявши Жовтневої революції. Автор численних праць в галузі діалектичного та історичного матеріалізму, етики, естетики, історії філософії, які двічі видавалися в СРСР (Соч.: В 2 т. – М.; Л., 1923–1927. – Т. 1–24; Избр. филос. произв.: В 5 т. – М., 1956–1958. – Т. 1–5; Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова: В 3 т. – М., 1973–1974. – Т. 1–3; Избр. работы. – М., 1920).

З точки зору Г. Плеханова, філософія має пояснювати два роди явищ: явища природи і явища історії, отже, основними частинами філософії є філософія природи і філософія історії. Питаннями першої ваги вважав філософські питання історії, обґрунтування її науковості, що вбачав у створеному Марксом і Енгельсом історичному матеріалізмі. Водночас підкреслював, що вчення основоположників марксизму про історію та природу тісно і нерозривно пов'язані між собою, є одночасно і матеріалістичними, і діалектичними. Суть такого взаємозв'язку Плеханов пояснював тим, що, оскільки діалектичний матеріалізм звертається до історії, його можна назвати історичним. Матеріалістичне ж розуміння історії є логічним завершенням діалектичного і матеріалістичного світогляду, добудовує його, надає йому всезагальності.

Марксизм Плеханов розглядав як систему поглядів, цілісний матеріалістичний і діалектичний світогляд. Найважливішим завданням діалектичного матеріалізму вважав перебудову суспільних наук на основі матеріалізму і діалектики, підкреслюючи, що саме діалектичний матеріалізм є вищою формою матеріалізму, який відрізняється якісно від метафізичного матеріалізму XVIII ст. При цьому Плеханов підкреслював генетичний зв'язок між ними, а також відмінність між діалектикою Гегеля і Маркса, спростовуючи твердження про те, що діалектика Маркса є ординарним гегельянством. Улід за Гегелем і Марксом розглядав діалектику як принцип всякого життя і душу наукового пізнання.

Діалектичний метод Г. Плеханов застосовував головним чином до пізнання та пояснення суспільного життя. З діалектики, яку розумів як "алгебру революції", робив закономірний висновок про незворотність соціальної революції, але не сприймав крайніх форм вождизму, простого прагнення захоплення влади, чим відрізнявся від В. Леніна як в питаннях

революції, так і принципів організації партії. Аналізуючи історію вчень про суспільство на значному історичному матеріалі, доводив, що діалектичний матеріалізм ставить пізнання життя на наукову основу, розкриває закономірний результат суспільно-історичного процесу. Праці Г. Плеханова, якої б сфери вони не торкалися, відрізнялися ґрунтовним знанням суті проблеми, спиралися на широкий історико-філософський та науково-природничий матеріал. Цим особливо відзначалися його праці з історії філософії, де розгляд поглядів того чи іншого мислителя базувався на зіставленнях (сьогодні це називають компаративним аналізом), врахуванням тих умов, в яких вони формувалися, та тих джерел, з яких вони витікали. В загальному, перефразовуючи відоме положення Леніна про те, що не можна стати дійсним марксистом, не вивчивши того, що написано Плехановим, маємо стверджувати, що важко стати філософом, не вивчивши його філософських та історико-філософських праць.

Та все ж таки подальшу "творчу розробку" марксизму і його філософії, реалізації їх у практиці пов'язують з іменем В. Леніна, виділяючи новий етап їхнього розвитку – "марксистсько-ленінський". При цьому ленінізм визначався як "марксизм епохи імперіалізму і пролетарських революцій, епохи краху колоніалізму і перемоги національно-визвольного руху, епохи переходу від капіталізму до соціалізму і побудови комуністичного суспільства" (До 100-річчя з дня народження В.І. Леніна. Тези ЦК КПРС. – К., 1970. – С. 5). Стосовно його зв'язку з марксизмом, то "марксизм-ленінізм" розглядався як єдине революційне вчення. "Створена талановитим політиком ленінська партія стала втіленням поєднання наукового соціалізму з робочим рухом, нерозривною єдністю теорії і практики".

З такої характеристики марксизму-ленінізму в заслугу В. Леніну ставилося: всебічне обґрунтування і розвиток діалектико-матеріалістичного мовлення, визначення матерії в єдності онтологічних і гносеологічних сторін; розвиток теорії пізнання як теорії відображення, вчення про суспільну практику як основу наукового пізнання та критерій істини; творчий розвиток вчення про об'єктивну істину, розкриття діалектики абсолютної та відносної істини; розробка діалектики як найбільш повного і всебічного вчення про розвиток та всезагальний метод наукового пізнання і революційного перетворення дійсності; розкриття змісту кризи у фізиці, обґрунтування ідеї союзу філософії і природознавства. Крім перерахованого, сюди додається: розробка методологічних принципів партійності філософії, розкриття гносеологічного коріння ідеалізму та агностицизму; оформлення основних принципів єдності діалектики, логіки та теорії пізнання, визначення шляхів дослідження в розвитку діалектичної логіки, філософських категорій.

Зрозуміло, що цим не вичерпувався обсяг заслуг В. Леніна в галузі філософії, зокрема онтології, епістемології. Їх потрібно було поширити і на галузь розуміння історії, в царину історичного матеріалізму. Перелік досягнень тут теж вражає. До них відносяться: захист і обґрунтування об'єктивної детермінації соціальних процесів, розробка вчення про класи і класову боротьбу пролетаріату, зростання ролі суб'єктивного фактора в історичному процесі, розвиток теорії соціалістичної революції та диктатури пролетаріату, розкриття співвідношення між масами, класами, партіями і вождями, розробка теоретичних основ національної політики партій, розвиток вчення про побудову соціалізму і комунізму, розробка філософсько-соціологічних проблем війни і миру, захисту соціалістичної вітчизни. Крім перерахованого, випущено основне – створення партії нового типу та побудова першої в світі соціалістичної держави.

Звертаючись до вищеперерахованого, важко не помітити одного. Серед усього пакету “досягнень” ні слова не говориться про людину. Якщо уважно перечитати всі роботи В. Леніна, то знову ж таки неважко переконатися в тому, що в його працях немає жодного положення, яке б попередньо не було обґрунтоване в історії філософії, у тому числі й марксистської. Майже всі праці В. Леніна є популярним викладом основних положень марксизму відповідно до злоби дня, а його новизна зводиться до “розгрому”, “викриття”, де в критиці опонентів В. Леніна практично не цікавив зміст їхніх робіт. Сутність його критики оберталася висміюванням, знищенням своїх опонентів. Думка інших його не цікавила. Саме під таким кутом зору Ленін розглядав і сам марксизм, вбачаючи його заслугу в “розгромі”, “викритті”, нав'язавши цю точку зору на всі дослідження марксизму, де Маркс вивчався за Леніним, такою ж мірою як потім у сталінський етап Ленін вивчався за Сталіним, що не перешкоджало зробити з них ікону, “вождів і вчителів світового пролетаріату”. Стосовно їхнього внеску в розвиток марксизму, то він виявився звичайним міфом, як і міфом виявився їхній експеримент з побудови соціалізму і комунізму в одній державі, де в ім'я освячення як першого, так і другого переписувалася історія, фальсифікувалися навіть їхні біографії, ставлення до інших людей. Як зазначав художник М. Альтман, який прославився тим, що зробив усі прижиттєві портретні зариси Леніна, той був надміру сварливим, нікого не слухав і нікому не давав говорити, і це все казки, що він допитливо вислуховував ходоків, художників та інших.

Висловлено власну точку зору автора, конкретизація якої буде продовжена у розділі, присвяченому неомарксизму.

7. Російські реакції на кризу класики: філософія загальної справи і російський космізм

Майже вся перша половина XIX ст. у розвитку російської філософії пов'язана із засвоєнням європейської класики та її найвищого досягнення – німецької класичної філософії в особі І. Канта, І. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, що й реалізувалося в духовно-академічній та університетській філософії, підкріплених вимогами освітніх орієнтацій російського царизму на підготовку вірнопідданих чиновників не менш вірнопідданими професорами. Цій “офіційній” філософії протистояла “опозиційна” інтелігенція, яка спиралася на ту саму класику, орієнтуючи її в бік політики, революції, культивуючи своєрідний нігілізм у ставленні до філософії або ж повертаючись до позитивізму (Д. Писарев, К. Кавелін), чи засвоєння гегелівської діалектики як “алгебри революції” (М. Чернишевський, В. Белінський) з її культом заперечення.

Якщо в радянській історіософії оцінка філософських напрямків у Росії велася за ленінською схемою “прогресивне-реакційне”, “буржуазно-ліберальне, вороже інтересам народу” і “революційно-демократичне”, яке послідовно захищало інтереси народних мас, то у 80-х роках XX ст. тут тон дещо змінюється. Проблемне поле розбивається на три порівняльно автономні, але тісно між собою пов'язані сфери: “пізнання” з основною опозиційно “віра-знання”; “дія” – “аполітизм-революціонаризм”; цінність (моральність) – “альтруїзм-егоїзм”. У межах цих трьох сфер формується орієнтація на певні ідеали. У сфері пізнання це ідеал реальності (духовності), який задається наукою або релігією, дії – ідеал соціальності, представлений монархією чи демократією в різних варіантах (лібералізм, соціалізм, анархізм). І, нарешті, у сфері цінності ставиться ідеал людини, який визначається за допомогою деяких форм колективності (держава, народ, громада) або через деякі особистісні атрибути (розум, моральні почуття, природа людини) (Див.: Введение в философию. В 2 ч. – М., 1989. – С. 201). Загалом приймається точка зору, що першим філософуванням, яке кинуло виклик європейській класиці, визначило самостійність російської філософської думки, стали погляди П. Чаадаєва.

Петро Якович Чаадаєв (1794–1856) – російський публіцист і філософ, один з основоположників філософії історії в Росії. У 1829–1831 рр. створив філософський трактат, який отримав назву “Філософські листи”. Більшість його праць було видано тільки після смерті автора, зокрема: Сочинения и письма: В 2 т. – М., 1913 – 1914; Неопубликованные статьи // Звенья. – 1924. – Кн. 3 – 4; Афоризмы и разные заметки. Открытки и разные мысли // Вопр. философии. – 1986. – № 1; Сочинения. – М., 1989.

Головним філософським питанням Чаадаєв вважав питання про співвідношення світу фізичного і світу духовного. Обґрунтував визнання наявності єдиної світової причини існування духовного і фізичного світу, де, критикуючи Гегеля і спираючись на трансцендентальну естетику Канта, поділяє основні моменти позитивної філософії Шеллінга.

На думку Чаадаєва, історичний процес не може бути пізнаний у рамках емпіричної описової історії, а дається тільки філософією історії. Відповідно до своєї загальнофілософської концепції він одним із перших у Росії робить спробу сформулювати фундаментальні положення філософії історії, дати тлумачення людської історії як цілісного феномену. На його думку, смисл історії визначається провидінням, а керівною і постійно панівною ідеєю історії є ідея релігійного єднання, яка привноситься у світ християнством і ним оберігається.

Історію людства Чаадаєв пов'язував зі свободою. Свобода особистості розглядалася ним у плані свідомого прилучення до завдання загальнолюдського прогресу як історична необхідність, яка розвивається в нації, через рух конкретних націй. Досягнення конкретних національних цілей рухає весь рід людський, де вищою метою та основою майбутнього суспільства має стати здійснення єдності людського роду, гармонії особистих та суспільних інтересів, свобода особистості. Засобом досягнення подібного стану майбутнього суспільства вважав виховання морально досконалої та освіченої особистості, висловивши парадоксальну думку про те, що соціалізм перемаже не тому, що він правий, а тому, що неправі його противники.

Засади майбутнього Росії Чаадаєв бачив у слідуванні за моральними принципами християнства як соціально організуючої сили. Якщо релігія перестане холопствувати перед самодержавством, його деспотизмом, стане незалежною від політичних сил, то зникне і рабство. Зародок такої релігії він вбачав у католицизмі, враховуючи його активність та універсальність.

Поставивши тему історичності християнства, Чаадаєв зробив її однією з центральних тем російської релігійно-філософської думки, а тим самим дав поштовх до становлення культурно-історичної альтернативи "слов'янофільство-західництво". Ідейним натхненником слов'янофільства був О. Хом'яков, а найбільш визначними представниками І. Аксаков, К. Аксаков, І. Киреевський, Ю. Самарін.

Олексій Степанович Хом'яков (1804–1860) – російський релігійний філософ, поет, публіцист, економіст, історик.

Думка про самотність російської філософії зародилася у Хом'якова ще в 20-ті роки під впливом "любомудрів". Вихідним моментом його філософських пошуків став аналіз німецької класичної філософії, передусім

філософії Гегеля – кумира тодішньої російської освіченої молоді. У результаті його аналізу Хом'яков приходив до висновку, що при всій своїй величчю гегелівська філософія має і свої недоліки. Основний її недолік вбачався в тому, що Гегель довів раціоналізм до крайньої межі, став на шлях виведення самого світу з абстрактних логічних понять. З гегелівською філософією Хом'яков пов'язував духовну і релігійну кризу Заходу.

Першоосновою усього існуючого Хом'яков вважав "волящий розум", під яким розумів Бога. Не абстрактна абсолютна ідея, в якій дух є лише підсумком розвитку, а саме дух (Бог) є вихідне начало всього сутнього. Виходячи з такого розуміння першоначала, він намагався знайти форму пізнання, з допомогою якої можна досягнути як сутність духу (волящий розум), так і його прояви (дійсний світ). Дійсність в її конкретному багатстві може бути пізнана "цільним розумом", який становить собою синтез усіх природних функцій людини, в основі яких лежить віра, одкровення, а не розум, абстрактні логічні знання, що не мають нічого спільного зі знанням добра і зла. Отже, приходив до висновку Хом'яков, будувати філософію потрібно не на основі абстрактних начал, а з її духовно-культурних, побутових особливостей країни, де немає людського-істинного без істинно-народного.

О. Хом'яков вважав, що історія людства повинна розглядатися з єдиного начала, пошуку єдиного смислу. Таким началом є народна віра, релігія, характер і типи якої визначаються характерами волі – свободи і необхідності. Поборник свободи, він прагнув протиставити свою мрію про неї миколаївській дійсності, намагаючись знайти її в релігії, церкві, соборності останньої, яка виступає не державним закладом, а як соборність і благість всіх тих, хто живе, і тих, хто буде жити, єдність людей і свободи.

Розвиток історії Хом'яков вбачав у протиборстві двох начал: свободи і необхідності, духовного і тілесного. Необхідність, з його точки зору, це влада тілесного над духовним, ворог, з яким він бореться все життя, вбачаючи цю необхідність, цю владу речовинного над духом в язичницьких релігіях, католицизмі, західному раціоналізмі, філософії Гегеля. Протиборствуючі начала О. Хом'яков умовно визначив в двох термінах – кушинства та іранства. Кушинство з його магізмом, натуралізмом, пантеїзмом, поклонінням тілесності виступає необхідністю і речовинністю. Іранство, яке включає в себе теїзм, поклоніння перед духовним началом, етицизм виступає свободою і духовністю. Джерело вільного духу – християнство, а рушійна сила історії – віра. Релігійна віра лежить в основі і волінь людини, всього шляху історії і філософської думки. Цим і визначається відмінність між Росією і Заходом. Захід спотворив принцип іранства, завів народ у глухий кут, зумовив необхідність. На противагу Заходу, Росія

православна зберегла ці принципи в чистоті. Тому в православ'ї більше духу свободи, її таємниць, які Росія має повернути Європі і тим самим виконати свою месіанську роль. При цьому О. Хом'яков менш за все ідеалізував Давню Русь, прямо говорив про її "неправди", не поступаючись у критиці цих "неправд" Чаадаєву.

Розуміння суті слов'янофільства буде неповним без наведення поглядів К. Аксакова.

Костянтин Сергійович Аксаков (1817–1860) – російський поет, літературний критик, один із теоретиків слов'янофільства.

Пояснення специфічності Росії, шляхів її розвитку, створення ідеалу досконалого суспільного ладу К. Аксаков шукав у морально-духовних основах російської культури, в якій він знаходив матеріал для побудови російської історії, йдучи в обґрунтуванні своїх ідей не від філософії, а від мистецтва, принципів літератури, заявляючи, що саме в літературі проявляється її дух. Історію він розглядав як необхідне поступальне втілення в часові духу, де його дільнісність не припиняється. Навпаки, з руйнуванням однієї форми звільнення духу породжує з себе нові форми і таким чином продовжує свій розвиток. Істинним царством безконечного духу постає галузь мистецтва, релігії і філософії. У них людина звільняється від випадковостей, до яких прив'язана вся її діяльність і все її життя. Стосовно осягнення духу, то воно здійснюється через літературу.

На думку К. Аксакова, тривалий час російська література була орієнтована на наслідування Заходу. Але там література відображала дух народу, що варто перенести і на російський ґрунт, але з врахуванням особливостей російського народного життя, де з історії давнини формувався основний тип російського життя – общинний лад. Саме в ньому К. Аксаков вбачав самобутність російського народу, своєрідність його історичного шляху, на відміну від Заходу. Другим моментом специфічності російської історії він вважав протиставлення "землі" і "держави". З точки зору К. Аксакова, народ чітко розрізняв ці два поняття: "земля" – внутрішня свобода народу, свобода його життя і духу, тоді як "держава", влада є дещо зовнішнє, що діє за допомогою закону. Внутрішнє життя народу з його моральним ідеалом незмірно глибше і повніше, ніж життя державності і саме з нього слід виходити при вивченні історії.

Народ розглядався ним як основа суспільної будови країни, джерело її благоустрою і зовнішньої могутності, внутрішньої сили і життя.

У полеміці зі слов'янофілами складалася російська "філософія індивідуальності", яка тяжіла до тих чи інших форм західництва. Орієнтація представників цієї лінії на західноєвропейську цивілізацію, критика православ'я,

акцентування особистісного начала досить близька до філософії Чаадаєва, але відрізняється від неї тим, що західництву чужа його релігійність. Його представники М. Бакунін, В. Белінський, О. Герцен, Т. Грабовський – світські філософи, які тяжіють до матеріалізму та атеїзму.

Досягнення природничих наук та антропологічний матеріалізм Фейєрбаха спрямовується західниками на боротьбу зі спиритуалізмом, подолання психофізіологічного дуалізму, пояснення людської природи. Найбільш повно ця позиція знаходить своє відображення в творчості О. Герцена, В. Белінського, М. Чернишевського.

Олександр Іванович Герцен (1812 – 1870) – письменник, публіцист, філософ.

Еволюція філософських поглядів Герцена йшла від захоплення філософією Гегеля до матеріалізму, де, не відкидаючи першої, Герцен зробив спробу переосмислити її матеріалістично. Основне завдання філософії він вбачав у науковому обґрунтуванні практичної дії, виконання якої можливе тільки у союзі з природознавством. Природознавство має оволодіти філософським методом, а філософія повинна подолати дуалізм та метафізичну обмеженість.

Розглядаючи діалектику як алгебру революції, Герцен ставив перед собою завдання розробити таку соціологічну теорію, яка б обґрунтувала необхідність соціалістичного суспільства. З аналізу досвіду революції 1848 р. він зробив висновок про закономірний розвиток історії, роль народних мас в історії. Оскільки історія є прогресивним розвитком свідомості, спрямованим на розумне облаштування суспільного життя, досягнення відповідності між розумом і діяльністю, в якому реалізується свобода людини, то вищим результатом розвитку людської думки є соціалістичний ідеал. Приходячи до висновку, що революційна ідея сучасності не збігається з європейським державним ладом і вимагає принципово нових форм державної влади, обґрунтував ідею "російського соціалізму". Його зародок Герцен вбачав у сільській общині з її спільним землеволодінням, виборним управлінням та відсутністю глибоких коренів військово-бюрократичної організації держави, завдяки чому можлива її реорганізація. Головне завдання соціалістичного перетворення полягало, на його думку, в тому, щоб цей зародок перетворити в дійсне соціалістичне суспільство через звільнення селян, надання їм землі, збереження та укріплення общини, організацію артілей у промисловості та поширення суспільного самоуправління на всі державні заклади.

У напрямку аналогічному до О. Герцена, йшло формування філософських поглядів В. Белінського та М. Чернишевського, соціальні погляди яких набували все більш радикального характеру, що врешті привело до

організації революційного народництва, ліворадикальних його форм. Ідеї революційного народництва обстоювалися Д. Писаревим, П. Лавровим. Однак у кінці XIX ст. ідеологія народництва значно змінюється. Зберігаючи сциєнтизм і симпатії до позитивізму, в ній гострота ділеми “самодержавство-соціалізм” значно знімається за рахунок висунення на передній план ідеалу некапіталістичного шляху розвитку, який обґрунтовувався з допомогою суб’єктивної ідеології, де об’єктивізм соціальної науки доповнювався і коригувався особистісно-моральним ідеалом. Сутність такого розуміння соціалізму лапідарно виразив М. Михайловський: товариство особистого начала при посередництві общинного. Стосовно полеміки з теоретизуючим слов’янофільством та нігілізмом революційних демократів, то вона своєрідно відбилася у творчості Ф. Достоевського та Л. Толстого.

Федір Михайлович Достоевський (1826–1881) – російський письменник, публіцист, мислитель. Освіту отримав у Головному інженерному училищі (Петербург), закінчивши яке, подав у відставку і зайнявся літературною діяльністю. Як активний учасник гуртка Петрашевського був засуджений до розстрілу, який був замінений чотирирічною каторгою та наступним п’ятирічним проходженням дисциплінарної служби.

Вступивши в російську літературу в 1844 р. як спадкоємець Гоголя і послідовник Белінського, Достоевський увібрав у себе філософську масштабність романтизму, який поєднувався зі соціальним критицизмом і максимальним поривом, показав, що в моральних пошуках “маленької людини” лежать джерела того великого пориву, який приведе до революційної ситуації, а соціальна несправедливість неминуче повернеться супротивом пригнобленого народу. Переживши інсценування смертної кари, зіткнувшись з ірраціональною стихією карного світу і народно-релігійною стихією, Достоевський переглянув свої погляди, але не відмовився від мрії про більш гармонійне і щасливе життєоблаштування, вбачаючи його утвердження не у зовнішньому перетворенні соціального середовища, а у внутрішньому моральному самовдосконаленні особистості. Сам час збуджував Достоевського звернутися до проблем морального ідеалу та краси, покликаних врятувати світ, який іде до катастрофи, переживши всезагальне послаблення та “хімічний” розклад.

Мислитель екзистенціального складу, Ф. Достоевський виступив за утвердження людського “Я”, яке відчуває напругу свого буття перед лицем Всесвіту, розкрив діалектику гуманізму як долі людини, проникаючи в глибини людського буття в його полярності і роздвоєності. Для нього людина є сонце у цьому світі, свобода для неї – не права, а обов’язок. Вона виступає знаком вищої гідності людини, її богоподібності. Визнання

свободи означає віру в людину, в дух, відмова від неї є зневіра в людину, антихристиянський дух, який переростає у свавілля і веде до зла, що є, як і свобода, знаком внутрішньої глибини людини, де зі свободою пов’язане страждання. Людина, з точки зору Достоевського, є не просто благородна істота, яка прагне до щастя, а істота ірраціональна, що має потребу страждати. Як істота суперечлива і трагічна, людина не тільки страждає, але і любить страждати. Тільки через страждання як єдину причину свідомості спокутується зло, усвідомлюється свобода людини, досягається її щастя. У примиренні зі світовою гармонією особистість не бажає бути її гвинтиком. Не бажає ні миру, ні раю без свободи, для якої вона була б тільки засобом і не виражала свого вільного хотіння.

Проникаючи в глибини людської душі, Достоевський розкрив ті трагічні межі, за якими втрачається людина і людяність, а зло стає незворотним, піднімаючи з глибини душі деструктивні начала в людині (вбивство, самознищення), які вкорінені в “метафізичне сирітство” особи через сучасну європейську роздріблену цивілізацію, позбавлену коренів у “світових силах”. Доводячи роздвоєння людини до останньої межі, показуючи, як злоба і любов, цинізм та альтруїзм, доброта і ненависть сходяться в душі людини, проникнувши в “підпілля”, Достоевський розкрив феномен відчуження людини в суспільстві, коли всі властивості особистості обертаються проти самої людини, коли всі “окремо” і людська істота, за природою соціальна, виявляється в повній ізоляції, перетворюється в “монстра”, який протистоїть суспільству і калічить людей, а честолюбство благонадійника людства стає честолюбством тирана-васалюлюбця. Із цих позицій Достоевський різко критикував авторитаризм і тоталітаризм, вбачаючи в них антихристиянське начало, не сприймав капіталістичних відношень буржуазного світу і його моралі, основаної на брехні, насильстві та експлуатації, охопленого бісом наживи станом суспільства. Через любов до свободи він став і ворогом революції, побачивши в революційному соціалізмі заперечення свободи, нівелювання особистості, які вели до терору, насильства, системи всезагального шпигунства, освячення руйнівних начал як самого простого способу влаштування всезагального примусового щастя. Покладаючись у подоланні зла на Бога, на противагу соціалістичному атеїзму, висував концепцію релігійного соціалізму, в якому держава поступиться місцем церкві, завдяки чому буде панувати царство Бога, а не кесаря, встановиться всезагальна любов між людьми.

У досягненні своїх ідеалів людяності Достоевський покладав надію на російський народ як носія вищої духовної істини, втраченої Заходом, висуваючи своєрідну месіанську утопію, згідно з якою Росія з її могутністю

стане на чолі світової православної держави. Вищим призначенням Росії вважав християнське безкорисне примирення народів, що було не меншою утопією, ніж попередні. Щоправда, в ім'я тієї ж любові до свободи гостро критикував будь-яку владу тоталітарного режиму, як соціалізму, так і церкви, виступаючи проти Бога в ім'я людини.

Переконання Ф. Достоевського в особливій ролі російського народу в історії як хранителя православ'я продовжилось в історіософській концепції М. Данилевського. У своїй книзі "Росія і Європа" (СПб., 1871) він виділив в історії дванадцять "культурно-історичних типів" та особливий – слов'янський, який, на його думку, має стати першим, що гармонійно поєднає основні види людської діяльності (релігію, науку, політику, економіку). Його ідея про занепад європейської цивілізації, на зміну якій прийде слов'янська, певною мірою стала попередницею вчення О. Шпенглера та Л. Тойнбі. Ідеї М. Данилевського вплинули на творчість К. Леонтьєва з його ідеєю циклічності трьох фаз розвитку культури: початкової простоти, дитинства народу, його молодого росту; позитивного розчленування, квітучої складності, коли закладаються та гармонізуються усі сфери творчості; вторинного змішаного спрощення, при якому народ старіє, переходить в етнографічний стан. Дотримуючись цієї концепції, Леонтьєв приходить до висновку про те, що Європа пройшла попередні стадії і вступила в період змішаного спрощення, яке веде за собою руйнацію основ життя, розповсюдження обивательства, міщанства, згубної бездушно машинної цивілізації.

Релігійно-моральна проблематика стала і в центрі уваги Л. Толстого. Будучи раціоналістом, він пов'язував сутність світу і смисл життя з вірою, що визначало релігійний характер його етичних поглядів, які були ближчі до стоїцизму і буддизму, ніж до християнства. Вказане проявилось в його концепції непротилежності злу насильством. Суть її полягає в тому, що шлях до вдосконалення суспільних відносин Л. Толстой вбачав не в економічній чи політичній революції, а в революції духовній як поступове звільнення людини від станових звичок, "світової неправди", законів роз'єднання і ворожнечі, яка має примирити інтереси, створити "згоду і зв'язок" між людьми замість ворожості і незгоди. Стосовно покарання, то карати має тільки Бог і тільки через саму людину. Добро завжди змушене діяти в темному, злому середовищі, а його дія не прямолінійна, тому насильством неможливо перемогти зло, як і здійснити добро. Добро пермагає зло тільки за умов дії самого божества. Якщо людина перестане противитися насильству, тобто дотримуватися закону цього світу, вона буде слідувати Богу, відновлюючи у своїх правах божественну природу.

Розглядаючи людину як самовираження в ній космічного життя, Л. Толстой був противником будь-якого насильства, вбачаючи в ньому своєрідного царя Мідаса. Адже, з якою б метою насильство не використовувалося, воно не може припинитися і відразу ж знищує саму мету. Коли справа вирішується насильством, воно не може припинитися, а перемогу в боротьбі отримують не кращі, а більш егоїстичні, хитрі, безсоромні, оскільки вони не мають ніяких основ для відмови на користь народу тих вигод, які отримали і якими користуються.

Володимир Сергійович Соловйов (1853–1900) – російський філософ, автор оригінальної концепції "позитивної всеєдності", один з основоположників російського духовного ренесансу.

Звернення Соловйова до релігійної проблематики було не випадковим і певною мірою було результатом філософського курсу в університеті, який читав П. Юркевич, обстоюючи ідею цілісного світоспоглядання як синтезу віри і знання, наголошуючи на тому, щоб вільна віра заповнювала прогалини в обмеженому людському знанні. П. Юркевич став улюбленим професором Соловйова. Готуючись до професорського звання, Соловйов у 1874 р. захищає в Петербурзькому університеті магістерську дисертацію "Криза західної філософії", в якій уже накреслює основні положення своєї концепції всеєдності. Повернувшись до Москви, був вибраний приват-доцентом університету кафедри філософії. Згідно з волею Юркевича, йому передали курс з логіки та історії філософії. Через півроку Соловйов був скерований в наукове відрадження до Англії, де в Британському музеї вивчав гностичну та середньовічну філософію.

Через декілька місяців їде до Єгипту. Після повернення до Москви продовжував працювати в університеті, але на початку 1877 р., не бажаючи брати участі в боротьбі партій професорського колективу, залишив університет, переїхав до Петербурга. Поступає на службу у Вчений комітет міністерства освіти, читає лекції на Вищих жіночих курсах, в університеті, працює над докторською дисертацією "Критика абстрактних начал", яку захистив у 1880 р. Однак професорська кафедра для нього була закрита, тому він продовжував читати лекції на правах приват-доцента, читаючи й приватні лекції. За одну з них (про смертну кару, у якій закликав пробачити царевбивць) був висланий з Петербурга. З 1891 р. – редактор філософського відділу енциклопедичного словника Брокгауза та Ефрона, веде невлаштований спосіб життя, проживає в готелях, маєтках друзів.

Характерною рисою філософії В. Соловйова є висока філософська культура, бережливе ставлення до філософської спадщини минулого, прагнення зберегти досягнення культури минулого і теперішнього для

майбутніх поколінь. На формування поглядів В. Соловйова значно вплинули погляди Платона, Спінози, Канта, Гегеля, Шопенгауера, духовні традиції російської філософської культури, Ю. Крижанича, християнська теософія Я. Бейоне та Ф. Баадера, а особливо пізній Шеллінг. Не приймав повною мірою ідей ні одного мислителя, як і не відмовляв їм у праві на існування. В історії філософії вбачав послідовний розвиток ідей, які сприяють вдосконаленню людини, але вважав, що, будучи зібраними у вчення, вони лише частково відображають дійсні потреби людини. З цієї точки зору він піддав критиці ідеалістичний раціоналізм та емпіризм як “абстрактні начала”, віднісши до них і “абстрактний клерикалізм” католицької релігії. Вказавши, що кожен з названих напрямів плідний для свого часу, Соловйов поставив своїм завданням подолати однобічності “абстрактних начал”, домогтися вищого синтезу “позитивної всеєдності” як ідеального і невираженого проекту світу. Сформулювавши ідею всеєдності ще в магістерській дисертації, він проніс її через все життя, втілюючи у свою філософську систему.

Філософію відносності розглядав як єднання Бога і людини, ідеальних і матеріальних начал, єдиного і багатоманітного, емпіричного та інтуїтивного-містичного знання, моральності, релігії, естетики, цільного всеєднання світу, божественного космосу, в якому немає відокремлення частин від цілого, немає ворожості, розбрату, нічого абстрактного. Побудову такої системи Соловйов, на противагу Гегелю, починає не з буття, а з сущого, вважаючи, що зведення буття до людської реальності, до часткових визначень означає не що інше, як відчуження і пороблене самодовільними та абстрактними началами. З точки зору Соловйова, суще – це “существо” як таке, те, “що має буття, або володіє буттям, має “позитивну силу буття”. Як таке, воно є абсолютним началом у своїх власних визначеннях, наявного буття і наявного пізнання, умовою єдності того та іншого. Абсолютно першим і абсолютно вільним сущим вважав Бога. Абсолютно суще займає всеєдність буття в його позитивній силі, де єдине утверджує множинність, а ціле – частини. Воно має два центри: перший – зовнішній, або вільне самоутвердження абсолютного начала як такого, другий – перша матерія. Поняття “матерія” у Соловйова не має нічого спільного з тим, що раніше розуміли під ним філософи, а тим більше фізики і хіміки. Це тільки чисто понятійне буття, основа прояву сущого, його вічний образ, ідея, світовий дух. Пізніше для першої матерії Соловйов введе поняття “Софія” як начало багатоманітного, світова душа, яка здатна розгортатися, реалізувати свою багатоманітність в її цілісності і єдності. Як тіло боже, матерія божества, проникнута началом божественного

єднання, вона утверджує начало божественної премудрості в тварній людині, космосі, але не допускає розриву між творцем і творінням. Бачення Софії є бачення краси божественного космосу, перетвореного світу. У своїй єдності суще містить потенційну волю, уявлення і почуття. Свідомість, розум, мислення невід’ємні від сущого, де розум поєднується з благом, волею і красою, становить істинно моральний інтелект та інтелектуальну моральність.

Із поняттям Софії, спрямованої до одухотвореної єдності, Соловйов пов’язує ідею людини, вводячи для цього ще одне визначення Софії – “ідеальне, досконале людство”, яке мислиться як нерозривна мета абсолютного Бога, вічного суб’єкта. Таким же вічним і божественним суб’єктом стає і людина, без якої немає діяльності Бога. Людина довічна Богу. Бог не може існувати без людини. Але оскільки в світі існує не тільки єдність, але і деструкція, а людина визнає тільки своє “Я”, замикається в собі, виникає розірваність, протиставлення людини і природи, її відчуження, що веде до зла як власної нашої втрати здатності відчувати і розуміти співвідносність людини і буття, а разом з тим людини і людства. Засобом збереження світу в його багатстві, розвинутій формі і всеєдності є синтез всього змісту, розвиток багатоманітних і множинних індивідуальностей. Необхідність такої всеєдності, синтезу визначається еволюцією природи як прагнення до самовдосконалення, єднання, зближення з абсолютно сущим. Що ж стосується загальної тенденції до єднання, то вона посилюється з появою людини, людства. Будучи вершиною еволюції, великого напруження, свідомості, волі, почуттів, прагнення кожної людини, людство досягає такого стану досконалості, що здатне подолати спочатку роз’єднаність у власному існуванні, потім розрив між людиною і природою і, нарешті, між матеріальним та ідеальним. Виникнувши, одухотворене людство стає партнером Бога у виконанні комічного завдання і перетворення універсуму, тобто створення світу, в якому зберігається повнота і багатоманітність буття, звільненого від розпаду, знищення, спасіння всього світу від хаосу і руйнування. Усе це розгортається не в трансцендентальному світі, а в тутешньому, земному. Стаючи врівень з Богом, боголюдство перемагає всепоїдаючий Хронос, час, створює новий космос, набуває безсмертя, рятує природу від руйнування.

З ідеєю всеєдності космосу, В. Соловйов пов’язує необхідність розробки цілісності знання, ідею якого висунули слов’янофіли. В його концепції цільність знання постає як поєднання, синтез релігії, філософії, науки, створення органічної логіки як досягнення розуміння універсуму в усьому його обсязі, збереження індивідуального у всій багатоманітності.

У процесі він особливу роль відводив інтуїції, безпосередньому спогляданню, єдності пізнавальної та етичної діяльності. Моральність Соловйов включав у логіку мислення, вважаючи, що без неї неможливо отримати критерій істини. Тільки високоморальна людина є гарантом істинності будь-якого знання. Саме пізнання розглядав як творчість, вбачаючи в ньому не збирання, а здійснення. Пізнання стає істинним і плідним, коли включається в реальну творчість, вільну теургію, в якій перетворюється суспільство, земна природа, універсум.

Розвиток суспільства Соловйов пов'язував з поєднанням правильно віднайдених соціальних організацій, при яких позитивні сторони посилювалися б, а негативні – нейтралізувалися. Оптимальним варіантом суспільства вважав таке, в якому в єдності функціонують релігія, держава і земство, кожне з яких виконує свої функції, не претендуючи на виключність влади. Релігія має забезпечувати моральне керівництво, держава – політичне, земство – економічне.

Всеєдність мислилась В.Соловйовим і як об'єднання православної і католицької церкви, ставлячи своєю метою реформувати християнство, виявити його дійсний гуманізм, надати йому сучасну форму, зробити його всезагальним надбанням. У досягненні всеєдності і боголюдства особливу роль відводив Росії, яка, об'єднавшись із Західною Європою, може шляхом наполегливих пошуків встановити необхідні для виживання і вдосконалення людства і природи відношення всезагального єднання, яке б включало ворожнечу, загибель цивілізації.

Ідеї всеєдності В. Соловйова, як і його вчення, в різних аспектах розвинуто Є. Трубецьким, М. Трубецьким, С. Булгаковим, В. Розановим, П. Флоренським, Л. Карсавіним, стали основою того унікального типу філософування, яке отримало справедливую назву Російського духовного ренесансу, вплинувши на творчість В. Ерна, М. Бердяєва, С. Франка, І. Ільїна, М. Лосського, яка продовжувалась не з їхньої вини за кордоном і результати якої тільки з ХХ ст. починають повертатись на свою батьківщину.

Із філософією всеєдності тісно пов'язана і філософія російського космізму, перекликаючись в багатьох аспектах з першою. Як відомо (і було показано при розгляді освітнього контексту професійного філософування в Україні), ідея космізму була висунута українським філософом Й. Міхневичем, підхоплена і розвинута М. Федоровим.

Микола Федорович Федоров (1828–1903) – “московський Сократ”; російський мислитель, основоположник активно-еволюційної космічної ноосферної думки. Освіту отримав у Тамбовській гімназії, а потім в Рішельєвському лицей (Одеса), курс філософії в якому читав Йосип Міхневич.

Світогляд Федорова спирався на православні традиції слов'янофілів, які протиставляли Заходу ідеї соборності, доповнюючись ідеями ряду мислителів та вчених-природознавців про використання наукового і науково-технічного прогресу в інтересах розвитку людства. Різко критично ставився до Сократа, Р. Декарта, І. Канта за відрив теоретичного розуму від практичного. Не сприймав ідеалістичної філософії, гностичних тенденцій, критикував агностицизм, ніцшеанський аморалізм, непротивленство і наукоборство Л. Толстого. Відстоював віру в силу людського розуму, творчу активність людини, протиставляв індивідуалізму колективність і братство людей, їхню всегальну відповідальність за долю людства.

Першопричину пороків людини М. Федоров вбачав у відриві думки від справи, де думка стає надбанням касты професіоналів, інтелігенції, а практичні дії – справою неосвіченої маси, що прирікає рід людський на “неповноліття”, поневолення природою і всеможливими ворожнечами. Його симпатії – на стороні трудової людини, передусім трудового суспільства. Перекоаний антиурбаніст, він розглядав місто як вмістилище “штучного життя”, суєти, ідеалізував російське село, закликав служити поселенцям, орачам, не спотвореним міським впливом. Класовій боротьбі протиставляв мирне досягнення всезагального братства на основі злиття інтелігенції з народом і розквіту позастанової общини. Осуджував капіталістичні відносини навіть різкіше за марксистів. Необхідною умовою перебудови суспільства вважав єдність знання і дії, теорії і практики. На думку Федорова, людина є діяльною, знання ж доводяться дією. Знання без діяльності не може привести до братства. Тільки діло, основане на знанні, і знання, нерозривно пов'язане з ділом і в ньому виражене, є рятівним. Думка про діло є проект діла, і ним мають володіти всі. Тому науці потрібно відкинути кастовість і байдужість до людських пристрастей, набути всенародного характеру. Всі повинні бути такими, що пізнають, і все повинно бути предметом пізнання.

Значне місце у філософії спільного діла Федорова посідає ідея воскресіння предків. Поки людина смертна, вважав він, залишається завжди джерело зла. Пристрасті, боротьба за онтологічну свободу ведуть людину до самознищення, індивідуалізму, які роз'єднують людей. Пасивне єднання страшного суду також негідне людини. Обов'язок нащадків, які живуть (синів), полягає в поверненні життя батькам (які померли), їх оживленні. Смысл любові полягає в перемозі над смертю, зв'язку народження і смерті, що вимагає обернення енергії народження в енергію воскресіння. Оживлення померлих буде досягнуте в результаті збирання і послідовного “складання” їхніх розсіяних частинок, продовження справи батьків у серцях дітей.

Культ предків стає істинною релігією Федорова, набуває космічного смислу, він закликає до активного перетворення світу смертного в світ інший, неприродний, безсмертний, у божественний тип буття (царства небесного). Всезагальне воскресіння, вважав Федоров, не є справа Бога при пасивності людини. Це є справа Боголюбська. Божественна воля діє через людину як розумно-вільну істоту, через єдину сукупність людства. Головна мета людини – стати активним знаряддям волі Бога, а ця воля чітка: він Бог батьків, не мертвих, а тих, що живуть, смерті не створивши, який бажає піднесення світу в православний стан безсмертя, коли спокутано гріхи і повернуто всі жертви історії людства після гріхопадіння. Бог створив людину і вдосконалив її через саму себе. Людина має не тільки втілити свою працю і власний розум, все своє мистецтво у велику справу воскресіння, але і прийти до необхідності власної участі в ній, виховати в людства колективне знаряддя, дійсне того, щоб на людство через нього могла почати діяти воля Бога. Не індивідуальне спасіння, а спасіння людей в їхній сукупності, покликано перетворити нинішню організацію суспільства як любовно-соборного буття, створивши з себе людську всеєдність, нерозривну в своїх побажаннях та зусиллях щодо її здійснення, не злиту в безлику масу, а як таку, що світиться своїми самобутніми особистостями кожного. Взірець такої космічності, всезагального служіння, всезагальної справи М. Федоров бачив у літургії.

Ідеї космізму були значно поглиблені і розвинуті **Костянтином Едуардовичем Ціолковським** (1857–1935), де його науково-технічні проекти, які втілилися в сучасній космонавтиці, стали тільки прикладною сферою до його космічної філософії. Він виходив з того, що космос заповнений різними формами життя, від примітивних до гарячих, безсмертних істот, здатних безпосередньо асимілювати сонячну енергію. Сучасна людина, на його думку не є завершеною ланкою в еволюції Всесвіту. Розум і творчість піднімуть людину в космос, де з часом зміниться її природа, вона наблизиться до вищих організмів, які населяють міжзоряний простір. Та все ж таки ідеї космізму найбільш повно втілилися у вченні Володимира Івановича Вернадського (1863–1945) про роль біосфери та особливо ноосфери, царства розуму в історії Землі і Всесвіту.

Важливим у філософії російського космізму є те, що він не просто націлював людину на освоєння космосу, безмежність людського процесу, а ставив питання єдності людства, його відповідальності за світ, уявляв людину не атомарною істотою, а особистістю, яка володіє всім багатством індивідуальності і нерозривна із всезагальністю космічних вимірів.

Розділ 12. ПРОФЕСІЙНА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ XIX – поч. XX ст.



План викладу матеріалу розділу:

1. Феномен академічної філософії, її духовний та університетський напрями.
2. Духовно-академічна філософія XIX ст.: традиція та новації.
3. Університетська філософія в Києві сер. XIX – поч. XX ст.

1. Феномен академічної філософії, її духовний та університетський напрями

Осередками професійної філософії в Україні були Харківський університет, ліцеї в Одесі (Рішельєвський) та Ніжині, Київська духовна академія та університет св. Володимира в Києві. Але починаючи з 30-х років XIX ст., найзначнішим центром філософського життя України став Київ. У цей час в Києві склалась релігійно-філософська школа, представники якої відіграли істотну роль в історії не тільки української, але й російської культури [6].

Як підкреслював на початку XX ст. відомий дослідник у галузі церковної історії О. Нікольський, якщо “університетська філософія на той час робила лише перші свої кроки, то академічна у своєму розвитку вже мала майже двохсотлітню історію. Києво-Могилянська академія, Слов’яно-греко-латинська академія у Москві, Харківський колегіум, нарешті, десятки семінарій, що діяли у XVIII ст. на теренах імперії, – в усіх цих духовних школах постійно викладалася філософія” [350 а, 200]. Тому саме на феномені “духовної філософії” ми зупинимось нижче більш детально, оскільки без її вивчення неможливо зрозуміти і подальші тенденції розвитку як професійної філософії взагалі, так і світської, тобто університетської філософії зокрема.

Урочисте відкриття Київської духовної академії відбулося 28 вересня 1819 р. Академія розмістилася в приміщенні колишньої Києво-Могилянки та в Братському монастирі. За новим Статутом духовних академії 1814 р. КДА, як вищий духовно-навчальний заклад, повинна була готувати

священнослужителів для вищої духовної ієрархії та викладачів для духовних семінарій. “Академія тепер ставала, – підкреслював Ф. Тітов, – спеціальним вищим навчальним та адміністративним закладом, у якому мали можливість завершити свою богословську освіту переважно діти духовенства. І хоча за правилами 1808 р. та в Статуті 1814 р. ніде безпосередньо не говорилося про те, що академії повинні бути духовно-становими навчальними закладами, але завдяки тому, що в академію приймалися тільки юнаки, котрі закінчили курс духовних семінарій (а там вчилися переважно діти духовенства), то й академії за складом своїх студентів ставали тепер вищими духовно-становими навчальними закладами” [463, 329].

Загалом у першій половині XIX ст. філософія ще не усвідомлюється сучасниками як особистісна творчість, а тому філософ того часу мислиться насамперед як державний службовець. Саме тому історія вітчизняної філософії в цей період була тісно пов’язана з історією освіти у вищій школі взагалі. О. Введенський зауважує з цього приводу, що “умови, які не сприяли розвитку духовної філософії до 1869 р., крилися в загальній організації нашого духовенства та зумовленим нею устроєм життя духовних академій” [83]. Викладачі академій, особливо ті, хто читав богословські науки, зобов’язані були неодмінно приймати чернецтво. Почасти чернецтво приймали тільки заради кар’єри, бо до мирських викладачів ставилися упереджено і чорне духовенство необмежено панувало над білим. Духовна філософія розглядалась насамперед як служниця богослов’я, а її викладання в КДА до 1831 р. велося виключно латиною [27].

На середину XIX ст. духовна школа лишалася єдиним місцем, де вдалося зберегтися філософським кафедрам. Більше того, це було єдине місце, де філософія стає другим за значенням предметом після богослов’я. Причому навіть у духовних семінаріях читалася на той час логіка, метафізика, моральна філософія, а з 1813 р. – й історія філософії. У той час в університетах (1850 р.) закривалися кафедри філософії і тогочасний міністр народної освіти кн. Ширинський-Шихматов “авторитетно” заявляв, що “користь філософії не доведена, а шкода від неї можлива”. Осередками освіти, де продовжували тоді викладати філософію, залишались тільки духовні академії.

Із 20-х років XIX ст. професорам академій дозволяється складати свої власні курси, хоча за навчальний посібник все ще слугує книга Хр. Баумайстера [43], а філософствувати при цьому лишається можливим тільки в суворих рамках Одкровення. У цей час приблизно (20–30-ті роки XIX ст.) як на Україні, так і в Росії, філософія, витіснена з університетів, починає торувати собі новий шлях у публіцистику, і з тих пір вона розвивається вже у рамках двох філософських магістралей: **публіцистичної та професійної** [6].

На початку XIX ст. в Україну починають проникати ідеї німецької класичної філософії – Канта, Фіхте і Шеллінга. Вже у 1804 р. перший у Російській імперії переклад І. Канта був здійснений у Миколаєві, того ж року у Харкові почав викладати фіхтеанець Й. Шад, який згодом видав російський переклад Фіхте та створив у Харкові наукову школу. В Одесі ідеї Шеллінга пропагують М. Курляндцев та Й. Міхневич. Вихідцем з України був перший визначний шеллінгіанець Данило Кавунник-Велланський. Дещо пізніше вітчизняна філософія починає сприймати ідеї Гегеля. І якщо ідеї Канта, а особливо Шеллінга, були більш популярними серед природознавців, то носіями ідей гегелівської філософії ставали головним чином представники гуманітарних наук. Петро Редкін та Костянтин Неволін, наші співвітчизники, були першими розповсюджувачами ідей Гегеля в Україні та Росії. Вони слухали лекції Гегеля в Берліні. Згодом П. Редкін став автором першої в Росії статті про Гегеля і семитомної історії філософії права. К. Неволін був відомий як представник вітчизняного гегельянства у правознавстві, до речі, він – автор “Енциклопедії законодавства”, яка вийшла в Києві у 30-х рр., служив ректором Київського університету (1837–1843), а П. Редкін – вихованець Ніжинського ліцею, згодом був професором Московського і Петербурзького університетів.

Трохи пізніше, в 20-ті роки XIX ст., ідеї німецької філософії починають з’являтися і в лекціях з філософії професорів КДА. Як згадував Одеський протоієрей М.І. Соколов, колишній магістр 5 курсу КДА, про роки навчання в Академії (1827–1831): “...крім історії філософії, яка читалась за Бруккером, і естетики, яка читалась за власними текстами викладачів, інші предмети навчання були тими ж самими, що і в семінарії... Інші предмети я проходив без любові та задоволення. Тільки історія філософії займала мене. Керівництво Бруккера тим і було справне, що в ньому найголовніші міркування філософів наводились їхніми власними словами, але тільки латиною. Прикро тільки, що керівництво закінчувалось Лейбніцем і не зачіпало новітньої філософії. А втім протоієрей Скворцов знайомив нас і з Кантом, але тільки настільки, наскільки це було необхідним, щоб показати залежність людського пізнання від чуттів та від розуму, а також існування істин, котрі недоступні розуму та складають предмет віри. Одна лекція була присвячена навіть антиноміям Канта. 4-й курс (1825 р.) особливо займався філософією; ходили між студентами в перекладі та в рукописах Фіхте, Шеллінг, Окен. Але Гегель залишався ще невідомим”.

Варто також зазначити, що кінець 30-х років XIX ст. відрізнявся певним похваленням в царині освіти. Це було пов’язано з діяльністю тодішнього міністра народної освіти С. Уварова. “Поряд із заходами Уварова,

які викликали деяке пожвавлення університетів, – писав О. Введенський, – в кінці 30-х років була надана можливість професорам філософії слідувати будь-якій системі, крім цього, й вивчення філософії ставало обов'язковим для студентів усіх факультетів, крім медичного” [83, 53].

Що ж стосується новоствореної КДА, то, як і в Києво-Могилянській академії, філософія викладалась тут латиною, тільки з 1831 р. її ректором архімандритом Інокентієм (І. Борисовим) запроваджується викладання російською мовою. У межах конкретних програмних питань теїстичної філософії професори могли читати свої власні курси, що вимагало знання філософської літератури та певних методичних підходів. Це значно активізувало розгляд різноманітних філософських проблем і при всіх змінах обставин в стінах Академії, знаходились професори, котрі навіть у межах релігійної ортодоксії продовжували працювати професійно в галузі філософії, звертаючись до історії філософії, логіки, психології, проблем теорії пізнання. Як влучно зазначає І. Кузнецов: “...“випадок” Юркевича показав, що серйозна філософія та відданість догматам – речі цілком сумісні”. Пожвавлення тенденції до цього досить відчутне в 30–40-х рр. XIX ст. у зв'язку з діяльністю І. Скворцова, В. Карпова, П. Авсенєва та їхніх учнів Й. Міхневича, О. Новицького, С. Гогоцького, а пізніше П. Юркевича і П. Ліницького.

Звертаючись до духовно-академічної філософії в Україні, яка була репрезентована викладачами КДА, треба зазначити, що в ній було багато чого й надуманого, тому й сприймати її потрібно критично. Однак ця критичність не повинна зводитись до пошуку вад, як дійсних, так і вигаданих, та звинувачень у тому, що той чи інший мислитель чогось не зробив чи чогось не “дійшов”. Тут насамперед треба враховувати ті умови, в яких розвивалась духовно-академічна філософія як в Україні, так і загалом в Російській імперії упродовж всього XIX ст. А вони, як видно навіть з викладеного, були зовсім несприятливими. І не випадково, що кращі її представники залишали стіни духовних академії і переходили працювати до університетів, де все ж таки можна було, дотримуючись формальних вимог, висловити свої власні думки без загрози залишитися без роботи. Як писав Г. Шпет з цього приводу, “...серед духовних філософів можна було зустріти людей, котрі переконливо та щиро, а не тільки через страх, дивились на філософію як на засіб християнського виховання; були й інші, котрі тікали з-під тиску на їхню совість в “неупереджене” та байдуже вивчення історії філософії; були, нарешті, і такі, які тікали при першій можливості із академії на більш волелюбні кафедри університетів” [83, 401].

Хотілося б підкреслити ще один дуже важливий момент. В історико-філософській літературі існує погляд, що для другої половини XIX ст. є характерним загальний занепад філософії. Така оцінка розповсюджується на філософію як Західної Європи, так і України та Росії. Зокрема, Д. Чижевський писав: “немає дива, що й на Сході Європи стан утвердився в цілому той самий. Та навіть ще гірше – тут приєднався до загальних умов ще вибух просвіченості, що її в таких формах і в такому розмаху майже не знала Європа. Вульгарний матеріалізм (стилю Молешота – Бюхнера) або не менш вульгарний позитивізм (стилю Літре – Вирубова) зробився єдиною філософією, що вважалася гідною бути прийнятою з пункту погляду того соціального радикалізму, що запанував на десятиліття серед широких кіл інтелігенції”. В цей час матеріалізм сприймався як найгостріший ідейний вираз суспільно-політичного, ліберального духу тогочасної (російської) інтелігенції.

Професійна філософія XIX ст. в Україні не була однорідною.

Ми зустрічаємо серед професорів і представників персоналізму, і неокантіанства, і релігійної філософії. Але незважаючи на все розмаїття філософських уподобань, існувало саме те, що об'єднувало прибічників різних філософських напрямків. Насамперед це негативне ставлення до матеріалізму та позитивізму з усвідомленням необхідності переосмислення вихідних засад ідеалізму.

2. Духовно-академічна філософія XIX століття: традиція та новації

Феномен київської духовно-академічної філософії пов'язують насамперед з такими видатними іменами української філософської думки XIX століття як І. Скворцов, архім. Інокентій (І. Борисов), В. Карпов, Й. Міхневич, П. Авсенєв, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич. І це не випадково, бо кожен з цих філософів зробив вагомий внесок у розвиток української філософської традиції XIX століття [Див. 335].

Першим професором Київської духовної академії був **Іван Михайлович Скворцов** (1795–1863).

Філософські уподобання Скворцова склались ще під час навчання в Санкт-Петербурзькій духовній академії – позитивні до Лейбніца, Канта, Шеллінга і досить стримані до Фіхте і Гегеля. Курсовий твір Скворцова “Про склад людини” (1817) був написаний у дусі християнської антропології і розглядав людину-християнина в єдиній цілісності його природного, тілесно-душевного та благодатно-духовного життя. Вже в цій ранній

праці знайшла втілення повага автора до православного святоотчого спадку. У подальших своїх філософських працях мислитель узгоджує філософські ідеї з Богоодкровенною істиною.

Історико-філософські студії Скворцова досить численні, і серед них особливу увагу привертають до себе праці, присвячені філософії Платона, Плотіна, Лейбніца, Канта. Серед його творів найбільш відомі: “Про філософію Платона”, “Про філософію Ешенмайера”, “Критичний огляд вчення давніх про істинне благо людини”, “Нотатки з моральнісної філософії”. Період неабиякого захоплення картезіанською та лейбніце-вольфіанською філософією змінився згодом інтересом до кантіанства, хоча і до нього Скворцов ставився досить критично: “У великій славі Одкровення, – писав він, – простежується ще й те, що все краще в кантовій релігії запозичене з Євангелія, а все найгірше належить власне кантовій філософії”.

Головне завдання філософії Скворцов вбачав у необхідності аналізувати розумну природу людського духу та у відкритті та осмисленні в цій природі першопочаткових та основних елементів істини, які ще треба в майбутньому рафінувати від сторонніх домішок та викласти в ясних і точних поняттях. Сукупність цих істин Скворцов називав *philosophia prima*. Але істина в своєму первинному вигляді не може задовольнити філософствующий розум людини і вона починає прагнути до повного та всеосяжного пізнання цілісності всіх речей, до повної та досконалої істини. І це, за Скворцовим, є *philosophia secunda*. Тим часом, у повній відповідності зі своїм філософським теїзмом, прагнення філософствующого духу спрямовувалось, за Скворцовим, до своєї ж кінцевої мети, – до спокою та миру, що найбільш повно реалізувались не в царині філософії, а на шляху здійснення Духу Божого, який є Джерелом будь-якої істинної мудрості та розуму. Істинна філософія, у повній відповідності із святоотчеським спадком, є провідницею до Христа. Сам філософ цю думку висловив так: “Правильно покладена і правильно розвинута філософія, виходячи з віри в головні істини розуму людського, повинна прийти до віри в самі підвалини та джерело істини – у втілене Слово Боже. Істинна філософія, – як говорили і Отці Церкви, – є провідницею до Христа, а Христос є і Шлях, і Істина, і Життя наше”.

Серед слухачів 1-го курсу Академії, яких навчав І. Скворцов, був і майбутній ректор КДА архімандрит Інокентій (І. Борисов). Саме йому належить заслуга у створенні Київської школи філософського теїзму з її історико-систематичним напрямом, на відміну від Московської духовної академії з її догматичним напрямом (підвалини якого заклав ректор МДА митрополит Московський Філарет Дроздов).

Інокентій (Іван Олексійович Борисов) (1800–1857) належав до того типу діячів, які безпосередньо не були професійними філософами, але котрі суттєво сприяли розвиткові духовно-академічній філософії. Як влучно підкреслював М. Бердяєв: “Єдиний ієрарх церкви, якого слід згадати, коли говорити про російську релігійну філософію, це архієпископ Інокентій... Архієпископа Інокентія можна назвати радше філософом, ніж богословом. Він... пройшов через німецьку філософію й мислив дуже вільно” [46 а, 208].

Що ж нового вніс Інокентій у викладання богословських та філософських наук в КДА? Він запровадив новий метод викладу богослов'я – так званий історичний чи історико-порівняльний метод, при цьому широко впроваджуючи в навчальний процес західнобогословські посібники, переважно протестантської орієнтації. Його новаторство в царині богослов'я було сприйнято багатьма богословами Росії досить вороже, зокрема Московським митрополитом та ректором МДА Філаретом Дроздовим. Певний час він звинувачувався в “неологізмі” (раціональному богослов'ю). Було навіть порушено “негласне розслідування” стосовно його поглядів, яке закінчилось повним виправданням Інокентія.

Василь Миколайович Карпов (1821–1825) – викладач Київської духовної академії (1829–1833), а згодом Санкт-Петербурзької, виступає проти раціоналізму І. Канта, показуючи що цей раціоналізм лишається нейтральним для людини доти, поки не торкається моралі. “Кантівська людина, – пише Карпов, – це істота, яка сплетена з понять, котрі піднімають і опускають її по категоричних сходинах павутиння, яка закупорена в чисті форми простору та часу, з яких вона не тільки вийти, але й визирнути не в змозі, а разом з тим, ця людина усвідомлює, що їй безмежно тісно й погано, як пташині у клітці. Розум людський проситься на волю й хотів би летіти за межі всіх часів та просторових обмежень, і хотів би розірвати цю категоричну тканину, але Кант не дозволяє і стверджує, що за межами цієї нескінченної храмини – царина привидів, невідома держава, яка ніким не заселена і яка заводить людей у примари. І більшість з тих, хто слухає Канта, безвихідно залишаються в просторі, виключно живуть у часі і ще задовго до смерті вмирають заради вічності”.

На думку Карпова, найбільш суттєвою помилкою Канта було те, що він повністю ігнорував роль чуттів у людському житті, а між тим, на думку філософа, чуття роблять наше серце таким безмежним, що вміщують у ньому всю повноту даної нам Богом заповіді про любов.

За глибоким переконанням Карпова, раціоналізм, хоча й виник у християнському суспільстві, але виник вже тоді, коли в суспільстві сформувався язичницький погляд на співвідношення розуму та віри. Раціоналізму

філософському, вважає мислитель, у християнстві передував раціоналізм релігійний, який уособлював у собі лютеранство. Під егідою релігійного раціоналізму, вважає далі Карпов, виник і філософський раціоналізм, який і репрезентує філософія І. Канта. І якщо релігійний раціоналізм ставив розум вище за віру, то філософський раціоналізм, насамперед раціоналізм І. Канта, тільки в одному розумі покладає умови не тільки пізнання, але й навколишнього світу.

Петро Семенович Авсенєв (1810–1852). З 1835 р. Авсенєв викладав в Академії, а незабаром стає ад'юнктом кафедри філософії Університету св. Володимира, де він викладав логіку, “історію душі”, історію новітньої філософії, “моральну філософію в поєднанні з природним правом” та філософію історії, а у 1848–1850 рр. – був редактором академічного часопису “Недільне читання”.

Високу оцінку П. Авсенєву як непересічній людині та вченому з високоморальними якостями дає і відомий історик Університету Св. Володимира М. Владимирський-Буданов: “Щодо кафедри філософії, то з 8 грудня 1838 р. кафедра здобула велике надбання – Петра Семеновича Авсенєва, професора тієї ж науки в Київській духовній академії, запрошеного викладати в Університеті у званні ад'юнкта. До деякої міри цей ад'юнкт був протилежністю своєму професорові (О. Новицькому, – авт.); природа відмовила йому в дарі слова, яким не був обдарований О.М. Новицький, але в заміну надала не менш важливе – розум глибокий і вражаючу чистотою душу. Обидві ці якості яскраво відображалися в лекціях з логіки і моральної філософії, але ще більш помітними були в житті та в домашньому побуті. Суворі релігійність, яка ніколи не доходила до фарисейства та нетерпимості, привела його до містицизму. В Академії і в Університеті досі збереглася пам'ять про цю надзвичайно розумну людину” [92, 222–223].

За рівнем філософського обдарування П. Авсенєва нерідко порівнювали з професором Московської духовної академії Ф. Голубинським, але, на відміну від онтологічних орієнтацій останнього, Авсенєв віддавав перевагу психологам-шеллінгіанцям, таким як К. Карус, М. Бурдах, Г. Шуберт, тобто сприйняття шеллінгіанських ідей переважно відбувалось у П. Авсенєва через призму психології. Також слід підкреслити, що курс психології П. Авсенєва був складений за повною аналогією з роботою “Історія душі” німецького філософа-шеллінгіанця Г. Шуберта [10].

На думку П. Авсенєва, найважливішим предметом філософії є вивчення душі, бо у природі душі приховані закони істини, добра і краси, а отже, на ґрунті психології базується логіка, етика та естетика. Також, що особливо підкреслює мислитель, природа душі містить у собі і ключ до розуміння

найголовніших питань про Бога і світ. Авсенєв вважає, що до кінця пізнати душу неможливо, вона є, за його влучним висловом, “образом нескінченним”. “У ній є і безпосереднє відчуття свого єства, але це духовне самовідчуття душі пригашене і приглушене зануренням душі у плоть, від чого і в дзеркалі власних дій вона не впізнає саму себе”.

Філософ вважає, що духовне самовідчуття разом із витонченим християнським благочестям повинно бути головним у дослідженнях та пізнанні природи душі. Далі професор виділяє два джерела пізнання душі – це досвід та умогляд. У свою чергу, досвід він поділяє на внутрішній, – тобто такий, який характеризується спостереженням над власною душею, та зовнішній, – тобто такий, який характеризується спостереженням над іншими душами і є історією людства.

Філософ, який зміг перенести духовно-академічні традиції в Рішельєвський лицей, згодом Новоросійський університет, був **Йосип Григорович Міхневич** (1809–1885).

Із філософських праць Міхневича найбільш відомими є такі праці, як “Про успіхи грецьких філософів у теоретичному і практичному відношеннях” (1839), “Про достоїнство філософії, її діяльне буття, зміст та складові” (1840), “Завдання філософії” (1842), “Досвід поступового розвитку діяльності мислення, як керівництва у попередньому викладі логіки” (1847), “Досвід простого викладу системи Шеллінга у зв'язку із системами інших німецьких філософів” (1850).

Як розумів Міхневич предмет філософії? Насамперед він дає формальне визначення філософії як науки, яка вивчає все і те, що є в усьому, тобто всезагальні начала, першопочаткові форми, вічні закони і основні цілі. Мислитель вважав, що в теперешній час ця здібність осягати всезагальні начала речей, чи іншими словами, здібність філософствувати, нарешті може бути досягнута в Одкровенні, бо саме Божественне Одкровення розкриває перед філософією таємничу царину метафізичного світу. Тобто філософія тепер, вважає мислитель, радше підкоряється Одкровенню, не втрачаючи при цьому своєї самостійності, бо відшукувати відповіді на всі запити розуму тільки в Божественному Одкровенні означало б робити Одкровення такою книгою, котра могла б задовольняти тільки людську допитливість. А насправді, Одкровення слугує моральному вдосконаленню людства. Міхневич підкреслює також, що наш розум і тепер вимагає вміння шикувати думки в логічній послідовності і згідно з математичним порядком, а це вміння при таманне тільки філософії як науці, яка досліджує природу нашого духу.

Людський дух і душа, вважав Міхневич, завжди були в центрі уваги філософів як минулого, так і сучасності. Зокрема, грекам були відомі ті ж

самі властивості душі, що й сучасникам, а саме: духовність, простота, свобода, безсмертя; і вони мали певні знання про ті ж самі сили душі, що й ми сьогодні: про чуття, розсудок, розум та волю. Але істинна єдність душі з тілом була для язичницької (грецької) філософії нездійсненною. Переселення душ в інші тіла греки вважали можливим, а от з'єднання тієї ж душі з тим самим тілом вважали неможливим. Звідси, робить висновок Міхневич, для язичницької філософії було характерне неповноцінне розуміння сутності ідеї про безсмертя душі.

До речі, думки Міхневича стосовно розуміння сутності ідеї про безсмертя душі знайшли свій подальший розвиток у філософських поглядах такого російського філософа, як М. Федоров. На думку Федорова, людство здатне, й повинно поставити перед собою мету воскресіння всіх своїх прабатьків [335, розділ про Й. Міхневича].

Метафізика, на думку Міхневича, повинна, по-перше, розкрити спочатку природу та властивості буття нескінченного; по-друге, розкрити природу та властивості кінцевих речей – матеріальних і духовних; і, нарешті, вказати спосіб та міру виявлення нескінчених ідей у кінцевих явищах. Звідси метафізика повинна мати такі розділи: 1) соматологію, 2) пневматологію, 3) космологію. Функції соматології та пневматології виявляються в необхідності відшукати в кінцевому бутті речей два початки: матеріальний і духовний, та їх взаємодію. Космологія повинна займатись, на думку Міхневича, вивченням: а) царини неорганічного світу, де проявляється ідея істини в незмінному та однобічному вигляді; б) царини органічного світу, де ідея істини трансформується в ідеї прекрасного; в) царини духовно-моральної як відображенні ідеї добра, що знаходить своє втілення в свободі. Таким чином, з погляду Міхневича, повинна в майбутньому бути виконана ІДЕЯ ФІЛОСОФІЇ.

Близькими до філософських уподобань Міхневича були погляди іншого вихованця КДА – Ореста Марковича Новицького. В його творчості простежується більш послідовне слідування гегелівській філософії. Новицький був першим у Росії автором фундаментального дослідження з античної та стародавньосхідної (індійської та китайської) філософії.

Орест Маркович Новицький (1806–1884). З 1834 р. – бакалавр філософії КДА, з 1834 р. – екстраординарний, а з 1837 р. – ординарний професор філософії КУ. Новицький лишив чималий філософський спадок: праці з логіки, психології, релігії та історії філософії. До суто філософських праць Новицького належить його промова “Про закиди до філософії в теоретичному і практичному відношенні, їхню силу і вагу”, проголошену на урочистих зборах Київського університету 15 липня 1837 р.

Особливий інтерес представляє його фундаментальна праця “Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень...” [354]. Насамперед Новицький вказує на необхідність раціонального розміщення філософських вчень та дає їхній загальний план. Завдання історії філософії мислитель вбачав у винайденні єдності, смислу та значенні всіх філософських вчень, але спочатку необхідно розібрати такі відношення: між релігією та філософією, а потім – між мисленням та буттям.

Що стосується відношення між релігією та філософією, то за своїм найсуттєвішим змістом, вони збігаються між собою, бо звернені до найвищого та надчуттєвого порядку речей, і цей порядок є однаковим і для філософії, і для релігії. На думку Новицького, зміст релігії одночасно є й найсуттєвішим змістом філософії: буття Безумовної Істоти, відношення до Неї світу та людини, безсмертя душі і моральні вимоги людської природи – це все складає й найсуттєвіші завдання філософії.

Філософ вказував також і на спільність між духом та буттям, яке полягає в тому, що мислячий дух може мислити і пізнавати буття. Але мислячий дух може пізнавати буття тільки при наявності свідомості, яка, в свою чергу, теж проходить два етапи: перший – це безпосереднє та наївне пізнання, яке не ставить під сумнів пізнання істини; і другий – це суперечливе пізнання, яке намагається досягнути протилежності та суперечливості мислення та буття. З цих позицій Новицький розподіляє всю історію філософії на два великі періоди: а) язичницький, б) християнський.

Новицький особливо цікавиться рухом духу від язичництва до християнства, пов'язаним із розвитком філософії та ходом всесвітньої історії: для Сходу характерне занурення часткового в загальне, тому тут людина цілком знаходиться в природі як у всезагальній субстанції, індивід тут є самостійним та вільним тільки настільки, наскільки він виступає як представник загального.

У Давній Греції часткове урівноважувалось із всезагальним, але ця рівновага не обіймала ще все суспільство, тому тут при демократичній формі правління, тільки деякі громадяни мали особисті права, а раби та варвари були позбавлені цих прав. У римському ж світі індивід протистоїть суспільству, тому формою правління тут була аристократична демократія, і особисту самостійність мали тільки деякі, тобто аристократія.

Аналогічно Новицький аналізує і розвиток християнської доби філософії. У християнському світі часткове переважало над всезагальним і тому це часткове шукало примирення із всезагальним. Свобода та самостійність розумілись тут спочатку як природна потреба, згодом – як розумна вимога, і нарешті – як істинно-моральна самостійність та істинно-

християнська свобода, тобто як дар вищий та благодатний, а формою правління тут була – монархія.

Цікавим є не стільки підхід Новицького до періодизації історії філософії, скільки розуміння самого процесу розвитку як такого, в якому доробок будь-якого мислителя чи існування певної філософської течії чи напряду є лише одним із моментів всезагального розвитку філософського мислення. Мета зусиль людського духу є поступовим досягненням істини. Таким чином, при вивченні історії філософії треба керуватися тим, що філософські вчення різних часів вимагають адекватного вивчення й викладення як певної цілісності у її єдності та розвитку.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813–1889). З 1848 р. – магістр філософії, доцент кафедри філософії університету та екстраординарний професор КДА. З 1850 р. – ординарний професор і доктор філософії КДА. З 1851 р. – ординарний професор педагогіки університету.

Найвідомішими працями Гогоцького є “Вступ до історії філософії” (1871), “Критичний погляд на філософію Канта” (1847), “Про характер філософії Середніх віків” (1849), “Вступ до педагогіки” (1855), “Про розвиток розумових здібностей у педагогічному відношенні” (1855), “Огляд системи Гегеля” (1860), “Короткий огляд педагогіки або науки виховної освіти” (1879), “Програма з психології” (1881), “Філософський лексикон” (1857–73 pp.) [Див. 131; 132].

Загальне завдання філософії мислитель вбачав у намаганні пізнати безумовне начало речей, їхній внутрішній зв'язок та їхні відношення до цього начала. “Історія філософії повинна виражати в собі суттєву властивість розвитку, яка відрізняє внутрішнє життя свідомої істоти. На основі ідеї розвитку, яка притаманна духові, в історії філософії повинна виражатись не тільки послідовність її спрямування, але й поступовий розвиток повної системи знання та самопізнання”.

Обстоюючи новий підхід у філософуванні, Гогоцький досить послідовно запроваджував в життя ідею історизму. Сприймавши окремі аспекти гегелівського вчення, він теж стверджував, що філософія перебуває в стані постійного розвитку. Під розвитком він розумів поступове здійснення якоїсь можливості у дійсність. Розвитку притаманна не тільки зміна стану, а й послідовність, поступовість змін. Усе, що розвивається, має свою історію. Важливою є спроба подолання Гогоцьким “абсолютності” гегелівського діалектичного методу. Він є досить послідовним діалектиком, хоча й неортодоксально-гегелівського типу. Варіант діалектики, запропонований ним, був одним з перших намагань критики абсолютизованої гегелівської діалектики. Виразалось це насамперед у тому, що Гогоцький заперечував тезу

Гегеля про іманентність божественного і людського мислення, а також вважав неможливим виведення індивідуального суб'єкта з абстрактних категорій, що визначають сутність, а не буття суб'єкта. Цим положенням Гогоцький висував певні межі застосуванню діалектичного методу, бо поза ними залишався як абсолютний, так і кінцевий суб'єкт. Таке обмеження відкривало Гогоцькому шлях до поєднання гегельянства з теїзмом. Гегель, на думку київського філософа, впадає у крайнощі, коли він ототожнював безумовне зі світом дійсності і людським мисленням. Гогоцький критикував Гегеля за перебільшене ставлення до нашого мислення і принизиле ставлення до верховної істини.

Найвизначнішим українським мислителем-філософом XIX ст. був **Памфіл Данилович Юркевич** (1827–1874). Основні філософські праці П. Юркевича: “Ідея”, “Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого”, “Із науки про людський дух”, “Матеріалізм і завдання філософії”, “Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта” та ін. [Див. 563].

Юркевич був не тільки видатним мислителем-філософом, а й письменником і прекрасним викладачем. Його лекції користувались надзвичайним успіхом у слухачів, про що описує І. Нечуй-Левицький у своєму романі “Хмари”, де під іменем Дашковича зображений сам Юркевич: “Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного... В його аудиторії було повнісінько студентів, котрі сиділи цілими лавами й купою стояли у порога, прийшовши з усіх курсів... Дашкович промовив перше слово, і всі ряди голів, наче по електричному потоку, разом схилились уперед, насторчившись слухати. І цілу лекцію так держались голови. І його мисль лилася чиста, як кришталь! Не було там ні одного слова зайвого, не до діла...” Відомий російський історик В. Ключевський та російський філософ В. Соловйов, які були його слухачами, теж свідчать так само. Соловйов пише: “Юркевич був глибокий письменник, чудовий знавець історії філософії, зокрема старої, й дуже добрий професор, що читав надзвичайно цікаві для фахівців і змістовні лекції...”

Філософію П. Юркевича можна справедливо назвати філософією людської душі, мікрокосмосу, пізнати який можна лише за допомогою людського серця. Він створює своєрідну філософську концепцію, так звану “філософію серця”, в якій показує себе прямим спадкоємцем філософської творчості Г.С. Сковороди.

Юркевич вважав, що філософія має бути повним і цілісним знанням, і саме тому вона не може обмежитись пізнанням самого лише механізму світу. Філософія намагається пояснити явища світу, що знаходиться перед

нами або відкривається в нас із ідеї і за допомогою ідеї, пробує з'ясувати і обґрунтувати те світоспоглядання, початки якого знаходяться в будь-якій людській душі і яке необхідно допускається релігійним і моральним життям людства. Таким чином, вважав мислитель, філософія як цілісний світогляд є справою не людини, а людства.

В ідеї ототожнюється мислення та буття. Сама ідея пізнається як основа, закон і норма явища. Ідея є те, чим предмети повинні бути. Між ідеями та явищами, вважав Юркевич, стоїть творча воля Бога і люди.

Юркевич визначав три сфери буття: царство ідей, або “вічної правди” – “ноуменальний світ”; царство розумних істот – реальний світ; царство примарного існування тілесності – феноменальний світ. Між цими світами існує активна взаємодія, що й становить гармонію цілого світу.

Охопити та зрозуміти все це буття розумом, пізнати його неможливо. Розум є сферою загального, а щодо індивідуального, то він принципово не здатний дати на це відповідь. Для розуму, “голови” непроникливою є глибина особистісно-індивідуального. Цю діяльність людської душі, яка стоїть поза межами розуму і є вищою і глибшою від нього, Юркевич (як і Скворода, Гоголь, кирило-мефодіївці) називає “серцем”.

Філософія, яка ґрунтується на твердженні, що сутністю душі є мислення, вважає Юркевич, заперечує все суттєво-моральне у людини; любов замінює абстрактним розумінням обов'язку, розумінням, яке допускає не нахнення, не сердечні потяги до добра, а просте, байдуже, “холодне” розуміння явищ. Так само ця філософія приводить до абстрактного поняття про суть Божу, визнаючи все багатство божественного життя як ідею, мислення, як світ без волі, без любові, лише з однієї логічної необхідності.

На завершення слід зазначити, що в творчості Юркевича, особливо в його “філософії серця”, яскраво виражена специфіка українського національного світобачення, основні його риси. Вона є виразом душі народу, його традицій, його духовності: “Філософія серця” Юркевича знаменує собою характерну рису українського романтизму.

Щодо інших представників української професійної (“академічної”) філософії, то варто зауважити, що проблеми філософії з позицій позитивізму розробляв В.В. Лесевич (1837–1905), який і вважається одним із визначних позитивістів другої половини XIX – поч. XX ст. Його основні праці: “Спроба критичного дослідження основоначал позитивної філософії”, “Нариси розвитку ідеї прогресу”, “Позитивізм після Конта”, “Від Конта до Авенаріуса”, “Емпіріокритицизм як єдина наукова точка зору” та інші.

Петро Іванович Ліницький (1839–1906). З 1867 р. – бакалавр філософії, з 1869 р. – на основі нового академічного статуту – доцент філософії,

з 1871 р. – екстраординарний, а з 1876 р. – ординарний професор філософії, і нарешті з 1890 р. – заслужений ординарний професор філософії КДА.

За своєю суспільно-політичною орієнтацією П. Ліницький належав до консервативно-ліберального крила тогочасної інтелігенції, як, до речі, і Юркевич, але з цього аж ніяк не випливає, що і Ліницький, і Юркевич були “реакційними мракобісами” XIX століття. Надзвичайна лояльність київського мислителя до існуючого режиму, поміркованість поглядів були належним чином відзначені урядом.

Науковий доробок П. Ліницького надзвичайно розмаїтий. Серед найбільш вагомих праць варто відзначити: Загальний погляд на філософію (1867), Огляд філософських вчень (1874), Вчення Платона про Божество (1876), Про умогляд та відношення умоглядного пізнання до досвіду (теоретичного і практичного) (1881), Слов'янофільство та лібералізм. Досвід систематичного огляду того і др. (1882), Критичний огляд звичайних поглядів та суджень про різні види суспільної діяльності і началах суспільного благоустрою (1884), Ідеалізм та реалізм. Історико-критичний огляд (1887), Посібник до вивчення питань з філософії (елементи філософського світоспоглядання) (1892), Красне письменство та філософія (1893), Мислення наукове та ненаукове (1894), Про форми та закони мислення (1895), Основні питання філософії. Досвід систематичного викладу філософії (1901), Нариси історії філософії древньої та нової (1902) [Див.: 280; 281; 282].

Аналіз теїстичної системи П. Ліницького одним із перших здійснив проф. академії Д. Богдешевський, який називав філософську систему П. Ліницького “здоровою метафізикою”, вважаючи, що єдність віри та знання досягається Ліницьким з допомогою його звернення до “умоглядного богослов'я”, де релігійні уявлення пояснюються раціональним шляхом або зводяться до основних понять розуму” [54, 126–127].

Аналогічні думки висловив пізніше професор Академії П.П. Кудрявцев. Він особливо наголосив на тому, що “непохитна віра в буття Абсолютного Духу та в безсмерття людської душі змушували П. Ліницького нерідко звертатись до в'яснення питання про співвідношення віри та знання і до розкриття умоглядних підвалин християнського богослов'я”.

П.І. Ліницький – типовий представник української духовно-академічної філософії другої половини XIX – початку XX століття. Як і інші, він дотримувався ідеалістичних поглядів, які характеризувались різко антипозитивістською спрямованністю та витлумаченням багатьох гносеологічних проблем у дусі неокантіанства. При цьому матеріалізм і позитивізм не просто відкидались філософом, а ґрунтовно аналізувались. У поглядах

Ліницького простежується тенденція використати ідеї новітніх течій сучасної йому філософії для неортодоксального витлумачення ряду світоглядних проблем. Обґрунтовував необхідність релігійної віри, але був противником всякого релігійного фанатизму. В цілому не виходив за межі християнського погляду на світ і місце людини в ньому. Його богословсько-філософська система загалом мала раціоналістичний характер, і тому філософ виступав рішучим противником емпіричних методів у богослів'ї, які базувались на психологічному та історичному досвіді. Наполягав на важливій ролі розуму в релігійному житті людини, бо підвалина релігійної віри міститься в естві людського розуму.

Питання про співвідношення знання, найвищим здобутком якого є філософія, до віри, істини якої становлять зміст позитивного богослів'я, вирішувалось філософом аналогічно з вирішенням питання про співвідношення філософії до емпіричних наук. Філософ та богослов, працюючи кожний у своїй галузі, підходять до вирішення завдання співвідношення віри та знання в межах свого власного дослідження: філософ розкриває формальне визначення ідеї безумовного, в той час як богослов визначає зміст для заповнення цих визначень. Таким чином досягається єдність віри та знання: віра відшукує в побудовах розуму формальну основу для свого змісту, а розум звертається до віри, прямуючи до заповнення своїх формальних понять про Бога.

Його доробок важко приєднати до якоїсь певної та окремої традиції, позаяк його філософія була в своїй основі поєднанням різних філософських течій та тенденцій. Головні особливості теоретико-гносеологічних уподобань Ліницького відобразились у поглядах на об'єкт та на суб'єкт пізнання. Головними об'єктами він вважав Бога, Природу, Людину в їхній цілісності. Ідеалом суб'єкта Ліницький вважав людину, в духовному світі якої віра та знання гармонійно взаємопроникають та взаємозумовлюють одне одного. На відміну від Юркевича, котрий центром суб'єктивності вважав серце, Ліницький підкреслював і роль розуму, не заперечуючи при цьому і значення серця в духовному і душевному світі людини. Його позиція є помірковано-раціоналістичною, схильною до апіоризму та дедуктивізму. Високо оцінював умовляд як основну форму пізнавальної діяльності. Головним методом філософського пізнання вважав аналітико-синтетичний метод. У цілому не виходив за межі християнського погляду на світ та на місце людини в ньому. Фундамент історико-філософської концепції П. Ліницького становить тлумачення ним філософії як світогляду, що задає людині систему смислоттєвих координат світорозуміння, світосприймання та загалом поведінки. П. Ліницький завжди підкреслював

світоглядне значення філософської науки, яка надає сенс розрізненому людському знанню, вносить у наше життя єдність, цілісність та гармонійність. У цілому Ліницький продовжував традиції західноєвропейської філософії в розумінні суті та предмета філософії як такого світоглядного знання, яке відрізняється насамперед системністю, ясністю та логічною завершеністю. Усі ірраціональні типи філософствування відкидалися філософом як такі, які не можна вважати суто філософськими. З позицій раціоналізму піддавав нещадній критиці емпіричний метод пізнання, яким керувались представники позитивізму. На думку філософа, емпіризм розглядає пізнання як психічний процес, який відбувається сам собою. Вважаючи безпідставними спроби матеріалізму довести досвідне походження апіорних начал пізнання, Ліницький намагається довести, що апіоризм – це одна з найхарактерніших властивостей людського розуму. У поглядах на суспільство піддавав критиці теорію економічного детермінізму, великого значення надавав праву власності, з якою пов'язував характер діяльності людини, вважав, що принцип свободи без матеріального забезпечення є не більш як ілюзія, не заперечував здатності соціалізму гармонізувати відносини між людьми, наполягаючи спочатку на здійсненні інтелектуальної революції [Див. 547].

3. Університетська філософія в Києві сер. XIX – поч. XX ст.

Головні філософські сили в Києві останньої чверті XIX ст. починають набувати більш світського характеру і зосереджуватись передусім у Київському університеті св. Володимира та пов'язуватись з такими іменами як О. Козлов, О. Гіляров, Г. Челпанов, М. Трубецької, В. Зеньковський, Г. Шпет, а творча діяльність філософів Київської духовної академії відходить немовби в тінь. Хоча дійсний рівень тогочасної духовно-академічної філософії залишається досить високим. У цей час в КДА працюють такі філософи та богослови, як П. Ліницький, Д. Богдашевський, брати М. та Я. Олесницькі, В. Завітневич, В. Екземплярський, В. Пивницький, П. Кудрявцев [Див. 472, розд. 5].

Звернемося тепер до ідеографії найбільш відомих представників університетської філософії XIX – початку XX ст.

Олексій Олександрович Козлов (1831–1901) – прибічник філософії персоналізму (засновником цієї течії вважається Г. Тейхмюллер). Вихованець Московського університету, де захистив у 1884 р. докторську дисертацію “Генега теорії простору та часу у Канта”, стає ординарним професором

Київського університету і одночасно читає курс лекцій із філософії на Вищих жіночих курсах.

Козлов заснував у Києві перший у Російській імперії філософський часопис “Філософський тримісячник”, який подавав публікації з проблем метафізики, теорії пізнання, історико-філософські екскурси, рецензії, огляди, тобто відповідав усім канонам спеціалізованої періодики, хоча більшість статей була написана самим Козловим. Часопис виходив протягом двох років і всього вийшло 4 номери.

Через хворобу Козлов вимушений був залишити видання часопису, переїхав до Москви, де брав активну участь у створенні іншого часопису “Питання філософії і психології”. З 1888 р. він видавав філософсько-літературний збірник “Своє слово”. Вийшло 5 номерів збірника: три у Києві (1888, 1889, 1890), два в Петербурзі (1892, 1898). У цьому збірнику була надрукована головна філософська праця Козлова “Бесіди з Петербурзьким Сократом”. Основний зміст цієї праці становила критика матеріалізму і позитивізму та ствердження панпсихізму. У 1891 р. Козлов переїхав до Петербурга, де спілкувався з М.Я. Гротом, В.С. Соловйовим, Е.О. Бобровим, М.О. Лосським. Помер Козлов у Петербурзі 27 лютого (12 березня) 1901 року.

Щодо характеру міркувань, особливостей бачення головних проблем метафізики, то Козлова цілком природно розглядати як представника Київської школи філософії, до якої належали О.М. Новицький, С.С. Гогоцький, П.Д. Юркевич, О.М. Гіляров, Г.І. Челпанов. Козлов доклав багато зусиль, щоб подолати розумову й моральну анархію тогочасного суспільства, відродити інтерес до філософії після тривалого занепаду, якого вона зазнала внаслідок засилля матеріалізму та позитивізму. У цьому плані цікава полеміка О. Козлова з М. Гротом з приводу визначення предмета філософії. М. Грот дотримувався думки, що проблематика філософії вичерпується суто психологічними питаннями, і присвятив їм обидві свої дисертації. На думку М. Грота, наука, яка мала своєю метою синтезувати досягнення всіх галузей знання для побудови єдиної картини світу, – неможлива. На противагу М. Гроту Козлов наголошував на тому, що філософське пізнання за своєю сутністю і метою принципово відрізняється від конкретно-наукового знання.

Філософські погляди Козлова мали характер панпсихізму, сформованого під впливом Лейбніца, Лотце, а особливо професора Дерптського університету Г. Тейхмюллера. Основи своєї філософії Г. Тейхмюллер називав “персоналізмом”. Так нерідко називають і філософську систему Козлова, хоча сам філософ називав свої погляди “панпсихізмом”, тобто визнання духовної субстанції як єдиносутнього в собі буття.

Перебуваючи під впливом Лейбніца і Тейхмюллера, Козлов уявляв дійсний світ як систему взаємодії різних духовних субстанцій, а видимий матеріальний світ як світ ілюзорний, що не має справжньої реальності. Таким чином, матеріальні предмети, а також простір, час та рух є, згідно з Козловим, тільки знаком або символом різноякісних духовних субстанцій та їхньої діяльності, тобто Козлов заперечує, подібно до Г. Тейхмюллера, об’єктивну реальність часу. Він вважає, що буття існує поза часом: гносеологічні періоди, вся історія людства співіснують як завершене ціле. Але тільки нескінченна свідомість Бога споглядає цю систему поза часом. Внаслідок нашої обмеженої свідомості ми розвиваємо уявлення про особливі засоби координації явищ у світі відповідно до ідеї порядку – “до цього, тепер, після”. У цій системі минуле і майбутнє взаємозумовлюють одне одного. Майбутнє залежить від минулого, а минуле – від майбутнього, тобто причинне та телеологічне розуміння взаємодоповнюють одне одного. Саме з цієї причини людина не може вважати час об’єктивно реальним. Спираючись на своє вчення про час, Козлов критикував апорії Зенона. Разом з тим і простір Козлов розглядав не як об’єктивно реальне, а як суб’єктивне уявлення про порядок нашої взаємодії з іншими духовними субстанціями.

Згідно з поглядами Козлова, одні духовні субстанції регресують, інші – удосконалюються, внаслідок чого здійснюється їх перевтілення. Духовні субстанції складають єдину світову систему, а єдність світу бере свій початок у Богові, – “Найвищій Субстанції”, яка пронизує собою весь світ. Бог, на думку Козлова, це істота, яку людина безпосередньо усвідомлює таким же чином, як і саму себе, як своє власне “Я”. Але спираючись на таке усвідомлення Бога дуже важко досягти правильного його пізнання, вважає Козлов, бо воно виражається понятійно. Йдучи цим шляхом, людство здійснило багато помилок.

Цільне місце в історії філософії України, зокрема історії Київського університету, формуванні в ньому філософської культури, належить **Олексію Микитовичу Гілярову** (1855–1938), чие ім’я, як і імена багатьох українських мислителів, було незаслужено забуто. З 1884 р. Гіляров починає свою викладацьку діяльність в Московському університеті, а в 1887 р. його життя і творчість були пов’язані з Києвом, з Київським університетом. З 1891 р. він професор університету, читає курс “Вступ до філософії” і курс з історії зарубіжної філософії. У 1922 р. був обраний академіком Всеукраїнської академії наук.

Автор праць: “Платонізм як основа сучасного світогляду у зв’язку з питаннями про задачі та судьби філософії”, “Значення філософії”, “Грецькі софісти, їх світогляд та діяльність у зв’язку з культурною історією Греції”,

“Джерела і софісти. Платон як історичний свідок”, “Філософія в її сутності, історії та значенні”, “Керівництво з вивчення філософії” та інші. Є у нього наукові праці з психології, літературознавства, хімії.

Центральна ідея цього вчення – ідея всезагальної єдності. У Всесвіті існує всезагальний зв'язок усіх елементів дійсності з їхньою духовною єдністю. Всесвіт – це живий, “одухотворений організм”, де свідомість не виникає, а існує вічно, не має іншого джерела, крім самої себе. Матерія без мислення неможлива – це дві сторони однієї й тієї ж сутності. Існує тільки те, що покладається свідомістю і усвідомлюється, все ж інше не існує. Цим самим Гіляров, фактично, прийшов до висновку про тотожність буття і свідомості. Природу можна вивчити тільки тоді, коли вивчимо дух, коли дійдемо до усвідомлення, що змістом свідомості є увесь Всесвіт.

Ідея всезагальної єдності Гілярова, ідея “всесвітньої свідомості” багато в чому близька до філософії В. Соловйова. “Бог” – “всесвітня свідомість” Гілярова не знаходить втілення в якій-небудь конкретній особі. “Бог” – це духовний принцип, “розум” світу, це душа світу, а Всесвіт – тіло бога. Цим самим О. Гіляров у межах свого філософського ідеалізму висловив елементи релігійного скептицизму і вільнодумства, що стало причиною заборони йому читати лекції із середньовічної філософії.

Значне місце в історії розвитку університетської філософії в Україні належить **Георгію Івановичу Челпанову** (1862–1936) – відомому психологу і логіку, прихильнику філософії неокантіанства.

У 90-х роках XIX ст. було проведено ряд змін в тогочасному Міністерстві народної освіти і новим міністром був призначений генерал Ванновський, котрий запропонував органам освіти виявляти більш лояльне ставлення до учнів середніх шкіл, а також суттєво підвищити рівень середньої освіти шляхом читання лекцій в гімназіях викладачами високої кваліфікації, тобто професорами університетів. Одним із перших цю позицію підтримав Челпанов.

У Києві для такого експерименту була обрана Перша Київська гімназія, в якій у ці роки навчались М. Булгаков та К. Паустовський. І з 1900 року туди були запрошені професори з Київського політехнічного інституту та з університету.

Щодо філософських поглядів Челпанова, то вони формувалися в руслі неокантіанства, з позицій якого Челпанов критикував матеріалізм за заперечення ним реальності духовного та спроби вивести свідомість з матеріальних процесів. Докторська дисертація Челпанова мала назву: “Проблема сприйняття простору у зв'язку із вченням про апріорність та

вродженість” (К., 1904). Найбільш цікавим для філософа у Канта є гносеологія, яка загалом є “головним фактором вирішення загальних завдань”. Основи ж “емпіричної психології”, за Челпановим, будуються в основному не на досвідних дослідженнях, а на інтерпретації досвіду у душі ідей Декарта і Канта про паралелізм душі та тіла. На думку Челпанова, “дуалізм, який визнає матеріальний, і особливо духовний принцип, у будь-якому випадку краще пояснює явище, ніж монізм”. Згідно з філософськими традиціями, які сягають до онтологізму Платона, Челпанов був впевнений у тому, що поняття “матерія”, “атом” органічно поєднані з поняттям ідея, ейдос, форма, лектон та є у своїй основі уможливлені, а не досвідними. Уявлення про матерію, на думку трансцендентального реаліста, має символічний зміст як щось незмінне, постійне, яке є носієм властивостей зовнішнього подразника.

На думку Челпанова, необхідним підґрунтям будь-якого пізнання є наявність у свідомості апріорних ідей та передумов, які об'єднують в єдине ціле досвіду всі сприйняття та чуттєві уявлення, найголовніше в досвіді – це робота думок, яка з допомогою самоспостереження та рефлексії виявляє наявність у свідомості людини апріорних ідей як основи пізнавальної здібності. У пізнанні ми ніде не стикаємося з річчю безпосередньо, а тільки з тим, що ми думаємо про неї, з нашим поняттям про цю річ. Поняття, на думку Челпанова, це ідеальний тип речі, що показує річ не такою, якою вона зазвичай буває, а такою, якою вона має бути, щоб ми могли її мислити. Ця мислена річ має ознаки, котрих годі шукати у зовнішньому досвіді, бо їх суб'єкт отримує з іншого джерела – зі споглядання закономірної діяльності свідомості.

Цікаво, що в кантівський апріоризм Челпанов запровадив телеологічний момент і сформулював вчення про постулати як елементи, що знаходяться в структурі пізнання і не відповідають дійсності. На думку Челпанова, використання постулату причинності виправдовується не логічним доведенням, а вірою. Тобто Челпанов вважав, що віра є необхідним моментом світоглядної установки людини. Людина, на думку філософа, завжди повинна мати можливість визначати свої загальні цілі, усвідомити світові принципи та начала, і мати можливість відповісти на досить складні питання: що таке душа? що таке Бог? У своїй праці “Вступ до філософії” Челпанов наполегливо підкреслював, що філософія, яка займається найбільш загальними проблемами буття і зосереджує в собі знання у формі світорозуміння, є одночасно і основою людського життєрозуміння. Відповідаючи на питання: “що таке філософія?”, Челпанов робить спробу дати перелік історико-філософських відповідей на це питання. Особливий

інтерес викликає характеристика філософом кантіанства в умовах поширення та панування матеріалізму та позитивізму: “В ту епоху, – пише Челпанов, – коли панував матеріалізм та йшла боротьба за позитивізм, кантівська теорія пізнання виявилась найбільш відповідною. Можна було, звичайно, не звертати уваги на те, що Кант визнавав можливим пізнання надчуттєвого з допомогою практичного розуму, а запозичити у нього тільки доведення неможливості пізнання надчуттєвого з допомогою теоретичного розуму. Тоді й виникає школа неокантіанців, серед яких одна частина приймає кантівське вчення цілком, а інша частина – тільки його теорію пізнання”.

Учнем Челпанова був філософ зі світовим іменем **Василь Васильович Зеньковський** (1881–1962). Після закінчення у 1909 р. Київського університету Зеньковського залишають там як професорського стипендіата. Він стає заступником голови Київського релігійно-філософського товариства – П. Кудрявцева. На 1908 р. Зеньковський був уже автором кількох філософських праць, найвідоміша з яких – “Сучасний стан психофізичної проблеми” (К., 1905). В цей час він також виконує обов’язки доцента Київського університету на кафедрі філософії, читає курс “Вступ до філософії” на Вищих жіночих курсах А. Жекуліної і у Фребелівському педагогічному жіночому інституті.

Свою магістерську дисертацію “Проблема психічної причинності” Зеньковський писав у Німеччині, де його знеацька й застав початок першої світової війни. З великими перешкодами, загубивши частину рукопису своєї дисертації, Зеньковський повертається до Києва через Скандинавію. На початок 1915 р. він захищає її у Московському університеті, де одним з його опонентів був Г. Шпет. Полеміка між Зеньковським та Шпетом була пізніше надрукована в московському часописі “Питання філософії та психології” і стосувалася теоретичних розбіжностей у поглядах на філософію Едмунда Гуссерля. Зеньковський був добре ознайомлений з ранніми працями Гуссерля, де Гуссерль піддавав нешадній критиці логічний психологізм, але майже не знав, як стверджував Шпет, феноменології Гуссерля. Але загальний тон рецензії Шпета був поблажливо-добрим і Зеньковський захистив дисертацію, а згодом був затверджений на посаду професора Київського університету.

Як згадував у своїх спогадах В. Асмус, у той час (1914–1920) студент історико-філологічного факультету Київського університету: “Зеньковський читав запально і захопливо. Надзвичайно начитаний (Гіляров називав його на посміх “книгоглот”), Зеньковський перетворював курс психології у курс ФІЛОСОФСЬКОЇ психології... Особливістю його читань

було те, що він читав психологію як ФІЛОСОФСЬКУ науку. ПСИХОЛОГІЧНІ теорії та поняття, які розглядалися ним, він доводив до їх ФІЛОСОФСЬКИХ принципів, основ та джерел... Зеньковський вразив нас вже з перших лекцій. Він не приховував ні релігійного спрямування, ні ідеалістичного змісту своїх філософських ідей. Більше того, він був темпераментним пропагандистом цих ідей. Уже на перших лекціях він “володарем дум” сучасної філософії назвав Едмунда Гуссерля... Він знайомив нас з останніми течіями та захопленнями зарубіжної, а почасти і російської психології та філософії... На лекціях із психології у 1914 році, на семінарських заняттях у 1915 році Зеньковський вводив нас не тільки в ідеї Гуссерля, Мейнонга, але також знайомив з психоаналізом Фрейда, котрого він радив нам вивчати як видатного та оригінального психолога. Мабуть, тоді ж на цих лекціях ми вперше почули ім’я Юнга” [31, 91–92].

Восени 1919 р. він емігрує до Сербії і протягом трьох років читає лекції з філософії на богословському та філософському факультетах Белградського університету (1920–1923).

У 20–30-і рр. виходять такі праці Зеньковського, як “Проблеми виховання в світлі християнської антропології” (1924), “Російські мисленники і Європа” (1926). У цій праці Зеньковський розробляє тему історичного розвитку європейської культури від секуляризації до духовної кризи сучасності, вплив Заходу на вітчизняну думку та подолання кризи шляхом створення синтетичної культури на началах православ’я та в його дусі. Необхідно підкреслити, що Зеньковський ніколи не був ортодоксальним християнським апологетом. Буденне християнство з його обрядністю, заборона будь-якої критики та зневажливе ставлення до знання – це все було глибоко неприємним Зеньковському. За своїм вихованням та культурою він був світською людиною з енциклопедичними науковими знаннями. Гріховність він вбачав у такому духовному стані людини, коли вона духовно заспокоюється й найвищі запити її духу вмирають.

У 1939 р. за день до оголошення війни французька влада заарештовує Зеньковського за доносом і 40 днів тримає його в одиночній камері, після чого Зеньковського відсилають на південь країни. Ці події вплинули на подальшу долю філософа: у 1942 р. він рукопокладений митрополитом Євлогієм, а в 1953 р. став головою Єпархіальної Ради. Він рішуче відмовляється від єпископського сану, пояснюючи свою відмову неприязним ставленням до церемоніальної сторони єпископської діяльності. У цей час Зеньковський багато працює і як пастор, і як філософ. З’являються його фундаментальні праці: “Історія російської філософії” (1948–1950), “Апологетика” (1959), “М.В. Гоголь” (1961), “Основи християнської філософії” (1961–1964).

В “Історії російської філософії”, яка залишається до цього часу однією з найбільш фундаментальних праць з історії вітчизняної філософії, виявився повною мірою історизм Зеньковського, а саме, пошуки тих творчих шляхів, на основі яких розвивались теоретичні побудови тих чи інших вітчизняних філософів. В основі історичної схеми Зеньковського лежить проблема секуляризму культури, вилученням якої, на думку філософа, була пронизана вся вітчизняна думка ще з часів Г. Сковороди. Внутрішня боротьба, яка визначала розвиток російської філософії двох останніх століть, полягала у тому, що вона, з одного боку, наслідувала західну секулярну культуру, а з другого – не могла вийти за межі православної традиції.

Свою систему Зеньковський називає “досвідом християнської філософії”. Його головна ідея – це ідея християнських витоків всього суцього. Буття Боже приймалося Зеньковським незаперечно у всьому розмаїтті проявів. Творча божественна сила гарантує розумність законів буття, але ідеї в світі та ідеї в Богові – не одне й те саме. Мудрість Божа – це Божественна Софія, вона дає світу ідеальні начала, які вільні від обмеженості зовнішнього світу, від влади простору та часу, дисгармонії та протиріч. Цей ідеальний світ є запорукою єдності та ціліності світу і проявляє себе в невичерпній силі творчих начал природи. Випадковість виступає, за Зеньковським, порушенням цієї розумної доцільності, результатом порушення цієї першопочаткової гармонії, в результаті цього “будь-яка твар страждає”. Абсолют чи Творець буття є одночасно і метафізичною опорою пізнання, яке гарантує його об’єктивність. Зеньковський вводить поняття “церковне знання”, яким передбачається, що Христос є сила, яка творить розум та регулює пізнавальні процеси. Існування цієї ідеальної основи, яка лежить значно глибше від чуттєвої та мінливої сфери явищ, Зеньковський вбачає в онтології, гносеології, етиці та естетиці. Філософ вказує на те, що прагнення європейської культури до нейтрального та самостійного відношення щодо релігії привело її до роздроблення та розриву. Секуляризація культури з неминучістю призвела до розпаду цілісності особи. На суспільному рівні це проявилось у зростанні суспільної боротьби, бунті індивідуального розуму, послабленні духовного життя. Шлях до відновлення загубленої цілісності духовного життя та культури в цілому лежить, на думку Зеньковського, у возз’єднанні з церквою, оцерковленні всіх сфер людської культури. Процес цей Зеньковський розуміє не як зовнішній захід, а як внутрішнє перетворення, яке здійснюється в серці кожного, хто прагне до Царства Божого. Нова християнська культура повинна бути побудована без заперечення того, що дала нам історія, повинна стати вільним синтезом допитливості людського розуму та перебування у Церкві, участі в історичному житті та вірності заповідям Євангелія.

Розділ 13. ПОСТКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ХХ ст.



План викладу матеріалу розділу:

1. Неопозитивізм і постпозитивізм.
2. Екзистенціалізм.
3. Марксистська філософія ХХ ст.
4. Прагматизм.
5. Філософська антропологія.
6. Неофрейдизм.
7. Феноменологічна філософія.
8. Герменевтична традиція.
9. Релігійна філософія ХХ ст.
10. Структуралізм і філософія “постмодерну”.

1. Неопозитивізм і постпозитивізм

Теоретичною основою неопозитивізму є позитивізм, емпіріокритицизм, доповнені конвенціоналізмом Ж.А. Пуанкаре та деякими ідеями прагматизму. При всіх заявах про кардинальне розходження із старою філософією неопозитивізм не лише не подолав ідей позитивізму та емпіріокритицизму, а навпаки, поглибив їх, що дає підставу розглядати його як третій етап розвитку самого позитивізму. На відміну від своїх попередників, які повністю обстоювали емпіричну теорію пізнання, в якій вбачався метод впорядкування відчуттів, неопозитивізм висунув нове її розуміння як логічної реконструкції на основі чуттєвого досвіду.

Зведенням філософії до логічного аналізу мови неопозитивізм значною мірою зобов’язаний Б. Расселу, який, переконавшись в ефективності математичної логіки і логічного аналізу мови, заявив про те, що цей метод може бути основним при розв’язанні філософських проблем науки. Цю думку він підкріплював тим, що загальні поняття не істинні і не помилкові, а тому можуть бути виключеними з наукового аналізу.

Л. Вітгенштейн, продовжуючи лінію на зв’язок філософії з аналізом мови, намагався виявити межі використання думки в логіці мови, межі якої стали водночас і онтологічними межами. Звідси філософ приходив до висновку про те, що філософія – це не теорія, а діяльність щодо критики мови, визначення її структури, виявлення неточностей у значеннях,

які породжують беззмістовні положення. Пізніше він переглянув свої ранні позиції, викладені в “Логіко-філософському трактаті” (1921), відмовившись від визначення апіорних структур мови, підкреслюючи багатоманітність способів вираження слів і висловів природної мови, значення яких надається їхнім використанням у певному контексті (“мовна гра”) і відповідно до прийнятих в “лінгвістичному повідомленні” правил. У пізній період своєї діяльності, зокрема в праці “Філософські дослідження” (1953), Вітгенштейн трактує філософію як активність, спрямовану на пояснення мовних висловів, завдання якої суто “терапевтичне” – подолання шляхом аналізу мови філософських та інших непорозумінь, описання і розмежування різних “мовних ігор”.

Ще більше звужив поняття філософії Р. Карнап, який звів її дослідження до логіко-синтаксичного аналізу мови, проголосив, що філософські проблеми – це передусім мовні проблеми, де зміст істинного знання виражають лише фактуальні висловлювання, які й утворюють логічний каркас науки. Позитивізм у такій інтерпретації перетворювався в логічний позитивізм.

Ототожнюючи всю філософію з логічним аналізом, неопозитивізм прагне виключити з філософії всю власне філософську проблематику, що необхідно йому для подолання метафізики, відокремлення положень, які мають сенс, від тих, що його не мають, і очистити науку від беззмістовних положень, провести демаркаційну лінію між науковими і ненауковими положеннями. Цьому тут послуговує принцип верифікації, суть якого полягає в тому, щоб порівняти висловлювання з фактами, визначити ті умови, при яких вони будуть існувати. Оскільки вважалося, що принцип верифікації відповідає принципам науки, то неопозитивізм проголошував себе філософією науки, яка спрямована проти будь-яких метафізичних спекуляцій. У тих випадках, коли принцип верифікації не спрацьовував, вимоги до нього пом'якшувалися, а закони чи інші фундаментальні наукові положення розглядалися як результат домовленості компетентних учених.

Принцип верифікації доповнювався конвенціоналізмом. Замість причинних зв'язків між фактами і даними наук неопозитивізм розглядає умови існування певних фактів як самоочевидну реальність. Сама ж реальність постає сукупністю експериментальних результатів, показників приладів, систем формул, математичних символів. Приділяючи значну увагу гносеологічним проблемам, неопозитивізм, особливо логічний, розглядає наукові теорії як логічні конструкції, де основні правила вибираються довільно за принципом несуперечливості, або, за висловом Карнапа, за принципом їхньої толерантності (терпимості).

Неопозитивізм зумів поставити ряд важливих проблем філософії науки, проте надмірний формалізм, до якого була зведена вся філософія, був настільки очевидним, що вже в 1939 р. на Міжнародному конгресі в Гарвардському університеті (США) він змушений був переглянути своє вчення, перейти від дослідження синтаксичних правил до аналізу слів і висловлювань, семантичного аналізу філософських проблем загалом і гносеологічних зокрема. У зв'язку з цим виділялося три галузі досліджень: відношення мови до того, хто її проголошує (прагматика); відношення до того, що в ній проголошується, тобто вивчення смислу змісту, значущих можливих форм мислення, філософії, духовної культури (семантика); відношення між мовними виразами (синтаксис). Поштовхом до цього були праці польського логіка А. Тарського і американського філософа Г. Моріса з логічної семантики, методології дедуктивних наук, формалізації природних мов, а найголовніше – семантичне визначення істини, згідно з яким істинним є висловлювання, що задовольняє вимогу матеріальної адекватності та формальної несуперечності.

Розвиток науки в умовах науково-технічної революції, потреба в ефективному плануванні наукових досліджень та управління науковим прогресом антиісторичному неопозитивістському напрямку в кінці 60 – на початку 70-х років ХХ ст. протиставляють **постпозитивістську** тенденцію переходу від вивчення структур наукових теорій до розробки динамічних концепцій розвитку науки як системи знання, трансформації та зміни провідних уявлень в науці. У межах самого неопозитивізму це було започатковано К.Р. Поппером.

Карл Раймонд Поппер (нар. 1902) – видатний логік, філософ, соціолог ХХ ст.

Філософські погляди К. Поппера формувалися під впливом Віденського гуртка, хоча він до нього не належав. Більше того, зустрівшись з непослідовністю неопозитивізму та його методології науки, він зробив спробу під іншим кутом зору переглянути ряд гносеологічних і методологічних проблем, сформувавши свою концепцію критичного раціоналізму. Крім названої праці, основні положення цієї концепції стосовно природничих наук викладені ним у збірнику есе “Припущення та спростування” (1963) та книзі “Об’єктивне знання” (1972).

Першим кроком у подоланні неопозитивістської методології у Поппера став перегляд поняття “каркасу науки”. На його думку, цим “каркасом” є сукупність інтелектуальних передумов, а не тільки “популярні теорії”. Як такий, він складається з того, що можна назвати способом бачення речей у відповідності з панівними теоріями, які іноді включають навіть

світогляд і спосіб життя, є своєрідним соціальним зв'язком між його прихильниками, згуртовуючи їх подібно до церковних, політичних або художніх переконань. Наступним моментом, який протиставлявся неопозитивізму, стало у Поппера визнання того, що у вирішенні проблеми демаркації, тобто проведення розмежування істинного і помилкового знання, науки і псевдонауки, критерієм осмислення наукової теорії головним є не верифікація, а фальсифікація, принципова спростованість будь-якого твердження, що належить до науки. Теорія, яка не може бути спростована ніякою мисленною подією, є ненауковою. І нарешті, методологічним положенням Поппера, що йшло врозріз з неопозитивізмом, стало його твердження про несумісність індуктивних висновків у наукових теоріях, яким немає місця ні в житті, ні в науці. Не погоджуючись з конвенціоналістичною традицією неопозитивізму, який йшов слідом за Махом, Поппер спростовує і культивістську характеристику історії нагромадження та зміни наукового знання.

К. Поппер, звертаючись до проблеми пізнання, розвитку наукового знання, яка стала основою в його працях 60–70-х років ХХ ст., постійно підкреслює об'єктивність пізнавальних форм. Відмовляючись від вузького емпіризму логічних позитивістів і їхніх пошуків абсолютно достовірної основи знання, він наголошує на органічному зв'язку емпіричного і теоретичного рівнів знання, його гіпотетичному характері. Онтологічною основою для вказаного стала його концепція “трьох світів”. Сприймаючи метафізичну класифікацію всіх явищ на три групи (фізичні, психічні та теоретичні), до першого світу він відносить реальний світ природи і суспільства, фізичний світ, світ фізичних станів. Другий світ – це світ духовної діяльності суб'єкта (суб'єктивні відчуття, сприймання, уявлення, емоції, а також думки людей, які залишилися в її свідомості як власний суб'єктивний світ). Третім світом є світ об'єктивного знання (світ думок, ідей, теорій, які люди уже висловили, опредметили або об'єктивували в мові, мистецтві, у предметах матеріальної культури, а також ті, які ще не були висловлені та існують самі по собі у вигляді деякого абстрактного універсуму). З допомогою онтології “третього світу” (об'єктивного знання) Поппер і намагається подолати суб'єктивно-ідеалістичну вихідну посилку неопозитивізму. Не відчуття і сприйняття, не мова і логіка мислення, а об'єктивоване знання визначає пізнання, є ідеальною передумовою теоретичного мислення. З цих самих позицій Поппер виступив проти суб'єктивістського підходу до історичних подій, вказуючи, що психологічно-суб'єктивні моменти не повинні розглядатися як головні, визначальні. Головним повинен бути об'єктивний аналіз історичної ситуації й створення адекватного про неї уявлення.

Із врахуванням зазначених гносеологічних і методологічних положень Поппер розробив концепцію розвитку і зростання людського пізнання, якою він наніс найбільш відчутний удар неопозитивізму. Якщо останній спирався на модель математичних і фізичних наук у поглядах на характер зростання наукового знання, то Поппер звертається до біології, неodarвіністських концепцій теорії еволюції, розглядаючи пізнання як природний добір гіпотез, що доводять свою порівняльну здатність у боротьбі за існування. Процес наукового пізнання постає у нього як послідовна зміна одних гіпотез іншими, а наука – історією проблемних ситуацій, що постійно змінюються. Звідси відома схема розвитку наукового пізнання Поппера як засіб досягнення “третього світу”, що протистоїть догматизму і феноменологізму.

Томас Семюел Кун (нар. 1922) – американський історик і філософ. Його книга “Структура наукових революцій” (М., 1975) стала помітним явищем в англійській філософській думці, викликавши широкі дискусії.

Т. Кун починає аналіз науки з виділення так званого періоду “нормальної науки”. Цей період він розглядає як стійке дослідження, що спирається на одне чи кілька попередніх наукових досягнень, які протягом тривалого часу визнаються науковим співтовариством основою своєї подальшої практичної й теоретичної діяльності в межах стійкої концептуальної системи – парадигми. Основними аспектами нормальної науки, на думку Куна, є уточнення існуючих положень і проблем; збільшення точності та розширення кола відомих фактів; збирання фактів, які можуть бути зіставлені безпосередньо з передбаченнями парадигмальної теорії; емпірична робота, спрямована на розширення парадигмальної теорії з метою пояснення деяких незрозумілих і покращення проблем, які розв'язуються, але були поставлені поверхово. Однак, стверджує Кун, не період нормальної науки забезпечує її прогресивний розвиток, оскільки вона виступає як розв'язання наукових головоломок, постійне розширення меж наукового знання і його уточнення. У процесі розширення і уточнення знання в тій чи іншій парадигмальної теорії виникають аномалії, встановлюється коло фактів, які певним чином порушують розвиток нормальної науки. Виникає нова парадигма, яка змінює стару, забезпечує подальшу розробку досліджень відповідних аспектів реальності. Зміна однієї парадигми іншою і є наукова революція як зміна фактичного і концептуального базису науки.

Отже, розвиток науки – це не просто поступовий приріст нових знань до старих, а періодична докорінна зміна провідних нормальних періодів революційними перетворюваннями, заміна однієї парадигми іншою. Ці зміни в парадигмі примушують учених бачити світ їхніх дослідницьких проблем в іншому світлі, як і сам світ в цілому.

Кун підкреслює при цьому, що після того, як допарадигмальний період завершується, асиміляція все нових теорій і майже всіх видів явищ фактично вимагають руйнування вихідних парадигм, а кумулятивний приріст і нагромадження непередбачених нововведень виявляється майже нездійсненим в закономірному ході розвитку науки. Стосовно прогресу наукового знання, то заміну однієї парадигми іншою можна розглядати як прогрес науки, оскільки все це веде до максимального збільшення проблем, підвищення точності їх розв'язання.

Аналізуючи концепцію розвитку науки Т. Куна в цілому, слід зазначити, що при всій постановці нових проблем, наявності плідних ідей, пов'язаних з розумінням науки як динамічної системи, що постійно розвивається, вона все ж таки залишається незавершеною і має підстави для критики. Це пов'язано з тим, що в концепції Куна не ставиться питання про виникнення нового знання, рухомих сил і механізмів розвитку науки. Він ставить наукове співтовариство перед фактом уже існуючих теорій чи парадигм – старої та нової. Залишається незрозумілим можливий перехід від одного альтернативного підходу до іншого, оскільки в нормальній науці забороняється ставити під сумнів парадигмальні принципи. Визнання несумісності парадигм, парадигмальних теорій зводить нанівець в його концепції спадкоємність між новим і старим знанням у процесі розвитку науки. Невизнання Куном об'єктивної істини стало значною перепорою на шляху пояснення ним сутності наукового прогресу. Відмовившись від положення про те, що зміна однієї парадигми іншою підводить ближче до істини, Кун звів поняття прогресу науки до зростання конкретизації та спеціалізації наукового знання, заявляючи, що цей процес може здійснюватися без допомоги будь-якої мети, постійно фіксованої істини.

Імре Лакатос (1922–1974) – англійський логік і філософ, історик науки, один з лідерів історичної школи з методології та філософії науки, що орієнтується на вивчення закономірностей розвитку наукових знань. Він вбачав розвиток науки в зміні науково-дослідницьких програм, де одна з них прогресивно витискує іншу. Науково-дослідницька програма в розумінні Лакатоса – це певна система, яка включає в себе “жорстке ядро” (прийняті за домовленістю неспростовані рішення) і “позитивну евристику” (систему правил і норм, які визначають ту чи іншу галузь досліджень, виділяють “захисний пояс” допоміжних гіпотез, передбачають аномалії і перетворюють їх у підтверджуючі приклади відповідно до раніше розробленого плану).

Стосовно самої науково-дослідницької програми, то вона може як прогресувати, так і регресувати. Науково-дослідницька програма прогресує, коли її теоретичне зростання передбачає її емпіричне зростання, тобто

коли вона з деяким успіхом може передбачати нові факти. Програма регресує, коли вона дає тільки запізніле пояснення чи випадковим відкриттям, чи фактам, які передбачені конкуруючою програмою. Зміна однієї теорії іншою в межах дослідницьких програм відбувається так, що деяка теорія може змінюватися на кращу теорію, тобто таку, яка має більший емпіричний зміст, ніж попередня, де нерідко частина цього змісту отримує пізніше своє підтвердження. Наявність конкуруючих науково-дослідницьких програм не виключає одна одну. Вчений може працювати як в межах прогресуючої, так і регресуючої програми, особливо тоді, коли одна з конкуруючих програм не завжди зрозуміла і її противники хочуть розкрити це в більш чіткій формі, щоб показати слабкі місця цієї програми. Однак, розглядаючи розвиток науки як зміну альтернативних науково-дослідницьких програм, у ході зіткнення яких прогресуюча програма бере верх над регресуючою, Лакатос не дає ніякої гарантії жодній з них, зводячи їхній вибір до причин випадкового характеру.

Пауль (Пол) Фейєрабенд (нар. 1924) – відомий американський філософ і методолог науки, професор Каліфорнійського університету. Обстоюючи позиції методологічного і гносеологічного плюралізму, тобто визнання існування множини рівноправних типів знання, які сприяють зростанню самого знання і розвитку особистості, в методологію науки він вводить термін “проліферація” (розмноження, зростання новоутворенням), підкреслюючи тим самим аналогію між біологічним розмноженням організмів і зростанням людського знання, збільшенням альтернативних теорій. “Основним принципом моєї концепції, – заявляє Фейєрабенд, – є принцип проліферації, який закликає створювати і розробляти теорії, несумісні з прийнятими точками зору, навіть якщо останні є вищою мірою підтвердженими і загально-визнаними” [475]. Відповідно до цього принципу модель прогресу науки мислиться ним як наукова діяльність у винаході теорій з метою пояснення тих чи інших явищ, критиці цих теорій за допомогою жорстких альтернатив і в заміні спростованих теорій тими, що змагаються і сприяють їхньому занепаду. У результаті такої діяльності ми маємо неперервний ряд теорій, несумісних між собою, де будь-яка нова теорія, отримавши визнання, також буде відкинута, а внесок наукових теорій у людську культуру полягає в тому, що наявна теорія дає вихід творчим здібностям того чи іншого вченого.

Якщо Т. Кун і І. Лакатос переконані в тому, що діяльність учених підпорядкована певним правилам розуму і логіки, то Фейєрабенд рішуче розриває з такою традицією, критикуючи тих філософів, які вважають науку раціональною діяльністю і переконані в тому, що праця вченого підпорядковується деяким розумним нормам і стандартам. Він переконаний у

протилежному – розвиток науки завжди спрямований проти усталених точок зору, наукових ідей, теорій, переконань, традицій і в самій науці немає і не може бути ніяких особливих регламентацій, обмежень та універсальних прийомів.

Найплідніші періоди розвитку науки є періодами боротьби альтернатив, їхні витoki – це різниця світоглядних і соціальних позицій вчених, а тому неправомірно розділяти концепції, ідеї на наукові та ненаукові, проводити межі між раціональним та ірраціональним. Маніакальні ідеї так само правомірні в знанні, як і логічні висновки, тим більше, що наука в своїй суті є анархічним підприємством, де кожний учений керується принципом “усе дозволено”. Він має право керуватися розумом або неосмисленими потягами, ставити експерименти або видумувати міфи. Досягнення ж світу може спиратися на міфологію, релігію, судження дилетантів і навіть на фантазії божевільних.

2. Екзистенціалізм

У теоретичному плані попередниками екзистенціалізму були С. К’єркегор, який ввів сам термін “екзистенція” (того, що ховається від розуміння шляхом абстракцій, внутрішньої передумови в зовнішній предметності буття), А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, В. Дільтей, А. Бергсон. Якщо погляди названих мислителів стали теоретичною основою екзистенціалізму, то його методом була феноменологія Е. Гуссерля. Маніфестом екзистенціалізму стали книги і статті К. Ясперса, Г. Марсея, М. Хайдеггера, написані ще в 20–30-х роках, які стали надбанням суспільства через десять років після розгрому фашизму. Новий поштовх екзистенціалізму надала діяльність Ж.П. Сартра та А. Камю, котрі, осмисливши боротьбу з фашизмом, політизували його, пов’язали з нагальними соціально-політичними проблемами повоєнного часу. З елементами екзистенціалізму ми зустрічаємося в поглядах Е. Хемінгуей, Ф. Кафки, Е.-М. Ремарка. Після Другої світової війни він розповсюдився по всьому світі і навіть в Японії при всій самобутності її культури з пануванням буддистсько-конфуціанських традицій. Тут відбувається спроба синтезу екзистенціалізму з традиційними японськими вченнями. Поширення екзистенціалізму не припинила навіть папська енцикліка 1950 р. про його заборону. Причиною популярності екзистенціалізму стало те, що він звертається до тих питань, які хвилюють кожну людину, а саме: про сутність буття, його справжності і несправжності, сенсу життя, долі людини, свободи, вибору та особистої відповідності. Започаткований ідеями С. К’єркегора, М. Бердяєва, Л. Шестова,

своїм становленням як філософської течії екзистенціалізм, за загальним визначенням, зобов’язаний К. Ясперсу, праця якого “Психологія світоглядів” (1919) стала першою працею з філософії екзистенціалізму.

Карл Ясперс (1883–1969) – німецький філософ, професор Гейдельберзького, а потім Базельського університетів, один з найвидатніших мислителів XX ст.

К. Ясперс, поставивши завданням дати “екзистенціалістське розуміння філософії”, розглядав філософію як орієнтири для поведінки людини в світі, а її призначення вбачав у тому, щоб висвітлювати екзистенцію (особистісне, дійсне буття), наближати людину до трансценденції (того, що знаходиться за межами іманентного світу, надіндивідуального безумовного начала), “здійснити стрибок до безумовного буття”. Дійсна філософія є сам процес філософування, який, на відміну від наукового пізнання, неможливо обмежити яким-небудь певним предметом чи методом. У її центрі лежать не поняття, не розсудок, а фантазія. Цінним для неї є тільки категорії метафізики, оскільки вони відображають пошуки людською думкою смислу буття. Філософія як така не пізнає буття, вона лише переконує нас в його існуванні. Щоб виконувати свої функції, філософія повинна пройти три етапи трансцендування: орієнтацію в світі (усвідомлення обмеження тільки предметного його витлумачення); прояснення екзистенції (усвідомлення душі); прочитання шифрів трансценденції. Останнє, вважає Ясперс, і є завданням філософування і філософуючого, його зв’язку з Богом, результатом чого постає філософська віра, яка спирається не на одкровення, а є продуктом розмислу.

Наголошуючи на специфічності філософського мислення, Ясперс вказує, що філософування повинне відмовитися від будь-яких систем, бо кожне явище в історії філософії унікальне і неповторне. Філософування властиве кожній людині, воно спрямоване на встановлення “комунікації”, на те, щоб бути почутим і мати можливість висловитися. Поняття “комунікації” – центральне в поглядах Ясперса, спираючись на яке, він намагається встановити смисл філософствування як такого. Для нього істинною є філософія, яка комунікативна, і мірою комунікативності визначається критерій переваги тієї чи іншої філософської системи. Здатність до комунікації Ясперс розглядав основною ознакою, якою людина відрізняється від решти суцього, бо завдяки їй вона може знаходити сама себе, свою самість, яка лежить в основі екзистенціального відношення між людьми, відношеннями “Я” і “Ти”. При цьому досягається мета філософії – усвідомлення буття, освітлення любові, звернення спокою. Звідси спрямованість Ясперсом філософії не на активне втручання в процеси зміни світу, а на

внутрішню дію, етичне забарвлення філософії, зміщення акценту в бік суб'єкта, вичленування як основних етичних понять “свобода”, “вірність”, “самим-собою – буття”, “воля до комунікації”, повна відмова етики від гносеологічно-методологічної проблематики, раціонального підходу до неї.

У розумінні історії Ясперс дотримувався точки зору М. Вебера, критично ставлячись до раціонального витлумачення історії К. Марксом, заперечуючи можливість наукового передбачення майбутнього і наявність об'єктивних законів історичного розвитку, визнаючи лише каузальні зв'язки.

Основу його власної історичної концепції складає ідея “вісі світового часу”. Саму історію він поділяв на чотири “зрізи”: виникнення мов, винахід знарядь, початки використання вогню; виникнення високої культури в Єгипті, Месопотамії, Індії, пізніше в Китаї (3,5 тис. р. до н. е.), духовне основоположення людства, що відбулося в VIII–II ст. до н. е.; народження науково-технічної ери, що розпочалася з кінця середньовіччя, духовно конститується у XVII ст., набуваючи всеохопного характеру з кінця XVIII ст., і отримала бурхливий розвиток у XX ст. Цей останній “зріз” Ясперс розглядає як “вісь світового часу”, етап, на якому виникає сучасна людина, відбувається становлення історії людства, тоді як до цієї “вісі часу” були тільки локальні історії. Тут формується уявлення про властиві людині можливості, межі усвідомлення людини як самості з тими уявленнями про відповідальність, які існують у наш час. На четвертому етапі відбудеться просування людства через світову історію до нової “вісі часу”, здатної породити основу для справжньої світової історії людства, єднання його до такої спільноти людей, де взаємини між ними будуватимуться на гідних людських принципах і началах. Ключем для цієї єдності Ясперс вважав правову державу, повну відмову від усіх видів тоталітаризму.

Вирішальну роль у становленні і розвитку екзистенціалізму, його систематизації відіграла творчість М. Хайдеггера.

Хайдеггер Мартін (1889–1976) – німецький філософ, професор Фрейбурзького університету.

М. Хайдеггер як філософ формувалася під впливом поглядів Августина, Лютера, Паскаля, Шеллінга, К'єркегора, Ніцше, Достоевського, своїх сучасників Брентано, Дільтея, Гуссерля, Шелера, Ясперса. Під їхнім впливом він поставив за мету подолати раціоналістичну філософію (метафізику) так, як вона склалася після Платона, водночас відмовляючись від традиційного інструментарію післядекартівської філософії, від понять суб'єкта і об'єкта, пізнання, духу, матерії. Як і для К. Ясперса, центральна проблематика його досліджень – таємниці буття, зв'язок його з існуванням смертних людей, їхніми турботами, пристрастями, особистим світом душі і суб'єктивними

переживаннями часу в єдності минулого, теперішнього і майбутнього, що парадоксально з точки зору фізики. Однак, на відміну від Ясперса, він використовує феноменологічний метод для деструкції (розбирання) історичних побудов розуму і для аналізу людського існування з метою виявлення їхніх передумов, прояснення особливостей людського буття та феномену його роздвоєності.

При розбудові “архітектури” своєї фундаментальної онтології Хайдеггер виходить з того, що дані науки нічого не дають нам про буття, бо вони мають справу зі суцим, тими чи іншими галузями, які описують, що може бути вихідним пунктом для розкриття смислу буття. Воно відрізняється від усього суцього тим, що знаходиться в розумінні буття, яким би затемненим воно не було. Таким є буття людини, питання про яке завжди стоїть перед нею. Цей запит про смисл буття є не просто характеристикою людського мислення. Йдеться не про людину, не про суб'єкт, особу, а про саме буття, що задає запитання про власний смисл. Для означення людської реальності як предмета дослідження буття Хайдеггер пропонує нетрадиційне витлумачення німецького терміна “Dasein – Da sein” (тут-буття), використовуючи його як “наявне буття” чи “існування загалом”, апіорні структури (екзистенціали) і умови якого розглядаються онтологією. “Dasein” – це таке суще, через феноменологічне описання якого ми можемо вловити і смисл самого буття.

Звертаючись до аналізу “тут-буття” як способу його досягнення, Хайдеггер підкреслює, що “тут-буття” завжди чийсь, воно завжди деяке “Я є” або “Ти є”, конкретне і його слід розкривати з усіма екзистенціалами самому собі. Тому першою апіорною структурою “Dasein” постає “in – der Welt – sein” (“буття в світі”). Це означає, що буття конкретне, воно не зводиться до чистої думки, з якою воно зіставляється. Двома іншими екзистенціалами “тут-буття” постають “Mitdasein” – “з-тут-буття” і “Mitsein” – “з-буття”, що характеризують відкритість “тут-буття” іншим, наявність нас у населеному іншими людьми світі, де ми існуємо і де наше існування неможливе без нас самих. Тільки через своє власне існування “Я” і пізнається буття як таке.

Найповніше існування людини розкривається в стані страху, тривоги. При цьому страх, тривога у Хайдеггера не мають нічого спільного з конкретним страхом, страхом “за щось” і “перед кимось”. Коли “тут-буття” занурюється в світ повсякденності, віддає себе диктату публічності, тобто коли людина в полоні речей і людей, губиться в світі реальних і малих турбот, вона відвертається від самої себе, тікає від власних можливостей, лякається сама себе. Загроза виходить нізвідки, лякає “ніщо”. Цей страх перед чимось неохопним, позбавленим обличчя. Його немає, але своєю тотальністю воно наповнює все. У тривозі лякає ніщо, а не конкретні предмети і люди, та в цьому страхові “тут-буття” знаходить себе в повній самотності,

і тоді зникає влада публічності, розпадаються всі основи світу, він відчувається чужим і небезпечним. Але саме це пробуджує усвідомленість самого себе, дає можливість відійти від конкретних речей, повернутися до самого себе. Народжуючись у крайніх ситуаціях, на межі життя і смерті, при катаклізмах, трагічних поворотах долі, в часи важких хвороб, тривога примушує усвідомлювати наше відчуження від світу і трагічну самотність нашого життя. У стані тривоги, страху світ немовби береться в дужки, і людина залишається на самоті сама з собою, усвідомлює свою самотність, нищість, скінченність, розкриває своє існування, смисл буття, його справжність.

У 30-х роках Хайдеггер зосередив свою увагу на осмисленні свободи, якій відкривається людська істота і з якою суще вперше розкривається в своїй суті, дослідженні нігілізму як забуття онтологічної різниці між буттям і сущим, що веде до безупинного підкорення планети в боротьбі за світове панування. Останнє призводить до спустошення самої землі, по мертвих рівнинах якої приречено блукає “працююча тварина”, яка втратила, “згаяла” своє існування, – людина. “Хранителем буття” Хайдеггер вважав поезію, мистецтво, що постають тим вузлом, в якому буття в своїй істині є можливість, яка кличе людину для її здійснення. В останні роки життя Хайдеггер екзистенціалістському захопленню людиною протиставив увагу “виміру буття”, у світлі якого людина вперше тільки пізнає своє визнання – бути його “пастухом”, вводить тему техніки, світу і мови, виходячи на герменевтичну проблематику. На його думку, техніка є рухома сила новоєвропейської історії. Вона знаходить своє існування в поставі – установці на суще, встановленні сущого як предметного його розпорядку, де постава править суб'єктом, який втягується в його систему як необхідна складова частина. Організуючи світове суще, він неминує втрачає основу буття, але водночас з небувалою чіткістю дає змогу осмислити істину як те, що не підлягає досягненню.

Альбер Камю (1913–1960) – французький письменник, мислитель, лауреат Нобелівської премії з літератури 1957 р., один з видатних представників екзистенціалізму 40–60-х років ХХ ст.

Стосовно поглядів А. Камю, то в своїх ранніх есе він дотримувався своєрідної язичницької філософії, прославляючи єдність людини з природою, завдяки чому вона знаходить внутрішню гармонію і духовну цілісність та повноту, стає сама собою. Однак звертаючись до реальності свого часу, Камю все більше приходиться до висновку про суспільний світ як світ безправ'я, конформізму, відчуження, приреченості, байдужості, в якому людина відчуває себе “сторонньою” і лише на порозі смерті постає вільною і щасливою. Для описання цього світу він вводить поняття “абсурду” –

ясного розуму, що констатує свої межі, знаходиться як у світі, так і в самій людині, проявляючись у їхній єдності. Якщо в цьому світі відсутній вищий смисл, то він має “істинну людину”, яка надає смисл життю. Від своєї анархічної єдності через індивідуальний бунт вона доходить до колективної людини, що виражає людську солідарність у боротьбі проти зла. Призначення людини Камю вбачає в тому, щоб шукати добро навколо себе, стверджувати справедливість, полегшувати страждання інших, давати свою любов, тобто боротися проти будь-якої несправедливості, творити щастя, щоб протестувати проти будь-якого нещастя, на що здатна тільки діюча людина. Щодо цього варто навести нобелівську промову А. Камю, яка є ключем до його філософії та мудрості вистражданого досвідом ХХ ст.

А. Камю у своїй промові порівнював наше життя з плаванням на кораблі невільників, говорячи, що галера, на якій ми пливемо і до якої прикуті, пропахла оселедцями, на ній надзвичайно багато наглядців, і, можливо, ми веслуємо не в той бік, але все ж таки не можна кидати весла. Висловлюючи тривогу про людину, поставивши питання про принципи поведінки її у світі, адресуючи це всьому цивілізованому людству, Камю дав віруючим і невіруючим, Заходу і Сходу мужню, аж ніяк не романтичну відповідь: всупереч усьому і що б не трапилося – потрібно веслувати. Безвідповідальним твердженням про кінець світу, загибель цивілізації, близькому занепаді людства Камю протиставив філософію обов'язку і невбитої надії, застерігаючи не змішувати трагічне з безнадійним.

У формуванні екзистенціалізму та його поширенні значну роль відіграла творчість Ж.П. Сартра.

Жан Поль Сартр (1905–1980) – французький письменник, філософ. Народився в Парижі, вищу освіту отримав у престижному навчальному закладі Єколь Нормаль.

Широко послуговуючись ідеями Хайдеггера, його вченням про фундаментальні структури онтології, Сартр розробляє онтологію свідомості, де конструкція його попередника “буття в світі” трансформується на поняття “людська реальність”, а свідомість розглядається як неантизація, ніщоження, і як свідомість, котра й дає можливість “піднятися” над ситуацією і зрозуміти, що будь-яка рефлексія передбачає дорефлексивну свідомість. Остання має суперечливу природу, розуміється як буття, котре є те, чим воно не є, і не суть те, чим воно є, тому людське буття можна характеризувати як незавершене, відкрите в можливості. Свідомість постійно проектує себе в майбутнє, якого ще немає, і разом з тим постійно неантизує себе, тобто є вже не тим, чим була лише мить тому.

Уже в ранніх роботах (“Трансцендентність Его”, “Уявлення”) Сартр концентрує свою увагу на пошуку сфери, власне свідомості як трансцендентальної свободи, умови і потоку неіснуючого. Внаслідок очищення свідомості від рефлекторних конструкцій “Я” з їх якостями і системами, “власне свідомість” постає у нього “свідомістю свідомості трансцендентного об’єкта”, що описується як прозорість для самого себе. Онтологічні структури цієї свідомості філософ досліджує в роботі “Буття і ніщо”, де покладено в основу розуміння суб’єктивності ототожненої зі “свідомістю свідомості” – безумовного самодіяльного джерела значень усякого досвіду. Ідея свідомості як свободи і вибору разом з ідеєю випадковості проводиться Сартром у романі “Нудота”, де він розробляє систему координат, що задає перспективу бачення, правил розподілення та артикуляції смислів в їх феноменологічній онтології. Тут у розумінні реальності він виходить з точки зору тотального або ідеального “буття-буття причини себе”, диференціюючи регіони буття за принципом наявності в них чи буття, чи здатності до самопричинності – давати собі власну основу, описувати реальність як постійну дезінтеграцію щодо ідеального синтезу як невдалого зусилля досягнути “гідності причини-себе”.

На думку Сартра, людина повинна бути водночас фактичністю і трансцендуванням, розривом з даним, подоланням його. Неантизацією фактичності (емпіричних обставин або конкретного “даного” в усіх його випадковостях) може бути тільки свобода. Вона залишається вічною долею свідомості, а неантизація є актом організації свідомості буття в світлі проєктованого “не-буття”, відриву свідомості від себе і від світу. Хоча людина вибирає свій спосіб буття на фоні абсолютної випадковості свого “тут-буття”, вона все ж таки тримає в своїх руках усі нитки, що пов’язують її з світом. Вона повинна постійно “винаходити” себе, вільно вибирати своє буття, будувати себе до найменших деталей, бо їй нічого не дано і в ній нічого не дано. Людина повинна постійно будувати свій універсум і свою фактичність і навіть Другого; відновлювати їх, сама проєктувати своє буття, розв’язувати питання про їхнє значення, роблячи це значення атрибутом своїх переживань і дій.

Минуле, як і всю фактичність, Сартр розглядає як свого роду “заручник свободи” людини. Дане відчуження перебуває лише всередині ситуації. Оскільки інтерпретація подій складає її конструктивну частину, “дане” проголошується проблематичністю, а свобода в кожній людині – основою історії, де ситуація реалізується тільки через людський вибір і дію. Сартр стверджує їхній безумовний характер, виступає проти фрейдистської ідеї підсвідомого, доводячи “коекстенсивність” психічного акту свідомості. Свідомий характер авторства людини він обґрунтовує за допомогою такої онтологічної

структури, як “присутність з-собою”, що надає йому деструктивну силу “свідка свого буття”. Тому людина завжди нашоується на свою відповідальність, у неї відсутнє алібі, все в ній і навколо неї – її “індивідуальне підприємство”, “суверенний вибір”. Звідси екзистенціалістська нудьга як свідомості свого безумовного авторства і відповідальності, невиправданості своїх виборів і можливості радикально їх змінювати.

Аутентичність людини та її існування, як і моральності, Сартр розв’язує визнанням “автономії” людського буття, дистанціюванням і постановкою під питання свого проєкту буття, усвідомленням їхньої безосновності і рефлекторності. В останні роки життя Сартр зробив спробу синтезувати марксизм та екзистенціалізм з метою введення в останній універсального знання про історію, яким він вважав марксизм.

Екзистенціалістична філософія вбачає смисл життя в тому, щоб знайти себе, досягти справжнього буття. Це можливе трансценденцією, тобто виходом за межі споглядально-чуттєвого способу буття, детермінованого зовнішніми факторами середовища, до самого себе, єдиного і неповторного. Так, С. К’єркегор вбачав справжність буття в тому, щоб стати хорошим християнином, де особа, долаючи скінченність плоті, заплямованої першородним гріхом, звернувшись до Бога, здатна розвивати в собі зовнішню силу.

Подібне розуміння дійсності буття і трансценденції (як шляху переходу до нього) властиве більшості представників **релігійного екзистенціалізму** (Г. Марсель, К. Ясперс, М. Бердяєв, П. Тілліх та ін.). Для них трансценденція полягає в акті віри, зверненні до Бога, який не має ніяких позитивних ознак. Для досягнення вищого блага треба залишити матеріальний світ, світ соціальності як царства тіней в ім’я любові до Бога, щоб в людині розквітли всі вищі цінності. Трансценденція – це і є вихід до цінностей віри, надії, любові, досягнення Бога як абсолютного “Ти”, найінтимнішого і найближчого друга.

Дещо по-іншому ставлять питання про дійсність буття **атеїстичні екзистенціалісти** (Сартр, Камю, Мерло-Понті). Так, для Камю дійсне буття людини полягає у відкритому житті, де вона не вдається до зовнішніх виправдань своїх проступків, у своїй радикальній самотності вибирає себе незалежно від будь-яких “закритостей” об’єктивного світу. Трансценденція тут полягає в постійній і неперервній аскезі заперечення, несприйнятті всього, що існує, в абсолютному конформізмі, незгоді з усім позитивним. Сартр розглядає трансценденцію в здійсненні людської свободи, яка є необхідною умовою спонтанного самоутвердження людини. Справжність буття – це насамперед свобода від повсякденності, вірний вибір себе перед лицем смерті, визнання власної вини, рішучість дії. Приймаючи

власну вину і рішучість дії, буття вибирає себе і вільним вибором долі визнає невідчуженість свободи Другого поруч зі своєю свободою так, щоб акт будь-якого особистого вибору був вибором для всіх і в ім'я всіх.

Питання свободи, вибору і відповідальності людини займає одне з головних місць в екзистенціалізмі. Людина вільна вибирати свою сутність і ставати тією, якою вона є. Людина – це дещо незавершене, постійна можливість, задум, проект, мандрівник з поглядом, спрямованим на безперервну зміну картини свого власного “Я”. Завдяки такому динамізмові течії зовнішнього життя, буття не є станом. Воно процес вічного оновлення, безперервне народження. При цьому, за Сартром, людина спочатку з'являється на світ, існує, щось робить, щось відчуває, про щось думає, бажає, а потім визначає себе, хоче бути такою, а не іншою, прагне до індивідуальної вигоди, визначаючи свою сутність. Звідси існувати, бути означає створювати себе, вибирати серед форм і змістів, які не піддаються обліку, де людина абсолютно вільна у виборі себе, а разом і всього світу. В основі цих дій лежить початковий проект, далі нередукована основа, до якої можна наблизитися під час аналізу людської особи, котра першопочатково створює вибір самої себе щодо буття. Цей вибір є сама особа, її буття, те рішення суб'єкта, як він буде писати свою історію життя.

За Марселем, бути вільним означає розпоряджатися собою, віддавати себе Богу, забуваючи про себе, і тим самим служити світові з встановленим в ньому порядком. На думку Хайдеггера, свобода – це звільнення від ілюзій повсякдення, Сартр переносить свободу в сферу свідомості як деякої абсолютної свободи творчості, здатної заперечувати будь-яке наявне буття, будь-яку визначеність і навіть своє власне минуле. При цьому свобода не тільки властива людині, а й складає її основу. Людина і є свобода, вона розуміється як дещо таке, що не піддається вираженню в поняттях, тобто переживання індивіда, його внутрішній стан, настрої.

Як вільна істота людина вільна вибирати себе і нести відповідальність за свій вибір. Останній – засіб реалізувати себе і своє існування в реальному світі людських потреб, який постає інструментальним світом. І хоча людина має право на вибір, однак цей вибір не збігається ні з внутрішньою, ні з зовнішньою субстанцією, а відсутність ієрархії цінностей виливається в твердження однакового абсурду будь-якого вибору, що реалізує яку б то не було цінність, на чому наголошує Сартр. При парадоксальності такої інтерпретації вибору і свободи можна зробити не менш парадоксальний висновок. Початковий вибір виявляється тотожним буттю і здійснюється з першим проявом свідомості. Він здійснюється ще тоді, коли немає чіткого осмислення і постановки мети. Те, що було початковим як вибір, виявляється не

необхідністю, а долею. Свобода зникає. Від абсолютної свободи екзистенціалізм, незалежно від його християнської чи атеїстичної орієнтації, переходить до неминучого фатуму. Проблема свободи знімається, і кожному індивідові пропонується шукати свободу в глибинах особистого існування.

З проблемою специфічності людського буття, свободи, вибору, особистої відповідальності в екзистенціалізмі тісно пов'язане питання взаємин між людьми. Розв'язується воно в контексті інтерпретацій уже названих понять “екзистенція” і “комунікація”. Екзистенція як те внутрішнє, що не піддається розуму, “буття-між” вимагає спілкування людини з іншими людьми, перебування її в суспільстві, оскільки вона не може жити без комунікацій, бо, як уже зазначалося, здатність людини до комунікації дає змогу знайти саму себе, свою самість. Та вказуючи на необхідність комунікації, життя в суспільстві, екзистенціалізм розглядає суспільство як силу, яка губить і придушє людину, відбирає в неї буття, нав'язує графаретні смаки, погляди, звички, і тільки переслідувана страхом смерті людина шукає в суспільстві спасіння, втішаючись тим, що люди загалом смертні, і тим самим відганяє думку про свою власну смерть. Спільнота, суспільство – це відчуття спільної земної долі, але вони не об'єднують, а роз'єднують людей. “Ми” не означає спільності “мене” і “тебе”. Це зведений хор окремих людей, створений спільністю свого накреслення, де кожний окремо бореться за своє спасіння.

Екзистенціалістський соціум є соціумом “буття-для Другого”, в якому “Друге Я” виступає приводом для звільнення суб'єктивності від причетності її до певної реальності. Тому взаємовідносини між “Я” і “Ти”, між групами людей, між особою і групою, між ізольованою особою та особою як членом групи довільні, абстрактні. Згідно з концепцією екзистенціалізму конкретне “Я” живе серед інших людей, існує в їхніх очах, у комунікації з іншими. Проте тут не може бути дійсного контакту між людьми, буттям і небуттям. Людина оточена порожнечою, вона самотня в своїх почуттях, а намагаючись перенести їх на інших, робить їх своєю жертвою, стає катом: “Друге Я”, самоутверджуючись, зводить “мене” до ролі предмета, перетворює на річ. Саме суспільство в екзистенціалістських твердженнях перетворюється в безлику масу множини інших, така ж аморфність, як і “буття-в-собі”, “ніщо” – безодня у цілному масиві речовинності.

Витоки екзистенціалізму слід шукати не лише в теоретичних побудовах західноєвропейської філософії. Екзистенціалістські проблеми є таким самим необхідним елементом філософської культури, як і феноменологічні, їхні прояви мають значну традицію в російськомовній філософії, до ландшафту якої була приписана філософія України. Існуючи тут з давньоруської доби до нашого часу, екзистенціалістичні проблеми відбивалися як

в художній творчості, літературі (М. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоєвський), так і на рівні філософських узагальнень (Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Соловйов, П. Ліницький). Та все ж таки найбільш повно вони відбилися в творчості М. Бердяєва і Л. Шестова, яких не без підстав вважають першо-прохідниками і натхненниками європейського екзистенціалізму, зокрема французького. Загалом характеризуючи українську філософію, О. Кульчицький називав її екзистенційним персоналізмом.

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) народився в Києві, здобув освіту в Київському університеті.

У центрі своїх поглядів на людину Бердяєв ставив особистість та її призначення в універсумі. Суть його поглядів полягала в тому, щоб через свідомість світового зла відновити релігійний смисл життя, повернути людину до істинного покликання в світі, яке робить її гідною вічного життя, дати їй внутрішню свободу.

Усвідомлення зв'язку індивідуальних долей з долею світобудови дасть змогу людині здолати трагізм беззмістовного існування, що пригнічує сучасну людину, світове зло, трагічну історію. Усе це повинно відбуватися не осторонь людини, а за її активною участю, де найважливішим покликанням історичного процесу є свобода вибору, шаблями якої служать духовний розвиток, заперечення теократії в ім'я утвердження людини. У зв'язку з цим Бердяєв вважав, що нова людська соціальність повинна виступити як соборна єдність людей, що ґрунтується не на підпорядкуванні деяким зовнішнім силам, а на вільному покладанні соціальних начал самої особистості. Така асоціація людей не потребує держави. Місце політичної організації тут займе "організаційна спільність", союз людей як пошуку спільної святині і припинення боротьби одного з одним за владу.

Обстоюючи волю народу, Бердяєв різко виступав проти диктатури, за розвиток демократії як верховної влади всього народу. При цьому він підкреслював, що свобода, демократія не означають анархії, бунту. Свобода є насамперед здатність до самоуправління і самообмеження, що неможливо без дисципліни, без підкорення себе тій істині, яка і робить людину вільною. Втрата будь-якої дисципліни, здатності до самоуправління і самообмеження перетворює народ у стадо диких звірів, повертає його до первісного стану. Народ тільки тоді гідний називатися вільним і громадянським, коли усвідомлює свою національну єдність і цільність як всередині власної держави, так і зовні її, перед іншими народами.

Бердяєв був одним із тих мислителів, які передбачали негативні наслідки бездуховності науково-технічного прогресу і попереджували про

нього, пов'язували розвиток техніки з долею людства і культури. Він доводив, що машина не тільки підкорює природу, а й поневолює людину, яка перестає бути природною істотою. Виступаючи проти бездумності та бездуховності науково-технічного прогресу, мислитель ставив питання про підпорядкування техніки духу, але не про її заперечення, повернення назад до первісного стану.

Лев Шестов (Лев Ісакович Шварцман) (1866–1938), оригінальний мислитель, який значно вплинув не лише на розвиток російської, а й західноєвропейської філософії кінця XIX – першої половини XX ст.

Мислитель світового масштабу, Л. Шестов сформувався під впливом поглядів Ніцше, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, сприйняв ряд ідей Платона, Плотіна, Канта, Паскаля, К'єркегора, але ніколи не належав ні до однієї філософської течії, критично ставився до традиційних раціоналістичних спекуляцій і побудов здорового глузду, не прагнув до побудови своєї власної філософської системи. Противник будь-якого системотворення, блискучий полеміст, що філософствував всією своєю істотою, він вважав завзятість, злет думки істотнішими і первісними від адекватності, розглядаючи їх головною ознакою думки, а не випадковим гріхом мислення.

Філософію Шестов розглядав як вияв першооснов людського буття, а не як спосіб розумового функціонування, спрямовуючи основну увагу на розгляд долі особи, однієї, неповторної та єдиної в принципі, який вона сповідує. В ім'я цієї єдиної особи боровся із загальним, універсальним, із загальнообов'язковою мораллю та логікою, з усім тим, що протистоїть добру і злу "дробного" життя. Обстоюючи свободу думки, яка може бути тільки власною думкою, де хоче цього чи не хоче людина, але рано чи пізно їй доведеться визнати непридатність будь-яких шаблонів і почати творити самій, Шестов не сприймав шаблонів ні здорового глузду, ні логічних сурогатів. Для нього судити за розумовими мірками справжню живу думку означає грати наосліп, бо кілок і хрест "здорового глузду" є не більше, ніж блеф розсудку, легкодухість та самообман розуму, який вважає за краще не бачити нічого, ніж відвернутися від самоочевидного.

Звертаючись до самості, індивідуальності, Шестов різко виступав проти Гегеля як "злого генія людського духу" за його апологію всезагального, протиставлення необхідності на противагу єдиному, свободі, спробі затиснути все в залізну голу схему логічних суджень. Для нього самого філософія не повинна мати нічого спільного з логікою, оскільки філософія є мистецтвом, яке прагне прорватися через логічний ланцюг умовиводу, винести людину в безкрайне море фантазії, фантастичного, де все однаково можливе і неможливе.

Процес пізнання Шестов розглядав як творчість життєвого світу, в якому зняти з себе відповідальність за його буття означає втратити людську гідність, отримати натомість сурогат, статус трансцендентного, по тойбічного істоти суб'єкта. Це робить людину в буквальному розумінні “нічим”, позбавляє її будь-якої індивідуальності, неповторності, важливості, перетворює її в “ніщо”, яке пізнає світ, в одномірне абстрактне “Я”, що нездатне викликати до себе ні любові, ні ненависті, ніякого ставлення загалом, якого потрібно бути гідним. У свою чергу, цей трансцендентний суб'єкт і сам байдужий до чужої гідності, йому абсолютно однаково, які в людей обличчя і що в них на серці. Він незмінно, мов зачарований, повертається спиною до них, дивиться вдалину на горизонт істин, де є лише доведення і висновки, які нікому не належать, а є надбанням самотійного міфічного розуму, що обмежує наше життя благодаттю порядку.

Загалом, за Шестовим, істина як універсальний атрибут знання і є та брехня, яка загороджує шлях до істин живого субстанційного одкровення – дійсно вільного, особистого, єдино сутнього мислення. Тому, наголошує філософ, треба вивільнити думку з ярма небуття перед знаннями, відродити божий дар, чудо мислення як творчого, неможливого, де глибока думка з'являється тільки з відчаю. Виносячи на суд розум і науку, Шестов прагнув пов'язати все зі совістю людини, її долею, у відірваності від яких вони перетворюються в культ і, проповідуючи владу тільки наукової істини “в собі і для себе”, приводять до зла.

Завершуючи огляд екзистенціалістської філософії, слід вказати, що в своїх зверненнях до проблем людського буття, їхнього теоретичного осмислення вона тяжіє до синтезу з іншими філософськими системами як в негативному (критичному), так і в позитивному ставленні до них. Не останнє місце серед них належить марксизму, де взаємовплив ішов і з боку екзистенціалізму, і з боку марксистської філософської традиції. Так, осмислення онтології соціального буття Лукачем велось не без впливу критичного ставлення до екзистенціалістських онтологічних побудов, викликавши водночас інтерес екзистенціалізму до неортодоксального марксистського стилю філософування. Аналогічне можна сказати про спроби синтезу марксизму та екзистенціалізму Маркузе, Сартром.

3. Марксистська філософія ХХ ст.

Серед тих мислителів, які сприяли неортодоксальному прочитанню Маркса, розробці автентичного марксизму як за кордоном, так і в СРСР, одне з перших місць належить Д. Лукачу.

Дійорд Лукач (1885–1971) – угорський марксист, філософ, історик і теоретик культури, естетик.

Звернення Лукача до проблем онтології соціального буття було не випадковим. Він був переконаний, що успіх теоретичної діяльності та її дієвого зв'язку з політикою і практикою можливий лише на основі всеохопної онтологічної концепції, а будь-яке філософське вчення може бути правильним зрозумілим лише у зв'язку з особливостями даного суспільного буття.

Передумови для побудови такої загальної концепції онтології соціального буття Лукач вбачав в історичних, світоглядних і методологічних принципах марксизму. Більше того, він дійшов висновку, що ця концепція наявна у Маркса і вимагає лише своєї реконструкції шляхом автентичної інтерпретації його теорії відповідно до розробленого ним методу. Завдяки цьому досягається вірність марксизму та самій дійсності. На думку Лукача, онтологія Маркса відрізняється від усіх традиційних в історії філософії онтологічних побудов тим, що означає об'єктивну діалектику буття, витлумачену як процес. Маркс здійснив докорінний розрив з ідеалістичною гегелівською онтологією, поклав в основу своєї онтології дослідження незворотності історичного процесу повсякденного соціального життя, де головною постає праця і всі коріння людської екзистенції зводяться до її здійснення та наслідків людської праці. Загальноонтологічною передумовою для пізнання суспільства є матеріальна природа, а бачення суспільного буття зумовлюється соціально-виробничою діяльністю колективних людей.

Уточнюючи свої погляди на роль онтології у системі марксистського світогляду, Лукач доводив первинність суспільно-історичної практики, а отже, колективної людської праці, підкреслював зростання ролі людини і загалом і суб'єктивного фактора в суспільному житті. Тенденцію і до останнього він вбачав у розвитку актів цілепокладання і вибору засобів для досягнення цілей, структурованості праці й усіх галузей соціальної творчості.

Лукач показав, що уже в простому акті праці суб'єкт і об'єкт, свідомий вибір і природно-матеріальні зв'язки не просто доповнюють один одного, а тісно взаємопов'язані. Матеріальне є підвалиною функції творення нового буття, активності свідомості, де ідеальне – свідомо духовна діяльність. Ідеальне – це колишні ідеї, які здатні породжувати цілі в свідомості людини, її творчості, формувати ідеали як стратегічні устремління людської діяльності. Завдяки останній у різних формах соціального і природного буття долається відчуження, здійснюється прогресивний історичний розвиток особи і людства як емансипація від панування природних і соціальних сил, процес становлення людини в міру звільнення від “німоти родової сутності”.

Як зазначалось, видання в колишньому СРСР ранніх творів Маркса, зокрема “Філософсько-економічних рукописів 1857–1859 років”, інших підготовчих матеріалів до “Капіталу”, відкривало можливість, хоча й обмежену, ознайомитися з працями провідних західноєвропейських філософів. Навіть у руслі критики основних течій західноєвропейської філософії з позицій неортодоксального марксизму філософами в СРСР, і зокрема в Україні, починаючи з 70-х років створено чимало фундаментальних праць, які за своїм осмисленням дійсності стоять на рівні світової філософської культури.

Розуміння неомарксизму як неортодоксального марксизму європейського типу, що ставить своїм завданням пошуки автентичного Маркса та осмислення його теорії з точки зору її адекватності потребам життя, досить часто підмінялося ототожненням неомарксизму з поглядами представників Франкфуртської школи. Мається на увазі група інтелектуалів, які об’єдналися на ліворадикальних позиціях навколо Франкфуртського інституту соціальних досліджень у 30-х роках ХХ ст. (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Габбермас, Е. Фромм та ін.) Після встановлення фашистського режиму в Німеччині (1933) інститут соціальних досліджень перебазувався в Париж, а через рік – до США (Колумбійський університет) і тільки в 1949 р. повернувся до Фрейбурга, збуджуючи політичне життя суспільства 50–60-х рр. ХХ ст. своїм непримиренним опонуванням існуючого.

Макс Хоркхаймер (1895–1973) – німецький філософ, соціолог, директор Франкфуртського інституту соціальних досліджень, засновник Франкфуртської школи неомарксизму, провідний її теоретик. Погляди Хоркхаймера, як і самої школи, розуміння ним філософії, її призначення видозмінювалися залежно від реальних суперечностей і викликів культури, які потрясли життя Європи ХХ ст., пошуків їх подолання в опорі на новий тип раціональності та образ науковості. Перший результат цих пошуків – праця “Традиційна і критична теорія” (1937), яка стала програмою для Франкфуртської школи еміграційного періоду. В ній, взявши за основу неортодоксальне сприйняття марксизму та його установку на дослідження політекономічних процесів і економічних механізмів влади, Хоркхаймер виступив з ідеєю створення “критичної теорії”. На його думку, традиційні теорії стурбовані реконструкцією наявного, слідуючи зразку успіхів наук про природу. Використовують усталений понятійний апарат, а їхнє завдання – підведення предметного світу під мисленні конструкції. Критична теорія не сприймає даності, усі її поняття визначаються через призму категорії суперечності, що дозволяє зірвати систему з середини. Як така, вона повинна допомогти індивіду вистояти перед натиском тотальності, ухилитися від тих форм організації, які нав’язують людині авторитарні режими.

Стосовно цього критична теорія має стати адекватною ХХ ст. філософією. Її роль повинна полягати в тому, щоб протистояти наявному, в новому прочитанні звичного, традиційного. При цьому сама філософія повинна модифікуватися, оскільки теорія, змінюючи образ цілого, не може сама не мінятися і зберігати форму системи.

Зрозуміло, що таке розуміння призначення філософії не передбачало радикальних революційних змін. З точки зору Хоркхаймера, всі види практики в тоталітарно-інтегрованому суспільстві відзначаються ірраціональністю. Єдиним не відчуженим видом практики є критичне мислення, яке не просто впливає на політичне життя, а саме є політикою. Невідчуженість загального й особливого можлива лише у критичній теорії, яка пробиває шпаринку в універсальному зв’язку осліплення. А тому, спираючись на останню, необхідно розробити теорію суспільного процесу сучасної епохи з метою визначення можливостей “праведного життя” на основі аналізу економічних структур і культурних феноменів.

В еміграційний період погляди Хоркхаймера та інших франкфуртців стають більш радикальними. При збереженні марксистської ідеї об’єктивності законів суспільства та критики товарного фетишизму вони відходять від марксизму, змінюючи і об’єкт досліджень, філософування переводиться в новий вимір з досить відчутним впливом ідей М. Вебера. Аналіз типів соціальності і критика капіталізму змінюється аналізом самого типу культури західної цивілізації, технологічної раціональності, які визначаються позаекономічними структурами влади, починаючи з підпорядкування індивіда природі. Ця нова орієнтація обґрунтовується Хоркхаймером у спільній праці з Т. Адорно “Діалектика освіти” (1948). У ній пропонується підхід до історії з позицій глобальної проблематики і критичного переосмислення джерел цивілізації з тим, щоб знайти відповідь на питання, чому людство впало в новий тип варварства.

З точки зору наведеного підходу підводиться до думки, що причини негараздів сучасної цивілізації знаходяться не в економічних формах панування, а в наявності деякого метафізичного суб’єкта, який формує західну цивілізацію. Первісно його дія проявляється в тому, що людина, намагаючись ухилитися від панування над нею природи, сама уподібнюється природі, підкорює її своєю працею. Оскільки оволодіння природою можливе тільки за умови підкорення внутрішньої природи, використання всього імпульсивного, безпосереднього, життєвого, то це обертається формуванням “буржуазної Самості”, пануванням людини над людиною. Суб’єктом панування стає всезагальне, тотальне, яке зводить одиничне до голої функції, формує його свідомість, підсвідомі потяги з допомогою гігантської

машинерії, культурної індустріалізації. Під їхнім тиском мислення позбавляється власної мети, перетворюється в незмінний для всіх випадків інструмент, а основними рисами раціональності стають тотемність, замкнутість, заборона всього негативного. Дорога європейської цивілізації, як капіталізму, так і соціалізму, полягає в тому, що людина копіює природний принцип панування, спрямовує його проти природи, де діалектика освіти в своїй основі технологічного, калькулюючого раціо фактично зводиться до природного принципу панування і підкорення.

Теодор Адорно (1903–1969) – німецький філософ, музичний критик.

Відповідно до основних положень, висловлених в “Діалектиці освіти”, Адорно вважає, що зрозуміти раціональність, залишаючись на рівні попереднього типу мислення, неможливо, оскільки її джерела вкорінені у первісних відносинах людини й природи, природному принципі панування і гноблення. Отже, новий тип раціональності потрібно починати з подолання цього принципу шляхом відмови від практичної зацікавленості, віддаленості від природи, щоб дійсно зблизитися з нею. На думку Адорно, речі, незаплямовані пануванням, говорять не мовою логічних структур, а особливою мовою констеляцій, якій притаманні рівноправність та відкритість, властиві самій природі, саме з наслідуванням образу не пригнобленої природи. Того, чого взагалі немає в дійсності, пов’язується ним міметичне мислення як внутрішньою єдністю, конфігурацією безпосереднього, природного і раціонального, понятійного і всезагального. У міметичному мисленні природне одухотворюється і звеличується, раціональне пом’якшується і втрачає риси жорстокого ригоризму, непоступливої організованості, набуває рис нетотожності, самодетермінації, досягнення дійсного “Я”, яке не піддається соціальному маніпулюванню. Сама ж констеляція як новий тип організації понять, збереження цілісності і всезагальності без придушення особливого, вислання унікальності та одиничності. Досягається це, на відміну від дискурсивно-логічного мислення технічної раціональності минулого, не підведенням особливого під всезагальне, не виведенням з першопринципу, а примиренням рівнозначності моментів у вічному становленні, колообігу, де ці моменти самі перетворюються, трансформуються. При цьому констеляція утворює не просторове поле для уявлень чи понять, а своєрідне сценічне поле, в якому зв’язки окремих моментів, що породжують всезагальне, не підпорядковані логічній послідовності, однолінійності. Організуючись за допомогою насильницького синтезу, воно постає як своєрідне концентричне коло з різними станами напруги, рівновіддалене від центру, де не існує абсолют первинного чи вторинного, проявляючись лише в потенції. Це стосується не лише

реальності, але й історії. Тому завдання філософії полягає в тому, щоб знайти знак, шифр, які лежать за тим чи іншим фактом, і допомогти йому здійснитися. Відповідно до нової раціональності має трансформуватися і мова. Пов’язуючись з мімесисом, вона повинна передавати сутність і водночас унікальність речі, бути мовою, якою говорить природа, позбавлена насильства. Риси такої міметичної мови Адорно вбачає в мисленні дитини, яка постійно ставить запитання про першопричини іменування речей, та усній мові, де в живому слові, пластичному, гнучкому, сміливому, висвітлюється міметичність, безпосередність, індивідуальність.

Оригінальність поглядів Адорно неоднозначно вплинула на умонастрої західноєвропейського суспільства. З одного боку, вони стали основою для формування мислення лівоекстремістських угруповань, від яких він сам відмежовувався, а з іншого, за справедливим зауваженням В. Ярошовця, стали однією з моделей нового філософування, необхідного XX ст., що втілювалося в поглядах представників постмодернізму, про що мова піде дещо пізніше.

Своєрідним ставленням до марксизму, спробами розвитку ряду його положень відзначається творчість представників другого покоління франкфуртців Г. Маркузе та Ю. Габермаса.

Герберт Маркузе (1898–1979) – німецький філософ і соціолог.

З 1955 р. він виступає з критикою соціального вчення як Гегеля, так і Маркса, протиставляючи їм свою концепцію перебудови людини на основі “нової чуттєвості”, а поглядам на суспільство – теорію інстинктів і культури, основаних на психоаналізі. В їхньому обґрунтуванні Маркузе виходить з того, що положення людини в суспільстві, конфліктність індивідуального і соціального визначаються не соціально-економічними чинниками, а підсвідомими інстинктами, які формують систему її вітальних потреб. Він виступає із запереченням принципової відмінності між капіталізмом і соціалізмом, розглядаючи їхню модифікацію індустріального суспільства, в якому технічний прогрес, посилені інтегративними силами та репресивністю культури, сприяє створенню тоталітарної системи. У цій системі людина зникає до “одноманітності” свого буття, сама перетворюється в “одномірну людину” (“Ерос і цивілізація”, 1955), яка повністю втрачає соціально-критичне ставлення до суспільства, задовольняючись “одномірним” існуванням і сприймаючи його вимір свободи.

Звертаючись до проблеми соціального призначення людини та її місця в світі, соціалізації особи, свободи і гуманізму, продуктивності і деструктивності науки і техніки, Маркузе викривав соціальні маніпуляції ідеологією, з якими власне пов’язане формування “одномірної людини”.

Шлях до подолання “одномірності буття” та “одномірної людини” ним вбачається у відмові від капіталізму і соціалізму, створеного тоталітарною системою влади і політикою співіснування та змагання з капіталізмом, передбаченні негативних тенденцій майбутнього і спрямуванні їх у бажаному напрямку. Оскільки, на думку Маркузе, в “інтегрованих суспільствах” пролетаріат втрачає революційність, то лідерство в знятті табу репресивної культури, конструюванні образу бажаного майбутнього мають взяти маргінальні прошарки суспільства (безробітні, студенти, національні меншини).

Продовжуючи розгляд поглядів представників Франкфуртської школи, зокрема Е. Фромма та Ю. Габермаса, доводиться визнати те, що орієнтація на марксизм для них була побічною, домінуючим засобом для роботи першим гуманістичного психоаналізу на основі синтезу психоаналітичних і філософських антропологічних ідей; другого – комунікативного вчення з опорою на ідеї Вебера і лінгвістичного аналізу та герменевтики. Зміст і спрямованість їхніх учень буде розвинута в наступних розділах, присвячених неофрейдизму і комунікативній етиці. Стосовно інших західноєвропейських неортодоксальних інтерпретацій марксизму і його філософії, закладених Д. Лукачем, варто хоча б коротко зупинитися на поглядах Л. Альтюссера та групи “Праксис”.

Луї Альтюссер (нар. 1918) – французький філософ-марксист, глава теоретичної школи, яка мала багато прихильників у Франції, Іспанії, Італії, США, в країнах Латинської Америки. У 60–70-х роках ХХ ст. він виступив проти прагматизації марксизму, його повернення до вирішення політичних завдань поточного моменту та трактувань марксизму у Франції з позицій екзистенціалізму, персоналізму і феноменології, католицьких варіацій марксизму. Полемізуючи з представниками цих впливових течій посткласичної філософії ХХ ст., Альтюссер обстоював розуміння марксизму як “Теорії з великої букви”, “теорії теоретичної практики”, яка має розвиватися відповідно до досвіду сучасного наукового пізнання. При такому розумінні суті марксизму і відповідно автентичного Маркса, на його думку, потрібно розрізнати “молодого” і “зрілого” Маркса, між якими існує певний епістемологічний розрив. Він полягає в тому, що поглядам раннього Маркса властива своєрідна романтично-антропологічна спрямованість, яка знімається у поглядах “зрілого Маркса”. Визнаючи наявність у марксизмі антропологічної проблематики, Альтюссер вважає її неосновною в творчості Маркса, а суб’єктивному прочитанню “молодого Маркса”, який приваблював посткласичну філософію ХХ ст. в її антропологічному повороті, протиставляє “зрілого Маркса” періоду “Капіталу”. Відрізняється цей період тим, що в ньому, крім усього, широко представлена

теоретико-пізнавальна проблематика, зокрема, захист суверенності наукового мислення на противагу повсякденному, обґрунтування методологічної функції філософії щодо конкретних наук, розуміння пізнання, як духовного виробництва. А тому, щоб зрозуміти автентичного Маркса, потрібно відмовитися від суб’єктивістського прочитання “молодого Маркса”, перейти до “симптомного” прочитання “Капіталу”.

Протиставлення “молодого” і “зрілого” Маркса в роботах Альтюссера “За Марксом” (1965), “Читати Капітал” (1965) дещо пом’якшується в 70-х роках, де він приходять до висновку про те, що в історії філософії не існує епістемологічних переривів, орієнтує на цілісне сприйняття Маркса.

На загальному фоні офіційно-догматичних інтерпретацій Маркса, представлених у колишній Югославії журналом “Діалектика”, дещо по-новому до них підійшла група філософів із Загреба, які об’єдналися навколо журналу “Праксис”. У 60–70-х роках ХХ ст. його провідні співробітники (М. Маркович, Г. Петрович, С. Стоянович та ін.), виходячи з ідей раннього Маркса, Д. Лукача, Ж. Сартра, поклали в основу марксистської філософії поняття практики як фундаментального відношення між суб’єктом та об’єктом, відкидаючи теорію відображення як недіалектичну, властиву всім формам наївного реалізму, намагаючись осмислити пізнання як активний творчий процес.

Зазвичай, погляди західних представників неомарксизму в СРСР кваліфікувалися ідеологічними структурами як ревізійністські і для сприйняття їх доводилося маскуватися “критикою буржуазної філософії”. У цілому ж, говорячи про ставлення до творчої спадщини Маркса, марксистської філософії, потрібно визнати її право на існування не тільки в критичному, але і в позитивному плані, особливо тих ідей і теоретичних узагальнень, які продовжують зберігати свою аксіологічну цінність і в наш час.

4. Прагматизм

Прагматизм належить до однієї з небагатьох антисцієнтичних течій англійської філософії (Англія та її колишні колонії), в межах якої вона виникла і функціонує, увібравши в себе не тільки ментальні особливості названих регіонів, але й загальну орієнтацію системи освіти в них на конкретний практичний результат, де вищою цінністю знання є не його істинність, а корисність, проголошеного ще в свій час Ф. Беконом. Головною в прагматизмі є проблема людини в її діяльному аспекті буття та ставленні до знання. Як філософська течія він започаткований в 70-ті роки ХІХ ст. Ч.С. Пірсом, пройшов певні трансформації в ХХ ст. у працях У. Джеймса, Дж. Дьюї, І. Куайна, Г.Н. Гудмена.

Чарльз Сандерс Пірс (1839–1914) – американський філософ, логік, математик, природознавець, член Американської академії наук і мистецтв. Основні положення вчення Пірса були викладені в працях “Закріплення вірування” (1878) і “Як зробити наші ідеї ясними” (1898). В його обґрунтуванні він виходив з того, що “реальне існування” є результатом втручання духу в цілісну і неперервну стихію буття, вичленування з цього універсуму речей з їхніми зв’язками і відношеннями, встановлення загальних законів їхньої будови і функціонування. “Внесення розуму” в ірраціональну дійсність відбувається через практичний досвід суб’єкта, даючи змогу встановлювати умови верифікації (перевірки) суджень, раціоналізувати світ і тим самим повідомляти йому статус реальності. Основою всього цього є розуміння людської діяльності як тієї “вісі”, навколо якої формуються філософські поняття і концепції, де поняття про об’єкт досягається розглядом усіх практичних наслідків, що впливають з дій над цим об’єктом.

Дія (діяльність), за Пірсом, є основною формою людської життєдіяльності, має не рефлекторний, а свідомий і доцільний характер, відповідно до чого пізнавальну діяльність слід розглядати не у відношенні до зовнішньої (об’єктивної) реальності, а в зверненні до внутрішніх психологічних процесів, говорити не про знання, а про віру, вірування, переконаність, готовність або звичку діяти так чи інакше. Наявність зазначених чинників забезпечує плавність дії, її неперервність. Оскільки ж ця плавність порушується сумнівом, то процес пізнання слід розглядати як перехід не від незнання до знання, а від сумніву до вірування, де об’єктивність знання замінюється колективним соціальним критерієм віри.

Сама ж істина розглядається Пірсом як загальноновизнане колективне вірування, до якого з кожного вивченого питання прийшло б певне співтовариство дослідників, якби процес пізнання був безмірним. Недосяжність такої ідеальної межі у будь-якому кінцевому дослідженні обертається у нього визнанням абсолютної істини як “регулятивної ідеї”, а істинність будь-якого певного результату наукового дослідження – колективною домовленістю вчених, де істинним вважається те, відносно чого в даний час відсутні вагомі сумніви. Наближення до такої істини досягається через неперервне виправлення помилок, поліпшення результатів і висування досконаліших гіпотез. Стосовно значення понять, то їх функціонування треба розглядати з точки зору не минулого, а майбутнього, враховуючи ті чи інші можливі наслідки. Прагматична максима Пірса тут більш ніж очевидна: “наша ідея будь-якої речі є ідеєю її чуттєвих наслідків”.

У космологічних поглядах Пірс обстоював принцип еволюції Всесвіту, рухомою силою якого є прагнення до досконалості, де дух не тільки

раціоналізує світ, а й вносить у нього почуття любові, гармонійності, які невід’ємні від творчої свободи. Вище втілення духу він вбачав у Богові, до якого людина звертається всіма своїми помислами, почуттями досконалості, любові та віри, бо в поведінці людини завжди є раціонально непізнаний “залишок”, що вимагає віри.

Ідеї Пірса залишалися тривалий час непоміченими і тільки в 1898 р. були відроджені та розвинуті У. Джеймсом.

Уільям Джеймс (Джеме) (1842–1910) – американський психолог, філософ, професор Гарвардського університету. Підхопивши ідеї Пірса, він розвинув їх у струнку систему, надав прагматизму вигляду як особливого методу, призначеного для вирішення філософських та інших суперечок шляхом виявлення практичних наслідків кожного вчення, і як особливу теорію істини. Свої філософські погляди Джеймс характеризував як “радикальний емпіризм”, що визнає єдиною “речовиною” світу досвід.

Підставою для вибору тієї чи іншої концепції для Джеймса стає принцип “волі до віри”, деякого важливого життєвого вибору між двома альтернативними рішеннями, неможливість якого, з точки зору раціональних засад, дає право зробити цей вибір не на раціональних, а на емоційних основах, однією з яких є віра. Наприклад, суперечність між ідеалізмом і матеріалізмом при визнанні матеріалізму означає визнання неминучості краху, загибель Всесвіту, землі і людського духу. З цією перспективою не може примиритися ні одна людина.

Ідеалізм, що приймає існування вічного, духовного начала, спорідненого з людським духом, відкриває надію на спасіння, торжество ідеальних, духовних цінностей, які так важливі для людини. Джеймс відмовляється від кореспондентської концепції істини, що йде ще від Аристотеля (істини як відповідності висловлювання або теорії об’єктивному стану справ у світі), розглядає істину як успішність, працездатність ідеї, її корисності для досягнення мети, яку ставить і здійснює людина. Критерій такої істини виводиться ним з того самого “радикального емпіризму” – вчення про універсальність досвіду як “потоків свідомості”, “плюралістичності Всесвіту”. На його думку, останній незакономірний, підвладний незавершеності, відкритий новизні, пластичний, де людині надається можливість для виявлення своєї свободи, прагнення нового, необмеженої творчості та експериментування, не виключаючи релігійного досвіду, істинність якого визнається тим, що він впливає на людину. Незавершеність Всесвіту разом із соціальним досвідом відкриває можливість безмежного поліпшення світу за умов віри людей здійснити це спільними зусиллями, не вдаючись до війн та інших форм насильства.

Після Пірса і Джеймса прагматизм отримує нову версію в потрактуванні Дж. Дьюї, який вніс певні корективи у розуміння соціального досвіду, поглибивши витлумачення прагматичного методу.

Джон Дьюї (1859–1952) – американський філософ, педагог. Називаючи свою філософську позицію “інструменталізмом”, він, як і його попередники, спирався на поняття досвіду, але розглядав його як всеактивне життя людини, включаючи й її відношення до природи, а часом і саму природу. Досвід у Дьюї – це всі прояви людського життя, все те, що переживається, світ людей та подій, світ діяльності і долі людини, наука, магія. Вдосконалення досвіду, зокрема соціального, є основною метою філософії. Вона виникає не з подиву перед природою, а зі стресів і напруг суспільного життя, не має під собою певного фундаментального підґрунтя у вигляді матеріалізму чи ідеалізму. Головним для філософії є метод науки чи розуму.

Наукова теорія, правила моралі, релігійні догми правильні, якщо вони практично доцільні, ефективно служать людині в конкретній ситуації. Сама процедура пізнання у Дьюї, як і в усій системі прагматизму, є зміна, якщо не створення, того предмета, що пізнається. Починається вона зі встановлення специфіки певних труднощів чи проблемної ситуації, висувається гіпотеза чи план їх розв’язання, потім йдуть теоретичні роздуми про всі можливі наслідки рішення, яке буде прийматися, і завершується ця процедура реалізацією рішення чи експериментальною перевіркою його. При цьому жодне прийняте рішення не може ґрунтуватися на готових рецептах, перетворюватися у догму. У разі необхідності воно може змінюватися відповідно до особливостей характеру певної специфічної ситуації, визначатися нею і відповідати їй, бути здатним до самокоригування.

Розглядаючи філософські погляди Дж. Дьюї, має сенс хоча б коротко зупинитися на тому, що, пов’язуючи становлення демократії з освітою, він значну увагу приділяє питанням педагогіки, висвітлюючи їх у типово прагматичному аспекті. Останнє стає цілком зрозумілим, якщо брати до уваги той факт, що, на відміну від класичних західноєвропейських університетів, університети США і навіть Англії, відзначаються своєю практичною спрямованістю. Головним у них завжди була підготовка людини до практичної дії, коли з навчальних програм виключалось те, що стоїть на заваді реалізації усього завдання. Виховувалися фахівці вузької спеціалізації, для яких головне – зробити кар’єру або досягти певного становища в суспільстві. Саме Дьюї є одним з основоположників прагматичної теорії освіти і виховання, яку досить невдало намагаються копіювати наші сучасні приватні навчальні заклади.

Ричард Рорті (1931) – американський філософ, професор Вірджинського університету, погляди якого визначаються антиметафізичною спрямованістю, критикою всіх попередніх філософських традицій. На його думку, своєю метафізичністю, трансценденталізмом, фундаменталізмом вони породили “онтологічну дірку” у світогляді людини і спотворили її самообраз як істоти творчої, котра не потребує ніяких абсолютів. При цьому сам Рорті не прагне сконструювати систематичний світогляд. Відносячи систематичність, визначеність до характеристик метафізичного мислення, сам він пов’язує картину світу з конкретно-історичним звичним слововикористанням, що типово для аналітичної філософії. Та все ж таки, усім філософським системам Рорті протиставляє прагматизм як найбільш цілісний і відкритий світогляд. На місце філософії як гносеології, основи культури (ідеології) і строгої науки він пропонує всебічне, індивідуальне дослідження індивідуальності і соціуму, цементувати яке має “повсюдна мова” як всезагальна форма людського досвіду, і поняття про людину як істоту творчу, що створює, а не відкриває істини, реалізує себе в мові та самостворює себе як своєрідний текст. Витрактуючи філософію “як голос в розмові людства”, картину всезагального зв’язку, посередника у взаємопорозумінні між людьми, Рорті створює варіант прагматичної герменевтики, в якій інтерпретація тексту повністю залежить від потреб інтерпретатора або співтовариства, до якого він належить. Історію філософії пропонував розглядати як низку геніальних творінь людини – “словників”, що збагачують її “самообраз” і не обов’язково належать до сфери філософії як такої.

5. Філософська антропологія

Антропологічна проблема існує стільки ж, скільки існує людство. Своє становлення вона розпочала ще в античну добу, загострившись у філософії Середньовіччя, Відродження, Нового часу й особливо в німецькій філософії, зокрема І. Канта та І. Фіхте. Але як самостійна ця проблема виокремилась у некласичних концепціях кінця XIX – початку XX ст. під впливом “нового антропологічного повороту”, оформившись у самостійну філософську течію – філософську антропологію. Своє призначення вона вбачає в тому, щоб з’ясувати основи і сфери людського буття, індивідуальності, творчого потенціалу особи, з неї і через неї пояснити як її власну природу, так і сенс усього світу. На відміну від попередніх апіорних, метафізичних, умоглядно-спекулятивних побудов, філософська антропологія ставить своїм завданням за допомогою нового наукового знання

відновити цілісний образ людини, надати антропологічним дослідженням конкретно-наукового характеру з тим, щоб дати відповідь на питання “що таке людина?”, синтезувати об’єктивно-наукове і ціннісне бачення людини та світу. Такому розумінню завдань і призначення філософська антропологія зобов’язана М. Шелеру та Х. Плеснеру, які обґрунтували її провідні ідеї та методологічні основи.

Макс Шелер (1874–1928) – німецький соціолог, філософ, один з основоположників філософської антропології.

Вихід Шелера на філософську антропологію не був випадковим. Уже перші розвідки в галузі етики приводять його до висновку про необхідність подолати формалізм етики Канта, осмислити етичні проблеми під новим кутом зору шляхом звернення до царства об’єктивних цінностей як формальної даності. Оґрунтування такого шляху Шелер знаходить у методі феноменологічної редукції Гуссерля, розглядаючи його не як спосіб осягнення чистої свідомості, а як осягнення екзистенціальної неясності буття. Йдучи цим шляхом, особистість звільняється ним від емпіричного індивіда, розглядається як носій цінностей, інтенціонального їх переживання завдяки любові, спрямованої на саму особистість як космічний, а не психологічний акт. Вищою цінністю проголошується ідея Бога, а любов до Бога – вищою формою любові і фундаментальним актом в трагічності буття. Пізніше розуміння цінностей доповнюється Шелером через осмислення культури, вітально-інстинктивних факторів духу. В цілому ж він приходить до висновку про те, що усі центральні проблеми філософії можна звести до питання про сутність людини в її духовних і вітальних вимірах. У пошуках відповіді на нього мислитель розробляє широку програму людини в усій повноті її буття, виклавши цю програму у своїй праці “Положення людини в Космосі” (1928), яка, власне, і стала програмою філософської антропології. У її завдання Шелер поставив поєднання конкретного наукового, предметного вивчення сфер буття людини з цілісним філософським його осмисленням з тим, щоб перетворити філософську антропологію в науку про метафізичне походження людини, її фізичних і духовних потенцій.

Таким розумінням філософської антропології М. Шелер прагнув зняти обмеженість у вивченні особи, характерну для більшості наук, які, займаючись людиною, більше затемнювали уявлення про неї, ніж просвітлювали її сутність. На його думку, людина у своїй конкретності докорінно відрізняється від інших живих істот, а тому потрібно розглядати те, що у неї спільне з ними, але так, щоб воно пізнавалося у загальному, на відміну від специфічного, пов’язаного з цією загальністю, де історія антропології є

лише історією пізнання людиною самої себе, введення до антропологічної проблеми. Треба відкинути всі теорії і привчити себе дивитися на істоту, що зветься людиною, з відчуженістю і подивом, звернутися до конкретного наукового знання, бо лише в такий спосіб можна досягти певного результату. Сам Шелер вдався до біологічного і психологічного знання, спираючись на яке і порівнюючи людину і тварину, вивів специфічність першої. Однак, щоб з’ясувати сутність людини з допомогою наукового знання, М. Шелеру все ж таки довелося звернутися до метафізики.

Вихідною основою вчення німецького філософа стала ідея Бога, який перебуває у постійному становленні. Від цієї ідеї Шелер пізніше приходить до вчення про причину речей, що реалізується в часовому потоці світового процесу, та про людське “Я” як єдине місце становлення Бога, котре доступне нам і одночасно є частиною процесу цього становлення.

Першосутність буття мислиться Шелером як світова причина, основними атрибутами якої є дух і порив. Останні знаходяться у постійній напрузі, яка долається і розряджується у світовому процесі. Дух як один з атрибутів буття філософ піднімає до рівня божества – складової частини світової причини. Проте це божество розглядається не як сама світова причина, а лише як один з діючих принципів у ній. Він як духовне буття не володіє могутністю або силою, не здатний до творчої дії. Йому Шелер протиставляє всемогутній порив, “світову фантазію”, заряджену множиною образів. “Світова фантазія” доводить ці образи до реалізації, хоча спочатку вона сліпа до ідей і духовних цінностей.

Щоб реалізувати божество з усією повнотою закладених у ньому ідей і цінностей, світова причина повинна розгальмувати порив і відтак дати хід світовому процесові. Однак дух, позбавлений вмістилища, не має власної енергії, і його вплив на світовий процес обмежується постачанням первісним силам і життєвим імпульсам ідей та образів, що їх сублімують. Це відбувається доти, доки не завершується на вищому рівні взаємопроникнення духу і пориву. Вузловий момент цього процесу – істота, в якій першосутність починає пізнавати й осягати, розуміти і звільняти себе, відносно богостановлення, тобто людини.

Наведена вище метафізична побудова деталізується Шелером у протиставленні тварини й людини. Відповідно до свого методу розглядати все те, що у людині є спільного з іншими формами життя, філософ дійшов до висновку: людина є “хвора тварина”, в якій об’єднані всі функції життя, які виявляються в ієрархії форм життєвого пориву: чуттєвої, власливої усьому живому, з якою пов’язані забезпечення їжею, ріст, розмноження; інтелектуальної, що реалізується у ритміці рухів, корисних

поривах роду та індивіда; асоціативної пам'яті, над якою надбудовується практичний, або технічний, інтелект як здатність охоплювати нове, відносини, які змінюються. Однак якщо тварина повністю і завжди прив'язана до конкретного середовища існування, занурена в нього, то людина – “вічний Фауст”, “тварина, що прагне до нового”, не задовольняється дійсністю, намагається вийти за межі свого середовища.

Поведінка людини як вільної істоти не передбачена природною доцільністю, що дає їй можливість дистанціюватися від предметів свого творення. Цю здатність людини Шелер пов'язує з духом, однією з властивостей якого є об'єктивність, тобто здатність неупереджено освоювати предмети у їхньому власному бутті. Людина як духовна істота вільна від вітальної залежності й відкрита світові. У цьому полягає докорінна відмінність її від тварини, оскільки дух постає як дещо протилежне життю, здатність до споглядання вічних абсолютних цінностей, емоційних проявів (любові, відчаю, побожності). У людині борються дух і вітальні вияви, життєві інстинкти. Становлення особи як духовної істоти є одночасне втілення божественного в ній.

Шелер вважає, що сам дух не є всевладним, бо всі його результати пройняті силами життя і спираються на них. Сила і динаміка духу вимірюється силою інстинктів, які підпорядковані духом. Проте вітальне начало зберігає свою відносну самостійність і врешті-решт визначає силу духу. Навіть найвеличніші ідеї стають химерами, якщо не знають реальної плоти, не апелюють до інстинктів мас. Тому дух має спиратися на інстинкти, втягувати їх до сфери своєї діяльності, що й визначає “хитрість духу”. Концепція М. Шелера містить ряд цікавих положень та ідей. Це насамперед уявлення про різнопорядкованість сутності людини, зв'язок її з усім живим, звернення до особистісних начал, врахування єдності всіх сфер і виявів її життєдіяльності. На думку Шелера, ідеї, уявлення, щоб стати дійсним переконанням людини, повинні мати під собою основу – реальні цінності. Раціональна сфера людської суб'єктивності може зумовлювати характер діяльності лише тоді, коли пов'язана з чуттєво-емоційним освоєнням світу і через нього підключається до системи мотивацій поведінки. Однак філософ не розкриває, звідки беруться ті чи інші цінності, чим вони зумовлюються. Використовуючи біологічний матеріал, він нехтує соціально-історичними процесами “олюднення” людини, продовжуючи розглядати її як “хвору тварину”, помилку еволюції, стагнацію вітального розвитку.

Саме у цьому вбачає обмеженість концепції Шелера один з його безпосередніх учнів **Мартін Бубер** (1878–1965).

П'єр Тейяр де Шарден (1881–1955) – французький вчений-палеонтолог, філософ. Його ідеї набули широкої популярності у 60-х роках у концепціях різних орієнтацій. Погляди Шардена в нашій літературі кваліфікуються як теїстичні, для чого є певні підстави: католицьке виховання, членство в ордені єзуїтів, викладання у Католицькому університеті, передмова і пролог до праці “Феномен людини”. Однак оцінювати погляди вченого варто за змістом його праць, де майже відсутні теїстичні моменти та аргументації.

Книга Тейяр де Шардена “Феномен людини” і його погляди оригінальні не лише постановкою і розв'язанням проблеми людини, але й діалогічністю думки, далекої від претензій на істину в останній інстанції. Інтегруючи свої наукові інтереси навколо питань про природу людини, сенс буття, цілісність характеру індивіда як біологічної і водночас свідомої істоти, філософ прагнув дати картину світового процесу в єдності природничо-наукових і гуманітарних даних, обстоюючи свідоме визнання об'єктивного існування світу та можливості його пізнання. В обґрунтуванні своїх поглядів він спирався на філософську традицію, що йшла від Декарта, Паскаля, Спінози, французьких просвітників та енциклопедистів (Вольтера, Дідро), не виключаючи ідей учених марксистської орієнтації (Дж. Холдейна). Водночас Шарден широко послуговувався символами, образами, що надавало його творам поетичної витонченості.

Пафосом творчості філософа стало перетворення феномена людини на феномен людства, реальне здолання всіх перешкод між людьми, де він не сприймав ні однобічних орієнтацій матеріалістів і спіритуалістів, детерміністів і фаталістів, ні позитивістських уявлень про індивіда як тварину, тверджень про його недосконалість та обмеженість. Для Тейяр де Шардена є безсумнівним, що людина – найбільш загадковий об'єкт науки, який збиває з пантелику дослідників, бо кожна наука тут розкриває щось своє, але створений наукою портрет аж ніяк не відповідає дійсності. Цілісність в ньому маскується, і наш розум, розглядаючи людину, забуває про її глибинні зв'язки і безмежні горизонти, а при виявленні місця людини в світі не приймається як зовнішній, так і внутрішній бік речей. Столітнє ж протиборство матеріалістів і спіритуалістів, детерміністів і фаталістів тільки посилює розрив між зовнішнім і внутрішнім у людині через їхню однобічність. Боротьба велася не стільки з труднощами для людського досвіду узгодження з природними видимими суперечностями, скільки заради обстоювання своєї точки зору. Подолання вказаних ситуацій, які склалися при дослідженні особи, Шарден знаходить у феноменології, що вимагає розглядати людину як феномен в його різних проявах, побачити і показати те, як виникає людина, чим вона стає і чого вимагає.

Світогляд Тейяр де Шардена типowo пантеїстичний з розчиненням бога в природі як деякої всеєдності центру Омега. Природа матеріальна, первинна щодо духу. Матерія – мати духу, дух – найвищий стан матерії. В одній із ранніх праць філософ писав: “Будь благословенна, могутня Матеріє, нездоланна Еволюціє, знову і знову породжуючи Реальність, ти, примушуючи нас щомиті виходити за наші межі, вимагаєш дедалі більше простежувати Істину”. Матерія для нього – тканина універсуму, трьома сторонами якої є багатоманітність, єдність та енергія, де остання постає мірою того, що переходить від одного атома до іншого, здатність до зв’язку. Як така вона виступає у двох видах: тангенціальна, що пов’язує даний елемент з усіма іншими елементами того ж порядку, і радіальна, яка спрямовує елементи до складнішого стану.

Креаціонізовмі Тейяр де Шарден протиставляє ідею змінності, еволюціонування універсуму, вихідним осередком якого є сам універсум. Спрямованість еволюційному процесові надає енергія, яка постає не просто невід’ємною властивістю самої матерії, а духовною силою, що надає імпульсам еволюції послідовності, зумовлює внутрішній духовний стан, досконалість якого зростає в міру ускладнення форм матеріальної будови, що його супроводжує. Відповідно еволюція універсуму має стадії дожиття, життя, думки і наджиття. Еволюція Всесвіту, зростання ступенів досконалості організації матеріального універсуму та його психогенезу закономірно ведуть до появи людини-істоти, яка набуває здатності свідомості й самосвідомості.

Появу людини Тейяр де Шарден відносить до стадії думки, пов’язуючи з формуванням феномена рефлексії. Остання є набута свідомістю здатність концентрувати увагу на собі й оволодівати собою як предметом, пізнавати не взагалі, а самого себе, не просто знати, а обирати коло знань. Шляхом цієї індивідуалізації самого себе живий елемент, що до цього часу був розпорошений і розділений у невиразному колі сприймань та дій, уперше перетворюється на центр, в якому всі уявлення і досвід пов’язуються і спрямовуються в одне ціле, яке усвідомлює свою організацію.

Завдяки цій здатності людина набула переваги над усіма попередніми формами життя, і зокрема над твариною, яка теж знає, але не знає про своє знання, бо якби це було, то вона б розширила межі своєї діяльності. Для тварини недоступна та галузь реальності, в якій розвивається людина. Твердження про зверхність тварини над людиною завдяки інстинктивній діяльності безпідставне. Інстинкт не є епіфеноменом, бо у своїх різних виявах він передає феномен життя, постає величиною змінною. Крім того, існує не один, а багато інстинктів, кожен з яких відповідає різним виявам життя. Завдяки рефлекторності людина не лише відмінна від тварини, але є

іншою порівняно з нею. Вона – не просто ступінь, а зміна природи як результат зміни станів, де незначні морфологічні перетворення в процесі перерви поступовості привели до появи нової якості, великої революції у царині життя, здатності пізнавати самого себе, бо “Я” зберігається лише тоді, коли стає саме собою, дістає персоніфікацію. З появою рефлексорності не лише зростає ступінь індивідуалізації, а й змінюється сама структура життя.

Сенс існування особи Тейяр де Шарден вбачає в об’єднанні людей, оскільки “існувати” означає “об’єднуватися”. Це об’єднання посилюється в міру зростання свідомості, потреб успадкування колективного потоку рефлексії, зумовлюючи переростання психогенезу в ноогенез. Психогенез породжує людину, ноогенез через механізм соціалізації – людство. Соціалізація як процес і як певний етап зрілості особи починається з об’єднання людей за принципом “група біля вогню”, груп кочових мисливців.

Збільшення кількості осіб вимагає досягнення найбільшого результату з обмежених володінь, збереження і відтворення на місці того, що доводилося шукати далеко, розводити тварин, обробляти землю, сприяючи соціальному гуртуванню. До генеалогічних мутацій додається політична і культурна єдність, формування людських спільнот – націй, держав, цивілізацій. На цій основі зростає сучасна Земля – ера промисловості, нафти, електрики, відкриття еволюції, часу і простору, де соціальний феномен стає кульмінацією, а не ослабленням біологічного феномена. Сама ж людина набуває значення не як центр універсуму, а як вершина прекрасного, біологічного синтезу, усвідомлення чого не позбавляє її тривоги перед майбутнім.

Перекоаний гуманіст, Тейяр де Шарден показує причини тих вад (гонка озброєнь, вияви індивідуального егоїзму, расизму, соціальні конфлікти), які стають перешкодою на шляху об’єднання людей. Проте він не втрачає переконаності в тому, що чим більше людина ставатиме особою, тим менше вона погоджуватиметься на щось інше, крім безконечного і безупинного руху до нового. Відтак перед нею постане проблема вибору подальшого розвитку, що пов’язано із входженням у стадію наджиття: посилення єднання, зрощування елементів думки і свідомості.

Перехід від стадії думки до стадії наджиття обґрунтовується філософом з позиції еволюціонування універсуму та свідомості. Тенденцію такого переходу він бачить уже в сучасних умовах, адже вся сукупність свідомих сил та одиниць втягнута у загальне єднання шляхом спільних дій зовнішнього і внутрішнього сторін Землі, усі частинки людства проникають одна в одну і з’єднуються на наших очах в єдиний блок, всупереч тенденціям до роз’єднання цих частинок. Відбувається своєрідний метасинтез,

“суперкомбінація” цих частинок, які тепер стають індивідуально і колективно мислячими одиницями Землі, її Духу, втілюючись у людстві.

Як деяка невизначена сутність у своїх початках людство скоріше відчуває, ніж усвідомлює постійно зростаюче з'єднання із загальними потребами братства, того, що для індивіда не може бути майбутнього поза об'єднанням з іншими людьми. Поступово людство, яке вважалося тендітною, якщо не фіктивною спорудою, до того часу, коли воно розглядалося в рамках обмеженої множини і роз'єданого космосу, набуває сталості й одночасно стає спроможним виступити серед інших таких же широких реальностей як представник лінії самого універсуму.

У становленні стадії наджиття Тейяр де Шарден значне місце відводить, по-перше, науці, завдяки якій людство продовжує рух решти одухотворених форм у напрямку завоювання матерії, поставленої на службу духові; по-друге, єдності, що гармонізує спільність свідомостей і утворює функціонально одну широку часточку думки в космічному масштабі, одноставно розбудовує Дух Землі. Цей процес мислиться філософом як сполучення не просто “людських мільйонів у шеренгах на парадних майданах”, “стандартизованих на заводі”, а як конвергенція особистостей у кінцевому стані світу, того психічного концентрування, єдності системи якого збігається з найвищим ступенем гармонізованої єдності.

Для означення центру цієї системи Тейяр де Шарден і вводить поняття “Омега”, що, як і термін “Дух Землі”, є своєрідним символічним образом фольклорної побудови схеми світового процесу, розкриття сходження людини до людства, об'єктивованої форми його культури – Духу, зворотного розгортання Духу до людства й особи, завдяки чому відбувається збирання не механічної енергії, а особистостей. З огляду на це, як би не тлумачилися поняття “Дух Землі”, “центр Омега”, саме вчення П. Тейяра де Шардена, безумовним залишається турбота про людство і людину. І в цьому полягає дійсний смисл його гуманістичних поглядів.

Як відомо, ідеї Тейяра де Шардена були підхоплені видатним українським вченим В. Вернадським, знайшовши їх продовження в оригінальному вченні про ноосферу як сферу розуму. Вчений розглядав Всесвіт як сукупність живої речовини, біосфери і людства, зазначаючи, що з появою останнього починається якісно новий етап розвитку Всесвіту, де розвитку планетарного характеру сприятимуть розум і людина, а їхнім результатом стане перетворення біосфери в нове середовище життя – ноосферу (сферу розуму). Це приведе до соціальних перетворень в організації нових форм людського співжиття, рівності рас і народів, що відмовляться від війни як способу розв'язання спірних питань.

6. Неофрейдизм

Як відомо, вчення Зигмунда Фрейда з його комплексом гіпотез і теорій, які пояснювали роль підсвідомого в житті людини і людства методом лікування психічних захворювань, наголошуючи на своєму науковому статусі, первісно не мало нічого спільного з філософським осмисленням буття людини. Між тим, виявилось те, що звернення до проблем підсвідомого дозволило вийти з глухого філософського кута, зумовленого односторонніми позитивізмом та ірраціоналізмом, орієнтованих виключно на науково-природничі знання чи на інтуїтивне здогадування і внутрішнє досягнення буття, викликавши необхідність свого філософського узагальнення, формування психоаналітичної філософії. Зростаючи на переосмисленні вихідних положень Фрейда, вона отримала назву неофрейдизму, поклавши за мету виявлення основ людського буття, структурних елементів психіки, розгортання життєдіяльності індивіда і можливостей поведінки особистості.

Альфред Адлер (1870–1937) – австрійський психолог і психіатр, приклавши до гуртка Фрейда в 1902 р., поступово виробив свою власну концепцію, піддавши критиці класичний фрейдизм за перебільшення ролі сексуальності та підсвідомого в детермінації поведінки людини. Ця критика сприяла модифікації фрейдизму і привела до появи неофрейдизму. На відміну від Фрейда, для якого на діяльність людини впливає сфера підсвідомих потягів еротичного характеру, Адлер акцентував увагу на соціальних факторах, вдаючись до аналізу соціальної діяльності людини та самодіяльного характеру людського існування.

За Адлером, характер людини виростає з її “життєвого стилю” – системи цілеспрямованих прагнень, що складаються з дитинства і в яких реалізується потреба в перевазі самоутвердження та компенсується почуття неповноцінності. Причому теза про неповноцінність людської особистості і механізмів компенсації була висунута ним задовго до філософсько-антропологічних побудов Гелена. Адлер виходив з того, що людина від народження є слабкою, беспорядною, має фізіологічні недоліки в конституційних структурах чи в нервовій системі. Під впливом почуття неповноцінності в психології людини формується система механізмів для зведення “компенсуючої душевної надбудови”, завдяки якій розгортається життєдіяльність індивіда в напрямку подолання своєї неповноцінності. Стосовно “життєвого плану”, він ґрунтується не на еротичних потягах, а виключно на ставленні до навколишнього світу, сімейних традиціях, свідомих та підсвідомих правилах виховання.

У становленні і розвитку неофрейдизму чільне місце належить творчості К.Г. Юнга.

Карл Густав Юнг (1875–1961) – швейцарський психолог і культуролог. Перейшовши в 1906 р. на позиції психоаналізу, він став найближчим соратником Фрейда, популяризатором його вчення. Посилення незгоди з деякими теоретичними положеннями основоположника психоаналізу і психоаналітичних методів лікування привели Юнга до перегляду ряду постулатів ортодоксального фрейдизму і особистого розриву з Фрейдом у 1913 р. Як і Фрейд, Юнг визнавав роль і значення підсвідомого в життєдіяльності людини, проте розходився з ним у його інтерпретації.

На думку Юнга, недопустимий аналіз усіх без винятку проявів підсвідомого лише з точки зору лібідо-сексуальності, як і принципово неможливе пояснення походження людської культури і творчості “едіповим комплексом” та сублимацією. Сам він надає поняттю “лібідо” енергетичне трактування, розглядаючи його як потік вітальної енергії, а всі феномени свідомого і підсвідомого – як прояви цієї єдиної енергії, позбавленої її сексуального підтексту.

На відміну від Фрейда, Юнг підкреслює символічну природу підсвідомого, беручи до уваги значущість реального символу, який виникає з “архаїчного осаду” чи відбитків і своїми коріннями сягає в історію людського роду. Неврози та інші психічні захворювання є результатом регресивності лібідо, здатного повертатися назад під впливом певних невизнаних життєвих перепон. Таке повернення лібідо приводить до репродукції в свідомості людини архаїчних образів і перспектив, які постають первинними формами адаптації людини до світу. При цьому підсвідоме включає в себе не лише суб’єктивне та індивідуальне, які виходять за поріг свідомості, а й колективний і безособовий психічний зміст, що прийшов з глибокої давнини.

Юнг проводить диференціацію між індивідуальним, співвіднесеним з особистим досвідом окремого індивіда, і колективним підсвідомим – загальнолюдським, характерним для всіх народів. Колективне підсвідоме виникає із спадкових структур людського минулого і є тим резервуаром, у глибині якого існують певні символічні схеми, початкові образи. Ці вроджені психічні структури, які Юнг називає “архетипами”, знаходяться в глибинах органічних і генетичних структур живої матерії. Вони становлять основу загальнолюдської символіки, є спадковими умовами інтуїції, тобто основними частинками будь-якого досвіду, які апріорно його визначають; первісними формами досягнення зовнішнього світу; внутрішніми образами життєвого об’єктивного процесу; позачасовими схемами чи основами, згідно з якими утворюються думки і почуття всього людства;

колективним осадом історичного минулого, що зберігається в пам’яті людей і становить дещо всезагальне, іманентно властиве всьому людському родові. Усі архетипи мають архаїчний характер, принципово протистоять свідомості, їх неможливо дискурсивно осмислити і адекватно виразити мовою. Людина сприймає їх інтуїтивно, а самі вони проявляються в результаті підсвідомої діяльності на “поверхні свідомості” у формах різних бачень, релігійних уявлень, втілюючись у міфах, казках, снах, і постають живим ґрунтом для фантазії та уявлень.

Архетипи зумовлюють і розвиток особи в процесі індивідуалізації, йдучи до особистого підсвідомого від свідомого, а потім до колективного, центром якого є Самість. Останнє в Юнга є тим прикордонним поняттям, яке слугує організації емпіричного пізнання психологічних процесів, хоча Самість емпірично не знаходиться. Це щось типу Атмана Упанішад, християнського “Бога всередині нас”, казкового мудреця, божого життя, кільця, квадрата – символів цілісності.

Загалом колективне підсвідоме Юнг розглядає як кантівську “річ у собі”, а поняття архетипу прирівнює до платонівського “ейдосу”, відповідно до чого архетип зіставляється ним не тільки з людським буттям, а й з органічним світом, постаючи своєрідними “психічними факторами”. Водночас, доповнюючи “археологію” Фрейда “телеологією” Гегеля, Юнг пропонує “конструктивний” метод людської діяльності і психіки людини, протиставлений “редуктивному” методу засновника психоаналізу. Суть цього методу полягає в тому, що матеріал підсвідомого розглядається як символічне вираження, що вказує в порядку передбачення на можливості потенційного розвитку людини, людської цивілізації, культури, мистецтва.

Аналізуючи функції всезагальнолюдських підсвідомих архетипів і свідчень колективної психіки, Юнг виділяє дві крайності, що загрожують як індивідуальному, так і соціальному буттю людини. Це загроза релігійно-містичних культів, де особисте начало повністю розчинюється в архаїчній стихії підсвідомого колективного та науково-практичної експансії верховного “Я”, де долається і спотворюється колективно-підсвідома сутність нашого психічного життя. Загрозливість цих крайностей полягає в тому, що архетипи, однак, пробиваються в нашу свідомість, паралізуючи раціональні структури людського буття, а це і є дійсною причиною індивідуальних неврозів європейського десакралізованого суспільства і його десакралізованої свідомості, появи ірраціонально-міфічних ідей. Цьому Юнг протиставляє вчення про інтеграцію свідомих і підсвідомих начал психіки індивіда через символічне витлумачення і суб’єктивне переживання своїх архетипічних структур. З останнім він пов’язує захист мистецтва, культури, художньої творчості,

всього духовного буття людини, вириваючи їх зі сфери простих психічних компенсацій і повертаючи їм статус і гідність дійсної реальності.

Проблеми суперечливості людського існування як онтологічного факту стоять у центрі уваги Е. Фромма.

Еріх Фромм (1900–1980), отримавши ступінь доктора філософії в Гейдельберзькому університеті, пройшов курс психоаналізу в Берлінському психологічному інституті. Працював у Франкфуртському інституті соціальних досліджень, Інституті психіатрії ім. У. Уайта, Колумбійському та Йельському університетах, очолював Інститут психоаналізу при Національному університеті в Мехіко.

У працях “Втеча від свободи” (1941), “Велич і обмеження мислення Фрейда” (1980) Фромм виступив з критикою класичного фрейдизму та його інтерпретацій Маркузе. На відміну від Фрейда, він розглядає людину як соціально зумовлену, не принижуючи при цьому значення біологічних факторів у розвитку індивіда, наголошуючи на дослідженнях людини в її відношеннях до світу, природи, інших людей, до самої себе. Якщо у Фрейда людські мотиви, ідеї співвідносилися з інфантильним підтекстом, коли почуття справедливості чи уявлення про свободу інтерпретувалися як результат “первісної заздрості” дитини щодо своїх батьків, то Фромм вказує, що ідеали, ідеальні мотиви (істина, справедливість, свобода) не є метафізичними за своєю природою, а кореняться в умовах людського існування. Піддавши критиці фрейдівський біологізм і панпсихізм, він відкинув лібідозну інтерпретацію “едіпового комплексу”, уявлення про антагоністичну суперечливість між людиною і культурою, виступив проти розриву між природністю і соціальністю людської особи, заявивши про “буржуазний характер мислення Фрейда”, консервативний характер його психоаналізу, що став “сурогатом релігії”.

Критично переосмислюючи класичний психоаналіз, Фромм прагне до розгляду філософсько-етичної проблематики, пов’язаної з розкриттям і розумінням смислово-ціннісних аспектів людського буття. Не визнаючи правомірності проведення демаркаційної лінії між “природною” і “духовною” сферами людини, як це було у Фрейда, він вважає за необхідне звернутися до традицій гуманістичної етики минулого від Аристотеля до Спінози, яка розглядала людину в її цілісності і відкривала джерело норм для етичної поведінки в природі самого людського існування. Звідси пропозиція ним свого “гуманістично орієнтованого психоаналізу”, мета якого – сприяти саморозвитку внутрішніх потягів людини в напрямку життєздатності та продуктивності через засвоєння цінностей гуманістичної етики, пізнання своєї власної природи і оволодіння мистецтвом життя.

Поставивши в центрі уваги проблеми суперечливості людського існування, Фромм звертається до розгляду дихотомій патріархального і матриархального принципів організації життя людей, авторитарної та гуманістичної свідомості, експлуататорського і слухняного типів характеру, володіння і буття як двох способів життєдіяльності індивіда, екзистенційного та історичного існування людини, негативної “свободи від” і позитивної “свободи для” у процесі розвитку особи. Під час розгляду зазначених дихотомій він виходить з того, що особистісні та онтологічні основи буття, з одного боку, немовби доповнюють одна одну, створюючи людську унікальність і всезагальність людського буття, а з іншого – суперечать одна одній через те, що унікальність і всезагальність несумісні.

Розробляючи вчення, що стало своєрідним синтезом психоаналізу, екзистенціалізму, філософської антропології і марксистських ідей, Фромм намагається знайти спосіб розв’язання дихотомій людського існування, ліквідації різних форм відчуження людини, оздоровлення західного суспільства, показати перспективи вільного і творчого розвитку особи. Тут він не лише відкидає біологізм Фрейда, а й переглядає символіку підсвідомого, переносаючи акцент з подолання сексуальності на конфліктні ситуації, зумовлені соціокультурними причинами, вводить поняття “соціального характеру”. Це поняття, аналогічне поняттю колективної ментальності, стає тією ланкою, що пов’язує психіку індивіда та соціальну структуру суспільства, на ґрунті чого будується модель соціально-економічних і психічних факторів із системою двоїстих зв’язків між ними. Згідно з цією моделлю, всі соціально-економічні та політико-ідеологічні мотиви активності особи мають шанс на успіх лише за умов їхнього “резонансу” із соціально-психологічною ауруою, в якій вони діють.

Іншими словами, “раціо” структуроване як життєздатне утворення на матриці соціально значущого “емоціо”, а їхні локальні комплексування можуть переростати в глобальні за допомогою автокаталітичного механізму. Така модель сприяла новій атмосфері в методології гуманітарного пізнання, протистоячи редуccionізму і позитивізму, економічному марксизму, накреслюючи міждисциплінарний синтез психології, лінгвістики, етнології, історії та інших наук про людину.

Подолання історичних суперечностей, залежних від соціальних умов життя людини, Фромм пов’язує з побудовою суспільства, ґрунтованого на принципах гуманістичної етики, активізацією індивіда через методи гуманістичного управління, поширенням психодуховних орієнтацій, еквівалентних релігійним системам минулого. Часткове розв’язання

екзистенціальних дихотомій співвідноситься ним із розкріпаченням внутрішніх здібностей людини до любові, віри і роздумів.

Усвідомлення людиною несправжності свого існування в суспільстві тотального відчуження, деперсоналізації та дегуманізації соціального характеру, реалізація нею своєї сутності і набуття Самості замість видимого “Я”, відродження життєстверджувального світогляду і внутрішнього морального відновлення, відбудова гармонії між індивідом і природою, особою і суспільством – усе це можливе на основі використання “гуманістичного психоаналізу”, який пропонує Фромм як соціально сприйнятний засіб звільнення людей від ілюзій їхнього буття. Дійсною цінністю людини він вважає здатність до любові, бо любов є критерієм буття і тільки вона дає звіт на проблему людського існування. У процесі оволодіння мистецтвом любові приходить зміна структур характеру людини, в результаті чого повага до життя, почуття ідентичності, потреба прив’язаності до світу, зацікавленість в єднанні з ним стають переважати, сприяючи переходу від егоїзму до альтруїзму, від “кібернетичної релігії” до нового гуманістичного духу, що характеризується нетеїстичною, неінституційованою релігійністю.

7. Феноменологічна філософія

Вихідні ідеї феноменології були висунуті німецьким філософом **Францом Brentano** (1838–1917), але її систематизація як філософського вчення здійснена його учнем **Едмундом Гуссерлем** (1859–1938), одним із класиків філософії ХХ ст., твори якого зробили суттєвий внесок у розвиток філософії, визначили її рух впродовж століття, не тільки не втративши свого значення, а навпаки, посилюючи свій вплив. За умов панування натуралізму та психологізму при розгляді людини і її свідомості він поставив собі за мету створити таку описову теорію, яка б змогла протистояти цим течіям і спекулятивним концепціям, оснований на чисто понятійних конструкціях. Подолання вказаних течій і концепцій Гуссерль вбачав в описанні не просто речей, а смислових утворень. Уже в одній із ранніх своїх робіт “Логічні дослідження” він підходить до проблеми свідомості через визначення логічного зв’язку, що знаходиться в теорії, вивільнення свідомості від асоціативних зв’язків переживань у пізнанні і від каузальних або функціональних зв’язків речей. На думку Гуссерля, будь-яке пізнання, переживання, за винятком відчуттів, завжди є свідомість чогось, тобто володіє іманентно властивим йому змістом, який не породжується предметом сприйняття, а навпаки, має цей предмет як вираження призначення, символізації того, що переживається, усвідомлюється. Чуттєво сприйняті і осмислені предмети,

що постають як незалежні від нас реальності, в дійсності відповідають (корелятивно) чистій свідомості. Основною її властивістю є інтенціональність, спрямованість на об’єкт. Вона завжди є свідомість про щось, а не яка-небудь замкнута суб’єктивність. Суб’єкт і об’єкт пов’язані один з одним і не існують один без другого. З одного боку, непередметної свідомості не існує, бо вона завжди спрямована на якийсь об’єкт. З іншого боку, не існує і незалежний від свідомості предмет. Свідомість є усвідомлення, переживання предмета, а предмет є те, що знаходиться в свідомості.

В актах свідомості і переживань висвітлюється і конструюється буття предмета. Буття і свідомість, думка і мислення одне без одного не існують, проте при цьому “смыслеутворювальний акт” постає як первинний. Світ пізнається в актах свідомості, розчиняється в ній, реальне буття дорівнюється до ідеальної думки, покладеному в свідомості смислу. Тому, коли йдеться про свідомість, то не можна говорити лише про зовнішні для неї причини, її “переднього плану” як природного емпіричного процесу. Все зовнішнє, у тому числі і природа загалом, повинні бути зрозумілими як похідні від суб’єктивності, абсолютного регіону буття, враховуючи, що існує ще один “задній план свідомості”, в якому відсутня різниця між сутністю і явищем, де все очевидне для вільної від емпіричності інтуїції.

Усе те, що в психології пізнається сприйняттями, фантазією, судженнями, спогадами, вольовими актами, має основу в інтуїтивно досягнутій чистій свідомості. Видимі фантоми, чуттєво дана багатоманітність світу, положення природознавства – усе це повинно бути піддане феноменологічному аналізу, який інтуїтивно розкриває і описує структурні сутності явищ. Феноменолог прослідковує інтелектуальні акти, що конструюють предмет, пов’язуючи їх з можливістю, де одне переживання є основою для іншого, спрямовуючи рефлексію на смисловий потік свідомості й деструктивне виявлення смислової даності всередині потоку – горизонту смислів, значень. В основу цього аналізу Гуссерль покладає названі вище феноменологічну та трансцендентальну редукцію, при використанні яких рефлексія не спостерігає за свідомістю “з боку”, а “оживлює” її, перетворюючи кожную можливість в дійсність.

Положення, висунуті Гуссерлем в праці “Філософія як строга наука”, були розвинуті та систематизовані ним у роботах “Ідеї I” та “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія”. У першій з них він обґрунтовує поняття чистої свідомості і чистого “Я”, а в другій ставить питання інтерсуб’єктивності як описання смислових зв’язків індивіда як духовних сутностей, поняття “життєвого світу” як світу життя, світу горизонтів людських цілей і бажань, які так чи інакше реалізуються в предметах, де наявні і речі буденного досвіду, і культурно-історичні реалії.

Прослідковуючи стан розвитку європейської науки, Гуссерль приходить до висновку про те, що вона знаходиться в глибокій кризі, проявом якої став об'єктивізм, що затьмарив дійсний смисл раціоналізму, смисл іманентної духовної історії Європи. У забутті європейською наукою своєї життєво-світової основи Гуссерль бачив головну причину її кризи, розглядаючи останню як своєрідну плату за ті успіхи, яких наука домоглася за рахунок замінення життєво-світових реалій логіко-метафізичними предикатами, в межах яких немає місця дослідженням світу та людини.

Феноменологію Гуссерль поширював і на історію, але кваліфікував її як теоретико-пізнавальну помилку. Такий висновок робився ним на тій підставі, що кожне явище в історії повинно розглядатися в його визначеннях, у зв'язках з умовами його виникнення й розвитку в процесі змін, що неминуче призводить до скептицизму. Крім того, в самому історичному зникає абсолютна значущість будь-якої окремої форми життєвого буття, релігії та філософії.

Гуссерль заперечував можливість наукового світогляду, науки як такої, бо, на його думку, ідеї наук мають позачасовий характер. Статус науковості він надавав тільки феноменології, вважаючи, що інші науки мають справу не з істиною, а з її переживаннями. Найбільш гостро Гуссерль виступав проти використання методології науково-природничого характеру в пізнанні людини, розгляду людини через призму науково-природничого детермінізму, перенесення на людину і соціальні процеси фізичних і біологічних закономірностей – оречевлення людини, що давало видимість науковості. І тут він був правий, коли вважав, що при зведенні до фактів і тілесних процесів духовного життя, ідей, моральних цінностей і норм виникає загроза і ризик перетворити в речі самих людей. Правда, сам він не займався безпосередньо проблемою людини, але ряд його положень, зокрема необхідності розглядати людину як метафізичну проблему в її становленні розуму і не-розуму, вимога пошуку сутності людини не в ізольованих індивідах, а у зв'язках людської особистості з її поколіннями і суспільством, де, якщо ми хочемо пізнати сутність людини, то повинні пізнати і сутність цих зв'язків, значно вплинули на побудову самостійних концепцій філософської антропології (М. Шелер, М. Бубер), неотомізму, персоналізму, а особливо екзистенціалізму.

Зазвичай, використовуючи вихідні положення і метод феноменології Гуссерля, той же екзистенціалізм, як і вся феноменологічна філософія, трансформували їх відповідно до своїх об'єктів дослідження і концептуальних побудов. Так, на відміну від Гуссерля, який розгляд питання про предметність і непередметність відносив до сфери пізнання, виражаючи

принципову незведеність світу і свідомості через фундаментальні відмінності “предмет – значення – знак”, “значення – образ”, коли відсутність безпосереднього смислового поля пропонує рефлексивну роботу із свідомістю, Гайдеггер і Сартр переносять його в площину нероздільності буття і світу. У першого відмінність предметного і непередметного постає як відмінність буття і сутності, для другого – “в – собі” і “для – себе – буття”. Саме людське буття тут розглядається як нерозривність світу і людини, свідомість відступає на другий план і мова ведеться уже не про багатоментальний феномен – людську сутність

Досить помітною є відмінність між Гуссерлем та екзистенціалізмом у розумінні проблеми часу та історичності при спільності загального погляду на час не як об'єктивний, а як часовість, темпоральність. У Гуссерля остання постає як темпоральність свідомості, зокрема її первісних модусів (сприйняття, пам'ять, фантазія), тоді як в екзистенціалізмі – темпоральність людського буття, що розкривається як залежність певного способу буття повсякденного чи екзистенціального від вибору часової орієнтації (Гайдеггер) або як “людська реальність” (Сартр). Відповідно формується і дві тенденції в розумінні часу: час як синтез внутрішніх фаз переживання, синтетична єдність потоків значень (Гуссерль) і час як чиста екстатичність, вихідне “поза – себе” в себе самого і для себе самого (Гайдеггер). Звідси і певна зміна акцентів у розумінні історичності. Гуссерль розглядає історичність у тому плані, що смисл, значення не можуть передаватись іншим, або прийматися від інших у готовому вигляді як матеріальні предмети.

Предмети, знаки, символи є лише засобом трансляції смислу, який конструюється та інтерпретується суб'єктивністю. Часовість і є основою єдності свідомості, а рефлексія така ж темпоральна, як і спонтанна суб'єктивність. Стосовно історичності світу, то вона завдячується історичності індивіда, в основі якої лежать темпоральності індивідуальних модусів свідомості. Для екзистенціалізму історичність людського буття полягає не в тому, що воно включене в історію, а тому, що в своїй основі темпоральне, де сама історичність належить не суб'єкту і об'єкту, а буттю – в – світі.

Вказаним не вичерпуються трансформації феноменології Гуссерля, які можуть стати предметом самостійного наукового дослідження, тим паче, що її інваріантами є вчення прагматизму про буття свідомості, яка не виводиться і не зводиться до практичних наслідків; до ірраціонального потоку буття або образу культури (філософія життя), до практичної діяльності (марксизм), до інтерпретацій (герменевтика) і т. п.

8. Герменевтична традиція

Серед впливових течій сучасної посткласичної філософії чільне місце належить герменевтиці, з якою сьогодні пов'язується пошук відповіді на цілий ряд не тільки епістемологічних, але й онтологічних, аксіологічних та етико-моральних питань.

Термін “герменевтика” походить від імені легендарного Гермеса, бога ремесла і торгівлі, який за давньогрецькою міфологією був посередником між богом і людьми, перекладачем недосяжних людям ідей богів. Звідси поняття лат. – *hermeneio* – роз'яснення, яке дало назву мистецтву і теорії витлумачення незрозумілого, пояснення смислу “чужої” мови, розкриття змісту знаків і символів. Не буде перебільшенням стверджувати, що свої витоки герменевтика бере з виникнення людини, її свідомості та мислення. Уже на рівні предметно-практичного освоєння світу людина як суб'єкт діяльності переводить знання про зв'язки, відношення предметів і явищ у сферу своєї суб'єктивності з точки зору їх загальнолюдської значущості. Розширення сфери соціалізації людини ставить необхідною потребою розуміння інших мов, а з виникненням письма – витлумачення і розуміння письмових джерел, які, відособлюючись від авторів, що їх створили, матеріалізуються в рукописах, книгах, письмових текстах, постають основою для розуміння людьми цілого світу мовних об'єктивізацій людської свідомості. Роль і значення названих вище інтерпретацій, перекладів зростає на рівні духовно-практичного, а особливо на рівні духовно-теоретичного освоєння світу, постаючи проблемою першочергової важливості сьогодні.

З розвитком суспільної практики і наукового пізнання змінювався характер герменевтичної традиції, методів, прийомів, цілей та завдань герменевтики. Пройшовши тривалий шлях свого розвитку, об'єднуючи і синтезуючи різні концепції, вона перетворилась у спеціальну філософську течію, яка все більше втручається в теоретичну та ідеологічну діяльність різних культурних і філософських об'єднань, претендуючи на універсальність свого положення. Первісним надбанням зазначеного статусу герменевтика безумовно зобов'язана Ф. Шлейєрмахеру.

Фрідріх Шлейєрмахер (1768–1834) – німецький філолог і проповідник, який одним із перших поставив питання про загальний предмет герменевтики, загострив увагу на саму проблему розуміння, виявив його загальні закономірності.

Розробляючи основи загальної герменевтики, Шлейєрмахер виходив з універсальності розуміння культурного життя людини, вважав, що коли розуміння має всезагальний, універсальний характер, то універсальною

повинна бути сама герменевтика як вчення про розуміння. Вищою її формою є загальна герменевтика, в якій увага теоретика спрямована на сам процес розуміння, формулювання його загальних закономірностей, принципів і правил.

Основою розуміння, за Шлейєрмахером, виступають подібність і відмінність між автором і читачем, між двома співрозмовниками як різними людськими індивідуальними цінностями, констатація в самому розумінні двох моментів: спільності, близькості за духом і думками двох осіб, що розмовляють, і відомої відмінності, чужорідності між ними. Звідси, основними принципами, що визначають розуміння, є принцип чужорідності та спорідненості, а його середовищем – мова, оскільки розуміння відбувається у процесі мовного спілкування, є перевернутим актом мовлення, діалогом між тим, хто говорить, і тим, хто слухає, пише, читає, автором та інтерпретатором. Під час цього діалогу здійснюється раціональна реконструкція тексту або мови, розкривається дійсний смисл, вкладений у них, і тим самим досягається розуміння. Сама ж герменевтика для Шлейєрмахера постає формою універсального інструмента розуму, що сприяє розумінню філософських текстів попередників і проникненню суб'єкта в таємниці історичного процесу.

Розуміння, вважає Шлейєрмахер, завжди починається з дослідження задуму автора, рішення якого задає твору єдність і спрямованість розвитку. Необхідною умовою успішного здійснення процесу розуміння є порівняння позиції дослідника та автора, при якому дослідник повинен стати на рівень автора, порівнятися з ним в знанні мови (об'єктивний бік) і в знанні його внутрішнього життя (суб'єктивний бік), завдяки чому долається історична дистанція між ними. Ця умова є не лише загальним принципом, а й загальним правилом мистецтва розуміння, серед яких Шлейєрмахер виділяє досконале розуміння стилю, орієнтацію на мову розуміння, ідеї твору, які вимагають знання стану літератури часу (коли написаний твір), знайомства з творчою біографією автора, що дають попереднє розуміння того, в чому слід шукати його оригінальність.

У цілому головне завдання інтерпретації полягає в тому, щоб думкою перенестися в епоху, до якої належить автор тексту, думати його поняттями та уявленнями, а не поняттями та уявленнями свого часу, бо тільки в такий спосіб забезпечується історична об'єктивність розуміння. Питання про співвідношення індивідуального і загального Шлейєрмахер розв'язує через обґрунтування принципу герменевтичного кола: розуміння цілого виходить з частини, а частини – з цілого. Це означає, що ні одна подія не може бути зрозумілою інакше, ніж у всезагальному зв'язку з усім обсягом

уявлень, з яких вони виникли, і тих, для кого вони записані. Словниковий запас (мова) та історія епохи, до якої належить автор, постають як ціле, на основі якого треба зрозуміти твір (частину) і навпаки. Знання є науковими тільки тоді, коли вони утворюються на ґрунті цього принципу.

Вільгельм Дільтей (1833–1911) розвинув ідеї Шлейєрмахера, намагався встановити взаємовідносини між філософією та історією, з'ясувати специфічність самосвідомості останньою своїх теоретичних та емпіричних концептуальних засобів. Це було здійснено ним у праці “Виникнення герменевтики” (1900), в якій критику чистого розуму він доповнив критикою історичного розуму. На думку Дільтея, суть історичного пізнання полягає в тому, що воно немовби дається дослідникові готовим у своєму значенні до процесу пізнання, де свідомість поступається місцем життю. Для її опису слід використовувати не нав'язані їй зовні понятійні форми (формальні категорії), а структурні форми життя, виведені з нього реальні категорії. Життя проявляється через зовнішній досвід, суб'єктивне переживання, і, щоб зрозуміти історію, слід проникнути в суб'єктивний світ, життя діячів епохи, які несуть в собі дух історії сукупно, що вимагає іншого методу, ніж метод природничих наук. Таким методом повинна стати герменевтика, використовуючи яку, через розуміння життя індивіда і за допомогою опису психології можна знайти всі елементи суспільства, історії.

Стосовно реконструкції герменевтикою історичної дійсності, то вона повинна виходити з життя такого, яким воно є, спиратися на індивідуальну свідомість, здатність індивіда переживати психічні зв'язки і розуміти їх в інших. Завдяки цьому індивід може робити своїм життєвим досвідом досвід інших на основі співвіднесення свого “Я” з іншим “Я”. Це “чуже” буття дається індивіду “зовні”, в актах почуттів, переживань, дій, засвоюванні через імітацію, яка переводить дане зовні у внутрішній стан.

Для того, щоб зрозуміти чужий досвід, чуже буття, індивід повинен уявити себе в світі, який подібний до світу інших, через інтерпретацію, що включає уявлення і переживання, зрозуміти життя іншого так, як він розуміє самого себе, з допомогою розуму здолати культурну і часову дистанцію, віддаленість себе від об'єкта, реконструювати його смисл, досягти часової історичності, подумки і чуттєво доторкнутися до історичної події. Спираючись на історичні документи, автобіографії та біографії людей, матеріальні пам'ятки культури, розуміння розкриває унікальність подій світу, на який вони вказують. Таке розуміння, в якому нам відкриваються особливості духовного світу в тих чи інших об'єктиваціях життя, – не акт пізнання, не науковий метод, а сам акт життя, вихідна характеристика людського існування. Воно здійснює вихід зі сфери власних

переживань іншого в світ об'єктивного смислу, веде до виявлення загального всім людям, де при всьому співвідношенні об'єкта розуму до одиничного, саме воно можливе тільки завдяки відношенню до цілого. Внутрішня структура гуманітарних наук вичленовує з цілісності історії окремі сюжети, взаємозв'язки і завдяки уявленню і розуму відкриває відносини між ними, оволодіває історією як життям.

Можливість трансформації герменевтики у філософію заклала феноменологія Гуссерля, в якій, на противагу класичній гносеології з її суб'єктно-об'єктною дихотомією, показувалося, що свідомість предмета і предмет свідомості невід'ємні один від одного. Порівняльною реальністю у феноменології поставала не “свідомість”, “дух”, “мислення” і не “природа” чи “матерія”, а життєвий світ зі самого початку передпосланий суб'єктно-об'єктному поділу. Свідомість поставала в феноменології як поле значень або смислів і тим самим відкривала можливість інтерпретації. Однак у Гуссерля інтерпретація була вторинною щодо рефлексії, і, з його точки зору, для витлумачення своїх власних змістів свідомість потребувала тільки звернень на саму себе без виходу на буття.

Ця обмеженість феноменології Гуссерля була знята Гайдеггером, який переорієнтував герменевтику у сферу онтології, в площину пізнання самих основ розуміння світу, відкритості буття, його історичності, тобто умов, завдяки яким людське існування може бути тим, чим воно є. Ці умови Гайдеггер вбачав у визначеннях Dasein, його екзистенціалах, до яких, крім раніше зазначених при викладенні його вчення, належать покладання (Bepindlich-keit) і розуміння (Verstehen). Dasein визначено не подумки, а фактично своєю присутністю у світі. Буття завжди передпослане мисленню про нього, а акту свідомості, в якому суб'єкт протиставляється об'єкту, передує початкове втягування мислячого в те, що мислиться, воно завжди “передзнаходить” себе в певному місці або ситуації. Спосіб, яким здійснюється це знаходження, і є розуміння, що постає не лише як пізнавальний засіб, необхідний для досягнення історичних подій, а як таке, що саме піддається екзистенціальному аналізу з пошуками глибинних його першоджерел. Відповідно до зазначеного, Гайдеггер виділяє передрозуміння як спосіб буття і розуміння як рефлексивне пізнання. Передрозуміння передує рефлексивному розумінню, складає ті онтологічні базисні основи, над якими добудовується вторинне розуміння і наукове пізнання загального.

Для того щоб передрозуміння набуло смислу, слід знайти його онтологічні передумови, пов'язати герменевтику з витлумаченням усіх феноменів свідомості, буття людини, часу та історії. З точки зору “часовості” Гайдеггер підходить і до проблеми герменевтичного кола, вважаючи, що

воно повинно будуватися з врахуванням позитивно можливих початків пізнання, не вдаючись до вигадок і довільних понять, розвиватися зі самих предметів. Для цього герменевтиці треба взяти за основу інтерпретації буття і часу, оскільки людина думає про себе природно і суспільно як така, що існує в часі. З досягнення часовості буття у свідомості виникає історія, а те, як людина ставиться до минулого, розуміє і витлумачує його, залежить і те, що вона робитиме для майбутнього.

Наведені раніше тлумачення буття (Sein) і часу (Zeit) дають нам більш ніж повну уяву про розуміння їхньої сутності. Самі ж ідеї Гайдеггера відіграли важливу роль у становленні філософської герменевтики, засновником якої став його учень Х.Г. Гадамер.

Ханс Георг Гадамер (нар. 1900) – німецький філософ, професор Гейдельберзького університету. Продовжуючи лінію Гайдеггера на зв'язок розуміння з його передумовами, він вносить свої корективи в екзистенціалістське вчення, пов'язані з перетворенням герменевтики з методології розуму в онтологію; відмовою від феноменологічного підходу до свідомості як самодостатньої та безпомилкової, здатної до бачення механізмів свого функціонування, протиставляючи самопрозорості свідомості феноменологічну непрозорість буття розуміння; обмеженням принципу рефлексії принципом інтерпретації. Основні положення його концепції знайшли відображення в праці “Істина і метод” (М., 1998).

Герменевтика для Гадамера є передусім практика, яка реалізується як діяльність з осмислення деяких текстів. Однак вона не зводиться до розробки методології розуміння текстів, а є свого роду філософським розумінням. Головним для неї є виявлення загальних світоглядних перспектив розв'язання завдань, які виникають перед наукою і сучасністю; питань про способи людського існування, а не подолання часткових хибних думок і помилок в галузі дії методології гуманітарно-історичних дисциплін, наук “розуміючих”. Цим, за Гадамером, визначається предмет герменевтики, яким є сукупність знання про світ і буття в ньому, де розуміння постає способом існування пізнаючої, діючої і соціальної людини. Саме розуміння характеризується Гадамером як “досвід”, бо дійсність не тільки пізнається теоретично, а й випробовується людиною життєво-практично. Тому при освоєнні світу мова може йти не просто про пізнання, а про досвід світу, який включає в себе безпосередні переживання (“досвід життя”), різні форми практичного та есхатологічного, опосередкованого освоєння реальності (“досвід мистецтва”, “досвід історії”).

Оскільки людське буття є завжди “буття-в-світі”, то світ зі самого початку “перевитлумачується”, а реальність, на яку спрямоване пізнавальне

зусилля суб'єкта, завжди є проінтерпретованою і певним чином освоєною реальністю. Це зумовлює принципову відкритість інтерпретації, яка ніколи не може бути завершеною, а також невід'ємність розуміння тексту від самого інтерпретатора.

Надавши у цей спосіб онтологічний статус герменевтичному колу, Гадамер вважає, що основні механізми формування досвіду закладені у мові, яка задає вихідні схеми орієнтації в світі, втілюючи його в поняттях. Допоміжні та дорефлекторні форми розуміння реалізуються на рівні передрозуміння і лежать в основі теорії пізнання, постаючи попередніми формами знайомства зі світом, що передують рефлексивно-теоретичному його освоєнню. У передрозумінні (досить часто витлумаченому як “передбачення”, “переднамір”, “переддумка”) як основної форми виділяється “пересуд” (передрозсудок), очищений від розуму, а фундаментальною характеристикою буття і мислення – “історичність”, тобто визначеність місцем і часом, тією ситуацією, в якій людина себе застає. Можливість стати на позиції позачасовості, позаісторичності суб'єкта Гадамер розцінює як ілюзію “ідеалізму свідомості”, під яким розуміє всю європейську філософію від Декарта до Гуссерля.

На відміну від більшості своїх попередників, у тому числі і Гайдеггера, Гадамер пов'язує передрозуміння з традицією, в якій живе кожний дослідник, інтерпретатор, закликає звернути особливу увагу на традиції, вважаючи, що саме вони задають передвизначеність передрозумінню, є способом буття останнього. На його думку, традиція є попередньою умовою існування людини, тією центральною ланкою, навколо якої і завдяки якій структурується буття в його історичності, що вимагає з'ясування місця і ролі традиції як в самому історичному процесі, так і в пізнавальній діяльності людини, де істина не характеристика пізнання, а характеристика самого буття. Вона як така може лише відкриватися розуміючому осмисленню, “здійснюватися”. Розуміння тексту постає тут екзистенційною подією людського життя, осмислення попередньої культури – форми самоосмислення індивіда і суспільства. Вкорінення в традицію, “причетність” її до буття як суб'єкта, так і об'єкта розуміння і є онтологічною умовою останнього.

На противагу попередній герменевтиці, що розділяла розуміння, витлумачення (інтерпретацію) і примінення (аплікацію) як самостійні процеси, Гадамер обстоює їхню єдність, наголошує на тому, що розуміння можливе лише як “застосування” – співвідношення тексту з культурою і мисленням досвідом інтерпретатора. При цьому “пересуд”, забобони не є царством хибних уявлень і перепорою розуму, а навпаки, сприяють розуму, забезпечують максимальне загострення інаковості тексту щодо інтерпретатора, трансляцію досвіду від покоління до покоління, континуум

традицій. Отже, інтерпретація тексту складається не з відтворення первісності тексту, а з відтворення його заново. Кожний акт інтерпретації – це момент здійснення історії, традиції, діалог минулого і сьогодення, де важливо не лише сформулювати питання, а віднести його до себе. Тільки практичність розуміння, що об'єднує в собі пізнавальну і моральну сторони ставлення людини до світу, здатне виводити людство з тих глухих кутів, в які його часто заводять інструментальне мислення.

Філософська герменевтика поширюється в Німеччині, Австрії, Франції, Швейцарії, Італії, Нідерландах, Данії, Іспанії, США. Найбільш визначними його представниками є К.О. Апель, Р. Бернштейн, К. фон Вайцекер, А. Димер, Е. Корет, М. Ландман, Е. Бетті, П. Лоренц, П. Рікер, Ю. Габермас, Е. Хайнтель, Д. Хой, М. Франк. Особливо сильні позиції філософської герменевтики в Німеччині.

Карл Отто Апель (нар. 1922) – німецький філософ, професор університету Франкфурта-на-Майні, пропонуючи обійти крайності, однобічності сциєнтизму та антисциєнтизму, обстоює ідею “філософського синтезу”, злиття воедино філософії аналізу з філософією існування, лінії Вітгенштейна з лінією Гайдеггера на основі герменевтики як засобу аналізу апріорних форм комунікації.

Емеріх Корет (нар. 1919) – австрійський релігійний філософ і теолог, обстоює модифікацію томіської антропології на базі герменевтики Гайдеггера і Гадамера, філософської антропології з використанням герменевтичного інструментарію інтерпретації “перебування в світі” як вихідної апріорної константи людського буття. “Світ” інтерпретується ним як сукупність феноменів, що володіють соціокультурним та індивідуальним змістом, через горизонти якого людина піднімається до цілісності історичного досвіду, що знаходиться в мові і отримує бачення буття. Під шарком “феноменів світу”, з точки зору Корета, знаходить свою сутність людина як складна духовно-матеріальна субстанція. Духовно-особистісне начало в ній є основою діалогу індивіда з іншими людьми, діяльності зі створення культури, завдяки чому людина доходить до споглядання Божественного Абсолюту – мети і смислу людського існування.

Поєднання релігійної феноменологічної герменевтики з екзистенціалізмом і фрейдизмом зумовлює специфіку герменевтичних побудов П. Рікера.

Поль Рікер (нар. 1913) – французький філософ, професор університетів Страсбурга, Парижа і Чикаго. Найфундаментальнішим поняттям для філософії він вважає поняття “особи”, оскільки вона є місцем народження значень, які дають початки культурним смислам і діяльності. Звідси завдання філософії – вироблення методу аналізу людської суб'єктивності

як творця світу і культури, здатного забезпечити діалектичне осмислення явищ в єдності трьох часових вимірів: минулого, сьогодення і майбутнього; висвітлення “археології” суб'єкта і його вкорінення в буття; знаходження доступу до його теологічного руху в майбутнє. Класичному трактуванню суб'єкта Рікер протиставляє його розуміння як “свідомості”, спираючись при обґрунтуванні цієї точки зору на вчення Гуссерля про “життєвий порив”, онтологію Гайдеггера, психоаналіз Фрейда, розглядаючи останній як герменевтику, спрямовану на дослідження “початкових імпульсів” людського “Я” через їхню сублимацію в культуру. Це дає йому підставу кваліфікувати свої погляди як онтологію, спрямовану на виявлення проблем людського існування, а свій метод – регресивно-прогресивним.

Регресивний аспект цього методу Рікер зводить до аналізу “початкової волі” індивіда до буття, пов'язану з переживанням і усвідомленням не-буття. Прогресивний аспект переноситься ним у сферу аналізу людського духу, де джерело смислу не позаду суб'єкта, як це має місце в “археології”, а перед ним, у прагненні до священного, тієї частини прогресивного методу, що задає есхатологічне переживання людського існування та історії в цілому.

Початковою умовою людського існування Рікер вважав сприйняття, бажання, уявлення, звідки виводить символічність культури, трактуючи її в дусі лібідо, яке виводить людину з біологічного у сферу культурних значень. Під символом він розумів будь-яку структуру значень, де один смисл прямий, первісний, буквальный, а інший – вторинний, невиявлений, що розкривається тільки за допомогою першого смислу і мови, де орієнтація на мовно-символічну функцію герменевтики постає для Рікера способом визначення індивіда в контексті культури і включення в нього як одного зі способів діяльності.

Зв'язок герменевтики з важливими проблемами соціально-політичних умов існування людини знайшов своє відображення в поглядах Ю. Габермаса, про якого говорилось вище у зв'язку з неомарксизмом Франкфуртської школи.

Юрген Габермас (нар. 1929). Послідовник Хоркхаймера і Адорно, Габермас став провідним представником другого покоління Франкфуртської школи, ідеологом “нових лівих”, але, зазнавши краху в своїх ліво-радикальних ідеях у 60-ті роки, зайняв ліберально-реформаторську позицію, висунув “критичну теорію нових людських відносин”, її основою є “критична теорія” Франкфуртської школи, переосмислена у світлі нових реалій західного суспільства і доповнена ідеями психоаналізу, аналітичної філософії, сучасної соціології та філософської герменевтики як інструменту критики “помилкової свідомості” і стереотипних форм комунікації.

Головним чинником у взаєминах між людьми для Габермаса постає розподіл, що ґрунтується на взаємних інтересах і бажаннях, підпорядкованих деяким виробленим при посередництві мови правилам. Питання про ідеальні, узгоджені соціально-політичні відношення пов'язуються ним з реформою комунікаційних відношень на основі повсякденної мови, яка ще здатна скріплювати людські зв'язки переднаєвними в ній моментами соціальної справедливості та рівності.

З огляду на втрату робітничим класом революційності, єдино можливим перетворювачем суспільства має бути політична дискусія між ворожими політичними партіями. Допомогти провести її покликана герменевтика, що здатна здолати соціальні та політичні розбіжності ідеологій. У своєму специфічному вигляді вона відтворює культурну спадщину, без якої неможливий процес соціалізації, яка кладе край стихійному існуванню традицій, відтворює їх на новому рефлексивному рівні, підтримує традиції в нових формуваннях соціальної інтеграції, забезпечує взаєморозуміння смислу, що міститься у висловлюваннях різних партій, який спотворений учасниками дискусій через систему заангажованих комунікацій спільного існування. Навчивши людей по-новому інтерпретувати і розуміти світ, здолавши панування формального спілкування, яке руйнує взаєморозуміння між людьми, можна створити дійсно демократичне суспільство з новим взаєморозумінням його членів.

Габермас, не сприймаючи "радянського соціалізму" з його бюрократичною системою, який перетворився в антидемократичне суспільство, вбачає просування до дійсно демократичного суспільства в реформації капіталістичного, економічні закономірності якого модифікуються впливом держави. Остання, отримавши можливість планування і розподілу, стає спроможною домогтися класового компромісу в межах існуючих демократичних структур. Кризи тут зміщуються з економічної сфери в управлінську, набуваючи вигляду культурного характеру управління. Тому за сіб їх подолання слід шукати у відповідності принципів виробничо-грудової раціональності з реально пануючими мотиваціями поведінки.

Концепція "мотиваційної поведінки" в поглядах Габермаса – одна з ключових, вона допомагає йому описувати альтернативні структури, які не набули інституційного оформлення в ході становлення сучасної науково-технічної цивілізації, "двоступінчасту" будову сучасного суспільства ("система" і "життєвий світ"), в яких реалізується безпосередня комунікація і типи поведінки людей. З останніх мислитель виділяє стратегічну поведінку, мета якої полягає в переслідуванні інтересу, та комунікативну, орієнтовану на взаєморозуміння. Стратегічна поведінка свідомо чи несвідомо призводить

до обману партнера, обертаючись системою маніпуляцій, спотворенням комунікацій, згубних для суспільства і культури. У сфері соціальної інтеграції вони породжують апатію, відчуття втрати колективних ідентифікацій; у сфері культури – втрату смислу, орієнтації та делегітимальності владних структур, а в сфері особи – порушення мотиваційних контактів, різноманітних психопатологій. Комунікативна ж поведінка дає впорядкованість, нормальне середовище, легітимність міжособистих взаємин, стійкість особистих структур, здатних до розгортання і самоздійснення.

У розкритті та поясненні цих моментів Габермас вбачає головне призначення соціальної критики. Подібно до терапевта-психоаналітика, який розкриває захований за мовним потоком смисл і доводить до свідомості незрозумілу пацієнтові символіку підсвідомого, соціальний критик повинен вивільнити людей від колективного засліплення ідеологіями, "егоїстичними інтересами" і домогтися встановлення невідчужених способів спілкування на основі "комунікативної етики".

9. Релігійна філософія ХХ ст.

Стосовно релігійної філософії минулого століття, то з усіх її видів найбільш поширилася католицька філософія – неотомізм, оновлене і пристосоване до сучасних умов вчення Фоми (Томи) Аквінського, представниками і пропагандистами якого є Я. Бохенський, К. Веттер, К. Войтіла, П. Грене, Ж. Дажо, А. Демпф, Е. Жільсон, М. Кромпец, І. Лотц, Ж. Марітен, Д. Мерсьє, М. Мюллер, К. Фабро, Й. Де Фріз, П. Шошар та ін.

Свою історію сучасний неотомізм починає з енцикліки папи Лева XIII "Aeterni pater", проголошеної в 1879 р. У ній офіційно повідомлялося про відновлення в католицьких школах християнської філософії в дусі ангельського доктора Фоми Аквінського. Більш ніж 700-річна тривалість філософії Фоми Аквінського дала підставу її прибічникам проголосити томізм "етерністичною" (вічною) філософською системою. Вище ми мали нагоду ознайомитися з її засадами.

Необхідність пристосування філософії томізму до сучасних умов поставила вимогу зміни деяких положень. Це чітко виявилось в рішеннях II Ватиканського собору (1963–1965). Основний зміст прийнятих на ньому документів є прагнення довести, що церква не є ні реакційною, ні обскурантистською, ні архаїчною, ні буржуазною, що вона не ототожнюється ні з якою політичною системою.

Після II Ватиканського собору по-новому ставиться питання про співвідношення науки і релігії, науки і церкви. Зазначається необхідність

встановлення між ними духу співпраці, відмови від старих “непорозумінь” між вірою і знанням. У папських енцикліках, привітаннях учасникам наукових конгресів релігійна преса намагається розв'язати поширені серед вчених побоювання, що надмірні зв'язки між наукою і церквою можуть стати перепоною на шляху науково-технічного прогресу, довести, що все це було в минулому. У писаннях теологів трапляється чимало похвальних слів успіху науки, техніки. У Ватиканській академії наук є чимало вчених зі світовим іменем, у тому числі лауреатів Нобелівської премії; тут реабілітуються ті вчені, які раніше переслідувалися церквою (Коперник, Дж. Бруно).

Суттєвих змін у сучасному католицизмі зазнало поняття “Бог”. Традиційна концепція Бога, створена в Середні віки і схвалена I Ватиканським собором (1868–1870), нині не спрацьовує; вона в розладі із способом думки сучасної людини, в тому числі й релігійної, віруючої. Бог-чудотворець, що наводить страх на весь рід людський, карає за найменшу провину, викликає сумнів не тільки у віруючих, а й у церковників. Згідно з новою теологічною моделлю, Бог уже не диктатор і не суперник людини, а добрий наставник, який по-батьківськи турбується про благополуччя людини і своєчасно нагадує їй про помилки і хибні погляди. Взаємини між Богом і людиною витлумачуються сьогодні як згода і співпраця, де не існує ніякого панування і підкорення. У таких взаєминах людини і Бога воля творця не принижує особу і не може вважатися формою кабального договору, оскільки плани творця завжди збігаються з інтересами особи. II Ватиканський собор визнав законну автономію земної реальності, підкреслюючи, що така автономія відповідає не лише бажанням людини, а й волі творця, завдяки чому всі божественні творіння отримують своє власне існування. Не відмовляючись від традиційних оцінок світу (гріховність, тлінність), післясоборна теологія підкреслює, що в світі існують не тільки демонічні сили, а й розумні, добрі. Світ, який створений Богом, але не збігається з ним, має власну природу і розвивається за своїми власними законами. Визнання автономії земної реальності тут доповнюється визнанням автономії її пізнання, де в досягненні істин божественного одкровення людський розум ґрунтується на специфічних для нього законах і правилах.

У релігійній філософії XX ст. широкого розповсюдження набуває тенденція до її антропологізації. Якщо в свій час антропологічні вчення М. Шелера, Ж. Мартена, Г. Марселя, П. Тіліха, Е. Мун'є, П. Тейяр де Шардена не тільки не сприймалися ортодоксами, але й постійно осуджувалися, то сьогодні ідеями названих філософів широко користуються як в релігійній філософії, так і поза її межами. Такій ситуації слід завдячувати

колишньому понтифіку Іоанну Павлу II (К. Войтила), який не тільки підтримував орієнтацію релігійної філософії на антропологізацію, але, ще будучи кардиналом, написав працю “Діюча особа”. Сьогодні в релігійній філософії аналізується питання сутності людини, цінності її життя і поведінки, де її переорієнтації порівняно з релігійною... досить відчутні. Останнє вповні зрозуміло, оскільки більшість з названих мислителів є професійними філософами, істориками філософії. В останні десятиліття релігійна філософія значно активізувала боротьбу за добрі начала людської сутності, боротьби за мир і виживання людства, гостро ставлячи питання свободи і соціальної справедливості.

“Новим словом” католицької теології і релігійної філософії є реабілітація плоті. Тіло більше не зводиться до простого вмістилища гріховних пристрастей. Такий погляд, що траплявся в біблійних текстах, вважається помилковим як такий, що потрапив туди з творів неоплатоників і гностиків. Згідно з § 14 соборної конституції “Про церкву в сучасному світі” визнається єдність душі і тіла, їхня спільна участь у служінні Богу, а зневажливе ставлення до задоволення розумних потреб плоті кваліфікується суперечливим християнському вченню. Визнання земних прагнень тіла все ж таки продовжується на загальному фоні примату душі над тілом, і вона по-старому трактується безсмертною, а тіло тлінним, перехідним.

Враховуючи специфіку часу, релігійна філософія значно переглянула питання про власність. Точка зору про богогідності лише приватної власності списується на тріумфалізм, а сьогодні надається значення не тому, в чийх руках знаходиться власність, а як вона використовується відповідно до духу вчення Христа. З цієї точки зору ні одна форма власності не має переваги над іншими і суть полягає не в самій формі, оскільки головне тут, як вона використовується.

Помітне місце в модернізації релігійної філософії займає нині пошук нового методу реконструкції саморозуміння віри, методу, який би дав змогу переосмислити всі суперечності та парадокси Святого Письма з допомогою самих цих суперечностей і парадоксів. Це знаходить своє відображення в спробах примирення релігійної філософії з діалектикою, створення “теологічної діалектики”, “діалектики Бога і людини”. Відношення католицької філософії до проблем релігійного витлумачення діалектики виражене у виданій у 60-ті роки книзі “Aspect! la dialectique”, яка стала своєрідним керівництвом щодо створення різних католицьких варіантів діалектичних ідей. Про характер і принципи побудови теїстичної діалектики найповніше уявлення дає нам праця протестантського письменника-екзистенціаліста П. Тіліха “Систематична теологія”. Він виходить з

того, що діалектика поширюється на всі речі і повинна бути прийнята методом описання рухів життя та історії в їхній внутрішній напрузі, контрактах, суперечностях, в їхніх тенденціях до всеохопної єдності. Це стосується і до Бога, якого треба описувати в діалектичних твердженнях, бо він володіє характерними властивостями всього життя – здатністю виходити за межі самого себе і повертатися у власне лоно. Конкретну форму діалектичності Бога Тілліх бачить передусім у символіці догмату Трійці, що описує в діалектичних термінах рух божественного життя як вічного розділення себе і повернення до себе, суперечливу єдність скінченного і нескінченного, небесного і земного. З ідеями створення “діалектики церкви” можна ознайомитися в “Богословських працях”, на сторінках “Журналу Московської Патріархії”, зокрема в працях професора Санкт-Петербурзької духовної академії М. Заболотного.

Релігійна філософія, в тому числі і неотомізм, шукають примирення з іншими течіями, які навіть часто не визнавалися нею. Так, сьогодні більшість християнських авторів приходять до висновку про необхідність зближення фрейдизму з традиційною релігією, де духовенство повинне використовувати методи психоаналізу для кращого розкриття духовного світу віруючих. Першим психоаналітиком вважається Ісус Христос, проте не заперечуються і заслуги З. Фрейда.

Посилення критики іудейсько-християнського віровчення з його антропоцентричними установками на підкорення природи змусило християнських теологів зайняти певну позицію в питаннях взаємовідношення людини і природи. Ватикан оголошує покровителем екологів св. Франциска Азійського і орієнтує на нього у розв’язанні всіх екологічних проблем. Звертаючись до текстів Святого Письма, теологи доводять, що необхідність гармонійного взаємовідношення людини і природи закладена в них.

Серед релігійних мислителів православної орієнтації, що тяжіють до оновлення християнського віровчення, чільне місце належить П. Флоренському та С. Булгакову, представникам філософії російського духовного Ренесансу.

Павло Олександрович Флоренський (1882–1937) отримав освіту в Московському університеті, де разом з навчанням на фізико-математичному факультеті слухав лекції на історико-філологічному, самостійно вивчав історію мистецтва. У 1904 р. вступив до Московської духовної академії, студентом III курсу був обраний на кафедру історії філософії спочатку виконувачем обов’язки доцента, а потім екстраординарним професором, редагував “Богословський вісник”, якому надав історичну спрямованість. У 1911 р. прийняв сан священника. Після революції читав лекції з фізики і математики в Сергієвському педінституті, був працівником

музейного відділу, брав участь у розробці плану ГОЕЛРО, працював у системі Головергеро, вів експериментальну роботу і завідував лабораторією випробування матеріалів, був членом Центральної електротехнічної ради, редагував “Технічну енциклопедію”.

Свою життєву позицію П. Флоренський вбачав у “продовженні шляхів до майбутнього цілісного світогляду”, що зумовило коло його наукових інтересів: математика, фізика, техніка, культура, мистецтво, філологія, історія, богослов’я, філософія. Спираючись на них, він пройшов складний шлях від “метафізики всеєдності” до “конкретної метафізики”. Розвиваючи “метафізику всеєдності”, Флоренський виступив проти бездуховності раціоналізму і механістичного матеріалізму, зробив спробу, на противагу панлогізму Гегеля, побудувати цілісну картину світу через розгляд відтворення і взаємного просвітлення “різних зрізів буття”, де кожний з них пізнає себе в іншому, знаходить споріднену основу. Перейшовши до “конкретної метафізики”, він вважав першою і необхідною умовою світогляду математику, підкреслюючи, що їй необхідно надати справжній імпульс від загального світорозуміння та досягнутого вивчення світу і техніки. Як основний закон світу мислитель розглядав другий принцип термодинаміки – закон ентропії, взятий розширено як закон Хаосу в усіх сферах світобудови, протиставлений світу Логос як початок ентропії. Оскільки всесвітova закономірність є функціонально залежною, що розглядається перервністю щодо реальності, то, на думку Флоренського, ця перервність і розрізненість у світі веде до піфагорійського утвердження числа як форми і витлумачення ідей Платона як прообразу.

Із філософських позицій П. Флоренський виступає платоніком. Водночас, будучи доміантою роздумів філософа, платонізм далеко не єдиний його філософський орієнтир. Як член духовно-академічної корпорації він спирався на більш ніж трьохсотлітню традицію російської духовно-академічної філософії, де значну роль відіграли філософські ідеї І. Канта і В. Соловйова, з допомогою яких він виступив проти панлогізму Гегеля, позитивізму і раціоналізму. В загальному контексті зазначених ідей ідеал життя мислився Флоренським як “Софія – Премудрість Буття – прообраз космічної тварі, пречиста Діва Марія – явне втілення цієї цілісності, явище обгорілої тварі на землі – Церква як явище тієї ж всецілісності в колективному соціальному житті людини”. Синтезуючи культуру світську і релігійну через входження в Російську православну церкву, вбачав завдання культури в розкритті духовності, доходячи висновку, що церква є ім’я тому християнству, в якому знаходять реалізацію духовні цінності, а вищим ступенем церковності постає досягнення людей у Богові.

П. Флоренський обстоював думку про те, що буття безпосередньо відкривається знанню. Сприйняття як початковий акт пізнання не суб'єктивне, а суб'єктне, тобто належить суб'єкту, хоча лежить поза ним. У знанні по-справжньому розкривається суб'єкт і поєднується його енергія з енергією речей, які пізнаються. Саме ж пізнання є процесом створення на нижчих ступенях моделей і схем, а на вищих – символів. Мова символів, вважав Флоренський, є одна з проблем теорії пізнання, де побудови незалежного розуму вищі за логіку, бо вони антиномічні і тримаються силою протилежностей і взаємовиключених начал.

В істині гранично сильне твердження поєднується з гранично сильним запереченням, утворюючи предметну суперечність. Предмет, що відповідає останній антиномії, і є істинна реальність і реальна істина, джерело буття і смислу, які сприймаються досвідом. Флоренський розрізняв “Істину” та “істину”. “Істина” – це жива божественна Монада Одиниця; “істина” – належність тварної людини. Поверхова діяльність у пошуках людських “істин” є розумовою діяльністю, підпорядкованою законам логіки.

Проте розум наштовкується на антиномії, які знаходять його гріховну нецільність, що містить у собі дух егоїстичного дроблення та відособлення. Антиномічний і розум, бо його статика і динаміка виключають одна одну. Щоб досягти “істину-антиномію”, необхідний подвиг віри, тобто акт самозаперечення розуму, тожонь висловити істину як антиномію, через яку висвітлюється “Істина”, “лазур Вічності”. Справа православного розуму полягає в тому, щоб зібрати всі осколки світу, а це досягається приборкуванням розуму і розумової діяльності, входженням у благодатне мислення, відновленням, очищенням і воз'єднанням людського ества.

Внутрішнє роздвоєння і розклад особи П. Флоренський пов'язував з тим, що в гріхові душа втрачає свідомість своєї природи. Гріховний стан – це стан розпусти, розворушення душі: цільність особи розворушена, внутрішні сфери життя вивернуті, а те, що може бути відкритим – відкритість душі (безпосередність, мотиви, проступки, щирість), заховується всередині. Вона розпадається, перестає підпорядковуватися потягам духу, стає нерозумною і безумною. Вихід із такого стану Флоренський рекомендував шукати у вірі, релігійному духові, істині як всеєдності, втіленій в Церкві, Дусі Святому, Софії.

Центром творчості **Сергія Михайловича Булгакова** (1871–1944) стало вчення про Софію, цілісність світу і любов до нього. Перебуваючи під впливом ідей Канта, слов'янофілів, Ф. Достоевського, В. Соловйова, він був добре обізнаним з усіма течіями нової західноєвропейської думки, але не лише не втратив у ній орієнтирів, а й зумів вибрати свій шлях

обґрунтування любові до світу не як простого джерела задоволення потреб, а як безцінного творення. На цій основі він прагнув продумати хід світового буття, враховуючи в ньому участь вільної людини і скінченну зацікавленість в її вдачі. У розв'язанні цієї проблеми С. Булгаков вибрав релігійно-етичний шлях християнського демократа, тверезо і чітко усвідомлюючи той факт, що новітня цивілізація рухається трагічно, суперечливо. В оцінці її філософ виходив з того, що наш вік більш могутній, ніж щасливий, бо, надаючи безприкладне багатство в благах зовнішньої, переважно матеріальної культури, він у найсуттєвішому – в душевній силі, вірі – не багатший, а бідніший за попередні.

Відчуваючи відповідальність за цей світ, його цінність, передбачаючи трагізм усього земного буття і дійсну причину його, С. Булгаков в роки кровопролиття і геноцидів, депортацій намагався знайти шлях його спасіння. З огляду на ідею всеєдності В. Соловйова, він зробив спробу обґрунтувати цілісність християнського світогляду, назвавши його “релігійним матеріалізмом”. Основним його моментом стало виправдання світу, переконане утвердження цінності та осмисленості тутешнього буття і матеріального космосу, з'ясування ставлення до світу як об'єкта трудової діяльності.

На відміну від німецького спекулятивного ідеалізму, Булгаков виступив проти розгляду мислення і розуміння людини як зовнішнього начала, приписування їй прерогатив причетності до Абсолюту. Предметом його роздумів став світ, узятий в усій його конкретності і наповненості матеріально-тілесним буттям, а виправдання світу стало виправданням матерії. Це виправдання мислиться Булгаковим в межах християнського світорозуміння, яке вважає, що запорука і джерело виправдання, осмисленості й цінності всього сутнього знаходиться в Богові, який відкриває себе людині. Звідси спочатку розкривається зв'язок світу і Бога, а потім, на основі цього зв'язку і в світлі його, дається трактування світу, матерії, тілесності та інших предикатів існування природи і людини.

Як вихідне положення для побудови онтологічної структури світу Булгаков бере твердження “світу не належить його буття – воно йому дане”. На цій основі бачення світу у нього набуває такого вигляду: Бог (премудре начало, від якого світ отримує буття) – творення світу Богом (початковий акт) – Світ, відмінний від Бога, який характеризується своїми предикатами тварності (створеність, побудованість). Мислитель повністю зберігає біблійну традицію про творення світу з чистого небуття, проте стверджує його відносну самостійність, творчу активність, власну мету і смисл, пов'язуючи тварність феноменів з матерією, надаючи їй породжуючу і виробничу роль від Вічної Матері – Землі, життєвого, глибинного космічного начала.

Створений світ не є замкнутим, існуючим у собі. У ньому все взаємопов'язане через причетність до Бога як джерела будь-якої цінності і будь-якого смислу. Весь світ, на думку Булгакова, пронизаний енергією, кожна річ у ньому і риси земного буття не є просто “тілесним сміттям”, а мають свій першообраз, ідейний замисел у Богові. Всеєдиним організмом їх і є Софія Премудра: світове ціле, його довічна краса і гарантія надсвітової цінності. Вона – гармонійний лад речей, принцип закономірності та доцільності, універсальний зв'язок світу, що протистоїть несофійним тенденціям середовища, хаосу розпаду, через що світ постає як космічний організм людини, одухотворена і олюднена природа. Софійний світ як творчість вимагає творчого до себе ставлення, творчого господарювання, любові до праці, оскільки в своїй господарській функції людина утверджує своє головне і панівне становище, яке відповідає її софійному першообразу. Отже, в межах церкви С. Булгаков намагався обґрунтувати таке християнство, яке не лише рятує від світу, від рабства нижчої природи, а й спасає світ, бере на себе відповідальність за нього. Задовго до формування екологічного підходу він вказав на необхідність культурного (екологічного) ведення господарства, гармонізації взаємин між природою і людиною.

10. Структуралізм і філософія “постмодерну”

Посткласична філософія, здійснивши антропологічний поворот, зробила й лінгвістичний, де звернення до аналізу мовних структур та їхнє філософське осмислення стало важливим напрямом соціокультурного пізнання ХХ ст. І сьогодні, на момент написання роботи, важко знайти філософську течію, починаючи від логічного позитивізму, екзистенціалізму та герменевтики, де б він не знаходив свого прояву. Та все ж таки найбільш повно він знайшов своє використання в структуралізмі. Під структуралізмом розуміють ряд напрямів у соціогуманітарному пізнанні ХХ ст., пов'язаних з виявленням структури, тобто сукупності відношень між елементами цілого, які зберігають свою стійкість при всіх перетвореннях та змінах. При такому підході досліджуване явище чи процес розглядається як цілісна система, яка складається з різних підсистем, які, зберігаючи свою індивідуальність, не втрачають свого зв'язку з цілим. Як і всякий філософський напрям, він має свою історію, конкретні етапи становлення і функціонування.

Перший етап становлення методів структурного аналізу відноситься до 20–30-х років ХХ ст. під впливом гештальтпсихології, структурної лінгвістики, теорії систем Л. Бергаланфі. Родоначальником останньої є все

ж таки російський мислитель О. Богданов, книги якого “Тектологія. Всезагальна організуюча система наук” вийшла німецькою мовою в 20-х роках і яку Бергаланфі використав без будь-яких посилань на автора, розкритикованого В.І. Леніним у праці “Матеріалізм і емпіріокритицизм”. Вказаний переворот був своєрідним протестом проти психологізму, інтероспекціонізму, вузького позитивістського фактографізму, прагненням вивільнити структуру мови від часткових не системоутворюючих властивостей елементів, вивчення означальних структур і механізмів мови. Дослідження останніх показали, що мова не зводиться лише до засобу спілкування, а є основою думання, пізнання. Між іншим, саме такий підхід до вивчення мови був закладений у свій час харківською школою мовників, яка була започаткована І.С. Римським і втілена в здобутках її найвизначнішого представника О. Потебні. Дослідження останнього на десятки років випередили Ф. Соссюра та К. Леві-Строса, про що часто забувають говорити не тільки зарубіжні, але і вітчизняні історики.

Починаючи з 50-х років ХХ ст. принципи аналізу мови були використані для об'єктивного осмислення підсвідомих структур відношень у різних галузях соціокультурної дійсності. Зачинателем такого підходу став К. Леві-Строс, ідеї якого підхопили і модифікували Р. Барт, М. Фуко, Ф. Лаку-Лабарт, Ж. Лакан.

Клод Леві-Строс (1908) – французький ентомолог, вчений з усебічною ерудицією, професор Колежу де Франс, один з найвизначніших представників структуралізму.

У своїх побудовах К. Леві-Строс виходив з того, що істинна реальність ніколи не дана суб'єктові в безпосередньому досвіді, а досягається моделюванням несвідомих процесів, де філософія є “тимчасовим заміником науки”, а наука у міру свого розвитку успішно асимілює філософські проблеми. Філософія і наука взаємно переходять одна в одну без усяких поділів на “розуміючі” та “пояснюючі”, природничі та гуманітарні науки. Значно розширюючи поняття наукового знання включенням до нього всіх форм мислення, Леві-Строс наголошує на тому, що свідомість існує лише на перехресті множини несвідомих структур людського духу, кожна з яких відповідає певному рівню соціальної реальності. За допомогою аналізу “несвідомих” структур розуму він прагне розкрити суть глибинних структур людської психіки, тих загальнозначущих структурних утворень “несвідомого”, які засвідчують єдність внутрішніх законів структурування суспільного життя від первісного до сучасного суспільства.

У ході цього аналізу мислитель розрізняє “підсвідоме” – сховище спогадів та образів, що нагромаджуються в процесі індивідуального життя,

своєрідний “індивідуальний словник”, в якому кожний записує свою лексику, історію власної індивідуальності, та “несвідоме” – символічні формування, які, характеризуючи людину, проявляються в усіх людей згідно з одними й тими самими законами. “Несвідоме” організовує “словник”, надає йому значення, робить його мовою, зрозумілою нам самим та іншим людям. Таким “несвідомим” Леві-Строс вважає міфи, в межах яких наявні однакові внутрішньомовні та позамовні специфічні системи, що мають два виміри: діахронічний, горизонтальний (історичний), пов’язаний з прочитанням міфу, та синхронний, вертикальний (структурний), співвіднесений з його осмисленням, завдяки чому можливе розкриття сутності людини, смислу історії. Використовуючи аналіз соціальної будови і ментальності життя первісних племен, бінарних опозицій “природа – культура”, “рослинне – тваринне”, “сире – варене”, принципи теорії інформації, він приходив до висновку про те, що правила весіль, термінологія родичання, потяги, ритуали, маски та інші соціокультурні установки є особливою мовою, деяким обміном повідомленнями, інформацією.

Леві-Строс, абстрагуючись від історичного, економічного і технічного розвитку, які, на його думку, не властиві первісному суспільству, вбачає найбільш загальним, спільним для всіх людей і всіх культур гармонійну єдність чуттєвого і раціонального (надраціоналізм). Втрачена сучасною європейською цивілізацією, вона зберігається в міфологічній свідомості, що прагне до опосередкування фундаментальних суперечностей людського буття, піднімаючись від оперування окремими речами до логіки почуттів, форм і навіть до логіки відношень.

Соціальні явища, установки європейського суспільства через екзотичні культури знайшли своє відображення в творчості Р. Барта.

Ролан Барт (1915–1980) – французький літературознавець, один із засновників центру масових комунікацій, професор практичної школи вищих знань, завідувач кафедри літературної семіології Колежу де Франс.

З точки зору Барта, мова не є простим знаряддям змісту. Навпаки, вона цей зміст активно виробляє, тому література не може мислити себе поза владою, вести незалежне від політичних вимірів життя. А тому не існує “незацікавленого спостерігача” влади, яка відкриває себе для безкорисного споглядання. У потрібній “незацікавленості” проявляє себе активне утвердження споглядального ставлення до світу, а тому історик має стати істориком семіотичних практик певного класу, де максимом політичної семіології стає будь-яка деполітизація світу, що здійснюється в політичних цілях.

Через захоплення науковою семіотикою Р. Барт у 70-х роках приходив до проблеми тексту і письма як повноцінних аналогів соціальної

революції. Основним завданням політичної семіології тепер він вважає розклад ієрархії мов, закріпленої в системі жанрів, та її підоснови, нарації (розповідь, оповідання). Нарації, на відміну від тексту, який сам виробляє умови своєї можливості, прагнуть почерпнути свої основи зі сторони, вони завжди правдиві, як все те, що прагне просто відображати. Щоправда, міняючи свій радикалізм, Барт приходив до досить парадоксального висновку: в істинно революційному письмі, яке і є сама революція, немає простору для проголошення соціальної революції.

Після травнево-червневих подій 1965 р. у Франції спостерігається відхід від класичного структуралізму з акцентом на конкретні об’єктивні значення, об’єктивні нейтральні структури до аналізу тих механізмів, що належать до “їх вивороту”, емоцій, ефектів, бажань і шансів вільного розвитку, що до певної міри відбилося у творчості М.П. Фуко.

Мишель Поль Фуко (1926–1984) – французький філософ, історик культури, літературознавець, соціальний психолог. Працював і викладав в університетах Франції (Паризьких, Клерн-Феррана), Польщі (Варшавський), Швеції (Упсальський), Німеччині (Гамбурзький). З 1970 р. до кінця життя – професор Колежу де Франс.

М. Фуко, ставлячи своїм завданням пошук єдиної концептуальної основи історико-наукового та історико-культурного дослідження через “переживання культури”, насамперед піддає сумніву незаперечну в метафізичній традиції роль суб’єкта як творця смислів та автора мистецтва, обґрунтовує своєрідну форму філософування без суб’єкта (“смерть суб’єкта”) через аналіз пізнавальних практик і вичленування “категоріальних осей” структурно об’єктивної історії як “міфології прометеївського суспільства”. Початком такого аналізу стала “археологія знання” – дисципліна, яка виявляє історичні можливості медицини, біології, гуманітарних наук і керує ідеями некумулятивного знання. Надалі царинною всіх культурних продуктів для нього стає сфера “дискурсу”, “мови”, де головним є не абстрактний “дух” епохи, а реалії повсякденного життя, культурно-історична дискурсивна практика, під якою він повсюдно розуміє мовну практику, а під структурою – мовну структуру.

У праці “Слова і речі. Archeологія гуманітарних наук” (1966) Фуко зазначає, що суттєвим для становлення науки є не дозрівання однієї ідеї, не причинні зв’язки між елементами, а здійснення багатьох ідей, розподіл зв’язків по межах і порогах. В історії європейської науки він виділяє три пізнавальних поля (“епістеми”) – Відродження, класичного раціоналізму, сучасності. Головною для їх зіставлення і протиставлення є специфіка “означального механізму”, співвідношення мови, “слів” і “речей” у

культури: мова як річ серед речей (Відродження), мова як прозорий засіб висловлювання думки (класичний раціоналізм) і мова як самостійна сила (сучасність). Перетворення мови разом з “життям” і “працею” в сучасній цивілізації призводить до “смерті людини” (людина помирає, залишаються структури), оскільки це загрожує єдності сучасної людини, позбавляє сенсу саме питання про її сутність.

У працях 70-х років “Нагляд і покарання” (1975), “Воля до знання” (1976) Фуко від “археології знання” переходить до “генеалогії влади”, аналізу специфічних компонентів “влади – знання”, стратегії влади, дискурсивних практик, взаємодія яких визначає пізнавальні підходи до людини. На його думку, влада ніколи не має суто негативного характеру (пригнічення, придушення), а різні типи її породжують саму реальність, об’єкти пізнання, “ритуали” досягнення їх. Стосовно сучасної диспозиції “влади – знання”, то вона виникла на рубежі Просвітництва і XIX ст. як така, що не має центру, привілеїв панування, а її основними властивостями стають всенагляд, дисциплінування, нормування. Ці властивості влади визначають певні стратегії управління індивідами (соціальна “фізика”), нагляд за ними (соціальна “оптика”), процедури їхньої ізоляції та перегруповання (соціальна “фізіологія”). Найяскравішим вираженням цих процедур є тюрма як соціальний інститут, хоча ставлення влади пронизують усе суспільство: кабінет лікаря, школи, казарми. Сучасний індивід, його душа, гуманітарні науки, які його вивчають, – це поліфонія одночасно діючих механізмів нормування та індивідуалізації, де чим анонімніша влада, тим індивідуалізованіший її об’єкт (дитина, хворий, в’язень), доступніший емпіричному пізнанню.

Завершує систему поглядів Фуко з’ясуванням можливостей поведінки індивіда, морального суб’єкта, яка допомагає йому стати самим собою, здолати задані коди та способи поведінки. Центром розгляду цих питань, викладених у працях “Користування насолодою”, “Турбота про себе” (1984) стає “людина бажуюча” – носій пристрастей, бажань, збуджень. Звертаючись до матеріалів античності, Фуко показує, що моральний суб’єкт формується з відношень до своєї душі, тіла, довкілля, суспільного обов’язку.

У 80-х роках під впливом негативної діалектики Т. Адорно і провідних ідей М. Фуко в межах означеного підходу формується своєрідна концепція, пов’язана з культурною самосвідомістю західних розвинутих країн, яка отримує назву **постмодернізму**, або просто **постмодерну**. Той же Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда визнаються уже його представниками, хоча особисто два останні з таким представництвом не погоджуються. Однак, якщо проаналізувати їхні погляди, то виявляється, що при

всіх їхніх розбіжностях усе ж таки є дещо спільне, що стало типовим для цієї концепції. Передусім це різко критичне ставлення до дійсності. “Філософування без суб’єкта”, відмова від систематизації і визнання неможливості зафіксувати наявність жорстких самозамкнених систем, а відповідно, заперечення їхнього права на існування. Та головним для них постає визнання особливого статусу культури, трансформація її ситуацій в соціально-економічну, технологічну і соціально-політичну сфери.

Жан Франсуа Ліотар (1927) – сучасний французький філософ, автор низки оригінальних філософських творів. Саме він переніс термін “модерн” з культури, де первісно він використовувався для означення смислових особливостей архітектури, а потім для характеристики новацій в літературі та мистецтві, у сферу філософії. Надав статус назві “постмодернізму”, визначив його головні завдання.

Вивчення феноменології Гуссерля привело Ж.Ф. Ліотара до переконання в необхідності критичного перегляду існуючих традиційних підходів до дійсності, орієнтованих на її перетворення і підкорення. Для Ліотара таким шляхом став аналіз нарративної природи знання як одного з можливих типів дискурсу. Здійснюючи такий аналіз, він приходив до висновку про те, що сусідство різних нарацій є природним та існує впродовж тривалого часу. Однак в певну епоху виникає особливий тип дискурсу, який претендує на особливий статус щодо інших – “дискурс легітимації, який бере на себе функцію виправдання та обґрунтування мовної практики. Цей метадискурс апелює до великих нарацій (метанарацій), які, в свою чергу, узаконюють себе не тільки як істинні, але і як справедливі. Їхня легітимація стає тотожною легітимації певних соціальних інститутів, виправданням певного способу організації суспільства і влади, підкоренням собі всіх форм життя.

Панування “дискурсу легітимації” і метанарацій Ліотар називає модерном, або сучасністю, протиставляє йому свої установки постмодерну, вихідною ситуацією якого стає діагноз розпаду єдності, а завданням на майбутнє – заохочування множинності. Сам постмодерн мислиться ним як виявлення всередині модерну того, що вказує на неувялене в увяленні, що відмовляється від заспокоєння гарних форм, від нонсенсу смаку, який давав би разом відчуття ностальгії по неможливному, постійного пошуку нових увялень. Це вимагає відмови від панування правил і норм “легітимивної” форми раціональності у ставленні до інших форм як неповноцінних, недозрілих, оскільки в дійсності немає і не може бути універсальної мови, як і універсальної раціональності фактично, є тільки різні “мовні “ігри, які мають право на існування. Це стосується не тільки до логічної, але й до

соціальної сфери, де не може бути ніякої метатранскрипції, загальної для всієї “мовної” гри. Більше того, її встановлення не тільки небажане, але й шкідливе, бо всі вимоги на створення загальнообов’язкових правил і норм веде до загрози терору і тоталітаризму.

При певних відмінностях у загальну схему проблематики і стилю філософування постмодернізму вписуються і погляди Ж. Дельоза.

Жиль Дельоз (1925–1995) – французький філософ, історик філософії, інтерпретатор та деконструктор історико-філософських текстів, професор університету Париж – VII.

Основу концептуальних побудов Ж. Дельоза складає критичне переосмислення історії філософії. На його думку, історія філософії є фактично повторенням одного і того самого, а головною вадою класичної лінії філософування було нездатність її розірвати зв’язки з формами всезагальнозначущого смислу. Вказане робило історію філософії гадкою, упередженням, перетворювало в розмову про сутність, інтерпретуючи останню як трансцендентну. У такому вигляді історія філософії завжди була агентом влади філософії і мислення, відіграла репресивну роль, примушуючи людину повторювати чужі думки, а не мислити самостійно, оскільки вважалося, що мислити неможливо, не прочитавши Платона, Декарта, Канта і т. п. Образ мислення, що мав назву філософії сформувався історично, але відвернув людину від мислення.

Вихід із вказаного становища, відновлення статусу філософії як вільного мислення Дельоз пов’язує з децентралізацією, наданням рівнозначності частинам і моментам розгортання думки. Це дасть змогу знищити згубну суб’єктивність, перетворити філософію з “чудовиська” на такі погляди, які виходять на “поверхню” і набувають загальнозначущості. Забезпечити такий перехід має “номадне мислення”, яке, на відміну від репрезентованих теорій західної метафізики, що служать порядку, офіційним інститутам, вибудовує ієрархію, розділяє атрибути між суб’єктами, розділяє ці атрибути анархічно. Такий анархічний розподіл дозволяє ширше досягнути дійсність єдиним непроникним об’єктом, для якого залишається свій інший, виникає щось нове, а історії повертається статус філософії, де можлива свобода і мислення. Сам філософ при такій інтерпретації текстів знакових постатей уподібнюється лікарю цивілізації, який з наявного творить відмінне, нетрадиційне, “терористичне”, що не підлягає концептуальній цілісності. Нове бачення історії філософії, вільне мислення мають привести до того, що на зміну суб’єкту та об’єкту прийде неперсональне ставлення, ставлення шляхом невизначеного, в межах якого можуть вільно розгортатися доіндивідуальні та імпресональні події – сингулярності, роблячи можливим мислити “посередині” без джерел і початків, забезпечуючи

полісенсовість інтересів. Всяка одиничність має бути вивільнена від концептуальності, розглядати історію філософії як історію живої думки, оскільки тільки одиничності можуть позбавитися від ідейної і тілесної детермінації шляхом їхнього перебування посередині при формуванні сенсу через компас мови до шизофренічної безодні ідей.

З одиничностями Ж. Дельоз пов’язує досягнення свободи, розгортання логіки смислу. Свобода, за його переконанням, полягає в необмеженості вільних потоків одиничностей, вільна гра яких руйнує централізований порядок, зумовлений державно регламентованою ієрархією. Протистояти владі може тільки соматичний потік сингулярій, які створюють множини можливостей, не обмежуючи людину у виборі. Що ж стосується смислу, то його розкриття досягається поверненням до повноти сенсу подій, до проблеми поверхні, а не глибини, відновленням спотвореного глибиною і висотою смислу, який завжди знаходиться на поверхні, тісно переплетений з подією, яка відбувається на поверхні.

На відміну від Ж.-Д. Ліотара та Ж. Дельоза, інший тип філософування пропонується Ж. Деррідою. **Жак Дерріда** (1930) – французький філософ, викладав у Сорбонні, Вищій Нормальній Школі, організував “Групу досліджень в галузі філософської освіти”, один з організаторів Міжнародного філософського коледжу. В останні роки читає філософію у Вищій школі досліджень у соціальних науках.

Погляди Ж. Дерріди формувалися під впливом Гегеля, Ніцше, Гуссерля, Хайдеггера, Фрейда, літературного авангарду. Основною проблематикою його творчості стало питання про вичерпність ресурсів розуму в тих формах, в яких вони використовувалися провідними напрямками класичної і сучасної західної філософії, а головним об’єктом – критичний розгляд текстів західноєвропейської метафізики з притаманним їй “онто-телео-фалло-фонологією”, оснований на розумінні буття як присутності. Для вирішення поставлених проблем і подолання метафізики він пропонує спосіб “реконструкції”, особливої стратегії щодо тексту, яка включає в себе одночасно і його “деструкцію” (прояснення основ філософських конструкцій – Хайдеггер), і його реконструкцію, завдяки чому переосмислення філософської традиції не руйнується, а виступає як позитивне смислоутворення. Дослідницька стратегія Ж. Дерріди тут проявляється в тому, щоб виявити в текстах опорні поняття і прошарки метафор, які вказують на його несамототожність, на сліди перегуку з іншими текстами.

Виступаючи проти всяких “центризмів” (“онто-Логія”, “тео-Логія”, “алло-Логія”, тощо), Дерріда проголошує неістотними, надуманими та несправжніми “іпостасі” філософського мислення “буття”, “субстанція”,

“акциденція”, “суб”ект”, “об”ект”, “екзистенція”, “свідомість”, вводячи нові чи замінююче їх “неістотне буття”, “неістотне пізнання, “логос – міф”, “логіка – риторика”, “мова – письмо” та ін.

Традиційні бінарні опозиції класичної філософії оголошуються Деррідою безплідними тлумаченнями певної ілюзії, “ілюзії” обґрунтованості наявного буття, “ілюзії присутності”. Свідомості потрібно відмовитися від такої застарілої парадигми мислення і світосприйняття, перейти до схемоцентричного мислення, відкинувши принципи репрезентативності. Останній, на думку Дерріди, будучи домінантним впродовж усього розвитку історії філософії, перетворився в неперервне, безплідне, безрезультативне повторення усталених схем, “прогонку” однієї єдиної версії, яка впирається в ту ж “ілюзію присутності”. Для його подолання за принципом структуралізації необхідно замінити життя філософії життям філософії структури, де всі форми існуючого виводилися б не з належного буття, не з усталених форм буття і свідомості, а навпаки, з абстрактних форм та структури виводилась вся багатоманітність буття дійсності.

Реалізацію вказаного Деррідою переносить у сферу мови і літератури, надаючи перевагу не звуковій, а письмовій мові. Пов’язується це з тим, що, на його думку, звукове мовлення створює ілюзію незалежного, суверенного промовця, самоцінність його “Я”, яке полягає в Cogito. Як таке воно становить трансцендентальне означування, котре керує структурами і не підлягає ніяким законам, свідомістю, яка, розмовляючи, слугує тільки собі, замикається на собі, тобто тим же логоцентризмом. На відміну від звукового мовлення, графічне мислення, письмо є тим соціальним інститутом який функціонує за принципом доповнення, сценою історії та грою світу. Як сукупність текстів світ є культурою, а сам текст – втіленням принципу гетеромовності, відсутності єдиного спрямовуючого принципу, різнозаконності, утворення, на тілі якого видно сліди багатьох “щеплень”, неявного, нетотожного, неіснуючого, протилежного присутності, котрі можна встановити шляхом розрізнення і додумування дешифрувкою текстів, їх прочитання. Знаки включеності в текст не зводяться ні до якого синтезу, чим особливо відзначаються слова-мітки, які вказують на місце розривів у текстах. Варто віднайти ці слова-мітки, заповнити розриви в тексті за правилами мовної гри, якою і є гра тексту і письма як засіб втечі від визначених ідей, тез та позицій, місце яких займають “вписування”, що набувають у Дерріди форму коловороту слів. Смісл його не цікавить, як і не цікавить його рух. Головним для Дерріди є переміщення, передача передач, нескінченний процес, який виключає підведення певного висновку, узагальнюючого смислу, усталеного дискурсу.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Аббаньяно Н. Принципы метафизики. – Свердлов., 1990.
2. Аббаньяно Н. Мудрость жизни. – СПб., 1996.
3. Абдильдин Ж.М. Диалектика Канта. – Алма-Ата, 1974.
4. Абельяр Петр. Диалектика // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
5. Абельяр Петр. История моих бедствий. – М., 1959.
6. Абрамов А.И. Философия в духовных академиях // Вопросы философии. – 1998. – № 1.
7. Августин А. Исповедь. – М., 1991.
8. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977.
9. Аврелий Марк. Наедине с собой. Размышления. – К., 1993.
10. Авсенов П.С. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К., 1869.
11. Александров В.И. О соотношении философии и метафизики // Философские исследования. – М., 2002. – № 3–4.
12. Альбидель М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. – СПб., 1991.
13. Альтман М. Греческая мифология. – М., 1937.
14. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
15. Андрущенко В.П. История социальной философии. – К., 2000.
16. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995.
17. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, Ч. 1. – М., 1969.
18. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, Ч. 2. – М., 1969.
19. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. – М., 1970.
20. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. – М., 1971.
21. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 4. – М., 1972.
22. Аристотель. Категории. Об истолковании. Аналитика I. Аналитика II. О софистических опровержениях // Соч.: В 4 т. Т. 2. – М., 1978.
23. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т. 1. – М., 1976.
24. Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. Т. 4. – М., 1983.
25. Аристотель. О душе // Там само.
26. Аристотель. Риторика. – М., 2000.
27. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. – К., 1856.
28. Асмус В.Ф. Декарт. – М., 1956.
29. Асмус В.Ф. Античная философия. – М., 1975.
30. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973.
31. Асмус В.Ф. Философия в Киевском университете в 1914 – 1920 годах // Вопросы философии. – 1990. – № 8.
32. Ахтарваеда: Избранное. 2-е изд. – М., 1995.
33. Афанасьев Ю.Н. Может ли образование быть негуманитарным? // Вопросы философии. – 2000. – № 7.
34. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. – М., 1976.

35. Ашвагхоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. Введение Г. Бонгард-Левина. – М., 1990.
36. Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. Пер. с англ. – М., 1996.
37. Бандуровский К.В. Проблемы этики в “Сумме теологии” Фомы Аквинского // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
38. Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. – М., 1963.
39. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989.
40. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М., 1978.
41. Батлук О.В. Философия образования Сенеки: кризис цицероновского идеала // Вопросы философии. – 2001. – № 1.
42. Батлук О.В. Цицерон и философия образования в Древнем Риме // Вопросы философии. – 2000. – № 2.
43. Баумайстер. Логика. – М., 1827.
44. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
45. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.
46. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.
- 46а. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990.
47. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
48. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994.
49. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. – М., 1978.
50. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. – Л., 1973.
51. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1990.
52. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995.
53. Блонский П.П. Философия Плотина. – М., 1918.
54. Богдашевский Д.И. Здравая метафизика // Труды КДА. – 1894. – Кн. 5.
55. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. Пер. с чеш. – М., 1985.
56. Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985.
57. Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992.
58. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999.
59. Бонаventura. Путеводитель души к Богу. – М., 1993.
60. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М., 1980.
61. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание “Изборников 1073-1076”. – К., 1990.
62. Боргош Ю. Фома Аквинский. – М., 1975.
63. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. – М., 1966.
64. Бозций. “Утешение философией” и другие трактаты. – М., 1990.
65. Бриллиантов А.И. Влияние Восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М., 1898.
66. Брихадараньяка-упанишада. Пер. А. Сыркина. – М., 1964.

67. Брук К. Возрождение XII века // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992.
68. Бруно Дж. Диалоги. – М., 1949.
69. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. – М., 1953.
70. Бубер М. Я и Ты. – М., 1993.
71. Бунге М. Философия физики. – М., 1975.
72. Бхагавадгита. Книга о Бхишме. Пер. Б.Л. Смирнова. – СПб., 1994.
73. Быховский Б.Э. Луч света во мраке схоластики // Вопросы философии, 1978. – № 2.
74. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. – М., 1971–1972.
75. Быховский В.Э. Гассенди. – М., 1974.
76. Бьерре И. Затерянный мир Калахари. Пер. с англ. – М., 1963.
77. Бьювел Р., Джилберт Э. Секреты пирамид. Созвездие Ориона и фараоны Египта. – М., 1996.
78. Вайнтроб М. История средневековой философии. Ч. I. – Рига, 1929.
79. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Приложения. – М., 1989.
80. Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 1998.
81. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. – М., 1989.
82. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. – М., 1990.
83. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991.
84. Введенский А.И. Метафизика и ее задачи // Философия и мировоззрение. – М., 1990.
85. Веды. Восемь гимнов Риг-Веды. – Казань, 1879.
86. Вейль Г.О. Философия математики. – М.; Л., 1934.
87. Вернадский В.И. Очерки и речи. – Пг., 1922.
88. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
89. Виндельбанд В. История древней философии. – К., 1995.
90. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958.
91. Витгенштейн Л. Культура и ценности // Человек. – 1992. – № 5–6.
92. Владимирский-Буданов М.Ф. История Императорского Университета Св. Владимира. – К., 1884.
93. Волинка Г., Мозгова Н., Федів Ю. Університет як соціокультурний феномен: історія і українська сучасність // Людина і політика. – 2002. – № 2 (20).
94. Волинка Г.І. Філософія Середніх віків і сучасна духовна культура. – К., 1999.
95. Волинка Г.І., Гусев В.І., Огородник І.В., Федів Ю.О. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика. – К., 1999.
96. Волинка Г.І. Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті. – К., 2005.
97. Волинка Г., Мозгова Н. У витоків вищої освіти Київщини // Пам'ять століть. – 2005. – № 2.
98. Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988.
99. Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1988.

100. Всемирная энциклопедия: Философия. – М.; Мн., 2001.
101. Вышеславцев Б. Этика Фихте. – М., 1914.
102. Габермас Ю. Философский дискурс Модерну. – К., 2001.
103. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. – М., 1978.
104. Гаврюшин Н.К. “Изборник Святослава” 1073 г. и “Диалектика” Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. – 1983. – № 4.
105. Гадамер К.-Г. Истина и метод. – М., 1998.
106. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979.
107. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980.
108. Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. – 1997. – № 5.
109. Гайденко П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. – 2000. – № 6.
110. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М., 2000.
111. Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. – 2003. – № 9.
112. Гайденко П.П. Трансформация кантовской теории времени в наукоучении Фихте. Время как продуктивная способность воображения // Вопросы философии. – 2004. – № 1.
113. Гайденко П.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. – М., 1989.
114. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986.
115. Гартман Н. К основоположению онтологии. Введение. – СПб., 2003.
116. Гассенди П. Сочинения: В 2 т. – М., 1966–1968.
117. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 1959.
118. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энцикл. филос. наук. – М., 1974. – Т. 1.
119. Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Энцикл. филос. наук. – М., 1975. – Т. 2.
120. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энцикл. филос. наук. – М., 1977. – Т. 3.
121. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. – М., 1976. – Т. 1.
122. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. – М., 1977. – Т. 2.
123. Гегель. Лекции по истории философии // Соч. – М.; Л., 1932. – Т. 9.
124. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
125. Гельвеций К. Сочинения: В 2 т. – М., 1973–1974.
126. Герье В. Свет и тени университетского быта. – М., 1876.
127. Гесиод. Работы и дни // Эллинские поэты. – М., 1963.
128. Гесиод. Теогония // Там само.
129. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995.
130. Гностики или О “лжеименном знании”. – К., 1997.
131. Гогоцкий С.С. Введение в историю философии. – К., 1871.
132. Гогоцкий С.С. Краткое обозрение педагогики. – К., 1882.
133. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М., 1991.

134. Гольбах П. Система природы // Избр. произв. – М., 1963. – Т. 1.
135. Гомер. Илиада. – Л., 1990.
136. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М., 1977.
137. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. – М., 1992.
138. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995.
139. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966.
140. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
141. Гумбольдт В. Язык и философия. – М., 1985.
142. Гуревич А.Я. Средневековый мир. – М., 1990.
143. Гусев В.И. Философия Нового времени и наука // История философии и культура. – К., 1991.
144. Гусев В.І Історія західноєвропейської філософії XV–XVII ст. – К., 1994.
145. Гусев В.І. Вступ до метафізики: Навч. посібник. – К., 2004.
146. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике. – СПб., 1909.
147. Гуссерль Э. Формальна і трансцендентальна логіка. Досвід критики логічного розуму // Зарубіжна філософія XX ст. / За ред. Г.І. Волинки. – К., 1993.
148. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос, 1911.
149. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. – 1992. – № 7.
150. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию. – М., 1999.
151. Данмаев М.А. Вавилонские писцы. – М., 1983.
152. Данте Алигьери. Божественная комедия. – М., 1982.
153. Данте Алигьери. Новая жизнь. – М., 1965.
154. Дворцов А.Т. Гегель. – М., 1972.
155. Дейсен П. Основные начала метафизики. Теория познания. Пер. с нем. – СПб., 1889.
156. Декарт Р. Избр. сочинения. – М., 1950.
157. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения: В 2 т. – М., 1989. – Т. 1.
158. Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К., 2000.
159. Делез Ж. Логика смысла. – Екатеринбург, 1998.
160. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. – К., 1996.
161. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
162. Делез Ж. Различия и повторения. – СПб., 1998.
163. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4.
164. Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше // Философские науки. – 1991. – № 2–3.
165. Деррида Ж. Гуссерль Э. Начало геометрии. – М., 1996.
166. Деррида Ж. Эссе об имени. – М.; СПб., 1998.
167. Деррида Ж. Голос и феномен. – СПб., 1999.
168. Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. – М., 1911.

169. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.
170. Дидро Д. Сочинения: В 2 т. – М., 1986–1991.
171. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. – СПб., 1912. – № 1.
172. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
173. Дильтей В. Винникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: Хрестоматія. – К., 1996.
174. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
175. Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие. Послание к Тимофею (перевод А.Ф. Лосева) // Символ. – 1995. – № 33.
176. Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Львів, 2000.
177. Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991.
178. Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2 Т. Т. 1. – М., 1972.
179. Дьюи Дж. Свобода и культура // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
180. Дроздов Н.М. Прототип Академий. – К., 1903.
181. Энциклопедия постмодернизму / Пер. з англ. – К., 2003.
182. Жак К. Нефертити и Эхнатон. – М., 1999.
183. Жильсон Э. Философия и теология. – М., 1995.
184. Жильсон Этьен. Разум и откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. – К., 1992.
185. Законы Ману: Пер. с санскр. – М., 1960.
186. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. – К., 1993.
187. Зинченко В.П. Размышления о душе и ее воспитании // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
188. Зотов А.Ф. Г. Башляр и методология науки ХХ века // Вопросы философии. – 1977. – № 3.
189. Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн -Рушд. – М., 1973.
190. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. – М., 1980.
191. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977.
192. Иванов Вяч. Древний ужас // По звездам. – СПб., 1909.
193. Ильенков Э.В. Диалектика конкретного и абстрактного в “Капитале” Маркса. – М., 1960.
194. Ильин В.В. Философия средневековья и эпохи Возрождения. – СПб., 1992.
195. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. – СПб., 1913. – Т. 1.
196. Иоанн Дунс Скотт. Трактат о первоначале. – М., 2001.
197. Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. – М., 1995.
198. История античной диалектики. – М., 1972.
199. История марксистской диалектики: От возникновения марксизма до ленинского этапа. – М., 1971.
200. История марксистской диалектики: Ленинский этап. – М., 1973.

201. История Византии: В 3 т. Т. 2. – М., 1987.
202. История древнего мира. Ранняя древность. – М., 1983.
203. История древнего мира. Расцвет древних обществ. – М., 1983.
204. История древнего мира. Упадок древних обществ. – М., 1983.
205. История китайской философии. – М., 1989.
206. История лингвистических учений. Древний мир. – М., 1980.
207. История философии. Т. 1. – М., 1940.
208. История философии: Запад – Россия – Восток. Философия древности и средневековья. – М., 1995.
209. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. – К., 1990.
210. Історія філософії на Україні. Т. 1. Філософія доби феодалізму. – К., 1987.
211. Йегер Вернер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. – М., 2001.
212. Йегер Вернер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. – М., 1997.
213. Камю А. Сочинения. – М., 1989.
214. Камю А. Человек бунтующий. – М., 1990.
215. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. – М., 1994.
216. Кант и кантианцы. – М., 1978.
217. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может проявиться как наука // Соч.: В 8 т. – Т. 4. – М., 1994.
218. Кант И. Критика чистого разума. – К., 2000.
219. Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. – М., 1963–1966. – Т. 4. Ч. 2.
220. Кант И. Критика способности суждения // Там само. – Т. 5.
221. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там само. – Т. 6. – М., 1966.
222. Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
223. Карнап Р. Подолання метафізики через логічний аналіз // Рюс. Ж. Поступ сучасних ідей. – К., 1998.
224. Карнап Р. Философские основания физики. – М., 1971.
225. Карпов В.Н. Введение в философию. – СПб., 1840.
226. Кассирер Э. Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. – СПб., 1912.
227. Каталог гор и морей (Шань Хай цзин). [307] – М., 1977.
228. Кедров Б.М., Огурцов А.П. Марксистская концепция истории естествознания ХХ в. – М., 1978.
229. Кессиди Ф.Х. Вечный спутник человечества. Трактовка учения и деятельности Сократа в советский период. К 2400-летию со времени смерти Сократа // Вопросы философии. – 2001. – № 9.
230. Кессиди Ф.Х. Новая “апология” Сократа // Вопросы философии. – 1975. – № 5.
231. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М., 1972.
232. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М., 1976.
233. Києво-печерський патерик. – К., 1991.

234. Китайская классическая книга перемен. Пер. Ю. Шуцкого. – М., 1960.
235. Кобзев А.И. Парадоксы китайского эроса // Китайский эрос. – М., 1993.
236. Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии... // Вопросы философии. – 2000. – № 4.
237. Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. – М., 1982. – Т. 1.
238. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. – М., 1975.
239. Кондильяк. Сочинения: В 3 т. – М., 1982–1989.
240. Констебл Д. Неадертальцы. Пер. с англ. – М., 1978.
241. Конт О. Дух положительной философии. – СПб., 1910.
242. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. Пер. с англ. – М., 1997.
243. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. – К., 1966.
244. Корет Э. Основы метафизики. – К., 1998.
245. Котрелл Л. Во времена фараонов. Пер. с англ. – М., 1982.
246. Кочарян М.Т. Поль Гольбах. – М., 1978.
247. Крамер С. История начинается в Шумере. – М., 1965.
248. Крижанівський О.П. Історія Стародавнього світу. – К., 2000.
249. Критические очерки по философии Канта. – К., 1975.
250. Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. – К., 1974.
251. Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии. – 2001. – № 6.
252. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Защита Сократа на суде. Пир. Домострой. // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993.
253. Кудрявцев П. К вопросу о введении в гимназиях преподавательского курса философии // Труды КДА. – 1905. – Кн. 1.
254. Кузнецов Б.Г. История философии для физиков и математиков. – М., 1974.
255. Кузнецов И. Славная киевская школа // Новый круг. – К., 1992. – № 2.
256. Кузнецов В.Н. Вольтер. – М., 1978.
257. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1986.
258. Культура Византии XIII – нерв. половина XIV в. – М., 1981.
259. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975.
260. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
261. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – К., 1994.
262. Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. – М., 1990.
263. Лакатос И. Доказательства и опровержения. – М., 1967.
264. Ламетри Ж.О. Сочинения. – М., 1976.
265. Лао Цзы. Книга о пути и силе. – Новосибирск, 1992.
266. Лао-цзы. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2 т. Т. 1. – М., 1972.
267. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994.
268. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Избранное. – М.; СПб., 2000.
269. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1985.
270. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1994.

271. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – М., 1980.
272. Лейбин В. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М., 1990.
273. Лейбниц Г. Письма к Гоббсу // Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т. 1.
274. Лейбниц Г. Рассуждения о метафизике // Там само.
275. Лейбниц Г. Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта. // Там само.
276. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении автора системы установленной гармонии // Соч.: В 4 т. – М., 1983. – Т. 2.
277. Лейбниц Г. Монадология // Соч.: В 4 т. – М., 1982. – Т. 1.
278. Лейбниц Г. Опыт теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. – М., 1989. – Т. 4.
279. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. – Т. 18.
280. Линицкий П.И. Образовательное значение философии // Труды КДА. – К., 1872. – Кн. 11.
281. Линицкий П. Обзор философских учений. – К., 1874.
282. Линицкий П.И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. – К., 1901.
283. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
284. Лирика древнего Египта. – М., 1965.
285. Лирическая поэзия древнего Востока. Пер. И.М. Дьяконова. – М., 1984.
286. Лобковиц Н. Что случилось с томизмом? // Вопросы философии. – 1997. – № 1.
287. Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург, 1997.
288. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. – М., 1985. – Т. 1.
289. Локк Дж. Педагогические сочинения. – М., 1985.
290. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.
291. Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Вопросы философии. 2000. – № 3.
292. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Книга 1. – М., 1992.
293. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М., 1980.
294. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969.
295. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1994.
296. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1978.
297. Лосский И.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995.
298. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Избр. труды. Т. 1. – Таллин, 1994.
299. Лукач Д. Онтология социального бытия. Прологомены. – М., 1991.
300. Лукреций Тит Кар. Про природу речей. – К., 1988.
301. Мазурин К.М. Тертуллиан и его творения. – М., 1892.
302. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М., 1979.
303. Майстер Эшкар Т. Книга Божественного утешения // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Вып. 2. – Витебск; Москва, 1998.

304. Макаров А.И. Бозэий о значении определения и описания для понимания категорий // Вопросы философии. – 2000. – № 5.
305. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946.
306. Маковельский А.О. История логики. – М., 1967.
307. Макьявелли Н. История Флоренции. – М., 1987.
308. Макиавелли Н. Государь. – М., 1998.
309. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. – 1968. – № 6.
310. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984.
311. Марин. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
312. Маритен Ж. Величие и нищета метафизики // Избранное. – М., 2004.
313. Маритен Ж. Метафизика и мистика // Путь. – № 2. – Кн. 1. – М., 1992.
314. Маркова Л.А. Философия из хаоса // Вопросы философии. – 2002. – № 3.
315. Маркова Л.А. От математического естествознания к науке о хаосе // Вопросы философии. – 2003. – № 7.
316. Маркс К. Различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1972.
317. Маркс К. Філософсько-економічні рукописи 1857–1859 років // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 46. Ч. 1.
318. Маркузе Г. Розум і революція // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
319. Марсель Г. Трагическая мудрость и за ее пределами // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
320. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994.
321. Махабхарата. Рамайна // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 2. – М., 1974.
322. Махабхарата. Т. 2. Бхагавад-Гита. – Ашхабад, 1956.
323. Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, 1973.
324. Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – СПб., 1997.
325. Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. – М., 1912.
326. Мелетинский Е.М. Поэтика Мифа. – М., 1976.
327. Мень А.В. История религии: В 7 т. Т. 1. – М., 1991.
328. Мень А.В. История религии: В 7 т. Т. 2. – М., 1991.
329. Мень А.В. История религии: В 7 т. Т. 3. – М., 1992.
330. Мерло-Понти М. Феноменология сприйняття. – К., 2001.
331. Михневич И.Г. Задача философии // Журнал МНП. – 1842. – Ч. 34.
332. Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении // Журнал МНП. – 1839. – Ч. 24.
333. Мифы и предания папуасов маринд-аним. – М., 1981.
334. Мозгова Н., Дорошкевич В., Волинка Г. Дещо про часопростір духовності Київської духовної академії // Людина і політика. – 2001. – № 2.
335. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія. 1819–1920. Філософський спадок. – К., 2004.

336. Момджян Х.Н. Французское просвещение XVIII в. – М., 1983.
337. Монтень М. Опыты. Избранные главы. – М., 1991.
338. Мор Т. Утопия. Кампанелла. Т. Місто сонця. – К., 1988.
339. Морган Л. Древнее общество. Пер. с англ. 2 изд. – М., 1935.
340. Морэ А. Во время фараонов. – М., 1913.
341. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к “Науке логики”. – М., 1984.
342. Мотрошилова Н.В. “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М., 2003.
343. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1901.
344. На рiках вавілонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини. – К., 1991.
345. Нагата Х. История философской мысли Японии. Пер. с япон. – М., 1991.
346. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1973.
347. Нарский И.С. Очерки по истории позитивизма. – М., 1960.
348. Нерсесянц В.С. Сократ. – М., 1977.
349. Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. Пер. с англ. – М., 1989.
350. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К., 2001.
- 350 а. Никольский А. Русская духовно-академическая философия... // Вера и разум. – Харьков. – 1907. – № 12.
351. Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. Перевод. – М., 1979.
352. Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. Перевод. – М., 1980.
353. Ніше Ф. Так говорил Заратустра. – К., 1993.
354. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. – К., 1860–1861.
355. Новикова Г.А. Антропологическая интерпретация педагогики О.Ф. Больнова // Вопросы философии. – 2004. – № 5.
356. Новоселов М.М. Абстракция множества и парадокс Рассела // Вопросы философии. – 2003. – № 7.
357. Нуцубидзе Ш.И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. – Тбилиси, 1942.
358. Ньюмен Д.Г. Идея Университету // Идея Университету: Антологія. – Львів, 2002.
359. Общая история философии. Пер. с нем. Т. 1. – СПб., 1910.
360. Общее дело. По материалам I Федоровских чтений. – М., 1990.
361. Овсянников М.Ф. Гегель. – М., 1971.
362. Овчинников Н.Ф. Знание – болевой центр философской мысли (к истории концепций знания от Платона до Поппера) // Вопросы философии. – 2001. – № 1, № 2.
363. Овчинников Н.Ф. Парменид – чудо античной мысли и непреходящая идея инвариантов // Вопросы философии. – 2003. – № 5.
364. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. – К., 1999.
365. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997.
366. Огородник І.В. та ін. Східнослов'янська філософія в іменах. – К., 1997.
367. Ольденбург С.Ф. Культура Индии. – М., 1991.

368. Ориген. О началах. – Самара, 1993.
369. Ориген. Против Цельса // Ранович А.В. Первоисточники по истории раннего христианства. – М., 1990.
370. Ортега-и-Гассет Х. Из рецензии на книгу Эмиля Брайе “История философии” // Путь в философию. Антология. – М., 2001.
371. Ортега-и-Гассет Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни // Философские науки. – 1991. – № 12.
372. Ортега-и-Гассет Х. Місія Університету // Ідея Університету: Антологія. – Львів, 2002.
373. От глиняной таблички к университету. Образовательные системы Востока и Запада в эпоху древности и средневековья. – М., 1998.
374. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992.
375. Паскаль Б. Мысли. – К., 1994.
376. Переломов Л.С. Слово Конфуция. – М., 1992.
377. Петров В.В. Парадоксальная логика Эриугены в “Перифьюсеон” // Философия природы в античности и в средние века. Ч. I. – М., 1998.
378. Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1980.
379. Пирогов Н.И. Избранные педагогические сочинения. – М., 1953.
380. Платон. Государство // Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М., 1971.
381. Платон. Тимей // Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М., 1971.
382. Платон. Тэтет // Соч.: В 3 т. Т. 2. – М., 1970.
383. Платон. Федр // Соч.: В 3 т. Т. 2. Ч. 2. – М., 1971.
384. Платон. Филеб // Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М., 1971.
385. Плеснер Х. Ступени органического и человека // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
386. Плотин. О счастье. Предисл. и публ. Д.В. Бугай // Вопросы философии. – 2003. – № 1.
387. Плотин. Против гностиков (Энн. II. 9) // Вопросы философии. – 2000. – № 10.
388. Плотин. Эннеады. – М., 1995.
389. Полани М. Личностное знание. – М., 1985.
390. Помпонаци П. Трактаты “О Бессмертии души” и “О причинах естественных явлений или о чародействе”. – М., 1990.
391. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К., 1985.
392. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
393. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. 1–2.
394. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
395. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
396. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. – М., 1974.
397. Потенев А.А. Слово и миф. – М., 1989.
398. Поупкин Р., Стролл А. Философия. Вводный курс. – М., 1998.
399. Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973.

400. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999.
401. Прокл. Первоосновы теологии. – Тбилиси, 1972.
402. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
403. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Божественные имена // Мистическое богословие. – К., 1991.
404. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. – М., 1956–1958.
405. Ранович А.В. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М., 1990.
406. Рассел Б. Человеческое познание. – М., 1957.
407. Рассел Б. История западной философии. – М., 1959.
408. Рассел Б. Автобиография // Вопросы философии. – 2004. – № 5.
409. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – СПб., 1994.
410. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней II. Средневековье. – СПб., 1994.
411. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. III. Новое время. – СПб., 1996.
412. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. IV. От романтизма до наших дней. – СПб., 1997.
413. Ригведа. Избр. гимны. – М., 1972.
414. Рикер П. Герменевтика, этика, политика. – М., 1995.
415. Рикер П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
416. Рикер П. Історія та істина. – К., 2001.
417. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. – К., 1904.
418. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998.
419. Риккерт Г. Философия жизни. – К., 1998.
420. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1987.
421. Роттердамський Е. Похвала глупоті... – К., 1993.
422. Русакова О.Ф. Историсофия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. – 2004. – № 7.
423. Руттенбург В.И. Титаны Возрождения. – Л., 1976.
424. Руттенбург В.И. Университеты итальянских коммун // Городская культура. Средневековье и начало нового времени. – Л., 1986.
425. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. – М., 1973.
426. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К., 2001.
427. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // Зарубіжна філософія ХХ ст. – К., 1993.
428. Св. Григорий Богослов. Его жизнь и избранные творения / Сост. И.Р. – СПб., 1895.
429. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Книга III // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988.
430. Св. Иустин философ // Труды Киевской духовной академии, 1866, январь.
431. Св. Иустина Апология I и Апология II // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988.

432. Св. Фома Аквинский. Из произведений (пер. С.С. Аверинцева) // Символ. – 1995. – № 33.
433. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1976.
434. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., 1976.
435. Сенека. Нравственные письма к Луциллию. – М., 1972
- 435а. Сказки и легенды маори. – М., 1981.
436. Скворцов И. О философии Плотина // Журнал МНП. – 1835. – Ч. 8.
437. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособ. – М., 2001.
438. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.
439. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков. – М., 1996.
440. Соколов В.В. Спиноза. – М., 1973.
441. Соловьев Вл. История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. – СПб., 1914.
442. Софокл. Трагедии. – М., 1979.
443. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). – М., 1985.
444. Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: В 2 т. – М., 1957. – Т. 1.
445. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л., 1976.
446. Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. – М., 1970.
447. Субири Х. Пять лекций о философии // Вопросы философии. – 2002. – № 5.
448. Субботин А.А. Фрэнсис Бэкон. – М., 1974.
449. Суворов Н. Средневековые университеты. – М., 1898.
450. Суд над Сократом. – СПб., 2000.
451. Сузо Г. Книжица Истины // Вопросы философии. – 2000. – № 7.
452. Сыма Цянь. Избранное. Пер. с кит. – М., 1956.
453. Тажуризин З.А. Философия Николая Кузанского. – М., 1972.
454. Тарнас Р. История западного мышления. – М., 1995.
455. Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. – 1992. – № 8.
456. Татиана речь против эллинов // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988.
457. Тащенко Т. Н. Реформация и начальное образование в немецких городах XVI века // Городская культура. Средневековье и начало нового времени. – Л., 1986.
458. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994.
459. Тешик-Таш. Палеолитический человек. – М., 1949.
460. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
461. Тиллих П. Диалектическая теология // Путь. – № 1. – Кн. I. – М., 1992.
462. Тиллих П. Мужество быть // Символ. – Париж, 1992.
463. Тітов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI – початку XIX ст. – К., 1924.
464. Тойнби А. Постигание истории: Сборник. – М., 1991.
465. Толанд Дж. Письма к Серене // Английские материалисты XVIII в.: В 3 т. – М., 1967. – Т. 1.
466. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1993.
467. Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. – М., 1956.

468. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М., 1897.
469. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М., 1984.
470. Тэйлор Ф. Первобытная культура. – М., 1987.
471. Уколова В.Н. “Последний римлянин” Боззий. – М., 1987.
472. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000.
473. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1995–1997.
474. Федорова Е.В. Знаменитые города Италии. – М., 1985.
475. Фейерабенд П. Избранные произведения по методологии науки. – М., 1986.
476. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955.
477. Философия в современном мире: Философия и наука. – М., 1972.
478. Философия Гегеля и современность. – М., 1973.
479. Философия Канта и современность. – М., 1974.
480. Философия: Учебник для вузов. – М., 2004.
481. Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М., 1983.
482. Фихте И.Г. Факты сознания. – СПб., 1914.
483. Фихте И.Г. Избранные сочинения. – М., 1935.
484. Фихте И.Г. О назначении ученого. – М., 1935.
485. Фишер К. История новой философии: В 8 т. – СПб., 1901–1909.
486. Флоренский П. Первые шаги философии. – Сергиев Посад, 1917.
487. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV в. – М., 1992.
488. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. – Долгопрудный, 2000.
489. Фома Аквинский. Сумма теологии I-II // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
490. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.
491. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.
492. Франк С.Л. Новокитайская философия мифологии // Путь. – № 4. – Кн. 1. – М., 1992.
493. Франкл С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. – М., 1991.
494. Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987.
495. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1988.
496. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989.
497. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1991.
498. Фрейд З. Основы психоанализа. – М., 1993.
499. Фрейд З. Толкование сновидений. – К., 1991.
500. Фрейд З. Я и Оно. – М., 1990.
501. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. – Л., 1936.
- 501 а. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1978.
502. Фромм Э. Искусство любить. – М., 1997.
503. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
504. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1986.
505. Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994.
506. Фуко М. Історія сексуальності. Плекання себе. – Харків, 2000.

507. Хабермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор // Після філософії: кінець чи трансформація. – К., 2000.
508. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и Бытие. – М., 1993.
509. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там само.
510. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
511. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
512. Хайдеггер М. Что это такое – философия // Путь в философию. Антология. – М., 2001.
513. Хейзинга И. Homo Ludens (Человек играющий). – М., 1992.
514. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 1: А-К. – М., 1993.
515. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2: Л-С. – М., 1995.
516. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3: Т-Я. – М., 1995.
517. Хьюбнер К. Критика научного разума. – М., 1994.
518. Чаньшев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991.
519. Чаттопадхья Д., Датта Д. Древнеиндийская философия. – М., 1954.
520. Черняк В.С. Три стадии творческой эволюции астрономии XVI–XVII вв.: от организмической к механической модели Вселенной // Вопросы философии. – 2003. – № 11.
521. Черняков А.Г. Черный квадрат. О книге Н.В. Мотрошиловой “Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию // Вопросы философии. – 2004. – № 2.
522. Честертон Г. Святой Фома Аквинский // Честертон Г. Вечный человек. – М., 1991.
523. Читанка з історії філософії: У 6 кн. / Під ред. Г.І. Волинки. Кн. 6. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1994.
524. Читанка з історії філософії: У 6 кн. / Під ред. Г.І. Волинки. Кн. 1. Філософія Стародавнього світу. – К., 1993.
525. Чхандогья-упанишада. Пер. А. Сыркина. – М., 1965.
526. Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. – М., 1972.
527. Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. – М., 1978.
528. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1986.
529. Шелер М. Избр. произведения. – М., 1994.
530. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. – М., 1987–1989.
531. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М., 1966.
532. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. – СПб., 2000.
533. Шестаков В. Философия в Кембридже // Вопросы философии. – 2004. – № 5.
534. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.
535. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.
536. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К., 1964.
537. Шицзин. Книга песен и гимнов. – М., 1987.
538. Шичалин Ю.А. Античность. Европа. История. – М., 1999.

539. Шишков А.М. Метафизика света в средневековой европейской культуре // Вопросы философии. – 2000. – № 5.
540. Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
541. Шопенгауер А. Мир как воля и представление. – М., 1992.
542. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. – М., 1993.
543. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998.
544. Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989.
545. Шталь И.В. Гомеровский эпос. – М., 1975.
546. Шукров В.А. Апология свободомыслия Сократа // Вопросы философии. – 2001. – № 12.
547. Шупик-Мозгова Н.Г. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997.
548. Шуцкый Ю.К. Классическая китайская “Книга перемен”. – Ростов н/Д., 1998.
549. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. – Петр., 1919.
550. Эврипид. Трагедии: В 2 т. – М., 1969.
551. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – М., 1963.
552. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 20.
553. Энгельс Ф. Диалектика природы // Там само.
554. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986.
555. Эриугена, Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. – М., 1995.
556. Эриугена, Иоанн Скотт. Перифьюсеон, или о разделении природы. Книга II // Вопросы философии. – 2000. – № 1.
557. Эстетика Ренессанса. Антология: В 2 т. – М., 1981. – Т. 1.
558. Эсхил. Трагедии. – М., 1971.
559. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. – М., 1987.
560. Юм Д. Сочинения: В 2 т. – М., 1966.
561. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – К.; М., 1977.
562. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
563. Юркевич П.Д. Вибране. – К., 1993.
564. Яковлева Л.Е. От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Сублири // Вопросы философии. – 2002. – № 5.
565. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – № 6.
566. Ян Хиншун. Древний философ Лао цзы и его учение. – М., 1950.
567. Янков В.А. Строение вещества в философии Анаксагора // Вопросы философии. – 2003. – № 5.
568. Ярошовець В.І., Бичко І.В. та ін. Історія філософії. – К., 2002.
569. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1991.
570. Ясперс К. Введение в философию // Путь в философию. Антология. – М., 2001.
571. Ясперс К. Идея Университету // Идея Университету. Антология. – Львів, 2002.

Навчальне видання

ВОЛИНКА Григорій Іванович
ГУСЕВ Валентин Іванович
МОЗГОВА Наталія Григорівна
ОГОРОДНИК Іван Васильович
ФЕДІВ Юрій Олександрович


ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

в її зв'язку з освітою

Керівник видавничих проектів Ю. В. Піча
Літературний редактор А. І. Гедзь
Коректор В. А. Корнієнко
Комп'ютерна верстка В. С. Гарвона

Здано на складання 01.08.2005. Підписано до друку 09.11.2005.
Формат 60×84/16. Папір офсетний. Гарнітура Тип Times. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 28,02. Ум. фарбовідб. 28,37. Обл.-вид. арк. 31,34.
Тираж 1000 прим. Зам. № 1017/377.

просп. І
Свідоцтво про внесен

НБ ПНУС

687585

»,
4201, Україна.
уб'єктів видавничої справи:
р.

Якість друку відповідає наданим діапозитивам

Віддруковано з готових діапозитивів у ТОВ «Навчальний друк»,
вул. Державінська, 38, м. Харків, 61001, Україна.
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ХК № 58 від 10.06.2002 р.