

87.3273  
3-38

Ігор Захара

ЛЕКЦІЇ  
З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Львівська Богословська Академія  
Посібники з філософії  
№2

Львівська Богословська Академія  
Посібники з філософії  
№2

Ігор Захара

# ЛЕКЦІЇ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ІНБ ПНУС



708619

Україна  
Українсько-американський  
благодійний фонд  
"СЕЙБР-СВІТЛО"  
79026, м. Львів, вул. Козельницька, 4

Львів, Видавництво ЛБА, 1997

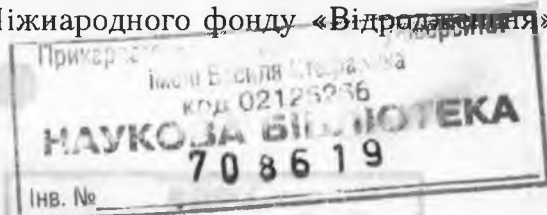
87.3.73  
3-38

ББК Ю3 (4 Укр)  
3 38

Навчальний посібник є скороченим курсом лекцій з історії філософії від її початків до сьогодення. Посібник написаний спеціально для студентів перших та других курсів Львівської Богословської Академії. Ним можуть користуватись також і студенти світських навчальних закладів, котрі вивчають історію філософії, а також всі ті, хто цікавиться історією світової філософії та культури.

Рецензенти: професор Володимир Мельник,  
доктор філософських наук,  
  
професор Марія Кашуба,  
доктор філософських наук,  
  
доцент Володимир Кондзьолка,  
кандидат філософських наук

Книжка виходить за фінансової підтримки  
Міжнародного фонду «Відродження»



**Ігор Захара**

Лекції з історії філософії. —

Львів: Видавництво ЛБА, 1997. — 398 с.

ISBN 966-7034-04-6

© Видавництво ЛБА, 1997

© ТзОВ фірма «Ріком», 1997

ЗМІСТ

3

<b>Передмова</b> . . . . .	6
<b>Вступ</b> . . . . .	7
1. Історичність філософського знання . . . . .	7
2. Міфологія, філософія, релігія як типи світогляду . . . . .	11
3. Проблеми науковості філософського світогляду . . . . .	16
<b>Філософська культура народів Далекого та Близького Сходу</b>	20
1. Стародавній Китай . . . . .	20
2. Стародавня Індія . . . . .	27
3. Вавилон, Єгипет та Іран . . . . .	32
<b>Антична філософія</b> . . . . .	41
<b>Філософія досократиків</b> . . . . .	41
1. Особливості розвитку філософії у Стародавній Греції . . . . .	41
2. Зародження філософської думки: Гомер, Гесіод, Орфей . . . . .	45
3. Мілетська філософська школа: Фалес, Анаксимандр, Анаксімен. Геракліт . . . . .	59
4. Італійська філософська школа: Піфагор та піфагорейці. Ксенофон, Зенон Елейський та Парменід . . . . .	73
5. Від вчення про природу до атомізму: Емпедокл, Анаксагор, Демокріт . . . . .	85
6. Софісти. Сократ. Сократичні школи . . . . .	96
<b>Класична грецька філософія</b> . . . . .	112
<b>Філософські погляди Платона</b> . . . . .	112
1. Життєвий шлях та творчість . . . . .	112
2. Ідеалізм Платона . . . . .	115
3. Філософія природи . . . . .	119
4. Етика, естетика, політика . . . . .	124
<b>Філософські погляди Арістотеля</b> . . . . .	130
1. Життя і творчість Арістотеля . . . . .	130
2. Вчення про буття . . . . .	136
3. Вчення про живу природу, гносеологія . . . . .	141
4. Політика, етика, естетика . . . . .	145
<b>Елліністична філософія</b> . . . . .	152
1. Стоїцизм, епікуреїзм, скептицизм . . . . .	152
2. Александрійська філософія . . . . .	167
3. Філонізм . . . . .	171
4. Неоплатонізм . . . . .	174

<b>Середньовічна філософія</b> . . . . .	179
<b>Апологетика та патристика</b> . . . . .	179
1. Середньовічна філософська парадигма . . . . .	179
2. Елліно-візантійська та римсько-західноєвропейська гілки апологетики . . . . .	185
3. Східна патристика. Іван Дамаскин . . . . .	187
4. Західна патристика. Аврелій Августин . . . . .	191
<b>Виникнення схоластичної філософії в Західній Європі</b> . . . . .	207
1. Пізньоантична освіта та філософія. Боецій . . . . .	207
2. Суперечка про універсалії як ключова проблема схоластичної філософії (номіналізм і реалізм) . . . . .	210
3. Арабська та єврейська середньовічна філософія. Латинський аверроїзм . . . . .	218
<b>Філософсько-теологічний аристотелізм</b> . . . . .	227
1. Період розквіту схоластики . . . . .	227
2. Філософія та теософія Томи Аквінського: . . . . .	230
а) життя і творчість . . . . .	230
б) теологія та філософія . . . . .	236
в) природна теологія. . . . .	238
г) метафізика . . . . .	241
д) картина світу. . . . .	243
е) проблеми пізнання . . . . .	245
є) етико-соціальна доктрина . . . . .	247
3. Роджер Бекон та оксфордська школа. . . . .	249
4. Пізня схоластика. Дуне Скот. Вільям Оккам. . . . .	253
5. Середньовічна містика. . . . .	260
<b>Філософія доби Відродження</b> . . . . .	265
1. Перехідний характер філософії Ренесансу . . . . .	265
2. Італійський гуманізм . . . . .	267
3. Філософські погляди Миколи Кузанського та Джордано Бруно . . . . .	268
4. Соціальні теорії доби Відродження . . . . .	278
5. Мішель Монтень та філософські ідеї Нового часу . . . . .	282
<b>Філософія Нового часу</b> . . . . .	286
1. Особливості філософської парадигми . . . . .	286
2. Френсіс Бекон і Томас Гоббс як філософи . . . . .	288
3. Вчення про субстанцію у Р.Декарта, Б.Спінози і Г.В.Лейбніца . . . . .	296

4. Сенсуалістська філософія Джона Локка, Джорджа Берклі та Д.Юма . . . . .	313
5. Французька філософія XVII – XVIII ст. . . . .	319
<b>Німецька філософія кінця XVIII – початку XIX ст.</b> . . . . .	328
1. Джерела німецької класичної філософії . . . . .	328
2. Філософські погляди Іммануїла Канта . . . . .	331
3. Об'єктивний ідеалізм та діалектика Гегеля . . . . .	348
4. Кінець німецької класичної філософії. . . . .	358
<b>Сучасна світова філософія (XIX – XX ст.)</b> . . . . .	363
1. Філософія життя . . . . .	363
2. Екзистенціальна тенденція в сучасній світовій філософії . . . . .	377
3. Позитивізм та його різновиди . . . . .	386
4. Сучасні релігійно-філософські вчення . . . . .	390

## ПЕРЕДМОВА

Даний курс написаний на основі дворічного досвіду читання лекцій і ведення семінарських занять у відновленій Львівській Богословській Академії. За час свого існування Академія видала багато підручників з історії філософії. Так, у 30-х роках світ побачив «Нарис історії стародавньої філософії» о. проф. Миколи Конрада. Цей підручник, що не втратив своєї актуальності і в наш час, був перевиданий 1974 р. у Римі. Пізніше аналіз патристичної філософії зробив о. проф. д-р Василь Лаба. «Нарис історії середньовічної (схоластичної) філософії» подав кардинал Йосиф Сліпий. Окремим питанням модерної філософії присвятив свої книги о. д-р Гавриїл Костельник. Отже, праці цих отців і вчених послужили добрим підґрунтям, на якому складався наш лекційний курс. Готуючи лекції, ми не могли оминати й інших навчальних посібників з історії філософії, які були написані для вищих богословських навчальних закладів. Значний інтерес становлять лекції Дмитра Чижевського з античної філософії, які він читав у Богословсько-Педагогічній Академії УАПЦ у Мюнхені, а також лекції о. д-ра Тараса Олійника ЧСВВ, які він виголосив у Івано-Франківському Теолого-катехитичному духовному інституті УГКЦ.

У даному посібнику ми намагалися подати стислий виклад розвитку історії світової філософії, показати її логіку, закономірності. Історія філософії подавалась як постійне змагання раціонального та поза-раціонального, розуму і «серця» людини. А наслідком цих змагань має бути повна гармонія знання та віри, філософії та теології, людського та божественного.

Що стосується рекомендованої літератури, то студентам подавались найбільш доступні їм першоджерела, підручники, навчальні посібники, писані українською, російською, польською мовами і, звичайно, називались кращі підручники, що вживаються у західноєвропейських навчальних закладах.

Користуючись нагодою, складаємо щирі подяки ректорові Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи владиці д-ру Іванові Хомі та ректору Львівської Богословської Академії о. д-ру Михайлові Димиду за цінні поради у підготовці та читанні лекцій.

## ВСТУП

1. Історичність філософського знання.
2. Мифологія, філософія, релігія як типи світогляду.
3. Проблеми науковості філософського світогляду.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Олійник Т. Вступ до філософії. — Івано-Франківськ, 1994;
- Tatkiewicz W. Historia filozofii. — Warszawa, 1970;
- История философии в кратком изложении. Перевод с чешского. — М., 1991;
- Рассел Бертран. История западной философии. — Новосибирск, 1994;
- Ортега и Гасет Хосе. Что такое философия. — М., 1991;
- Горський В.С. Історія філософії в контексті культури. Філософська думка — 1991, № 3;
- Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991;
- Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. — М., 1972;
- Сліпий Й. Віра і наука. — Рим, 1990.

## 1. ІСТОРИЧНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Філософія як світоглядне знання має принципово історичний характер. Тому її неможливо добре засвоїти і зрозуміти, не вдаючись до її історії. Разом з тим філософська наука не стоїть на місці, вона постійно розвивається. Але при уважному вивченні філософських понять, категорій і явищ впадає у вічі те, що дуже часто в різні історико-культурні епохи вони або зберігали свою сталість, або наповнювались різним змістом. І навіть все те нове, що виникало, якоюсь мірою вже було предметом філософських міркувань.

Звичайно, філософія, розвиваючись, не може не зв'язати свого поступу зі своєю історією. Тому не випадково історія філософії постає невід'ємною складовою частиною самої філософської теорії. Сформульовані в ході історичного розвитку філософії, ідеї зберігають свою актуальність і для теперішності, і для будуччини. Такі філософські ідеї є вічними, і кожне нове покоління повертається до них, черпаючи там своє натхнення для дальшого розвитку цієї форми суспільної свідомості.

Філософія — слово грецького походження. Його докладний переклад звучить як «любов до мудрості». У людини, яка починає міркувати над цим поняттям, може виникнути питання: як любов до мудрості могла стати однією з найдавніших гуманітарних дисциплін і дати життя іншим як гуманітарним, так і точним наукам, таким, скажімо, як логіка, літературознавство, мистецтвознавство, математика, фізика, біологія і т.д. Не випадково у середньовіччі її називали «наукою наук». Сам термін «філософія» дотепер залишається загадкою. Постає навіть питання, яким чином цей термін набув прав громадянства у науковому світі. Адже у грецькій науковій термінології є слова, які легко могли б замінити назву нашої дисципліни. Чому б, наприклад, філософія не могла називатись біологією, що перекладається як «вчення про життя»? Адже в широкому розумінні цього слова ми маємо право говорити про біологію як про філософію чи філософську науку, головним завданням якої є зрозуміння сенсу людського життя. У грецькій мові є ще кращий термін — філологія, який перекладається як «любов до слова». Правда, у грецькій мові слово «логос» багатозначне. Серед різних значень цього слова зустрічається і «здатність мислити», і «розум». Отже, філологія могла б бути не тільки мовознавством чи літературознавством, але і наукою, що займається «мислительною» діяльністю людини. Зважмо ще на одну деталь. Філософія як наука не розпочала своє буття у Стародавній Греції. Існували і давніші цивілізації в країнах Далекого і Близького Сходу, таких, як Китай, Індія, Вавилон, Єгипет, що також мали філософську культуру, але цим терміном не користувались.

Однак весь світ сприйняв саме цей термін, віддаючи належне грекам, у країні котрих філософія була найбільше розвинута, а пізніші філософські системи в різних країнах світу тою чи іншою мірою складені таким чином, що сягають своїм корінням філософської науки Стародавньої Греції.

Слово «філософія» на самому початку не мало такого значення, яке має сьогодні. Воно означало «мудрість взагалі, знання взагалі, освіта взагалі». Існує легенда, що першим вжив це слово Піфагор для того, щоби висловити думку: мудрість є річчю Божою, Божим атрибутом, а звичайним людям доступною є лише любов до мудрості.

Великий грецький мислитель Платон надає філософії нового значення. Власне, знання у Платона поділяється на два роди. Перший

рід знання стосується явищ, тобто земних речей, котрі з'являються і зникають, є змінними, скороминучими і непостійними, а другий рід — це справжнє буття, яке він розуміє як щось таке, що реально у світі речей не існує. Вічність, незмінність, постійність — його атрибути. Власне буттям у нього виступає світ ідей. Тому для позначення знання про буття повинен був з'явитися новий термін. Ним і стала філософія. А над буттям у Платона є світ ідей, тому що його філософія є наскрізь ідеалістичною. Отже, вона є найістотнішим, найзагальнішим, найправдивішим, найтривалішим знанням. Але тоді філософія ще не була виразно окресленою дисципліною. Бо те, що започаткував Платон, привів у систему Арістотель. Звичайно, Арістотель продовжував захоплюватись найзагальнішими речами, але одночасно виявляв великий інтерес до конкретних речей. Його різнобічна праця (недарма Арістотеля називають ученим-енциклопедистом античності) мусила привести до детального відокремлення філософії від інших наук. Не відрікаючись від давнього платонівського поняття філософії, яке охоплює будь-яке знання, Арістотель відокремлює від нього «першу філософію», тобто ту, котра веде мову про найзагальніші властивості речі, про «буття як таке», і тому розглядає перші «принципи та причини». Інші ж науки протиставляються філософії як конкретні. Відтоді назва філософії була вже чітко окреслена і її зміст відрізнявся від змісту інших наук.

Філософські вчення були пов'язані з тою чи іншою сферою філософської науки, але загалом вони стосувались трьох речей: 1) загальна наука про *буття*; 2) загальна наука про *пізнання*; 3) загальна наука про *вартості*. Поділ філософії на ці три частини був зроблений в античності. Його визначили ще у IV ст. до н. Х. грецькі вчені з платонівської Академії. Такий поділ філософського знання існує і понині.

Перша із цих філософських наук була названа *метафізикою* і *онтологією*, друга — *епістемологією* і *гносеологією*, а третя отримала назву *аксіологія*. Ті назви, хоча і грецького походження, є пізнішими за часом. Греки поділяли філософію на фізику, тобто філософію природи (слово «фізика» грецького походження і означає «природа»), логіку і етику. Таким чином, фізика була наукою про буття, логіка — наукою про пізнання, етика — наукою про вартості.

Існують три великі комплекси наук, кожен з яких має знову свої частини. Так, метафізика поряд з тим, що займалася найзагальнішими

речами, охоплювала, як правило, науки про *природу, душу і Бога*, тобто космологію, психологію і теологію. Наука про пізнання розпадається на два напрямки: на теорію пізнання, яка аналізує перебіг пізнання, і на критику пізнання, яка дає оцінку його виникнення.

В теорії вартостей знову висувуються на перший план дві дисципліни: етика у вужчому значенні слова (вона веде мову про моральні вартості), і естетика, що займається естетичними вартостями.

До тих розділів філософії залучалися й інші, споріднені з ними; так, з теорією пізнання поєднувалась формальна логіка і методологія, з етикою — філософія права, держави, суспільства і релігії, з естетикою — філософія мистецтва.

Філософія не відразу охоплювала всі ці дисципліни. Вона це зробила лише у класичному періоді грецької філософії. Перед тим ця наука поступово опановувала різні галузі знань, розширювала сфери свого впливу: на самому початку йшлося про філософію природи, пізніше утворилась загальна теорія буття, пізнання і вчинку. Взагалі філософія розвивається як живий організм, як духовне творче начало. І цікаво відзначити те, що не встигла вона завершити процес становлення своєї єдності, як почався зворотній процес: виділення з неї окремих дисциплін. Вже в Арістотеля від філософії відділяється логіка, яка, у свою чергу, володіє кількома логічними дисциплінами, як, наприклад, аналітика, герменевтика тощо. Пізніше від філософії відходить психологія та соціологія. Не випадково і тепер побутують думки, що філософія як наука не є монолітною, а швидше конгломератом наук.

Але поза цим усім скажемо: що б ми не говорили про філософію, вона завжди залишиться єдиною. Десь у середньовіччі її називали «царицею наук», і, як нам видається, середньовічні учені мали-таки рацію. Бо навіть сьогодні, під кінець ХХ століття, коли існує дуже багато галузей точних і гуманітарних знань, переважно усі інтелектуали з особливою пошаною ставляться до філософії. Адже коли мова йде про філософію, то ніколи не говориться про щось конкретне, скороминуще, а йдеться про те, щоби в одній дисципліні охопити все, що існує. Поряд із спеціальними науками існує така, яка подає свій погляд на світ. І ця наука називається філософією, тобто це є наука, обсяг якої стосовно всіх інших наук є найширший, а поняття найзагальніші. Отже, *філософія є наукою про те, що є для людини,*

*для людства найважливішим і найціннішим.* В такому плані філософія зближується з теологією. І хоча ці науки мають різні об'єкти і предмети дослідження, на практиці вони дуже тісно переплітаються. Ідея Бога є наскрізною фактично у всіх без винятку філософських системах. Разом з тим теологія як наука дуже часто послуговується філософським інструментарієм, тобто філософськими поняттями, судженнями, умовисновками і т.д.

Філософія є особливою формою суспільної свідомості, специфічним органом людської життєдіяльності, який служить самопізнанню, духовній орієнтації людини у світі. Теоретичне самопізнання людської практики залишається властивою функцією філософії. Філософія, в принципі, протягом всієї своєї історії виступала засобом самопізнання, засобом осмислення людиною найглибших підвалин людського буття. Тому предметом філософії у власному розумінні цього слова є не найзагальніші закони розвитку природи, суспільства і людського мислення, а *всезагальні принципи людського ставлення до світу.* Найважливіша ознака філософських проблем — їхня смисложиттєва спрямованість. Адже людина, котра може пізнати надприродне через природне, відчутти і пережити його, називається мудрою людиною, бо тільки тоді вона може вести мову про сенс життя, тільки тоді така людина може називатись «любомудрою».

Можна вивчати математику, не знаючи добре фізики, можна бути лікарем і не вивчати опір матеріалів, можна бути винахідником технічних новинок і не мати достатніх знань про астрономію. Але не можна бути культурною людиною, ігноруючи філософію, а ще більше — історію філософії.

## 2. МІФОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ, РЕЛІГІЯ ЯК ТИПИ СВІТОГЛЯДУ

В історико-філософській літературі дуже часто вживається таке розташування, чи порядок цих категорій: на першому місці стоїть міфологія, на другому — релігія і на третьому — філософія. Такий порядок має відобразити еволюцію світогляду. Адже згідно з такою логікою речей, міфологія дає початок релігії, а релігія — породжує філософію. Звичайно, можна погодитись, що в цьому є частка істини, але приймати цю тезу беззастережно не можна. Згадані форми суспільної свідомості краще розглядати як окремі самостійні сутності, які, однак, дуже тісно пов'язані між собою незалежно від простору і

часу їх існування. І не буде правильним, на наш погляд, твердження про те, що міф, наприклад, це форма суспільної свідомості, характерна для ранніх стадій суспільного розвитку. Адже і в наші часи, під кінець ХХ століття, дуже часто зустрічаємося з міфічним світоглядом, наприклад, комунізм, тисячолітній рейх і т. д. Те саме можна говорити про появу різних форм релігійності. А сама філософія пронизує як міфологію, так і релігію.

Але розгляньмо спочатку міфологію. В історико-філософській літературі існує багато визначень міфу. Донедавна домінувало, так би мовити, просвітницьке розуміння сутності міфу як первісного наївного способу причинного пояснення явищ навколишнього світу. З таким визначенням сьогодні важко погодитися. Адже розповідаючи про щось, міф виражає не пізнавальні потреби первісного людського колективу, а його емоційний стан і прагнення. Останні передбачають певний спосіб поведінки, зокрема драматизацію уявної події і пов'язаного з нею ритуалу.

Визначальною особливістю міфу є ототожнення суб'єктивного, уявного і дійсного, імені і предмету, частини і цілого. Міф усе оживляє і одушевлює. Він наповнений фантастичним, чудесним і чарівним. Для міфу не існує нічого неможливого. Те, що уявляється і переживається у міфі, є справжньою реальністю. Так, Зевс — верховний бог грецького міфу — не тільки означає грім, блискавку, світовий порядок, але сам представляє цей грім, блискавку і всезагальний порядок. Чудесне народження Афіни з голови Зевса — це реальна подія, а не художній вимисел. Геліос (Сонце) — жива істота, що рухається по небу у вогняній колісниці. Існує тісний зв'язок між міфами, що складають ідейний зміст релігійних вірувань, та ритуальною практикою (молитвами, жертвоприношеннями і т. п.)

Міфологічні образи, на відміну від поетичних і взагалі художніх образів, не умовні. Коли, скажімо, кінь Ахілла, набувши дару мови, обіцяє своєму панові скору загибель, то для міфосвідомості пророцтво коня є справжньою метаморфозою, що не містить у собі умовно-поетичного, казкового чи алегоричного моменту.

Картина світу, створювана міфосвідомістю, не розчленована, як було сказано, на суб'єктивне і об'єктивне — вона єдина і цілісна. Раціональне ж пізнання зароджується з моменту розрізнення суб'єктивного (бачення, уявлення, фантазії, надання переваги) і

об'єктивного стану речей. Міф синкретичний, містить у собі елемент релігійних вірувань і художнього уявлення, а також зачатки раціонального, однак він не є видом релігії, мистецтва чи знання. *Міф як світосприймання і спосіб поведінки є витвором суб'єктивної реальності, але такої, що сприймається як справжня.* Міф служить не для пояснення чогось, а для виправдання певних «священних» установок, тобто санкціонування певної свідомості і поведінки.

Нерозчленованості первісного родового колективу відповідає нерозчленованість первісної свідомості — міфічне світосприйняття. Разом з розвитком суспільного життя і виникненням зачатків індивідуальності з первісної синкретичної свідомості починає виділятися епос (в тому числі теокосмологічна поезія), тобто перехідна форма свідомості від релігійно-міфологічних уявлень до раціонального мислення. З цього погляду значний інтерес викликає поема відомого грецького мислителя Гесіода «Теогонія», особливо та частина твору, де зображається походження світу.

У гесіодівській «Теогонії», як і в міфології, світ подібний до універсальної космічної общини: відносини між природними явищами, що знаходять свій відбиток в образах богів, прирівнюються до відносин між людьми у родовому колективі (чоловіків і жінок, батьків і дітей, старших і молодших). Народження богів, яке одночасно є виникненням світу, розглядається в теокосмогонії як результат статевої відносин, актів зачаття і народження. Разом з тим в «Теогонії» Гесіода помічається перехід від уявлень про статево-відносини до уявлень про явища соціального життя і до поглядів натурфілософського характеру. Гесіод зображає боротьбу поколінь богів за владу над світом і зміну цієї влади від одного покоління до другого. У нього досить нечітко з'являється думка про загальне і первісне, про щось субстанційне, що отримало назву Хаосу.

Хаос «зародився» перед усіма міфологічними істотами (Гея — земля, Тартар — підземна безодня). У ньому перебувають «джерела і межі», початок і кінець землі, небеса, моря і підземні безодні. Хаос є одночасно міфологічною істотою і фізичним явищем, а також продуктом художньої фантазії і первісного наукоподібного мислення. Потрібно було зробити рішучий крок, щоб перейти від теокосмогонії до натурфілософії, від міфологічних істот до природних явищ.

Цей крок здійснили мілетські мислителі у VI ст. до н. Х. Вони полишили міфологію і звернулися до вивчення явищ природи



(астрономічних, метеорологічних), стали на шлях пошуку єдиного першоначала у світі різноманітних речей і явищ. Вони змінили не тільки термінологію космогонії, але і її зміст.

Тема або зміст космогонічних міфів — це галузь уявного, а не реального, сфера фантастичного, а не дійсного. Міфопоетичні легенди — «драматичні», емоційно насичені, а перші натурфілософські вчення — тверезі ідеї, що висувуються першими філософами, емоційно нейтральні. Важливо відзначити, що перші грецькі мислителі перейшли від питання про те, з чого виник світ, до питання про те, що лежить в основі речей. Вони відмовились від міфотеологічних уявлень про те, як був створений світ і хто підтримує світовий порядок речей, і стали на шлях раціонально-наукових поглядів про світ як процес, що саморегулюється.

Отже, у діях перших грецьких філософів можна вбачати джерела сучасного позитивізму, котрий нівелює справжню філософію. А відтак пізніше вся історія філософії буде розвиватися «хвилеподібно». З одного боку, вона буде ставити більший акцент на ідеальному знанні, з другого — на реальному. Разом з тим у філософії будуть періоди, коли рівновага ідеального та реального буде дотримана. Саме у такі періоди спостерігається розквіт філософії.

Але родоначалники грецької філософії і науки не знали ні чисто матеріального начала, ні чисто ідеальної сутності. Основне питання філософії ставилося ними не як питання про відношення духу до матерії, а як питання про відношення всезагального першоначала до різноманітності речей і явищ.

Лише з грецького мислителя Парменіда філософія остаточно стає на власний шлях розвитку, знаменуючи собою відкриття понятійно-логічного мислення і його перевагу над міфосвідомістю.

Якщо ми можемо говорити про певну і, ми б сказали, відносну перевагу філософії над міфологією, то говорити про якусь перевагу філософії над релігією не можна. Адже релігія — це особлива форма суспільної свідомості, яка пронизує фактично усі форми свідомості. Вона по-своєму відображає великий життєвий досвід людства, систему емоційно-образних уявлень і переживань, вартостей, норм життя, моральних ідеалів. Релігія культивує такі високі гуманістичні норми, як любов, добро, терпимість, співчуття, милосердя, почуття обов'язку, справедливості. Вона відрізняється від міфології тим, що у релігії

засвоєння світу здійснюється через його роздвоєння на земний, природний, що сприймається органами чуттів людини, і потойбічний — «небесний», надприродний і надчуттєвий.

Щодо філософії та релігії, то вони дуже тісно переплітаються між собою і часом буває дуже важко відділити їх одне від одного. Ідея Бога проходить через усю історію філософії. У ній немає жодного мислителя, який би так чи інакше не обговорював цієї ідеї. І це обговорення почалося ще в Арістотеля, якщо не раніше. Адже Арістотель почав вести мову про філософію як про метафізику, тобто про те, що перебуває за межами природи, як про надприродне. Цей великий енциклопедист грецької науки чи не вперше вводить навіть термін «теологія». На нинішній день права громадянства набула релігійна філософія.

Безперечно, мав рацію Дм. Чижевський, котрий писав, що філософія завжди цікавилась питаннями про основу всякого буття, про «найвище буття», про «абсолютне буття». Цим «абсолютним буттям» є Бог. Інтерес до цієї проблеми, як до однієї з основних проблем філософії, мусив привести філософію в її історичному розвитку до постійного контакту з богословським мисленням — дійсно, філософські течії дуже часто черпали свої питання та відповіді на них зі сфери релігії. Зокрема, початки філософських медитацій виростили з релігійних уявлень: грецька філософія вийшла, виростила з коріння грецької релігійності. І пізніше вона жила з того самого джерела. В той час, коли греки не утворили ще богослов'я як науки (цьому не сприяв і «адогматичний», позбавлений певних релігійних догм характер грецької релігії), грецька філософія була тим ґрунтом, на якому виростили та розквітли найвищі досягнення грецької побожності та грецької релігійної думки: ми мусимо просто дивуватися, як в часи поганського політеїзму саме філософи дійшли до найвищих релігійних ідей, до ідеї монотеїзму, до ідеї створення світу, до ідеї божественного проводу. Крім того, грецькі філософи, щоправда, використовуючи почасти релігійні вчення грецьких таємних, містичних культів (містерій), поставили перед людиною античного світу ті питання, на які саме християнство дало відповідь, зокрема, питання про «викуплення» людства...

Філософія, з другого боку, виробила той апарат понять, який зробився необхідною передумовою всіх наук, в тому числі і богословської. Тому богословські ідеї усіх часів перебували у тісному

зв'язку з сучасною їм філософією. Основи цілої системи понять європейської філософії були вироблені грецькою філософією. Тому вони чималою мірою спричинились до розвитку богословської науки усіх часів; великі грецькі філософи (Платон та Арістотель зокрема) мають у богословській науці навіть ще більше значення, аніж у філософії нашої сучасності.

Отці та вчителі Церкви, також як і видатні богослови пізніших часів, не раз засвідчили це значення філософії для богословської науки. Досить згадати тільки те, що роздуми про значення античної філософії знайдемо у творах, наприклад, Климента Александрійського чи Августина, або у пізніших християнських богословів та філософів усіх християнських визнань, наприклад, у Томи Аквінського або в українського філософа Григорія Сковороди. З повним правом вчені називали декого з грецьких філософів «попередником християнства». До таких думок Дм. Чижевського додаймо, що і римська філософія багато сприяла розвиткові теологічної науки. Візьмемо навіть Лукреція Кара, вже не кажучи про Цицерона, Сенеку, Марка Аврелія чи Епіктета. Всі вони чимось наближали християнську філософську думку.

### 3. ПРОБЛЕМИ НАУКОВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Історія людської культури переконливо довела, що коли філософія і наука жили у мирі та злагоді, від цього вигравали всі. Саме у такі часи можна спостерігати розквіт науки і філософії. Правда, в людській історії був такий період, коли філософія була вивішена і начебто перебувала не поза науками, а над науками. Хоча, все-таки, її місце було саме у науках. Адже важко собі уявити науку поза філософією, як і філософію поза науками. Отже, коли філософія є над науками, вона не може тісно взаємодіяти з ними. На сьогоднішній день такий погляд на філософію не може бути сприйнятий. Говорити про філософію як «царицю наук», «науку наук» неправомірно. Адже філософія і наука — це різні форми суспільної свідомості, вони виконують різні функції у житті людства. Однак їх розрив не можна сприйняти чи навіть допустити. Справжня наука не може навіть існувати без філософії, так само справжня філософія не може існувати без науки. Гуманітарні і точні науки, як правило, орієнтуються на філософію, як і філософія орієнтується на них.

Історія науки подає дуже багато прикладів, коли найталановитіші дослідники дуже багато програвали, оскільки легковажили філософією, тобто не ставилися до неї з належною пошаною. Видатний англійський вчений Ісаак Ньютон першим зробив відкриття диференційного та інтегрального числення. Але його емпірична позиція, яка була висловлена у знаменитій тезі «Гіпотез я не вигадую», завадила, очевидно, надати своєму відкриттю необхідної форми. Цю більш досконалу форму зумів винайти німецький філософ і вчений Лейбніц, котрий прийшов до цього математичного відкриття незалежно від Ньютона.

На початку ХХ ст. ідея спеціальної теорії відносності, як кажуть, носилась у повітрі. Знаменитий французький математик Анрі Пуанкаре був дуже близьким до цієї теорії. Але, на думку великого фізика сучасності Луї де Бройля, зробити відкриття йому завадила хибна філософська позиція: упередження проти теоретичних конструкцій, які, як він вважав, вчений вибирає лише з міркування «зручності», а не з метою знайти адекватне вираження дійсних процесів.

Більше тридцяти років тому у фізиці були виявлені деякі незрозумілі тоді явища, що стосувалися сумарної енергії ядра у результаті радіоактивного розпаду. Вчені, що схилились до філософського нігілізму, відразу ж заявили про позірне зникнення енергії, про заперечення закону збереження енергії. Такий «емпіричний» висновок закривав шлях для наукового вирішення проблем. Інші ж фізики, не будучи «свідомими» діалектиками, але по суті використовуючи стихійно цей метод мислення, шукали інших шляхів. Паулі, наприклад, висунув для вирішення цієї проблеми сміливу і плідну гіпотезу про існування раніше невідомих мікрочастинок, які забирають зі собою цю частку енергії ядра, котра, на перший погляд, видається зниклою. Так було розпочато відкриття однієї з найменших фізичних частинок — нейтрино.

Або візьмемо одну сторінку із історії пошуків нашого природодослідника і самобутнього філософа Володимира Вернадського. Вернадський не був емпіриком, хоча і проповідував у деяких своїх роботах емпіричний метод досліджень. Цей метод він намагався на початку 20-х років нашого століття застосувати до вирішення питання про походження життя. Його підхід полягає в тому, що наука до цього часу не має емпіричного підтвердження того факту, що життя на

Землі мало початок. Уявлення про зародження життя з неорганічної матерії йде від філософських (починаючи з античності), а не строго наукових пошуків. Тому воно повинно бути відкинуте. Адже насправді ми завжди спостерігали і спостерігаємо як факт тільки походження «живого від живого». Отже, цей неспростовний факт і повинен послужити основою для певних гіпотез: або визнати акт творіння, або мовити про «занесення» життя з космосу. Таким чином, тут емпіризм буде служити одній із гіпотез або доведеться визнавати той факт, що життя може зародитися з неорганічної матерії. Останнє, в принципі, мало ймовірно, а в даному випадку навіть емпіризм може виступати союзником релігії.

Де Бройль висловив, можливо, продуктивну думку, що позитивістська позиція має інколи свої переваги, які полягають в розсудливості і в тому, що вона зобов'язує вченого залишатися на ґрунті надійно встановлених фактів, але ця позиція має і свої великі недоліки: вона ризикує підрізати крила науковій уяві, котра завжди відіграє фундаментальну роль у прогресивному розвитку науки, і вона може також загальмувати цей розвиток, апріорно заявляючи про те, що заборонено вступати на той чи інший шлях розвитку. Тут, власне, емпіризм змикається з догматизмом.

Неможливо уявити собі сучасне наукове мислення без витонченої розробки поняття структури. Наприклад, згідно із вченням про ізомери, різні речовини отримуються з одних і тих же елементів, але тільки при різному порядку їх поєднання. Структурний аналіз об'єктів будь-якої природи, без сумніву, необхідний, якщо тільки при цьому формальний бік не відривається від змістовного, якщо лише кількісний підхід не починає заслоняти якісні характеристики. Брак філософської культури у низки лінгвістів привів до невиправданої математизації предмета. Але цей шлях виявився для філософії малопродуктивним.

Методологія даного формального структуралізму досить живуча в умах багатьох вчених. Це пов'язано з впливом неопозитивізму, який намагається усунути від всіх традиційних проблем філософії і звести все до логічного конструювання безпредметності в абсолютному позалюдському просторі, жонглювати формулами, котрі інколи є ворожими для поезії науки, для філософської уяви чи фантазії, котрі не можна виразити формально. Трагедія неопозитивізму полягає не у визнанні логічного формалізму. Вона полягає в тому, що, крім

логістики, взагалі нічого не визнається, коли мова йде про наукове мислення. Тут відкидають взагалі суб'єкти і об'єкти, а сама проблема суб'єктно-об'єктних відносин видається позірною і хибною. Навіть талановиті уми починають почувати себе взагалі поза усяким часом і простором. А це, по суті, філософське самогубство. Звичайно, не варто заперечувати намагання позитивістів вільно, незалежно і цілком щиро шукати істину, однак не можна протиставляти себе усьому позитивному досвіду філософії.

Не випадково Папа Іван Павло II у книзі «Переступити поріг надії» (Київ-Львів, 1995. — С. 44) писав, що: «Позитивізм був не тільки філософією, методологією, він був однією із шкіл підозри, що розквітла в новітній епосі. Чи справді людина здатна пізнати щось більше, ніж те, що бачать її очі або чують вуха? Чи існує яке-небудь інше знання поза знанням точно емпіричним? Межі людської раціональності цілковито підпорядковані почуттям, внутрішньо керовані законами математики, які виявилися особливо придатними на раціональне впорядкування явищ, а також на управління процесами технічного прогресу. Стаючи на бік позитивізму, такі поняття, як, наприклад, Бог чи душа, просто не мають сенсу. Бо у сфері чуттєвого досвіду їм не відповідає нічого».

Сьогодні ми можемо констатувати, що вік позитивізму в історії філософії сам став уже історією, але його рецидиви дають ще про себе знати. Святіший Отець зазначає, що: «Позитивістичний склад розуму, який дістав найпотужнішого розвитку на зламі XIX і XX століть, сьогодні перебуває до певної міри у відступі. Сучасна людина знову відкриває Sacrum, хоча не завжди вміє назвати його на ім'я».

Умовою підвищення якості філософської підготовки є активне звернення до першоджерел філософської класики, постійне обмеження школярського методу, насиченого повторенням тривіальних міркувань з ходових і, на жаль, не завжди добротних навчальних посібників.

Історія філософії — це та школа думки, без котрої не може бути повноцінної філософської культури, яка служить в кінцевому рахунку базою духовної культури взагалі.

## ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА НАРОДІВ ДАЛЕКОГО ТА БЛИЗЬКОГО СХОДУ

1. Стародавній Китай.
2. Стародавня Індія.
3. Вавилон, Єгипет та Іран.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Антология мировой философии в 4-х т.т. — М., 1969, т. 1, ч. 1. — С. 69-262;
- Конрад М., Нарис історії стародавньої філософії. — Рим, 1974. — С. 18-51;
- Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981. — С. 27-104;
- Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т.т., т.3: У врат Молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. — М., 1992;
- Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т.т., т.6: На Пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. — М., 1992.

### 1. СТАРОДАВНІЙ КИТАЙ

Як уже зазначалось, слово «філософія» — грецьке і сама філософська наука виникла таки у Стародавній Греції, але своїм корінням філософія сягає ранніх цивілізацій, які зародилися у країнах Далекого та Близького Сходу, особливо Стародавнього Китаю та Індії. Саме ці країни дали світові зразки мудрості, загальнолюдських цінностей, котрі стали наскрізними фактично у всіх філософських напрямках, що існували в різних часах у різних народів. Для нас дуже цінним у філософських культурах країн Сходу є філософія людини.

В історико-філософській науці дуже часто послуговуються термінами «східна і західна філософська парадигма». Слово «парадигма» також грецького походження і означає «певний зразок чи модель філософування». Розрізняють східну і західну парадигму; античну чи середньовічну, нового часу тощо. Отже, коли мовимо про східну філософську парадигму, то маємо на увазі, що для неї характерна «розмитість» меж між людиною та природою у взаємо-

відношенні «людина-світ». Морально-етична тематика тут явно домінує над натуралістично-емпіричною. Будучи переважно споглядальною щодо природного буття, східна парадигма головну увагу звертає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не вдосконалення світу. А це і є, власне, однією з головних засад філософії. Пригадаймо, адже філософія є специфічним органом людської життєдіяльності, який служить самопізнанню, духовній орієнтації у світі.

На відміну від східної, західна філософська парадигма привертає увагу саме до речово-предметної буттєвості світу. Якщо східна філософська парадигма переважно є містичною, споглядальною, абстрактною, то західна більш практична, конкретна, предметно-речова. Таке предметно-речове бачення світового універсуму і становить ментальне підґрунтя західної філософської парадигми. Але слід мати на увазі, що в цілому як на Заході, так і на Сході дуже часто можемо побачити взаємозв'язок чи взаємоперетин цих парадигм. Так, у китайській філософії, окрім головних рис східної парадигми, можна побачити і філософські напрямки предметно-речового освоєння світу, а в давньогрецькій філософії — певні тенденції східної філософської парадигми. Та й загалом у всесвітній філософії у чистому вигляді східної та західної філософської парадигми не існує, мова може йти лише про зміщення акцентів в тій чи іншій історико-культурній епосі. А береться поняття «парадигма» як інструментарій для оцінки певного філософського явища. Бо дійсно, для характеристики філософської культури країн Сходу зручно користуватися східною парадигмою. Адже у цих країнах домінуючою є філософія внутрішньої людини.

Історія Стародавнього Китаю розпадається на шість періодів: 1) Шань — Інь (XVIII — XII ст. до н. X.); 2) Чжоу — Західне Чжоу (XII — VIII ст. до н. X.); 3) Чжоу — Східне Чжоу — Лего (тобто «окремі держави»); 4) Чжоу — Східне Чжоу — Чжаньго, тобто «держави, що воюють між собою»; 5) Імперія Цінь (221 — 206 рр. до н. X.); 6) Хань (кінець III — II ст. до н. X.). Філософія у Китаї виникає в кінці третього періоду і набуває свого найвищого розквіту у наступний період. Власне четвертий період дуже часто називають «золотим віком китайської філософії». Дійсно, у цей період існувало шість основних філософських шкіл: 1) конфуціанство; 2) моїзм; 3) школа закону — легізм; 4) даосизм; 5) школа «їнь-ян» (натурфілософи); 6) школа імен.

У більшості шкіл переважала практична філософія, яка була пов'язана з проблемами життєвої мудрості, моралі, управління. Це стосу-

ється, у першу чергу, конфуціанства, моїзму, легізму, світоглядні основи політико-етичних вчень котрих були слабкі або запозичені в інших шкіл, наприклад, даосизму — найбільш філософічної з цих шести шкіл давньокитайської філософії. Сама давньокитайська мова, мова без суфіксів та флексій, заважала виробленню абстрактної філософської мови, адже філософія — це світогляд, який користується філософською мовою. Ми не маємо змоги піддавати аналізу всю історію китайської філософії. У ній, окрім філософії людини, можна побачити і натурфілософію, тобто філософію природи, соціальну філософію. Зупинимось лише на двох філософських напрямках: конфуціанстві та даосизмі, котрі є найбільш характерними як для китайської, так і для східної філософії.

Родоначальником давньокитайської філософії був Кун-Фу-цзи (Конфуцій). Він жив у 551 — 479 рр. до н. Х. Батьківщиною його було царство Лу. Батько Конфуція був управителем одного з регіонів цього другорядного царства. Рід Конфуціїв був знатним, але бідним. Тому на долю родоначальника китайської філософії припало нелегке і безрадівне дитинство. Він був і пастухом, і сторожем, і лише маючи 15 років він почав вчитися. Але свою філософську школу він заснував, досягнувши 50-річного віку. Конфуцій мав дуже багато учнів, котрі записували його думки і висловлювання. Таким чином виник головний конфуціанський твір «Лунь юй» («Бесіди та висловлювання»). Твір цей, несистематичний і часто суперечливий, був збірником моральних повчань. Цю книгу кожен освічений китаець вивчав напам'ять ще у дитинстві і керувався нею усе життя.

Сам Конфуцій схилився перед старовиною і давніми книгами. В уявленнях про небо та духи він дотримується традиції. Небо для нього — найвища сила. Небо стежить за справедливістю на землі. Все на землі залежить від волі неба. Волю неба філософ пізнав, маючи 50 років, саме тоді він почав проповідувати. Небо Конфуція — це доля, у яку треба вірити і якій треба підкорятись.

У центрі уваги конфуціанства — взаємовідносини між людьми, проблеми виховання. Будучи соціальним реформатором, Конфуцій не є задоволеним існуючим ладом. Але його ідеали не у майбутньому, а в минулому. Культ минулого — характерна риса всього давньокитайського світогляду. В старовину, каже Конфуцій, на дрібниці не звертали уваги і поводитись достойно, були прямими і відвертими, вчилися, щоби себе вдосконалювати, уникали людей некультурних, з поганими

манерами. Тепер все не так. Людей, що розуміють мораль, мало. Ці люди не дотримуються принципів обов'язку, не виправляють помилок, вчаться, щоби бути відомими, а не заради вдосконалення. Ідеалізуючи минуле, Конфуцій раціоналізує і вчення про мораль.

Конфуціанське вчення про мораль, чи етика, будується на таких поняттях, як «взаємність», «золота середина» і «людинолюбство». Воно є в цілому «правильним шляхом» (дао), на якому має перебувати кожна людина, котра бажає жити у згоді із собою, з іншими людьми, із світобудовою, а це означає — жити щасливо. «Золота середина» — середина у поведінці людей між нестриманістю та обережністю. Вміти знаходити цю середину нелегко, адже більшість людей або надто обережна, або надто нестримана. Основою людинолюбства — «жень» — є пошанування батьків і повага до старших братів. Бути людинолюбцем — означає любити людей, адже той, хто щиро прагне людинолюбства, не заподіє зла. Що стосується «взаємності», чи «турботи про людей» («шу»), то це головна моральна заповідь конфуціанства. У відповідь на побажання одного із своїх учнів «одним словом» коротко висловити суть вчення Конфуцій відповів: «Не роби іншим того, чого собі не бажаєш». Для нас, християн, ця відповідь є близька і зрозуміла.

У своєму етичному вченні Конфуцій подає розгорнутий образ людини, котра виконує моральні заповіді. Ідеалом для філософа є «благородний муж». Він протиставляється простолюдину. Для благородного мужа головним у житті є обов'язок та закон, а простолюдин думає, як би краще влаштуватися і отримати вигоду. Перший — вимогливий до себе, другий — тільки до людей. Про першу людину не можна судити з огляду на дрібні речі. Йому можна довірити великі справи. Простолюдин на великих справах не розуміється і може їх завалити. Першому легко прислужити, але складно принести радість, адже він радіє тому, що виконується як обов'язок, другому важко прислужити, зате легко принести радість. Перший іде на смерть заради людинолюбства та обов'язку, а другий закінчує своє життя самовбивством у рові. Благородний муж, — говорить Конфуцій, — боїться трьох речей: він боїться веління неба, великих людей та слів досконало мудрих. Простак не знає веління неба і не боїться його; він зневажає благородних людей, що займають високе становище; не слухає мудрих людей».

Ключі до управління народом Конфуцій бачив у силі морального прикладу верхів для низів. Якщо зверхники слідуєть за «дао», то у народі панує спокій. «Якщо повелитель належним чином відноситься до родичів, то в народі процвітатиме чоловіколюб'є. Якщо повелитель не забуває друзів, то в народі немає підлості». Якщо зверхники будуть прагнути добра, то народ буде добрим. Мораль благородного мужа нагадує вітер, а мораль простака подібна до трави. Трава нахилиється туди, куди дує вітер. Послух народу полягає перш за все в тому, що він покійно працює на правителя. Якщо верхи будуть поводити себе належним чином, то з усіх чотирьох сторін до них будуть йти люди з дітьми.

Конфуцій як філософ добре розумів, що «все тече, все змінюється», а час летить не зупиняючись. Проте він бажає, щоби у суспільстві все залишалось незмінним. Філософ вчить, що повелитель повинен залишатися повелителем, сановник — сановником, батько — батьком і син — сином. При всіх відхиленнях від норми слід до неї повертатися, адже бути сином означало збереження усього ритуалу синівської пошани, котра включала в себе поряд з раціональним і гуманним багато і надмірного. Наприклад, після смерті батька син не міг нічого змінювати вдома протягом трьох років.

Конфуціанське вчення про знання підпорядковується соціальній проблематиці. Для філософа «знати» означає «знати людей». Пізнання природи його не цікавить. Конфуція повністю задовільняє те практичне знання, яким володіють ті, хто безпосередньо спілкується з природою, — землероби та ремісники. Конфуцій допускав вроджене знання. Але воно, на його думку, зустрічається дуже рідко. «Той, хто володіє вродженим знанням, — писав він, — стоїть вище за всіх». За цими першими, читаємо далі, слідуєть ті, котрі набувають знання завдяки навчанню. Вчитися потрібно, спираючись на давній досвід і на сучасний. Навчання повинно бути вибіркоким: «слухаю багато, а вибираю краще і слідуєть за цим». Воно повинно доповнюватися роздумами: «Вчитися і не міркувати — даремна трата часу».

Отже, у філософських поглядах Конфуція є дуже багато такого, що не втратило актуальності і в наш час. Що стосується вчення про людину, то не буде помилкою твердити, що етика Конфуція має багато точок дотику із християнською етикою. Це ще один приклад того, що християнське вчення про людину, про її моральні вартості сягає у глибину віків і має вселюдське значення.

Друге вчення давньокитайської філософії, на якому ми зупинимо свою увагу, буде даосизм. На відміну від конфуціанства — переважно етичного вчення, даосизм серйозно займається питаннями об'єктивної картини світу в його абстрактно-філософському категоріальному аспекті — проблемами буття, небуття, становлення єдиного, різноманітного людського суспільства, людини в його системі.

Засновником даосизму є Лао-Цзи — старший сучасник Конфуція. Однак вважають, що ця особа є скоріше легендарна або напів-легендарна. Сама назва представників школи — даоїсти — говорить про те, що в основу свого вчення вони поставили «дао». Спочатку «дао» виникло як уявлення, а пізніше стало поняттям — одним із основних у китайській філософії взагалі. Про «дао» говорили і конфуціанці, але якщо для них «дао» — в основному шлях розвитку Китаю та моральної поведінки людини, то для даосів «дао» — всеохоплююче світоглядне поняття. Це першопочаток, першооснова і завершення всього, що існує і відбувається не тільки в Піднебесній, але і в цілому світі.

Але «дао» — не тільки першопочаток і першооснова, але і всеохоплюючий закон світобудови.

Прихильники цього вчення фіксують глибокі історичні корені уявлення про «дао», відзначаючи, що «з давніх часів до наших днів його ім'я не щезає», «дао» — мати всіх речей», «воно найглибші ворота народження», «завдяки йому все суще народжується».

Думка про те, що все суще знаходить в «дао» не тільки своє джерело, але і остаточне завершення, свій кінець, виражена в багатьох формулюваннях. «У світі існує велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого початку»; «Коли дао перебуває в світі, все суще вливається в нього, подібно до того, як гірські потоки течуть до рік та морів».

У вченні даосизму висловлена думка про те, що «дао» — основа («субстанція, субстрат» речей). Те, що лежить в їх основі, є їх сутністю, вічним, а не тільки генетичним початком у часі. «Дао — глибока основа всіх речей». Дао — вічне, несотворене і всюдисуще. Китайські філософи твердять, що «дао робить подвиги, але слави собі не бажає. З любов'ю виховуючи всі істоти, воно не вважає себе їх володарем... Воно стає великим тому, що ніколи не вважає себе таким».

Систематизуючи зміст даосизму, можна уявити собі картину світу. Небуття первинне. Це і є «дао», що не має імені. Воно не має імені

тому, що назвавши його, ми тим самим перетворюємо його у буття. Про небуття можна говорити тільки негативно. Звідси і характеристики першого «дао». Небуття породжує буття. Буття — «дао», що має ім'я, його фізичним аналогом є небо і земля. Маючи небуття як найглибшу субстанцію, всі речі, не дивлячись на те, що безпосередньо вони спираються на буття, не є міцними та стійкими. Вони постійно відходять у небуття, в якому знаходять свій спокій. Це повернення — єдина постійність у світі речей. «У світі — велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого початку. Повернення до початку називається спокоєм, а спокій називається поверненням до сутності. Тільки ніщо є вічним».

Існує і математичний варіант системи даосизму. Це не дивно, оскільки ми знаємо, що філософія виникає як поширення раціоналізованого мислення на світогляд, а саме таке мислення виробляється у математиці. В працях з даосизму можна прочитати: «Дао народжує одно, одно народжує два, два народжує три, а три народжує всі істоти». Можна по-різному трактувати символіку чисел. Одно — це безіменне «дао», а два — це «дао», що має ім'я, а три — гармонія між небом і землею, завдяки котрій і виникають всі речі.

Двом «дао» — безіменному та іменованому — відповідають два види знання. Гносеологія даосизму підпорядкована його онтології. Знання безіменного «дао» особливе, воно має присмак містики, адже знання про нього полягає у мовчанні: «Той, хто знає, не говорить. Той, хто говорить, не знає». Знання не доступне всім людям, а лише досконало мудрим. Така людина бачить за буттям небуття. Це пояснюється тим, що така людина позбавлена пристрастей. Лише «той, хто вільний від пристрастей, бачить чудесну тайну («дао»), а хто має пристрасть, той бачить його тільки в минулій формі — це світ речей, який спирається безпосередньо на «дао», що має ім'я».

Обидва види знання пов'язані. «У Піднебесній існує початок, і він — мати Піднебесної. Коли буде осягнута мати, тоді можна пізнати і її дітей». І навпаки: «Коли відомими є її діти, тоді знову слід пам'ятати про їх матір». А це є найвище знання.

Вчення даосизму складне. Воно може сприйматися метафорично та алегорично, але воно є цікавим перш за все тому, що в наступних філософських системах воно знаходить свій відбиток незалежно від того, чи носії цих систем були знайомі чи незнайомі з китайською філософією.

## 2. СТАРОДАВНЯ ІНДІЯ

Історія Індії складна та суперечлива. Народ Індії має неоднозначну історію щодо території і населення. Сьогодні навіть проблематичною стає мова про автохтонне населення цієї країни. Не менш складно говорити про міграцію різних народів, роль аріїв у виникненні культури Стародавньої Індії. У давньоіндійській історії можна виділити шість періодів: 1) первіснообщинний лад аборигенів Індустану; 2) протоіндійська цивілізація Хараппи та Мохенджо-Даро в долині Інду (друге тисячоліття до н. Х.); 3) первіснообщинні племена арійців, що прийшли з північного заходу у долину Інду і Гангу у другій половині другого тисячоліття до н. Х.; 4) арійські держави віку бронзи першої половини першого тисячоліття до н. Х., які боролися між собою; 5) період піднесення держави Махадха (середина першого тисячоліття до н. Х.); 6) період піднесення держави Маурія (322 – 185 рр. до н. Х.).

Індійська філософія — одна з найдавніших у світі. Її історія починається з Вед, які виникли десь у другому тисячолітті до н. Х. «Веди» в перекладі з індійської означають «відати», «знати», написані давньоіндійською мовою — санскритом. Вони складаються із чотирьох збірок гімнів, піснеспівів, магічних заклинань та молитов. Кожна із цих збірок (відомих як Веди) з часом обростала різними коментарями та доповненнями ритуального, магічного, філософського змісту — Брахманами, Араньяками, Упанішадами. А власне філософські погляди Стародавньої Індії найповніше знайшли своє відображення в Упанішадах, але перші проблески філософського підходу до дійсності простежуються вже у збірках ведичних гімнів, особливо в найдавнішій з них — Рігведі.

Головний зміст Рігведи складається з урочистих піснеспівів, заклинань та молитов, звернених до численних божків ведичного пантеону. Індійські мудреці починають міркувати про першоначала буття, про походження світобудови, про закономірності, що нею управляють. Ведичні гімни мають лише перші зачатки раціоналістичної філософської думки, які влітаються в контекст релігійно-міфологічного світогляду.

Цікавими є міфологічні імена, що згадуються у Рігведі. Цікавими тому, що і сьогодні ми часто користуємося ними, інколи не вникаючи у їх зміст та походження. Індра — бог грому, блискавки, Митра — бог

сонця, Агні — бог вогню, Гарутман — небесний птах, що символізує сонце, Яма — бог смерті, Матарішван — повітряна істота, Тапас — теплота як миротворче начало, аскетизм, Пуруша — вселенська людина, дух, душа, Рігі, Самани, Яджуси — гімни, мелодії, жертвовні заклинання, Сома — священний напій, бог місяця, Ріта — священний порядок, закон, звичай.

Упанішади відносяться до другого, вищого етапу ведичного періоду. Слово «упанішади» означає «сидіти біля», тобто біля ніг учителя, отримуючи настанови, інколи трактується як «таємне, приховане вчення». За формою вони виглядають як діалог мудреця-учителя з учнем або людиною, яка шукає істину і стає його учнем. В Упанішадах релігійно-міфологічний світогляд губить свої пануючі позиції, у його надрах виникають інші форми свідомості: риторика, етимологія, граматики, наука чисел, астрономія, військова наука. В особливу галузь знання переходить філософія. Правда, для її позначення в Упанішадах ще не вживається самостійний термін, але про її наявність свідчить і сам факт обговорення багатьох чисто філософських проблем. Змістом філософії в Упанішадах стає обговорення таких фундаментальних проблем, як місце і призначення людини у системі навколишнього буття, природа зовнішнього світу та людини, характер її життя та психіки, межі та можливості її здатності до пізнання, норми її поведінки. В більшості випадків розгляд філософської проблематики відбувається в рамках релігійно-міфологічного світогляду.

Причиною та першобуттям в Упанішадах виступає духовне начало — Брахман, або Атман, рідше — Пуруша. Брахман-Атман розглядається як духовний абсолют, безтілесна першопричина та внутрішня сутність усіх його проявів та процесів. Центральна ідея Упанішад полягає в проголошенні тотожності цієї духовної сутності в людині та природі. Брахман-Атман є складною синкретичною категорією, у якій концентруються такі поняття, як причина і наслідок, сутність і явище, форма і зміст, загальне і одиничне, суб'єкт і об'єкт, трансцендентне та іманентне, субстанційність буття. Автори Упанішад визнають мінливість, непостійність усіх матеріальних процесів, їх тимчасовість, перехідний, а тому неістинний характер. Вони подаються як прояв, модифікація духовного абсолюту і розрізняються лише за ім'ям та формою. В деяких книгах проводиться ідея розвитку світу з першопочаткового недиференційованого буття, яке проходить через декілька

послідовних стадій (вогонь, вода, земля — газоподібне, рідке, тверде), аж до різноманітності реальної дійсності, включаючи психічні та духовні феномени.

Теорія пізнання вчить, що знання поділяється на два види: нижче та вище. Нижче знання — це знання емпіричної дійсності, котре вважається знанням частковим, фрагментарним, а тому неістинним. Вище знання — це знання духовного абсолюту, котре розглядається як сприйняття буття в його цілості, і головним засобом набуття якого служить, як правило, містична інтуїція; тут великого значення надається йогівській практиці. Саме це знання дає владу над світом.

В галузі етики в Упанішадах переважає проповідь пасивно-споглядального ставлення до світу; найвищим щастям є проголошення позбавлення душі від всяких світських прив'язаностей (мокша). В Упанішадах подається різниця між благом як спокійним станом душі і принизливою гонитвою за чуттєвими задоволеннями.

Вперше в Упанішадах велику роль починають відігравати концепції переселення душ (самсара) і віддачі за минулі дії (карма). У цих концепціях поряд з релігійно-ідеалістичним змістом існують і раціоналістичні моменти: намагання встановити причинно-наслідковий зв'язок у ланцюгу людських вчинків, залежність діяльності від свідомості та волі, від суспільного стану людини.

Серед багатьох шкіл індійської філософії найбільш показовою для неї є *буддизм*. Буддизм є не тільки філософією, але і світовою релігією. Цікавим є походження слова «буддизм». Перекази передають, що в околиці долини ріки Гангу проживало арійське плем'я шаки. В цьому племені особливо виділявся царський рід Гаутама. Цар цього племені мав сина Сіддхарту. Сіддхарта не пам'ятав матері, котра померла при родах. Малюкові віщували, що він стане монахом-аскетом, коли побачить хвору, стару або мертву людину. Батько, не бажаючи такої долі для сина, створює для нього штучну обстановку, у якій він не може бачити знедолених людей. Сіддхарта був одружений, мав сина і деякий час не мав жодного поняття про страждання. Але віщуванню судилося збутися. Одного разу він побачив тяжкого хворого, пізніше — старого, ще пізніше — небіжчика, а відтак — монаха-аскета. Побачене відіграло фатальну роль у житті Сіддхарти. Він покинув палац, перед тим віддавши свій одяг слугі, одягнувся як звичайна людина і пішов до людей. Сіддхарта сам став ченцем-від-



людником, вивчав Веди, знесилював свою плоть. Багато подорожував у пошуках істини, але не міг її знайти. Врешті-решт він сідає під якесь дерево (можливо, дерево пізнання) і вирішує, що не зрушить з місця, поки не дізнається правди про життя. На четвертий день на колишнього царевича зійшло осяяння. Він став «буддою», тобто «осіяним», чи «просвітленим». Так з'явився Будда — засновник буддизму. Поступово навкруг Будди згуртувалось багато учнів і утворилась буддійська спільнота. Сучасна наука датує життя Будди 563 – 483 рр. до н. Х.

Найповніші відомості про ранній буддизм містяться у збірнику ранньобуддистських текстів, який називається «Тіпітака» на мові палі, або «Трипітака» на санскриті, що означає «Три кошики». На мові палі ці тексти були записані на пальмових листках, які вміщувалися в трьох кошиках, звідси і назва. Інша назва цих текстів — палійський (або буддійський) Канон. Він був складений на Цейлоні у III ст. до н. Х.

Будда свідомо уникав питань про світобудову, про душу, про взаємовідносини її з тілом. Питання про те, чи світ вічний, чи не вічний, скінчений чи безкінечний, чи тотожна душа з тілом, чи відрізняється вона від тіла, чи безсмертною є людина, що пізнала істину, чи ні, Будда усвідомлював, але вважав такими, що не є конче потрібними. Всю свою увагу він зосереджував на звільненні від страждання, яке переповнювало світ. Вважають, що під деревом пізнання на Будду зійшли чотири «благородні істини». Перша гласить: життя — це страждання. Будда пише: «Народження — страждання, старість — страждання, хвороба — страждання, смерть — страждання, розлука з приемним — страждання, неотримання чогось бажаного — страждання». Буддизм бачив лише темний бік життя, радість буття була не для нього. Друга «благородна істина» мовить про походження страждання. Будда вбачав корінь страждання в жадобі до життя, в прагненні до насолоди, у бажанні існування, у потязі до загибелі, котра приводить до нових народжень. Третя істина вказує, що страждання має причину. Дізнавшись про причини страждань, дійдеш до висновку, що страждання можна припинити, тобто можна безслідно знищити цю жадобу, відмовитись від неї, відкинути, звільнитись від неї.

І, нарешті, четверта «благородна істина» говорить про шлях, що веде до звільнення від страждання. Цей шлях має вісім відтинків. Жадобу до життя подолати нелегко. Для цього потрібні такі умови: вибрати правильний шлях — відповідне розуміння чотирьох істин,

правильна рішучість — воля побудувати своє життя відповідно до засвоєних істин, правильна мова — утримання від брехні, наклепів, поганих слів і фривольних розмов, правильна дія — невчинення зла всьому живому, утримання від злодійства, крадіжок, правильний спосіб життя — звичка жити чесною працею, правильне зусилля — боротьба із спокусами і поганими думками, правильна спрямованість думки — розуміння перехідного характеру всього і відхід від того, що прив'язує людину до життя, огида до тіла, почуттів, розуму. У свою чергу, правильне зосередження, або, як вище було сказано, спрямованість думки має чотири ступені: спочатку ми зосереджуємо свій чистий і не закаламучений розум на осмисленні та тлумаченні істин; на другому ступені ми уже віримо у ці істини, тоді пов'язаний з цим неспокій відпадає і ми досягаємо душевного спокою і радості; пізніше, на третьому ступені, ми звільняємося і від радості, зокрема і від відчуття своєї тілесності взагалі, поки, врешті-решт, на четвертому ступені людина не дійде до стану повної незворушності і байдужості до світу. Цей стан Будда називає нірваною. Слово «нірвана» походить від дієслова «нірва» — задувати, гасити вогонь. Як іменник воно означає «зникнення», «кінець», «припинення існування», «задоволення», «блаженство», «вічний спокій», і, нарешті, «нірвана як спасіння від життя». Про нірвану в буддизмі говориться багато, але здебільшого неясно. Осягнення нірвани — вище осягнення неба, це стан надлюдської насолоди, нірвана безпричинна, тобто вона не має причини. У буддизмі вона поступово онтологізується. Це вже не стан людини, а стан світобудови. Нірвана так само безпричинна, як і простір. Вона від віку. Вона ніким не створена і нічим не зумовлена. Її не можна сприйняти ні зором, ні слухом, ні дотиком, ні нюхом, ні смаком. Нірвану бачить лише «праведний учень, що йде по правильному шляху з чистим розумом, як той, хто не має перешкод і позбавлений світських насолод».

Звільнення від світу є метою ще однієї давньоіндійської школи — йоги. Ця мета досягається різними позами та положеннями тіла, контролем за диханням тощо, для чого в рамках цієї школи розробляється ціла система, навіть серія систем, які послідовно змінюють одна другу, нарощуючи рівень бажаної досконалості. Крім згаданих чотирьох благородних істин та восьмиступеневого шляху, Будда подав ще п'ять заповідей для мирян: 1) не вбивай; 2) не кради;

3) не займайся перелюбством; 4) не говори неправди; 5) утримуйся від міцних напоїв. Той, хто уважно читає ці рядки, той, звичайно, не може не згадати десяти Заповідей, які мав написаними на скрижалях Мойсей. Той так само і зробить висновок про неперервність людської культури.

Серед питань, на які, на думку Будди, не можна дати ясної відповіді, були такі: чи вічним є світ? Чи він має кінець? Чи тотожними є душа та тіло? Чи безсмертною є людина, що пізнала істину? Чи можна назвати її безсмертною? Пізніше, коли будемо вивчати німецьку класичну філософію, побачимо, що буддизм певною мірою звертає увагу на такі питання, які були каменем спотикання великого німецького філософа Імануїла Канта. Адже як Будда чи його послідовники, так і Кант мовлять про межі людського пізнання, про визнання трансценденту, який є предметом їх роздумів.

Крім буддизму, в індійській філософії є ще дуже багато напрямків, аналоги яких можна знайти у пізніших давньогрецьких натур-філософських системах. Реальність тут тлумачиться як втілення одного з матеріальних начал — води, вогню, повітря, простору, часу.

У пізніших напрямках давньоіндійської філософії (VII – II ст. до н. Х.) — локаята, червака, ньяя-вайшешика, санх'я, міманса, джайнізм — виразно виявляється тенденція до вирізнення специфічного та індивідуального у світі. Однак більшість шкіл апелюють до духовних першоджерел реальності. Всі вони наголошують на цілісності світу, що незалежно домінує над усім відмінним та індивідуальним як чимось обмеженим, недосконалим і несправжнім.

### 3. ВАВИЛОН, ЄГИПЕТ ТА ІРАН

Територія Месопотамії, або Межиріччя, складається з двох частин: північного передгір'я та південної низовини. Вона була заселена ще у період палеоліту. У четвертому тисячолітті до н. Х. сюди прийшли шумери та акхадці, котрі утворили декілька самостійних держав-міст. Але ці держави проіснували недовго. Месопотамія, яка розташувалась у центрі переселення племен, постійно зазнавала нападів і захоплення з боку різних войовничих народів. Були тут і гутії, аморити, еламїти. Аморити створили свою державу із столицею у Вавилоні. Давньовавильонське царство досягло своїх вершин при Хамурапі. Але в середині другого тисячоліття до н. Х. воно було зруйноване хеттами та касси-

тами. У VII ст. до н. Х. асирійці також утворили велику державу, але і вона була зруйнована персами.

Джерелами для вивчення духовної культури Вавилону є клинописні тексти на камені та глиняних табличках. На табличках клинописом (мокра глина іншої техніки письма не дозволяє) наносились різні тексти. Серед них і ділові документи, і мовні словники, і математичні завдання, і гімни на честь богів. На цих глиняних табличках були зафіксовані перші найдавніші наукові і світоглядні тексти.

На території Месопотамії наука зароджується дуже давно. Особливо розвивається математика. Серед багатьох глиняних табличок є такі, які мають пряме відношення до системи лічби у давньовавильонському царстві. Це — таблиці множення, зворотніх величин, квадратів і кубів чисел, таблиці з типовими задачами на розрахунок з їх розв'язаннями. Уже у другому тисячолітті до н. Х. вченим Вавилону були відомі наближені значення відношень діагоналі квадрата до його сторони та довжини кола до радіуса. Вони вміли розв'язувати задачі, що відповідають квадратним і деяким кубічним рівнянням, вміли вимірювати об'єми паралелепіпеда, циліндра, урізаного конуса та піраміди.

Давньовавильонські астрономи систематично проводили спостереження за небом. Вони встановили періодичність затемнень і навчилися їх передбачати. Знайдені медичні книги свідчать про виділення медицини з лікувальної магії.

Завдяки наукам зароджуються більш раціоналізовані навички мислення, підготовляється філософський світогляд. Однак філософія у Вавилоні все ж не виникає. Навіть в період нововавильонського царства вавилоняни розглядають світобудову у контексті міфів. Вавильонські міфи, як і міфи багатьох народів світу, мають приблизно однакову структуру. Вони обов'язково пов'язані із територією проживання, яка виникла внаслідок поділу Всесвіту на небо і землю. У діяльності богів вбачаються чисто людські риси: любов, ненависть, мужність, підступність, лагідність, хитрість. Боги завжди вступають у конфлікт з людьми і можуть їх знищити. Але завжди хтось із богів заступається за людей та їх рятує.

У вавилонян дуже популярним був міф про Іштар. Це землеробський календарний міф. Він пояснює зміну пір року і річний цикл

землеробської справи. Іштар — це богиня землеробства та любові. Її коханий Тамуз помирає і входить в «країну без повернення», у підземне царство мертвих Нергал та Ерешкигал. Ерешкигал доводиться старшою сестрою Іштар, але її страшенно ненавидить. Тому, коли Іштар, бажаючи повернути Тамуза, сходить у мертво царство, Ерешкигал насилає на неї 60 хвороб і затримує її у своєму володінні. Відтоді на землі вже немає богині землеробства та любові, не народжуються ні тварини, ні люди. Це бентежить богів. Вони думають, що коли не будуть народжуватись люди, а ті, хто ще живе, помруть, то хто ж буде приносити їм жертви. Тому вони змушують Ерешкигал відпустити й Іштар, і Тамуза. А на землі знову настає весна — пора любові.

Вавилоняни мають ще один цікавий епос — про Гільгамеша. Цей епос так само — цінний вираз художньо-міфологічного світогляду. У центрі його — людина-богоборець, що претендує на безсмертя. Гільгамеш — правитель шумерського міста Урук. Самі боги бояться його. Бажаючи його послабити, вони творять рівного йому за силою суперника, богатиря Енкіду. Це дитя природи. Він розуміє мову звірів. Хитрий Гільгамеш підсилає до Енкіда блудницю. Вона збезчещує Енкіда, і він втрачає первісний зв'язок з природою, навіть звірі відвертаються від нього. Сила Енкіда не переважає віднині силу Гільгамеша. Їх боротьба завершується дружбою. Разом вони йдуть на подвиги і здійснюють їх. Таким чином Гільгамеш перехитрив богів. Але міф показує, що богоборство — даремна затія, бо хто підніметься проти всевишніх, того чекає лиха доля. Боги насилають на Енкіда смерть. І тоді вперше Гільгамеш усвідомлює свою смертність. В цьому епосі з великою силою прозвучала світоглядна тема життя і смерті, тема трагізму буття людини. Людина усвідомлює свою кінечність на фоні безсмертя богів та вічності світобудови.

*Давньоєгипетська історія виразно хронологічна.* Давні єгиптяни були народом з добре розвинутим почуттям часу. Відомі імена і роки правління всіх царів Єгипту — фараонів. Історія Стародавнього Єгипту розпадається на Давнє, Середнє і Нове царства. До Давнього царства відносяться перші вісім династій царів Єгипту, це 2900 – 2200 рр. до н. Х. Середнє царство — IX – XVI династії, 2200 – 1600 рр. до н. Х. Нове царство — період правління XVII – XX династій, 1600 – 1100 рр. до н. Х. Пізніше на Єгипет припадають важкі часи, коли завойовники

змінювали один одного, однак рахунок династій триває. Історія суверенного Єгипту закінчується XXVI династією (665 – 525 рр. до н. Х.).

Джерелами філософської культури Єгипту є ієрогліфічні тексти на папірусі. Папірус не такий міцний, як глиняні таблички Месопотамії, котрі від вогню тільки тверднуть. Але в умовах сухого єгипетського клімату папірус добре зберігався. Єгипетських згорток було знайдено дуже багато, але і дотепер ще можна знайти нові і нові згортки. Не виключена можливість, що хтось ще може натрапити на згортки філософсько-світоглядного характеру.

Давньоєгипетська наука дуже наочна, навіть до значної міри практична. Перш за все вона втілена в єгипетських пірамідах. Найбільша з них — піраміда Хеопса, її висота 146 м. Ця піраміда складена з двох з половиною мільйонів вапнякових і гранітних блоків вагою від 2,5 до 54 тонн. До сьогодні залишається загадкою, як люди могли витесати ці блоки із скель, привезти та встановити. Піраміди точно орієнтовані у різні сторони світу. Існують дані, що піраміду Хеопса будувало 30 тис. людей протягом двадцяти років. В день вони повинні були виготовляти, привозити і складати півтисячі блоків. В часи будівництва пірамід єгиптяни знали таке число, як мільйон. Ієрогліф цього числа мав вигляд фігурки людини з піднятими від подиву руками, за людиною виднілась піраміда.

Збереглося 36 оригінальних математичних текстів Стародавнього Єгипту. Зміст папірусів — задачі прикладної математики. Все це задачі на розрахунок. Вони прямо пов'язані з практикою, з потребами тодішньої реальності. Давньоєгипетські астрономи проводили регулярні спостереження за небом. Адже і це так само мало практичне значення. Наприклад, для найважливішої для Єгипту події — щорічного розливу Нілу. Це збігалось з часом появи на єгипетському небі найбільш яскравої зірки — Сіріуса. Єгипетські вчені визначили екліптику — видимий шлях Сонця на фоні сузір'їв і поділили її на дванадцять частин, які утворили Зодіак, тобто «коло звірят» (кожне сузір'я в екліптиці має ім'я якоїсь тварини). Протягом півтори тисячі років єгипетські астрономи зареєстрували 373 сонячних і 832 місячні затемнення. Це дозволило їм помітити періодичність затемнень і навчитися їх передбачати. Спостереження за небом дозволило створити календар. Спочатку він складався з 12 місяців по 30 днів кожний, а на початку року додавалось п'ять священних днів, що не

належали до жодного місяця. Пізніше був створений сонячно-місячний календар. Для приведення у відповідність місячного року зі сонячним дев'ять разів у двадцять п'ять років вставлявся тринадцятий місяць. Доба вимірювалась водяним (клепсидрою) та сонячним годинником.

Давньоєгипетська міфологія розпочинається з того, що спочатку єгиптяни вірили у тварин, а пізніше їх боги стають напівзвірями та напівлюдьми, на тому зовнішня антропоморфізація давньоєгипетських богів закінчилась. Тут міфологія була пов'язана з культом. Але в різних місцевостях Єгипту шанувались різні боги: у Мемфісі — столиці Давнього царства — вшановувався Птах, у Фівах — столиці Середнього і Нового царства — Амон, в Геліополі — бог Сонця Ра.

У Єгипті існували різні теогонії. Геліопольська теогонія вважає, що на початку світобудови існував первородний Хаос Нун, який породив Ра. Ра, зійшовшись із самим собою, випустив на світ бога повітря Шу і його жіночий відповідник Тефнут. У свою чергу, Шу і Тефнут породили землю, небо і ще сімох богів, в тому числі Озіріса та Ізиду, Сета та Нефтіду. Повітря Шу поділило Небо і Землю, піднявши богиню неба Нут над богом землі Гебом.

Люди, як це і повинно бути у релігійно-міфологічному світогляді, — третьюрядні персонажі теогонії. Вони створені богом Сонця Ра з його сліз.

Жерці Стародавнього Єгипту так і не змогли позбутися крайнього політеїзму. Вони змогли лише зменшити число богів, ототожнивши деяких з них. Правда, Аменхотеп IV ввів культ єдиного бога Атона і почав називати себе Ехнатом — «відблиском Атона» (чи не від цього пізніше, у грецькій філософії Платон буде називати світ речей на землі відблиском божественних ідей?). Сам же Ехнатон побудував нову столицю Єгипту — Ахетатон («горизонт Атона»). Але реформа фараона не прижилася. Вона зустріла спротив жреців. Пізніше, при спадкоємцеві Ехнатона Тутанхамоні, політеїзм переміг монотеїзм. А це було у кінці XV ст. до н. Х.

Вавилонському міфу про Іштар і Тамуза у Стародавньому Єгипті відповідав міф про Ізиду та Озіріса. Озіріс втілював і життя, і смерть. Озіріс був втіленням Нілу, джерела всього живого у Єгипті. Він же — суддя у царстві мертвих. Ніл-Озіріс бореться зі своїм братом Сетом, втіленням пустелі. Сет обдурих Озіріса, поклавши його в труну, пустив вниз за течією Нілу. Сестра-жінка Озіріса Ізіда (в Єгипті фараони

одружувались на своїх сестрах) відправляється на пошуки чоловіка. Вона тільки що народила сина Гора. Сет розчленовує тіло Озіріса і розкидає його на різні боки. Ізіда збирає частини тіла свого чоловіка. Один з богів підземного царства Анубіс та син Озіріса Гор оживляють Озіріса. Гор перемагає Сета. Ця вічна періодична боротьба Озіріса та Сета відображає пори року в Єгипті і розлив Нілу, час посіву, час дозрівання і збирання врожаю і період посухи (квітень-червень): Озіріс в гробі — це спад Нілу під час посухи, а розкидані члени його — дрібні озера, болота, калюжі, що залишились після розливу Нілу; відродження Озіріса та перемога Гора над Сетом — нове розлиття, торжество життя.

Але Озіріс — не тільки життя, але і смерть. У давніх єгиптян був досить розвинутий поховальний культ. Вони вважали, що після смерті душа може повноцінно існувати лише при умові збереження тіла. Звідси звичай муміфікації, будівництва міст мертвих — некрополів, а також гігантських пірамід — надсаркофагів деяких фараонів.

Єгиптяни розрізняли у людини кілька сутностей: її тіло, її ім'я — «рен», її душу — «ба», її другу душу — «ка». У підземному царстві душа з'являється перед лицем Озіріса. Суддя зважує серце душі, на другу шальку ваги кладеться статуетка Правди. Якщо вона піднімалась вгору, то душа відразу ж пожиралась пекельним чудовиськом. У протилежному випадку душа зберігала життя. Це і було «ка» — життєве начало. Якщо серце душі визнавалось безгрішним, душа покійника переходила на поля Іалу, котрі, на відміну від єгипетських полів, ніколи не страждали від посухи.

Єгипетська міфологія надзвичайно цікава, оскільки віддає таємничістю та містикою. Багато залишається ще загадок, над розв'язанням яких працюють археологи, історики, мовознавці, мистецтвознавці. Є різні тлумачення багатьох пам'яток. Адже єгипетська духовна культура була одним із джерел давньогрецької та римської культур. У Єгипті бували великі грецькі філософи Піфагор та Платон, їх ідеалізм певною мірою пов'язаний із єгипетською містикою, з Єгиптом пов'язані і біблійні персонажі Мойсей та Йосиф. Єгипетська культура надихала багатьох письменників, драматургів та композиторів. На єгипетські теми писав Томас Манн. Дуже цікавим є роман «Йосиф та його брати». Польський письменник Болеслав Прус пише свій знаменитий роман «Фараон». Фінський письменник Міка Вальтарі відомий

своїм романом «Єгиптянин Сінухе», який став своєрідною енциклопедією економічного, соціального, політичного та культурного життя Стародавнього Єгипту. Чарує слух і опера Джузеппе Верді «Аїда», котра зримо подає неперевершену красу країни пірамід. Норвезький вчений, етнограф, природодослідник Тур Хеердал — добрий знавець культури Єгипту — zorganizував будівництво корабля «Ра» з папірису і вирушив на ньому через Атлантичний океан. Єгипетський антураж яскраво поданий у творах майстрині детективу Агати Крісті. Перелік зацікавлень культурою Стародавнього Єгипту можна продовжити. Для нас цікавим є те, що єгипетська духовна культура також була колискою світової філософії.

*Перси та мідяни*, що населяли Іранське плоскогір'я, своєю культурою дещо відрізнялись від індійців, вавилонян та єгиптян. Перси належали до індоєвропейської групи народів, були близькими до індійських аріїв, що прийшли в Індію саме з Іранського плоскогір'я. Однак в Індії, зазнавши впливу давньої культури Мохенджо-Даро, арійці дещо видозмінили свою духовну культуру. Тим не менше (починаючи вже з VII ст. до н. Х.) мідяни, а згодом перси починають відігравати значну, а пізніше і визначальну роль в західній частині давньої цивілізації. У цьому столітті мідяни завойовують персів, а згодом у союзі з халдеями несподівано знищують наймогутнішу Ассирійську наддержаву. В VI ст. перси (Кір Старший) беруть гору над мідянами і утворюють свою Перську наддержаву, історія якої пов'язана з династією Ахеменідів (558 — 330 рр. до н. Х.). Ахеменіди у другій половині VI ст. до н. Х. поневолюють Вавилон, Лідію, давньогрецькі малоазійські регіони Іонію та Еоліду, частину Середньої Азії, Єгипет, грецькі острови Егейського моря, вони входять і на Балканський півострів, підпорядковуючи собі Македонію і Фракію. У ході греко-перських війн (500 — 449 рр. до н. Х.) перси дійшли до Афінів і зруйнували їх. На сході вони захопили північно-західну Індію. Однак у кінці IV ст. до н. Х. Перська імперія була повністю зруйнована македонцями та греками, котрих очолив Александр Македонський.

Історія народів Ірану — ще одне свідчення незбагненності законів людської історії. Кожна держава може розквітати та занепадати, завойовувати і бути завойованою, її народи можуть мати і велику радість, і велике страждання. І, безперечно, в історії кожної країни нелегко відчутти саме Божественний промисел. Як би ми не визначали від-

мінність світогляду кожного з народів, мусимо зазначити, що всі народи єднає їх міфологія, а особливо релігія.

Імперія Ахеменідів — типова східна деспотія. Правда, Ахеменіди толерантно ставились до релігій завойованих народів. Тому вавилоняни називали Кіра посланцем бога Мардука, євреї — месією бога Ягве і т.д. З метою уніфікації величезної багатоплемінної імперії була створена система доріг, були введені єдині податки, адміністративна система з поділом імперії на сатрапії, єдина державна арамейська мова, державна пошта, загальне законодавство, близько 517 р. до н. Х. — єдина грошова система (золота монета). Тим не менше, на розвиток науки та початків філософії у давніх центрах цивілізації — в Єгипті та Вавилоні — перське нашестя мало руйнівний вплив. Паростки філософії там були загоптані. Що могло бути у Вавилоні і в Стародавньому Єгипті, підтверджує приклад Іонії — малоазійської частини тодішньої Греції, де до часу перського нашестя уже виникла філософія — перша філософія в західній частині смуги давньої цивілізації. З приходом персів іонійська філософія припинила своє існування. Якщо б не було європейської Греції, ми нічого б не знали про іонійську філософію. Перси перебували на рівні міфологічного світогляду. Їх філософія була на стадії становлення.

Міфологія персів подібна до міфології ранніх аріїв у Стародавній Індії. Але якщо в аріїв Індії асури — демони, а дева — боги, то у персів асури — боги, а дева — демони. Релігія та міфологія персів відома під назвами *зороастризму* (від імені легендарного її засновника Заратустри, або у грецькому варіанті — Зороастра) та *маздеїзму* (від імені верховного бога персів Ахура-мазди, інакше кажучи, асура з іменем Мазда). Священна книга персів «Авеста», а її найдавніша частина — «Гати», на думку деяких дослідників, — твір Заратустри, у якому вони бачать реальну історичну особу. Ця особистість, як побачимо пізніше, захопила німецького філософа Фрідріха Ніцше, який написав твір «Так мовив Заратустра».

Для зороастризму характерний дуалізм, що мав пізніше великий вплив на інші світогляди Близького Сходу (наприклад, на маніхейство). Це дуалізм і навіть антагонізм асурів та девів, богів і демонів, добра і зла, світла і п'тьми. Сили добра і світла очолює згаданий вже Ахура-мазда (у грецькому варіанті — Ормузд), сили зла і п'тьми — Анухра-Майню (грецький варіант — Аріман). Вся світобудова — аре-

на боротьби цих двох самостійних і рівносильних начал. Людина, в принципі будучи вільною, може стати на той чи інший бік. Пізніше дуалізм зороастризму буде переможений зерванізмом, який прийняв як першопочаток всього суцього Зерван (час). Від Зервана, власне, пішли і Ормузд, і Аріман.

Мовлячи про передфілософію країн Далекого і Близького Сходу, зазначимо, що міфологія цих країн дещо наближається до первісного Об'явлення. Світ, як правило, постає з первісного хаосу. Боги розділяють цей світ на небо і землю і пізніше дають життя людям. Відносини між людьми і богами не завжди рівні. Люди часто через свій слабкий розум не розуміють богів і в певний час настає криза цих відносин, за що люди інколи мусять платити велику ціну. Згадаймо лише фінікійців — одне з племен Західної Азії з їхнім божком Ваалом, прозваним Молохом, та його дружиною Астратою. Звідси і жертви цим божкам, тобто Молоху та Астраті — з їх варварством та жорстокістю. Дуже часто у нас Молоха називають ще богом війни. Моральні вимоги фінікійської релігії, зрештою, як і інших країн Сходу, були не дуже високі. Але в цілому вони свідчили про пошуки істини цими давніми цивілізаціями. Перші кроки до неї зробили давні греки. Вони мали не тільки високорозвинуту міфологію, але й започаткували і розвинули особливу форму суспільної свідомості, яка називається філософією.

## АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

### ФІЛОСОФІЯ ДОСОКРАТИКІВ

1. Особливості розвитку філософії у Стародавній Греції.
2. Зародження філософської думки: Гомер, Гесіод, Орфей.
3. Мілетська філософська школа:  
Фалес, Анаксимандр, Анаксімен. Геракліт.
4. Італійська філософська школа: Піфагор та піфагорейці.  
Ксенофон, Зенон Елейський та Парменід.
5. Від вчення про природу до атомізму:  
Емпедокл, Анаксагор, Демокріт.
6. Софісти. Сократ. Сократичні школи.

#### ЛІТЕРАТУРА:

- Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. — Рим, 1974;
- Кондзьолка В.В. Нариси історії античної філософії. — Львів, 1993;
- Чанышев А.Н. Курс лекцій по древней философии. — М., 1981;
- Вильденбанд В. История древней философии. — К., 1995;
- Асмус В.Ф. Античная философия. — М., 1976;
- Антология мировой философии в 4-х т.т. — М., 1969, т. 1, ч. 1, розділ: Античная философия;
- Фрагменты ранних греческих философов. — М., 1986. — т. 1, ч. 1.

### 1. ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ У СТАРОДАВНІЙ ГРЕЦІЇ

Вище ми віднесли грецький спосіб думання, грецьку ментальність до західної філософської парадигми. Ще раз слід домовитися про те, що поняття «західна парадигма» береться для зручності окреслення грецької філософії. Нижче побачимо, що поняття «західна» дуже відносне. Адже Греція стосовно Китаю чи Індії дійсно є західною країною, хоча є дуже близьким сусідом, скажімо, Вавилону чи Ірану. Сьогодні ж ми часто називаємо Грецьку Церкву Церквою Східною. І знову ж таки зазначимо, що поняття «західна філософська парадигма»

береться як методичний інструментарій. У грецькій філософській думці, як побачимо, західна і східна парадигма часто переплітаються, зрештою, у чистому вигляді вони практично не існують. Те саме можна сказати і про матеріалістичну чи ідеалістичну філософію.

Західна філософська парадигма, як уже зазначалось, більш практична та конкретна. Власне, предметно-речове бачення світу дуже чітке і реально проглядається у філософії Стародавньої Греції.

Абстрактне число для грека — це щось невиразне, і він підставляє під одиницю — точку, під двійку — дві точки, а відтак — пряму лінію, під трійку — три точки, а звідти — трикутник, під четвірку — квадрат. Отже, уява давнього грека дуже образна. З одного боку, він по-своєму бачить і трактує міфи, а з другого — він по-своєму абстрагує, тобто в нього дуже швидко народжується думка. Для такої уяви найдосконалішою лінією є коло, замкнуте, з однаковою віддаллю кожної точки від осередку. Коло в обертанні утворює кулю, найдосконалішу форму тіла. Тут його ж думка, його висновки збігаються із спостереженнями за Сонцем, частково Місяцем, людською головою тощо. Власне в тих же формах грек бачить світ та Вселенну. Мистецтво греків також відображає їхню філософію, про що виразно свідчить скульптура та архітектура Стародавньої Греції. Не дивно, що саме у цьому греки відрізнялись оригінальними смаками. Те саме можна сказати про їх місто-державу. Греки були переконані, що воно не повинно бути більшим, ніж на це дозволяють обставини, а для громадянина всі справи, що є предметом громадського життя, повинні бути ясними і зрозумілими.

Для давньогрецьких мислителів світ є живим, гармонійно впорядкованим (подібним у цьому до гармонійної досконалості кола або кулі) предметно-речовим цілим — Космосом. У старогрецькій мові слово «космос» спершу означало «військовий порядок», «стрій», нарешті стало означати «упорядкований світ», «краса», «світопорядок».

Греки — філософський народ. Навіть слово «філософія» — грецького походження. Слово, яке прижилося у всіх країнах світу. Жодна країна не дала такої великої кількості цікавих, розмаїтих філософів, як це зробила Стародавня Греція. Це розмаїття дуже яскраве, воно постійно викликає подив. Невеличка країна, з не досить багатою та щедрою природою своєю філософією підкорила світ. Коли будемо глибше розглядати історію грецької філософії, будемо дивуватись феноменальному плюралізмові філософських концепцій. Якщо у

пізніших національних філософіях (англійській, німецькій, французькій і т.д.) десь за невеликими винятками переважає один якийсь напрямок, то у грецькій філософії таких напрямків є дуже багато. Так, *мілетська* філософська школа акцентує на принципі множинності першопочатків світу, а елейська школа бере за основу принцип єдності. Якщо Геракліт бачить світ у русі та становленні, то **Зенон Елейський** доводить неможливість пояснення руху взагалі. **Анаксагор** говорить, що елементи матерії діляться до нескінченності, а атомісти вважають, що ці елементи неподільні. **Фалес** гадає, що Земля плоска і непорушна, **Піфагор** доводить, що вона є рухомою кулею. *Натурфілософи* вивчають природу, щоб зрозуміти людину, а **Сократ** вивчає людину, щоб осягнути природу.

Навіть у межах однієї і тієї ж філософської школи розвиток думки йде шляхом заперечення. Для **Фалеса** першопочатком сутнього є вода, а його найближчий учень **Анаксимандр** каже, що першопочаток — це апейрон, тобто безмежне, чи невизначене. Їх послідовник **Анаксимен** з ними не погоджується. Він висуває вчення про повітря, з якого виникають інші стихії: вода, земля, вогонь. Для **Демокріта** рухи атомів строго зумовлені причинними зв'язками, а його послідовник **Епікур** відстоює ідею про безпричинне відхилення атомів. Багато цікавого у тому ж напрямку можна розповісти про елліністичну філософію, а відтак про філософську думку Стародавнього Риму.

Дивуючись грецькій культурі, грецькій філософії, можна прийти до висновку про наявність якогось чуда у світовій культурі. Адже фактично всі пізніші філософські системи в різному часі та просторі сягають своїм корінням філософської культури Стародавньої Греції. Звичайно, чудо — то певний знак для людей, певне застереження, яке важко раціонально пояснити, але воно дається для того, щоби люди мислили, розуміли те, що навколо них відбувається. Ніхто не забороняє людині спробувати розгадати чи пояснити це чудо. Розгадок-думок навколо цього грецького чуда може бути багато. І от однією із розгадок цього чуда у царині культури було виникнення такого феномену суспільного життя, як демократія. Слово «демократія» у перекладі з грецької означає «влада народу», чи «народовладдя». Звичайно, є різниця між його сучасним розумінням і тодішнім. Зрештою, фактично ніколи простому народові влада не належала, але у Стародавній Греції йшлося швидше про свободних громадян, аж

ніяк не про рабів. Отже, під грецьким народовладдям слід розуміти владу свобідних громадян, які мали рабів і володіли ними. Завдяки рабам, їх діяльності, їх праці вони могли займатись і розумовою працею. Сповідування ідей демократії привело за собою небувалий розвиток особистості, вільного громадянина, рівного серед таких рівних, як він сам.

Виникнення античного демократичного полісу-держави знаменувало розкриття нових духовних горизонтів, нового соціального простору, що центрувався на агорі — площі для загальних зборів, де свобідно та аргументовано обговорювалися питання, що так або інакше пов'язані з життям поліса, його окремих груп чи громадян. Колишні ієрархічні відносини панування чи підпорядкування змінились новим типом відносин, який ґрунтується на симетрії, обертанні та корелятивності. Замість сліпого виконання наказів верховного управителя, його контролю та регламентації за допомогою писарів чи інших чиновників виникає спір, дискусія, діалог. Головне, чого досягає афінська демократія, так це рівності всіх громадян перед законом.

Участь у народних зборах, словесних баталіях, боротьбі думок, словом, «агон» (змагання) в аргументах, передбачає відносини рівності. У випадку якоїсь несправедливості людина могла апелювати до суду і вигравати справу. Стародавня Греція при демократії стає правовою державою. Тільки у правовій державі, де владарює закон, людина стає вільною. Не випадково Арістотель зазначав: «Якщо народ владарює у голосуванні, він стає володарем держави». А Геракліт ще раніше писав: «Народ повинен боротися за закон, як за свої міські стіни, а сваволю слід гасити швидше, ніж пожежу».

Звичайно, давні греки розуміли, що людські закони не є чимсь вічним, раз назавжди даним. Якщо він себе відживає, тоді стає предметом обговорення і боротьби думок на народних зборах у судочинстві та інших сферах державної діяльності.

Так, Перікл, вождь афінського демосу, заявляв: «Тільки ми самі вважаємо не свобідним від занять та трудів, але непотрібним того, хто зовсім не бере участі в державній діяльності. Ми самі обговорюємо наші дії або намагається їх правильно оцінити, не вважаючи промови чимось шкідливим для справи; більше шкоди, на нашу думку, приносить те, що хтось приступає до виконання необхідної справи без попереднього обговорення її на зборах».

Мовлячи про Грецію, не слід забувати і те, що вона складалася з полісів-держав, не всі з яких мали однаковий державний устрій, не всі могли похвалитися однаковою демократичністю. Візьмемо, для прикладу, Спарту, яка у VII – IV ст. була зразком казарменної держави. Там діяв принцип зрівнювального землекористування. Земля була власністю держави. Спартанці мали багато дечого такого, що можна було б назвати комуністичним способом життя. Військово-політична орієнтація Спарти — зміцнення свого панування над підкореним населенням (ілотами) та її гегемоністські претензії визначали спосіб життя спартанців, всю систему їх виховання, що орієнтувалась на підготовку міцного, загартованого воїна, який беззаперечно виконував наказ зверхника. Тому замість дискусій на народних зборах вони проводять військову муштру, замість витонченої аргументації вони видають короткі накази, замість вчених суперечок філософських шкіл вони надають перевагу чітким виразам, які мають моралістичний характер. Мистецтву переконувати у Спарті майже не приділялось уваги. Воно замінювалось могутністю страху. Не дивно, що грецька філософія, яка розвивалась в умовах панування слова і боротьби думок, нічим не зобов'язана Спарті.

## 2. ЗАРОДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ГОМЕР, ГЕСІОД, ОРФЕЙ

Стародавня Греція, як і інші античні країни, мала свою, досить високо розвинуту, міфологію, яка знайшла своє відображення в багатьох літературних та образотворчих пам'ятках. Серед цих пам'яток чи не перше місце займає гомерівський епос, який складається з безсмертних «Іліади» і «Одіссеї». Власне з цих творів розпочинається давньогрецька культура, а також і філософія. Ці епічні поеми стали для греків скарбницею поезії, джерелами давньої історії і взагалі найвищою мудрості. На легендарного автора цих поем — Гомера — ми знаходимо посилання в різних літературознавчих, історичних, політичних, філософських трактатах як на найвищий авторитет. «Іліада» й «Одіссея» стали такими невід'ємними складовими античної культури, що з них починалася і ними закінчувалася кожна освіта. Ці твори розкривають перед нами картину суспільного життя грецьких племен давньоахейської епохи, героїчного віку (XIII – XII ст. до н. Х.) і восьмого сторіччя до н. Х., на яке припадає перше оформлення «Іліади».



Отже, ім'я Гомер ми вживаємо для означення невідомих нам малоазійських іонійських поетів восьмого сторіччя до н. Х. Остаточно «Іліада» була завершена і зафіксована на письмі, згідно з античною традицією, десь наприкінці шостого сторіччя до н. Х. «Іліада» склалася як твір усної народної поезії, що ввібрав у себе поетичні багатства так званої мікенської, чи давньоахейської епохи. Читаючи гомерівські книги, мимоволі захоплюєшся високою поетичною майстерністю цього автора, відзначаєш велику творчу уяву майстра слова, захоплюєшся глибокою філософічністю давніх греків. Те, що вони зробили в «Іліаді» та «Одіссеї», стало загальнолюдським надбанням, яке перейшло практично на всі віки і народи. Міфологія, релігія, філософія знайшли своє чітке відображення в цих творах. Глибоко проаналізувавши цей епос, без сумніву, можна прийти до висновку, що він може допомогти краще зрозуміти і відчувати філософію Христа.

Як уже зазначалося, гомерівський епос має велике світоглядне значення. Цей епос — прекрасний приклад соціоантропоморфічного світогляду, у якому художній, міфологічний та релігійний елементи представлені воедино. Термін «соціоантропоморфічний» розшифровується і таким чином: «соціум» — слово латинське, означає «співжиття, суспільство, спільність». «Антропос» — слово грецьке — «людина». «Морфе» — теж слово грецьке, що означає «форма, подібність». Звідси у граматиці є розділ морфологія — вчення про частини мови. Таким чином, «соціоантропоморфічний світогляд» означає такий світогляд, у якому суспільство, явища природи, боги, напівбоги, герої мають вигляд людини. Це один із ранніх типів світогляду, з якого бере свій початок філософська думка. Коли ж мова йде про «Іліаду» і «Одіссею», то у ній більше художньо-міфологічного, ніж релігійно-міфологічного світогляду, тому що у центрі епосу — люди чи напівбоги — герої, а боги — не на периферії, вони співучасники людської драми, їх інтереси переплітаються з інтересами людей.

У гомерівському епосі вже представлена філософська проблема — проблема першопочатку. Адже проблема початку світобудови у часі — одна з головних проблем міфологічного світогляду. Ця проблема стосується космічного родоначальника чи родоначальників, надприродної подружньої пари, що втілює ті або інші вихідні явища природи. У всіх практично міфологіях є перший батько, перша мати і, ясна річ, потомство богів. Самі ж люди — це творіння богів, творіння

не дуже досконале, що постійно поплачується за свою недосконалість. Таку першопару Гомер бачить у бозі Океані та в богині Тефіді. Океан є предком богів, і саме від нього все походить.

Космологія Гомера міфологічно примітивна. Світобудова складається з трьох частин: неба, землі і підземелля. Небо і підземелля симетричні стосовно землі: найглибша частина підземелля — Тартар — настільки віддалена від безпосередньо розташованого під землею Аїду, наскільки вершина неба відходить від поверхні землі. Земля — нерухома кругла площина. Небозвід мідний. У значно меншому числі випадків він визначається як залізний (залізо ще тоді було не так поширене, а час цей ще називають мідним). Простір між небозводом та землею наповнений нагорі ефіром, а вдолі — повітрям. Небозвід підтримується стовпами. Їх охороняє титан Атлант. Сонце — це бог Геліос, Місяць — богиня Селена, її сестра Еос — богиня ранкової зорі. Сузір'я часом занурюються в Океан, вмиваються там і оновлюють свій блиск. Підземелля складається з Ереба, Аїда і Тартара. Вхід в Ереб розміщений за Океаном.

Давньогрецьку релігію називають ще олімпійською релігією. Це офіційна релігія грецьких полісів. Назва походить від гори Олімп (у Фессалії), на якій, за уявленнями давніх греків, проживали боги. Греки шанували 12 олімпійських богів. Це Зевс, його брат Посейдон (другий брат Зевса Аїд — бог підземного царства, — на Олімпі не бував, а тому і не входив у число олімпійців), сестри Зевса — богиня домашнього вогнища Гестія, богиня земного врожаю Деметра, сестра-жінка Зевса Гера, діти Зевса: Афіна, Афродіта, Аполлон, Гефест, Гермес, Арес, Геба. Людиноподібність богів стосується їх моральних якостей. Моральний рівень богів, з нашої точки зору, низький. Вони тілесні, їх можна поранити. Вони відчувають біль. Але боги відрізняються від людей вічною молодістю і безсмертям. Вони мають особливу кров. Боги споживають нектар та амброзію, пересуваються із швидкістю думки. Боги не творці світобудови ні в цілому, ні в його частинах. Вони лише надприродні двійники природних процесів та явищ.

Про походження людей в гомерівському епосі нічого не говорить. Люди мають коротке життя, вони нещасні. Їх життя залежить від свавілля богів. Обов'язок людей — приносити богам жертви, умилостивлюючи їх, просячи про допомогу. От що говорить Одіссеї у XVIII пісні (130-137 рядок):

Серед істот, що їх живить земля, що тут повзають, дишуть,  
Слабшої годі знайти за оту жалюгідну людину,  
Поки боги їй удачі дарують і носять коліна,  
навіть не мислить вона, що їй випаде лихо небавом,  
а як нашлють їй нещастя і злиднів боги всеблаженні,  
то мимоволі вона терпеливо їх зносити мусить.  
Думка людей на землі такою буває, яку їм  
Батько безсмертних і роду людського в той день посилає.

Звичайно, в Стародавній Греції погляди поетів, філософів, драматургів на людину, її ставлення до богів змінювались, як і змінювався їх світогляд, філософське мислення. Прометей грецького драматурга Есхіла може у кінці трагедії «Прометей закутий» висловити думку, що він ненавидить Зевса, той же Прометей може вже протиставити себе богам і вірити у силу свого духа:

Хай сплетуться з шляхами небесних світил.  
В вирівному коловертні долі нехай  
Закинуть в Тартару чорну глибіню  
Мое знесилене тіло — на смерть  
Ніколи мене не вбити.

Давньогрецькі боги не завжди справедливі, але перечити їм не слід. Адже часто люди самі не відають, чи добре вони чинять, чи зле.

Згодом змінюється погляд на людину, на її земні добрі діла. Пізніше драматург Софокл запише у своїй «Антигоні» такі рядки:

Дивних багато у світі див  
Найдивніше із них — людина.  
Вітер льодом січе, вона ж  
Дальшу в морі верстає путь —  
Хай сива хвиля бушує,  
А човен пливе вдаль,  
Уславлену в богинях Землю,  
Вічно й невтомно родючу виснажує,  
Плугом щороку в ній борозни орючі  
Із конем своїм людина.

Та ж сама людина згодом відчує, що сам перехід від політеїзму (багатобожжя) до монотеїзму (єдинобожжя) неминучий. Але це буде

згодом. Ми навели приклади, щоби побачити, як розвивався спосіб мислення давніх греків, як в лоні міфології, а з нею і релігії народжувалась філософська думка, як змінювались і релігійні погляди, як у давньогрецькій суспільній свідомості мали місце проблеми християнського Об'явлення.

Закінчуючи огляд гомерівського епосу, не можна не зупинитися ще на одному філософському питанні, що називається поліанізм. Так, Гомер вважає, що людина має тіло і три види духу. Один з них — «псюхе». Це душа як така (пізніше з'явиться вчення про душу — психологія). Отже, «псюхе» подібна до тіла. Це його двійник і образ, але вже позбавлений міцності та непроникливості. «Псюхе» — це початок життя і джерело руху тіла. Вона покидає тіло після його смерті і переміщується в Аїд. Людина може бачити «псюхе» — душу померлого, бо саме у такому вигляді померлий може являтися їй. Другий вид духу — «тюмос». Це афективно-вольова частина духу. Третій вид — «ноос». Це розум. «Псюхе» розливається по всьому тілу, «тюмос» міститься в грудях, «ноос» — в діафрагмі. Боги і люди володіють всіма трьома видами духовності, а тварини — тільки двома першими.

Не можна не згадати ще один філософський феномен гомерівського епосу — долю. Це найважливіший момент епосу. Доля позначається давньогрецькими словами «мойра», «морос», «ананке» та «айса». Образ долі значною мірою деантропоморфізований, тобто якщо давній грек бачив, скажімо, Аполлона як красиву молоду людину, хлопця, юнака, а Афродіту — як красиву струнку жінку, то про вигляд долі він не міг вже нічого певного сказати. Доля у нього не знає і не робить нікому жодної милості. Вона не знає милосердя. Вона могутніша від богів. Отже, і боги олімпійські залежать від долі. Звідси вже давній грек починає розуміти недосконалість Зевса та його потомства. Але перш, ніж він прийде до цього, мусить проминути не одне століття. «Іліада» і «Одіссея» дають можливість осмислити велику кількість філософських проблем і простежити хід, розвиток становлення різних форм світогляду.

До зародження філософської думки Стародавньої Греції має своє відношення і ще один видатний поет — Гесіод. Якщо Гомер напівлегендарний, то Гесіод — історична особистість. Досліджуючи історію грецької літератури, український вчений Михайло Соневицький пише: «А втім, для точного датування творчості Гесіода немає даних; загаль-

но приймається час його розквіту на роки коло 700 до Христа, або на початок VII ст., бо сліди впливу Гесіода на ліриків VII ст. і VI ст. дуже помітні; в малярстві сліди Гесіодових творів приходять щойно в VI ст.

Отже, часовий інтервал між Гомеровими епопеями і Гесіодом невеликий. І коли між світоглядом тих творів існує глибока прірва, зокрема між Іліадою і Гесіодом, то вона спричинена більше географічними і соціальними різницями, ніж часом. Гомер діяв у грецьких колоніях на побережжі Малої Азії, Гесіод — у серці Центральної Греції. Гомер був професійним поетом-аойдом на дворах аристократії, Гесіод проводив суворе життя небагатого хлібороба, що власними руками обробляв землю і цього заняття не занехав, хоч поезією здобув собі славу» (Див. Соневицький М. Історія грецької літератури. — Рим, 1970, т. 1. — С. 272).

Гесіод проживав у Беотії в селі Аскра (недалеко від Фів). Його батько переселився туди з малоазійської Еоліди. В деяких працях про Гесіода можна знайти думку, що він — «селянин з типовою дрібно-власницькою психологією». Така думка, безперечно, є хибною. Простим селянином, тим більше з «дрібно-власницькою психологією», він бути не міг. Судячи з його літературно-філософських творів, а до нас дійшли два великі його полотна «Труди і дні» та «Теогонія», Гесіод був, в першу чергу, людиною розумової праці. Простому селянинові така праця була просто не під силу, та й на неї не вистачило б часу. Його твори свідчать, що поет-філософ отримав досить високу для того часу освіту, адже він досконало знав Гомера, розумівся на міфах, систематизував їх. А це вже творча філософська робота. На відміну від Гомера Гесіод дещо заземлює філософську думку. Його вже цікавить філософія як засіб самопізнання людини, як засіб її орієнтації в довколишньому світі. У поемі «Труди і дні» Гесіод порушує земні соціальні питання. Поета цікавлять постійні проблеми: походження багатства і бідності. Саме багатство для Гесіода становить цінність тоді, як воно зароблене чесною працею.

У Гесіода зустрічаємо зародки своєрідної соціальної філософії. Його історична концепція охоплює п'ять поколінь людей: золоте, срібне, бронзове, героїчне, залізне. У першому поколінні люди жили, як боги, але пізніше людям ставало жити все важче і гірше. Отже, в даному випадку Гесіод — прихильник так званого історичного песимізму. Звичайно, сьогодні ми скажемо, що такий погляд віщував про

кінець старого світу, початок нового, це було свідчення грядущої зміни світогляду, релігійності і, зрештою, суспільно-політичного ладу.

Читаючи уважно працю Гесіода «Труди і дні», можемо зробити висновок, що маємо справу із зародженням філософської етики у Стародавній Греції. Якщо у міфологічній етиці усі вчинки героїв, напівгероїв, напівбогів сприймалися як належне і не піддавались критиці, то у філософській етиці глибоше ставиться проблема добра і зла, порядності й непорядності, честі і безчестя. Гесіод вважає, наприклад, що герої Гомера подекуди аморальні. Так, Одисей не гребує жодними засобами для досягнення своїх цілей. Докори сумління йому не відомі. В усякому разі, у Гесіода розпочинається уже філософська переоцінка цінностей. Він не задоволений минулим, але і не розуміє сучасного. Реальний моральний кодекс, котрий Гесіод пропонує своїм сучасникам, зводиться до закликів дотримання норми. Гесіод навчає: «Міри дотримуйся у всьому і справи свої вчасно роби». Будь працьовитим, ощадним — основні побажання та настанови Гесіода. Поет закликає далі не ображати гостей та іноземців, сиріт, старших людей, не чинити перелюбу, не красти, розраховувати тільки на себе та на свою працю. Не буде перебільшенням говорити, що Гесіод закладає такі європейські моральні цінності, котрими ми користуємося і сьогодні. І в цьому відношенні він стає своєрідним класиком-моралістом. Його моральні настанови мають точки дотику із християнськими принципами.

Тому не дивно, що поема «Труди і дні» користувалась у Греції великим успіхом. Напевно, не випадково вона збереглася повністю. І уже для давніх греків вона стала скарбницею моральних сентенцій та корисних порад.

Не менший інтерес викликає і його друга поема «Теогонія». У цій поемі Гесіод малює грандіозну картину космогонії шляхом зображення генеалогічного дерева богів. Гесіода цікавить, що виникло на початку. Відповідь у нього однозначна — це Хаос. Але цей Хаос розуміється не як безладдя, але як відповідний матеріал, котрий, розгортаючись, подає речі довколишнього світу. Отже, Хаос — це первісний безформенний стан світу. Таким чином, у Гесіода спостерігається підхід до ідеї субстанції, до ідеї субстанційного початку, а це і є першим філософським питанням. Космогонічний процес — це теогонія, це ряд поколінь богів, котрі народилися після зародження

Хаосу. Отже, за Хаосом зароджується Гея (земля), Тартар, Ерос, Ніч та Ереб. Земля народжує небо, а також море, а ніч народжує свою протилежність — день.

Пізніше Гея одружується з Ураном і народжує титанів, циклопів, сторуких істот. Всі вони мають гидкий вигляд. Уран встидається таких дітей і змушує їх продовжувати перебувати в лоні матері-Землі. Земля-Гея страждає, вона ненавидить свого чоловіка. Розпочинається перший космічний конфлікт, космічні злочини. Ніч народжує Обман, Старість, Смерть, Печаль, важку Працю, Голод, Забуття, жорстокі Битви, судову Тяганину, Беззаконня.

З лона Геї-Землі виходять титани і титаніди, головним з яких є Хронос — час. Він є настільки жорстоким, що пожирає своїх дітей, не вдалося йому з'їсти тільки свого сина Зевса. Зевс перемагає своїх ворогів і стає єдиним правителем Світу. Отже, рух світобудови від Хаосу до Зевса подається Гесіодом як сходження до порядку, світла та соціального устрою.

Особисте життя Зевса складається таким чином, що йому довелося вдовільнитися сімома офіційними жінками. Першою жінкою Зевса була його двоюрідна сестра, дочка Океана та Тефіді — Метида. Метида — втілення мудрості. Саме слово «метіс» — грецьке означає «мудрість, розум». Метида народжує Зевсу доньку, яка називається Афіною. Афіна вийшла з голови Зевса, тому є йому рівною за розумом та силою. У грецькій міфології Афіна є покровителькою наук, богинею мудрості.

Другий шлюб Зевса відбувся з титанідою Фемідою. Феміда — втілення права. З нею Зевс мав шість дочок: Евномію — законність, Ірену — мир, Діке — справедливість, Клото, Лахезіс та Атропос. Три останні — мойри. Мойри — це богині долі. Відомо, що Клото пряде нитку життя, Лахезіс провадить її через усі примхи долі, а Атропос, перерізаючи нитку, обриває життя людини.

Третя жінка Зевса — Океаніда Еврінома — народила Зевсу трьох харит. Це богині краси, радості та жіночої чарівності.

Четверта жінка Зевса, його сестра Деметра, народила Персефону, котру викрав Аїд. Вона — богиня хліборобства, врожайності, рослинності. Як і її мати Деметра, Персефона пов'язана із постійними сільськогосподарськими роботами, які підтримують життя на землі. Мовлячи про Персефону, маємо на увазі неписані сільськогосподарські закони.

П'ята жінка Зевса — титаніда-сестра Мнемосіна (пам'ять), народила дев'ятьох муз. Що стосується муз, то вони названі так: муза історії — Кліо, ліричної поезії — Евтерпа, комедії — Талія, трагедії — Мельпомена, танців — Терпсіхора, астрономії — Уранія, любовної поезії — Ерато, гімнічної поезії — Полігімнія, епічної поезії — Калліопа.

Шоста жінка Зевса — його двоюрідна сестра Лето. Її діти — Аполлон та Артеміда.

Сьома жінка Зевса — його сестра Гера — мати богині юності Геби, бога війни Ареса і богині дітонародження Ілітії. Вона також мати Гефеста, бога праці, ковальського ремесла. Афродіта в Гесіода — не дочка Зевса. Вона дитя Урана. Пізніше в Платона Афродіта Уранія стане символом ідеальної, духовної платонічної любові, а Афродіта, дочка Зевса, — любові чуттєвої.

Ми навели вище родовід Зевса не задля зацікавлення особистим життям чи іншими моральними якостями верховного бога олімпійської релігії. Власне цей родовід, змальований так блискуче Гесіодом, наводить на одну дуже цікаву думку. Адже майже кожна з жінок Зевса символізує одну з форм індивідуальної чи суспільної свідомості, наприклад, Метида — мудрість, Феміда — справедливість, Мнемосіна — пам'ять і т.д., тобто свідомості, яка сприймається як дар Божий. І якщо така свідомість працює, то людина не може бути нещасливою. Отже, маючи таких жінок, Зевс не міг не бути щасливим. А тепер подивімося на дітей Зевса. Афіна — покровителька наук, тому науками слід опікуватися як Божим даром. Те саме ми повинні відчувати, мовлячи про Діке — справедливість чи Ірену — мир. А коли зайде мова про таких муз, як, наприклад, Кліо, Мельпомену, Терпсіхору, зрештою, як і про Аполлона чи Гефеста, то безпомилково зробимо висновок, що і мистецтво має також божественне походження і його слід особливо шанувати.

Зрештою, давні греки це саме намагалися зробити стосовно людей. Власне, вони чи не перші почали вести мову про благородне походження людей чи, відтак, про аристократію. Кожен аристократичний рід у Стародавній Греції намагався вивести свій родовід від одного з головних олімпійських богів. Так, філософ Платон свій родовід зачинає від бога морів Посейдона, а Арістотель, до речі, — від Асклепія. Відомо, що батько Арістотеля був добрим лікарем, і тому він своє життя пов'язав з богом лікувального мистецтва.

Звичайно, упродовж віків буде змінюватись сама суспільна свідомість, але прагнення причетності людей до божества, до Бога не змінюватиметься. У християнській свідомості людина не тільки буде називати себе рабом Господнім, але й дитиною. Тому і у молитвах люди дуже часто звертаються до Господа Бога нашого Ісуса Христа, до Богородиці Діви Марії, називаючи себе вірними, добрими дітьми. На відміну від давніх греків, де відчувалась якась гординя чи самолюбство, у християн відчувається щира віра і, можливо, ще не цілком усвідомлене чи незраціоналізоване відношення себе до божественного творіння. Мова йде про втілення божественного, а з ним — розуміння сотвореного на образ і подобу Бога, а це може давати підставу вести мову про людей як божих дітей і говорити про спорідненість, про те, що в людини може бути частка божественного. І якщо в Стародавній Греції велась мова про невелику кількість аристократичних родин, які виводили свій родовід від богів, то у християнстві такий привілей стосується вже всіх тих, хто сповідує це віровчення.

Систематизація міфу, раціональна діяльність Гесіода, його надзвичайно вдалі знахідки форм суспільної свідомості дозволяють твердити, що він впритул підійшов до філософії. Цікаво зазначити, що верховний бог олімпійців Зевс дуже боїться народження сина від своєї дружини Метіди — мудрості. Адже цим сином може стати Логос. А народження Логоса означало б кінець царства Зевса, а це, в свою чергу, означало б народження філософії, філософського світогляду. Але ми добре знаємо, що Логос таки народився...

Зародження античної філософії перебувало у трьох іпостасях: гомерівській, гесіодівській та орфічній. Якщо перша іпостась, тобто гомерівська — художньо-романтична і тим більше міфологічна, то гесіодівська вже заземлена і робить значний крок до філософії, а орфічна — найбільш філософична, тому за складністю вона перевершує своїх попередниць.

Початки орфізму пов'язані з іменем Орфея — втіленням могутності мистецтва. Орфей втратив жінку, Евридіку, котра загинула від укусу змії. Орфей іде за нею в підземелля, де своїм прекрасним співом під звуки кифари він приборкує триголового пса Цербера, викликає сльози в безжалісних богинь помсти Ериній, зворушує серце володарки Аїду Персефони. Вона відпускає Евридіку з умовою, що Орфей до

виходу з царства мертвих не оглянеться на свою жінку, що йде слідом за ним. Однак Орфей не витримав і озирнувся. Він назавжди втратив Евридіку. Пізніше Орфей був розірваний жрицями бога Діоніса — менадами, або вакханками. Діоніс — бог рослинності, покровитель виноробства, син Зевса і дочки фіванського царя Кадма Семели. Містерії в честь Діоніса переходили в шалені оргії, котрі звільняли людину від звичайних заборон. Ці оргії і називались вакханаліями (Вакх — прізвисько Діоніса). Під час однієї з таких вакханалій однолюб Орфей, котрий після смерті Евридіки взагалі цурався жінок, був розірваний кровожерними вакханками. Орфей — винахідник музики і віршування — тяжів до Аполлона. Аполлон і Діоніс були антиподами. Аполлон — сонячний бог — був богом аристократії. Діоніс — бог демосу. Перший виражав міру, впорядковане начало, другий — безмірність, нестриманість. Будучи прихильником Аполлона, за однією з версій навіть його сином, Орфей став жертвою Діоніса, ворога Аполлона. У Стародавній Греції були поширені твори, що приписувались Орфею, в тому числі й «орфічні гімни». Але це було втрачено ще в античності. Орфіки — послідовники релігійного вчення, засновником якого вважався Орфей. Але, за іронією долі, орфізм — культ Діоніса, правда, не традиційного, а орфічного. Як релігія, орфізм протистоїть олімпійській релігії та містеріям, в тому числі містеріям на честь традиційного Діоніса. Орфізм мав велике світоглядне обґрунтування у системі міфологічного світогляду, у якій уже починали викристалізовуватись елементи філософії. Особливо це виражено в орфічних уявленнях про першопочаток, чи першопочатки.

Теогонія орфіків більш космогонічна, ніж теогонія Гесіода. В орфіків космогонічні ступені перемешуються з теогонічними. В космогонії орфіків можна нарахувати 12 ступенів. Це: 1) першовода; 2) якийсь дракон часу Геракл (але не той, що був сином Зевса та Алкмени) та його супутниця Адрастія; 3) Ефір, Ереб та Хаос; 4) «Яйце»; 5) бог Фанес; 6) богиня Нюкта; 7) боги Уран, Гея та Понт; 8) циклопи, сторуки та титани, в числі останніх Хронос та Рея; 9) Зевс; 10) Кора-Персефона; 11) Діоніс — син Зевса; 12) людина. Отже, як бачимо, в орфізмі існує невпорядковане змішування теогонії з космогонією. Деміфологізоване начало світобудови породжує якусь потвору Геракла. Це двостатевий крилатий дракон з головами бика та лева і обличчям бога між цими двома головами. Чим не апокаліптичне

видіння давнього грека? Геракла супроводжує Адрастія — невідворотна. В цілому Геракл з Адрастією — образ-символ нестаріючого, невідворотного часу.

Пізніше повністю деміфологізовані третій і четвертий ступені. Від дракона походять такі зовсім природні форми речовини, як вологий Ефір, безмежний Хаос і туманний Ереб. В Хаосі зароджується космічне «яйце». Згадаймо, зрештою, що і земля наша — це своєрідний образ яйця зі шкаралупкою, білком і жовтком всередині. Але на цьому тенденції деміфологізації в орфізмі вичерпуються. З «яйця» вилуплюється Фанес, тобто «сіяючий» — це золотокрилий, двостатевий, самозапідний, багатоіменний бог. Він містить у собі зачатки всіх світів, богів, істот та речей. Перш за все Фанес народжує свою протилежність — Ньюкту — ніч, а від неї — Урана — небо, Гею — землю, Понт — море.

Восьмий та дев'ятий ступені подібні з відповідними частинами теогонії Гесіода. Уран і Гея народжують трьох циклопів, трьох сторуких і трьох мойр. Стидаючись своїх дітей, Уран утримує їх в Геї-землі. Титанів поки що немає. Їх народжує Гея в знак протесту проти насильства Урана. Хронос скидає з трону свого батька Урана і пожирає своїх дітей. Гея рятує Зевса. Зевс вступає в шлюб з Герою. На цьому подібність орфіків з Гесіодом закінчується. Далі Зевс вступає у зв'язок із своєю матір'ю Геєю, яка ототожнювалась орфіками з Деметрою, а пізніше із своєю дочкою від цієї матері. Ця дочка називається Кора, вона ж Персефона. Кора-Персефона народжує Діоніса-Загрея. Підбурювані ревнивою жінкою Зевса Герою, титани пожирають Діоніса-Загрея. Загрей — епітет Діоніса, «першого» як сина Зевса і Персефони, розірваного титанами відразу ж після його народження. Зевс спопеляє титанів. Афіна приносить Зевсу підбране нею серце Діоніса, яке титани не встигли зжерти. Проквітнувши серце свого сина, Зевс знову відтворює Діоніса від Семели. Це другий Діоніс. З титанодіонісійського попелу Зевс творить людину. Отже, тут в орфіків, на противагу олімпійському Зевсу — не творцю, а впорядковувачу світу, Зевс виступає як творець людини, людини з попелу. Пригадаймо, з чого була створена перша людина, тоді аналогії стануть зайвими. Звідси — орфічна теогонія прямо переростає в антропогонію. В орфізмі людина — не побічний продукт теогонії, а її прямий результат, ціль всього космічного процесу.

Інтерес становить і антропологія орфіків. Людина є двоїстою. Вона має два начала: нижче — тілесне, титанічне і вище — духовне, діонісійське. В орфізмі діонісизм аполонізований. Якщо в Гомера земне життя краще від загробного, то в орфіків навпаки. Життя — страждання. Душа у тілі неповноцінна. Тіло — гробниця і темниця душі. Ціль життя — звільнення душі від тіла. Це нелегко, оскільки душа приречена переселятися з тіла в тіло — так званий метемпсихоз.

Метемпсихоз — переселення душі після смерті одного живого тіла в інше живе тіло. Такими тілами можуть бути не тільки тіла людей, але й тварин, навіть комах та рослин. Щось подібне ми бачили, вивчаючи філософію Стародавньої Індії. Щоб позбутися безконечних відроджень, орфіки справляли очищувальні обряди. Звільнившись від колеса перероджень, душа благочестивого орфіка попадає на «острів блаженних», де вона живе безтурботно і щасливо, не терплячи ні фізичних, ні душевних мук. Орфіки не вбивали живих істот, вони були вегетаріанцями. Мовлячи про філософію орфіків, мимоволі згадуєш індійську філософію, хоча говорити про якісь прямі впливи чи взаємовпливи дуже важко. Така велика відстань між Грецією та Індією не дозволяє судити про якісь часті контакти, тим більше в галузі духовної культури. Багато залишається здогадок. Тут, до речі, можна говорити про єдність людської цивілізації, спільність походження людей від прародичів, а відтак і про спільність людського мислення, що час від часу дає про себе знати в різних народів на різних територіях.

Зародження філософської думки у Стародавній Греції завершимо розглядом питання про «сім мудреців», адже останні відіграли велику роль у підготовці античної філософії. Слова «сім мудреців» беремо у лапки, тому що таких мудреців було значно більше; існували різні списки мудреців, але в кожному списку їх було обов'язково сім. Тут, очевидно, відіграла свою роль антична магія чисел. Різні джерела визначають склад «семи» мудреців неоднозначно. Перший із списків належить Платону з IV ст. до н. Х. У діалозі Платона «Протагор» він писав: «До таких людей належали і Фалес Мілетський, і Піттак Мітіленський, і Біант з Прієни, і наш Солон, і Клеобул Ліндійський, і Місон Хенейський, а сьомим між ними вважався лаконець Хілон». Існували й інші списки, але у всіх сімках незмінно були присутніми чотири імена: Фалес, Солон, Біант та Піттак.

Час діяльності «семи мудреців» — кінець VII і початок VI ст. до н. Х. Мудрість «семи мудреців» не відноситься ні до науки, ні до міфології. Тут виявляється вже третє джерело філософії, а саме — буденна свідомість, особливо така, яка досягає рівня житейської мудрості і знаходить своє відображення у прислів'ях, приказках, що піднімаються інколи до великих узагальнень і глибини в розумінні людини та її соціальності. Власне тут ми маємо підхід до розуміння філософії, яка є специфічним органом людської життєдіяльності, що служить самопізнанню, духовній орієнтації людини у світі.

Афоризми, які проголошувались мудрецами, називаються, з легкої руки Арістотеля, ще гномами. Антична традиція розглядає три види гном, у яких можна бачити зародження грецької етики і не тільки грецької. В основі етичних норм лежав найважливіший принцип, що був виражений уже Гесіодом: «Дотримуйся у всьому міри». Таким чином, недотримання міри розумілось як зло, а поміркованість як благо. Моральну надмірність греки розуміли як зухвальство, нахабство, грубість, глум. Звідти походять такі гноми, як вислів Клеобула: «Міра — найкраще». У тому ж роді і більш конкретні вислови, наприклад, порада Біанта — «говори до речі», Хілона — «не дозволяй своїй мові випереджувати твій розум», Піттака — «знай свій час». Всі ці гноми служили проповіді гармонізації відносин між людьми шляхом їх самообмеження.

Другий вид гном — це щось більше, ніж моральні настанови. Сюди, перш за все, належить гнома: «Пізнай самого себе». Вона мала не тільки моральний, але і світоглядно-філософський зміст, який, правда, був пояснений лише Сократом у V ст. до н. Х.

Третій вид гном — це гноми Фалеса. Фалес — перший у всіх списках «семи мудреців». Він же — перший старогрецький філософ. Фалесу приписують такі мудрі світоглядні вислови: «Найбільший є простір, тому що він все у собі містить», «Найшвидший є розум, тому що він все відразу охоплює», «Найсильніша є необхідність, тому що вона має владу над усім», «Наймудріший час, тому що він усе відкриває».

Ми не помилимося, коли скажемо, що саме із «семи мудреців» розпочинається грецька філософія.

### 3. МІЛЕТСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА: ФАЛЕС, АНАКСІМАНДР, АНАКСІМЕН. ГЕРАКЛІТ

Перш ніж приступити до висвітлення історії філософських шкіл Стародавньої Греції, зупинимось коротко на двох питаннях: 1) періодизація античної філософії; 2) джерела античної філософії.

Антична філософія, маємо на увазі давньогрецька, а пізніше римська, проіснувала десь біля тисячі років (з VI ст. до н. Х. і до VI ст. нашого часу). Можна говорити, що вона перейшла такі процеси, як зародження, розквіт та занепад, але, як нам видається, слово «занепад» слід приймати умовно, бо навіть останні століття свого існування, а це елліністична та римська філософія, породили таку філософську систему, яка мала значний вплив на розвиток філософської думки наступних епох, що і понині вона продовжує існувати в різних іпостасях. Отже, тут краще говорити про неперервність філософії, про взаємозв'язок одних філософських систем з іншими, про те, що в кожній філософській системі міститься щось таке, що буде пізніше піддаватися глибшому філософському осмисленню. Таким чином, антична філософія поділяється на такі періоди: 1) зародження і формування (VI ст. до н. Х.), або досократівська філософія; 2) розквіт і зрілість (V – IV ст. до н. Х.), або класична грецька філософія; 3) грецька філософія доби еллінізму та латинська філософія Стародавнього Риму (III ст. до н. Х. — V ст. н. е.).

Філософська література Стародавньої Греції у всій її повноті та цілісності фактично не збереглася. Праці філософів першого періоду пропали, від них залишилися лише фрагменти, які можна знайти у творах пізніх античних авторів. Книги більшості філософів другого періоду теж повністю до нас не дійшли. Виняток становлять лише твори Платона та Арістотеля. Така ж ситуація з філософськими працями мислителів доби еллінізму та римської філософії. Хоча остання виглядає краще. Дивно, наприклад, що повністю збереглась філософська поема римського епікурейця Тита Лукреція Кара «Про природу речей». Крім неї, маємо ще філософські твори Цицерона, Сенеки, Марка Аврелія та Епіктета. Багато зробили для пізнання античної філософії твори ранньохристиянських письменників II – V ст. — Іринія, Іполита, Климента, Орігени, Епіфанія, Арнобія, Августина та ін.

Та незважаючи на всі ті окрушини, що залишилися від античної філософії, існує дуже велика кількість критичної філософської

літератури, яка подає нам широку панораму мислительного світу Давньої Еллади від найдавніших часів до сьогодні. Ця література свідчить, що давні греки дійсно були народом філософським. Вони надавали величезної ваги кожному слову, поняттю, терміну, категорії. Вони мислили глибинно, тому і майже всі сучасні філософські напрямки сягають своїм корінням давньогрецької філософії.

Але почнімо все по порядку. Як не дивно, але грецька культура, у тому числі і філософія, бере свій початок не в серці Еллади — Афінах, але далеко за його межами, тобто на західному побережжі півострова Мала Азія. Цей регіон називають ще Іонією. Іонія — передня частина Егейського моря. Вона складається із дванадцяти самостійних полісів. Це Мілет, Ефес, Клазомени, Фокея та ін. Іонія вважається зачинателькою грецької духовної культури. Великий майстер епічного жанру Гомер був іонійцем, іонійцем був і славетний грецький історик Геродот. З цим регіоном пов'язана і філософська діяльність Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Піфагора, Епікура, Арістарха, ну і, ясна річ, Геракліта.

Іонійська культура проіснувала майже двісті років, але перси поклали кінець існуванню цієї культури на іонійському терені. Повстання іонійців у 496 р. до н. Х. було жорстоко придушене, Мілет був зруйнований. Дивлячись на карту античної Греції і відзначаючи дуже близьке сусідство греків і персів, не можна не поставити собі питання: чи існував якийсь взаємовплив, взаємодія культур обидвох народів, чи можна говорити про певну взаємодію східної і західної філософських парадигм? На це питання важко дати якусь однозначну відповідь, але принагідно можна зазначити, що саме на західному побережжі Малої Азії закінчувалась перська культура з її східною філософською парадигмою і розпочиналась грецька західна філософія.

Мілетська філософія є першою історичною формою теоретичного знання і раціонального світосприймання. Від неї розпочинається історичний перехід від міфа до логосу, від релігійно-міфологічного уявлення про світ до теоретичного, філософського його тлумачення.

Центральною проблемою, яку іонійська філософія підняла і поставила на шляху розриву з міфологічно-теологічним уявленням про світ і його новим натурфілософським розумінням, стає проблема першопричини, чи першопочатку всього існуючого. Тобто відбувається

історичне зміщення мислення з питання про те, хто створив світ, на питання, з чого він виник, або що лежить в основі сущого.

Приймаючи за першооснову буття певний матеріальний першопочаток, а фактично конкретно-чуттєву річ (воду, повітря, вогонь, апейрон), іонійські філософи в даному випадку започатковують не просто філософський спосіб світотлумачення, але і водночас закладають підвалини для подальшого розвитку природничо-наукового знання, науки, для якої єдиним і головним об'єктом наукової рефлексії стає природа. Іонійську філософію традиційно представляють три відомі філософи: Фалес, Анаксимандр та Анаксимен.

**Фалес** (приблизно 625 — 545 рр. до н. Х.) вважається засновником філософської школи в Мілеті. Його зараховано також, як уже вказувалось, до «семи мудреців». І цілком справедливо. Фалес — відомий математик, фізик, астроном. Він, без сумніву, був пов'язаний з давньосхідною культурою, навчався свого часу у Вавилоні, Фінікії та Єгипті. Фалес передбачив для Іонії рік повного сонячного затемнення, яке сталося 28 травня 585 р. до н. Х. Йому приписується також відкриття річного руху Сонця на фоні «нерухомих зірок», визначення часу сонцестоянь та рівнодення, розуміння того, що Місяць світить не своїм світлом. Небесну сферу Фалес поділив на п'ять зон. Він запровадив календар, визначивши тривалість року у 365 днів і поділивши його на 12 тридцятиденних місяців. Фалесу належить багато відкриттів у галузі математики та гідроінженерної справи, але вчений цікавить нас передусім як філософ. Першу згадку про Фалеса як філософа зустрічаємо в «Метафізиці» Арістотеля: «... з тих, хто першим займався філософією, більшість в образі матерії уявляли собі єдиний початок всього, з чого все існуюче складається, з чого все першопочаткове народжується і у що врешті-решт переходить, причому ця сутність перебуває, змінюючись лише щодо своїх станів; вони стверджували, що це і є основа, і початок всього існуючого... І внаслідок цього вони вважали, що ніщо не виникає і не зникає, так як ця основна природа завжди зберігається... Кількість і форму цих першопочатків не всі визнають однаковою, але Фалес — засновник цього типу філософії — вважає, що це вода (тому, що Земля перебуває у воді)» (Арістотель. Метафізика, кн. 1, розд. 3).

Вода — філософське переосмислення Океану. Розуміючи воду як початок, Фалес наївно змушує плавати на ній Землю — в цій формі



він ще і представляє субстанційність води, вона буквально перебуває у всьому і все пов'язане з водою. Тварини, твердить він, живляться рослинами, рослини — землею, їжа всіх істот завжди волога. Волога є головним фактором, що підтримує життя. Вода — початок вологи і, отже, першопочаток всього існуючого. Крім цього, вода має здатність перетворюватись у лід, пару, може, гадає він, і перетворюватись в інші тіла. Вода — рухома стихія, перебуває в стані постійної зміни, різних перетворень.

З другого боку, це не просто вода, а вода «розумна», божественна. Отже, у воді він вбачав щось божественне, на чому тримається світ, а відтак це божественне у формі води і є першопочатком. Всі ми тепер, у нашому двадцятому столітті, розуміємо значення води для життєдіяльності людини, підтримання життя, адже живимось водою, очищаємось водою, рятуємось нею від радіації, вважаємо її найкращим розчинником, хоча рідко коли ведемо мову про її божественне походження. Не ставимо собі питання: чому Іван Хреститель хрестив людей саме водою. Тим-то мусимо віддати належне Фалесу як філософу за те, що він вперше у західній філософії звертає увагу саме на воду як першопочаток живої природи і пов'язує розумність і божественність саме з водою як природним явищем.

**Анаксимандр** (610 — при бл. 547 рр. до н. Х.). Учень і послідовник Фалеса. Про його життєвий шлях майже нічого не відомо. Античні автори стверджують, що йому належить філософський твір «Про природу». Сама назва цього твору свідчить, що Анаксимандр, як і інші іонійські філософи, перш за все був натурфілософом, чи фізиком (їх називали ще фізіологами). Відомими є назви інших його праць — «Карта Землі» та «Глобус».

Анаксимандр вважається не лише філософом, але і досить різнобічним вченим, наукова діяльність якого охоплювала широке коло космологічних і космогонічних проблем. Як свідчать античні джерела, цей мислитель був автором численних і оригінальних геометричних задач. Йому належить багато глибоких і цікавих здогадок щодо проблем походження життя, загальної світобудови. До найбільш сміливих і оригінальних наукових здогадок Анаксимандра слід віднести його гіпотезу про те, що Земля ні на що не спирається, а непорушно пливе у повітрі, перебуваючи в середині світу на однаковій віддалі від його кінців. Землю він вважав спочатку круглою за

формою, а пізніше циліндричною. Анаксимандр намагається скласти першу географічну карту Землі, а також побудувати модель «небесної сфери» — глобус.

Саме Анаксимандр розширив поняття початку всього суцього до поняття «архе», тобто до першопочатку, субстанції, того, що лежить в основі всього суцього. Таке начало Анаксимандр вбачає у якомусь апейроні. Професор Михайло Соневицький у своїй «Історії грецької літератури» (Рим, 1970, т. 1. — С. 539) пише: «В пошукуванні праелементу Анаксимандр дійшов до створення поняття «апейрон». Це слово має у грецькій мові подвійне значення; «безмежне» (перас, пейрар — межа, кінець), але й «неозначене». В Анаксимандра слово «апейрон» можна зрозуміти в обох значеннях, але в основному він виходить від поняття безконечності.

Майже всі автори античності погоджуються з тим, що апейрон Анаксимандра матеріальний і речовий. Але важко сказати, що це таке. Одні бачили в апейроні суміш землі, води, повітря та вогню, другі — щось середнє між двома стихіями — вогнем та повітрям. Арістотель вважав, що Анаксимандр прийшов до ідеї апейрона, думаючи, що безкінечність та безмежність будь-якої стихії привела б її до переваги над трьома іншими як скінченими.

Анаксимандр не називає будь-яку конкретну стихію, але по суті вводить спеціальний філософський термін, яким позначає те, що лежить в основі всіх перетворень. А те, що не зміниться при всіх змінах конкретної речі, і є тим безмежним, безкінечним, але невивзначеним і необмеженим. Тому не випадково Анаксимандр називає апейрон «безсмертним» і незнищимим. Він перебуває у вічній активності, у вічному русі.

Апейрон — не тільки субстанційне, але й генетичне начало космосу. З нього не тільки все складається, але і виникає. Апейрон утворює все з себе самого. Він у своєму коловому русі виділяє протилежності — вологе і сухе, холодне і тепле. Парні комбінації цих головних якостей утворюють Землю (сухе і холодне), воду (вологе і холодне), повітря (вологе і гаряче), вогонь (сухий і гарячий). Пізніше в центрі виникає як щось найтяжче Земля, що оточується видимою повітряною та вогненною сферою. В цьому ж плані Анаксимандр тлумачить походження життя. Живе зародилося на межі моря і суші з глини під дією небесного вогню. Перші живі істоти жили в морі. Пізніше деякі

з них вийшли на сушу і скинули з себе луску, ставши сухопутними тваринами. Від тварин виникла людина, але ця людина виникла не від сухопутної тварини, а від морської. Людина зародилася і розвинулася до дорослого стану всередині якоїсь величезної риби. Народившись дорослою (адже дитиною вона не могла б вижити), людина вийшла на сушу.

У вченні Анаксимандра з'являється і щось подібне на есхатологію. Це вчення (в принципі релігійне) про кінець світу. В одному з фрагментів філософа читаємо: «Те, з чого походить народження, в те ж саме зникає за необхідністю. Все отримує відплату за несправедливість і згідно з порядком часу». Цей фрагмент по-різному інтерпретують філософи, хоча нам він нагадує біблійний вираз: «Ти еси земля і в землю підеш». Одна із інтерпретацій цього висловлювання може бути такою: речі винні перед апейроном за те, що вони з нього походять. Всяке народження є злочином. Всі індивідуальні речі винні перед першоелементом. Покарання це полягає в тому, що апейрон поглинає всі речі у кінці світу. Самі речі порушують міру, а порушення міри є руйнуванням міри, меж, що означає повернення речей у стан безмірності, їх загибель у безмірному, тобто в апейроні.

Інколи в багатьох підручниках, особливо радянського періоду, Анаксимандр постає перед нами як матеріаліст та атеїст. Матеріаліст, бо він є чи не найбільшим натурфілософом серед мілетців, а атеїст, бо фактично нічого не говорить про діяльність богів. Такі твердження, на нашу думку, недостатньо продумані. На жаль, з усієї творчої спадщини Анаксимандра до нас дійшов лише один фрагмент і різні оцінки філософів античності. Нам здається, що ще не до кінця осмислено в історії філософії саме значення апейрону, його зв'язок з божественним. Бо якщо б співставити апейрон Анаксимандра з китайським дао чи індійською кармою, то навряд чи ми б називали грецького мислителя матеріалістом або атеїстом. Однак вважаємо, що у творчості Анаксимандра є те, що єднає його зі східною філософією і разом з тим підкреслює його оригінальність як мислителя.

**Анаксимен** (прибл. 587 – прибл. 528/24 рр. до н. Х.) був учнем і послідовником Анаксимандра. Але, на відміну від свого вчителя, який писав, як і відзначали античні критики, «гарною прозою», Анаксимен писав дуже просто, чітко і ясно. Це, очевидно, і є свідченням становлення наукової і філософської мови, звільнення її від пережитків міфології і соціоантропоморфізму. Анаксимен, як і його попередники –

мілетські філософи, був вченим. Але його більше цікавили питання астрономії та метеорології. Він є автором твору, що має назву «Про природу».

Анаксимен не заперечує вчення свого вчителя про апейрон, але вважає, що цей першоелемент всього суцього перебуває в найбільш без'якісній з чотирьох стихій – у повітрі. Анаксимен називає повітря безмежним, тобто апейрос. Таким чином апейрон перетворюється із субстанції у її властивість. Апейрон – властивість повітря.

Всі форми природи Анаксимен зводить до повітря. Все виникає з повітря через його розрідження та згущення. Розріджуючись, повітря стає спочатку вогнем, пізніше ефіром, а згущуючись – вітром, хмарами, водою, землею і каменем. Розрідження він пов'язував з нагріванням, а згущення – з охолодженням. Анаксимен вважав, що Сонце – це Земля, що стала такою гарячою від свого швидкого руху. Земля та небесні світила пливуть у повітрі. Земля при цьому нерухома, а інші небесні світила рухаються повітряними вихорами.

Взявши повітря за субстанційну основу всіх речей, Анаксимен підносить і намагається вирішити деякі важливі метеорологічні проблеми, зокрема, зосереджує свою увагу на виникненні таких атмосферних явищ, як дощ, град, сніг та інші.

Перші мілетські філософи, Фалес і Анаксимандр, наскільки нам відомо, мало говорили про душу, про свідомість, адже всю свою увагу вони зосереджували на природі, а не на людині, тим не менше у них зустрічаються думки і про це. Так, Фалес пов'язував душу із здатністю до саморуху. «Магніт, – говорив він, – має душу, тому що він притягує залізо». Таких же думок дотримується і Анаксимен. Завершуючи побудову єдиної картини світу, Анаксимен бачив у безмежному повітрі початок і тіла, і душі. Душа, на його думку, є повітряною. Що стосується богів, то Анаксимен не заперечував їх існування, але виводив їх із повітря. Власне і за це він згодом був критикований пізнішими християнськими мислителями. Однак на сьогоднішній день ми можемо відзначити, що така критика не завжди була справедливою. Адже як і вчитель Анаксимена Анаксимандр міг бачити в апейроні щось божественне чи навіть самого Бога, то і наш мислитель, вважаючи повітря атрибутом апейрону, теж міг віддавати йому божественну почесність.

Для нас дуже цікавими є роздуми представників мілетської школи не тільки тому, що вони шукали першопочатки всього суцього в

конкретному відчутному фізичному прояві, але що і цей прояв вони розуміли як певний знак, певний прояв божественної ласки. Певну конкретну речовину вони називали божественною і священною, а це, безперечно, може служити праелементом чи першопричиною. Дійсно, шкода, що до нас дійшли лише фрагменти філософів-мілетців.

**Геракліт** (прибл. 544 — прибл. 484 рр. до н. Х.) походив з міста Ефеса, тому і називали його ще Ефеським. Місто Ефес розташоване зовсім недалеко від Мілета, однак до мілетської філософської школи його не зараховують. Хоча філософське вчення Геракліта і має деякі точки дотику з мілетцями, але у фрагментах, що до нас дійшли (а це 130 фрагментів), ми знаходимо деякі роздуми, які збігаються з основними висновками представників елейської філософської школи. Не помилкою, очевидно, буде твердити, що, дійсно, вчення Геракліта поєднує мілетську та елейську філософські школи.

Ведучи мову про філософію Геракліта, ми повинні мати на увазі ще такі моменти. Геракліт як глибокий філософ є дуже важким до розуміння і вивчення. Невипадково його називали ще Гераклітом Темним, тобто незрозумілим. І якщо одна із найбільш колоритних фігур грецької філософії — Сократ, який мусив-таки добре розуміти Геракліта, висловив думку про те, що і він не все розуміє, то наступні покоління тим більше не тільки не розуміли Ефесця, але навіть інколи і спотворювали його. Але все-таки Сократ високо цинив Геракліта як філософа. В одному із відгуків про нього Сократ скаже: «Те, що я зрозумів, прекрасне. Думаю, що і таке те, чого я не зрозумів». Далі, будучи складною за характером людиною, Геракліт мав багато неприятелів, які намагались якось принизити значення його філософської думки або навіть перевернути його філософію. Не маючи змоги читати твори Геракліта, а користуючись фрагментами, ми можемо мати у своєму розпорядженні сфальсифіковані думки. Потім слід взяти до уваги і ще один момент: кожна історико-культурна епоха може по-різному підходити до тлумачення праць різних філософів. Адже кожна епоха має свої доміанти, акценти чи установки, вона розглядає більше ті проблеми, які є для неї найвагомішими. До нас, наприклад, з античності перейшло тлумачення Геракліта, дане християнськими мислителями. Звичайно, представникам, скажімо, патристики не потрібно було глибоко вникати у філософську спадщину Геракліта, адже його розуміння божества, чи, краще сказати, філософ-

ського бога розходилося з розумінням Бога християн. Тому те, що писали про Геракліта отці Церкви, не повинно оцінюватися однозначно, тобто братись до уваги як остання істина. Тому ми не повинні претендувати на якесь добротне висвітлення філософських поглядів Геракліта, а відчутти ту тенденцію, той розвиток багатої на оригінальність грецької філософії.

Геракліт Ефеський належав до царського роду. Царі на той час виконували ще і функцію жерця. За життя Геракліта влада царів була скинута. Але Геракліту як людині, у духовному житті непересічній, дуже авторитетній, було залишено виконання функцій жерця. Однак будучи людиною гордою і не бажаючи дуже коритися тій владі, яка, по суті, скинула владу батьків, Геракліт відмовляється від такої ласки і вирішує присвятити себе філософії. Саме у ній він бачить розраду свого життя, його найістинніший спосіб. За характером це була відлюдькувата особистість, яку особливо драгував плебс, котрий завжди був готовий на всілякі бунти і повстання і не думав, чим вони можуть закінчитися. Щось було у ньому конфуціянівське. Єдиних, кого із своїх громадян він цинував, це дітей. Він захоплювався їх щирістю і безпосередністю, тому інколи знаходив час побавитись із ними біля храму Артеміди Ефеської. Для нас і цей момент є важливим, оскільки ми добре пам'ятаємо, як ставився до дітей наш Спаситель. Львівський поет Петро Шкраб'юк написав такий вірш про Геракліта:

Вогонь і війна, і пороки — наш світ, —  
твердив із Ефесу мудрець Геракліт.

Махнувши рукою на втіхи і біди,  
він сів у зневірі під храм Артеміди.

І грали у кості із ним хлопчачки.

Бо що горді заміри?

Плинність ріки...

І кпили із нього лихі жартуни.

А де, ну скажіть, де зараз вони?

Те знають народи, розхитаний світ...

І досі під храмом сидить Геракліт.

Авторові цього вірша справді вдалось висловити сутність філософської концепції, яку ми нижче по-своєму подамо. Але вже наперед скажемо: дійсно, можливо недалеко люди і кпили з мудреця, але

розумні завжди були захоплені його діяльністю. З фрагментів довідуємось, що грецький філософ був у пошані у перського царя Дарія, котрий, бачачи, у якій зневазі перебував Геракліт у своїх співгромадян, запрошував його переселитися у Персію, де б він мав належну пошану. Однак мудрець відповів Дарію таке: «Усі люди, що живуть тут, на землі, дуже далекі від правди і справедливості, їх серце схиляється більше до заспокоєння їх жадоби грошей і жадоби слави внаслідок їх нужденного нещастя. Але щодо мене, то я відмовляюся від усякої підлості, уникаю задоволення всякої заздрості, і я не можу наважитися приїхати в Персію, бо я задовольняюся малим, так як це відповідає моїм бажанням». Перед нами виступає палкий патріот своєї батьківщини, який попри все любить свою Вітчизну і не йде на багатство і розкіш, при всій своїй нужденності знаходить радість там, де він народився і зріс. Це ще один із штрихів біографії мудреця, котрий діє і живе так, як вчить.

Своєрідними є фрагменти про смерть Геракліта. Діоген Лаертський пише: «Нарешті спілкування з людьми остогидло йому зовсім, і він відійшов від їх товариства, жив у горах, харчуючись травою і злаками. І через те він захворів водяною, повернувся в місто і питався лікарів загадковими словами, чи змогли б вони з поводи зробити посуху. А тому, що вони цього не розуміли, він закопався у стайні в коров'ячий гній, сподіваючись, що від тепла випарується вода. Але це нічого не помогло, і він помер, проживши шістьдесят років». Існують і інші подібні думки про смерть філософа. З одного боку, перед нами філософ-дивак, філософ, якого ніхто не може зрозуміти, і тому цей філософ гине. Але з другого боку, навіть і такий факт наводить на думку, що Геракліт може виступати і як натурфілософ, не тільки як теоретик, але і як практик. Власне з Геракліта може розпочинатись експериментальна наука. До речі, трошки забігаючи наперед, скажемо, що один з перших філософів нового часу Френсіс Бекон помер майже так само. Оповідають, що англійський мислитель хотів дізнатися, чи псується м'ясо від холоду. Біля цього експерименту він застудився і помер.

Що ж споріднює Геракліта з мілетською філософською школою? В першу чергу, трактування першопричини, чи першопочатку. Фалес знайшов початок у воді, Анаксимен — у повітрі. Геракліт же відкриває субстанційно-генетичне начало всього суцього у *вогні*. Те, що вогонь

найбільш рухливий та мінливий із усіх чотирьох стихій, те, що він найбільш загадковий і таємничий, дуже імпонувало такій натурі, як Геракліт, адже визначальною характеристикою буття є трактування його як чогось змінного, суперечливого і такого, що перебуває у вічному русі, постійній боротьбі. Таку стихію Геракліт віднаходить в матеріально-чуттєвому світі. Нею є вогонь. Він є «найбільш тонким» елементом, який може перетворюватись у воду, в землю і в будь-яку іншу річ. Вогонь Геракліта — це жива і діяльна стихія. Вогонь — світло, тепло, а вони, як відомо, — основа життя, саме життя. Вогонь не є жодною деструктивною силою в розумінні знищення, спалення. Кожний з нас добре усвідомлює, що навіть у всіх живих тілах різні фізіологічні процеси завжди пов'язані з різними температурними переминами. Навіть космос і все космічне життя є своєрідним процесом постійного запалювання і згасання вічно живого вогню. У ще одному порівнянні космічний вогонь виступає як полум'я, на якому спалюються різні трави, що утворюють різні запахи. Полум'я, помічає філософ, одне і те ж, а запахи різні. Разом з тим Геракліт вогонь *вічний і божественний*. Він сам може виступати як апейрон, як карма, як дао. Це своєрідна першооснова, чи начало всього суцього, від якого все починається і ним все закінчується.

Геракліт бачив у своєму вогні не тільки те, що лежить в основі всього суцього, але і те, з чого все виникає. Виникнення з вогню космосу Геракліт назвав «шляхом вниз» і «браком» вогню. Есхатологія веде мову про зворотні перетворення, про кінець світу. Космос Геракліта не вічний. Шлях вниз періодично змінюється «шляхом догори», «брак» вогню — його «надлишком». Космос згоряє. Ця світова пожежа — не тільки фізична, але і моральна подія. Геракліт говорить: «вогонь всіх обійме і всіх розсудить». Світова пожежа і буде світовим судом. Для нас цікавою є і ще одна деталь. Адже поганин-філософ говорить про кінець світу, говорить про моральну відповідальність людей, про їх очищення. Отже, ще античні філософи попереджували людей про кінець світу, про народження нового.

Ідея міри, характерна для грецького світогляду, узагальнена Гераклітом у понятті про логос. Буквально «логос» — це «слово». Але не будь-яке, а лише розумне. Логос Геракліта — об'єктивний закон світобудови. Це принцип порядку та міри. Це той самий вогонь, але те, що для чуттів виступає як вогонь, для розуму є логос. Вогонь, що охоплюється логосом, розумний і божественний.

Гераклітівський «вогнелогос» притаманний не тільки усій світобудові, але і людині, її душі. Вона має два аспекти: речово-матеріальний та психічно-розумний.

У речово-матеріальному аспекті душа — одна з метаморфоз вогню. Душі виникають, «випаровуючись з вологи». І навпаки, «душам смерть — воді народження». Але душа не тільки волога. Вологою є лише погана душа. Душа — єдність протилежностей, вона поєднує у собі вологе і вогненне. І чим більше у ній вогню, тим душа краща. Пригадаймо собі українські народні вирази: «він — як вогонь», «він має вогник у душі». Як гарно писав Іван Франко у своєму оповіданні «У кузні» про малого хлопчика, котрий взяв зі собою із кузні свого батька той вогонь мудрості і проніс його усе своє життя.

А в Геракліта «суха душа наймудріша і найкраща». У п'яної людини, помічає Геракліт, душа особливо волога. Так само, очевидно, і у хворого. Геракліт підкреслює, що «всяка пристрасть купується ціною душі». Він говорить, що «для душ насолода або смерть — стати вологим».

Сухий, вогненний компонент душі — це її логос. Таким чином, психічно-розумний аспект душі пов'язується з її речово-матеріальним аспектом. Будучи вогненною, душа володіє самозростаючим логосом. Цей, так би мовити, суб'єктивний логос не менш глибокий і безмежний, ніж об'єктивний логос, тобто логос, пропонований світом.

Геракліта дуже часто називають ще засновником діалектики. Взагалі, сама діалектика в історії філософії розглядається як філософська теорія, метод пізнання реальності у її суперечливому саморусі. Але зміст поняття «діалектика» протягом усієї історії неодноразово змінювався. Саме слово «діалектика» означало розмову, бесіду, інколи суперечку, діалог, а пізніше мистецтво сперечатися (= дискусії). В середні віки діалектикою називалась формальна логіка. Але ще пізніше, у німецькій класичній філософії, діалектика стає філософською теорією, методом пізнання суперечливих явищ дійсності, які перебувають у постійному русі та розвитку. Спеціально цим терміном Геракліт не користується, однак багато його спостережень над явищами природи і життя дозволяють нам говорити, що нинішня діалектика своїм корінням сягає філософії Геракліта.

Ефеський мислитель вважає, що все в природі змінюється та оновлюється, кожна річ переходить у свою протилежність, боротьба проти-

лежностей — це «батько всього». Геракліт вважає, що все абсолютно мінливе. У світі немає нічого такого, щоби не змінювалось. У діалозі Платона «Кратіл» читаємо: «Геракліт говорить у якомусь місці, що все рухається і ніщо не стоїть на місці; каже, що речі подібні до течії ріки, так що в одну і ту ж річку не можна ввійти двічі.» Цю інтерпретацію вчення Геракліта поділяли пізніше Арістотель, Теофраст та інші античні автори. У своєму узагальненому вигляді вона звучить як принцип «все тече і ніщо не залишається на місці», або ще стисліше сформулював його Платон в «Теететі»: «все тече» (Panta rei). Отже, світ він уподібнив до ріки; говорив, що «в ту саму ріку ми вступаєм і не вступаєм», тому що «на тих, що входять в ту саму ріку, набігають все нові і нові води». Ніщо у світі не повторюється, все перехідне і одноразове. Геракліт не заперечував стійкості речей у космосі. Але ця стійкість у нього відносна, вона можлива саме тому, що річ вічно відтворюється. Далі Геракліт помічає, що одне і те ж відрізняється і навіть стає протилежним, наприклад, «морська вода і дуже чиста, і дуже брудна: для риб вона питна і життєдайна, для людей непитна і згубна. Добро і зло — це одне і те саме. Однак лікарі, — каже Геракліт, — домагаються плати, коли вони ріжуть, палять і на всякий лад мучать хворого, хоч вони нічого не заслужили, бо вони тільки роблять те саме, що і хвороба».

Звертаючи увагу на те, що найсуттєвіша зміна — це зміна у свою протилежність (холодне нагрівається, гаряче остигає), а також на те, що одна протилежність виявляє цінність іншої (хвороба робить здоров'я солодким, і немає зла, щоби не вийшло на добре), Геракліт робить сміливий, але наївний висновок про безумовну тотожність протилежностей.

Тотожність протилежностей у Геракліта означає разом з тим не їх взаємогасіння, а їх боротьбу. Ця боротьба (ворожнеча) — головний закон світобудови. Вона причина всілякого виникнення. Геракліт говорить про те, що боротьба — «батько всього і цар над усім», «боротьба визначальна і все народжується завдяки боротьбі та за необхідністю».

Такого роду боротьбу Геракліт зображає як гармонію. Але вона є прихованою, невидимою. Саме така гармонія є найсильнішою. Тільки у боротьбі він бачить гармонію. Ця найглибша гармонія охоплює усю світобудову, не дивлячись на те, що у ній усе кипить у боротьбі, у

розбраті. У такій гармонії розчиняється усе зло. Зло є завжди чимось частковим, а добро — абсолютне. Огидне так само є відносним, а прекрасне — абсолютним. Але люди, — стверджує Геракліт, — цього бачити не можуть. Вся ця вселенська гармонія доступна лише Богові. «Для Бога все прекрасне, добре і справедливе, а люди приймають одне за справедливе, а друге за несправдливе».

Геракліт приділяє багато уваги проблемам пізнання людиною світу та логосу. Він вже розрізняє чуттєве та раціональне пізнання. Серед органів чуття він найбільше цінить зір та слух. Але найвищою метою пізнання є, на думку Геракліта, пізнання вищої єдності світобудови і осягнення вищої мудрості: «Ознака мудрості — погодитися, вислухавши не мене, а логос, що все є єдиним».

Пізнати логос не є легкою справою. І причини такої справи є свої. Так, природа любить заховувати свої таємниці. Самі люди інколи уподібнюються тваринам і тепер не здатні відгадувати скрите. Пізнанню логосу часто заважають невмілі вчителі, котрим ці люди вірять. Це і є причиною того, що більшість людей часто не розуміє того, з чим вона стикається. І хоча люди щоденно зустрічаються з логосом, але цього вони не відчують і не розуміють.

Від природи всі ці люди рівні, твердить Геракліт. Але фактично вони не рівні. Їх нерівність — наслідок нерівності їх інтересів. Більшість людей живе не за тим, як велить логос, а за своїм розумінням. Життя таких людей — те саме, що «дитячі забави». Вони у владі своїх бажань. Такі люди подібні до ослів, котрі вважають, що солома краще, ніж золото. Щастя не в насолоді тілесності, а в розмірковуванні та вмінні «говорити правду і діяти згідно з природою та прислуховуватись до неї».

Сам Геракліт — аристократ не тільки за походженням, але й за духом. Він каже, що аристократи духу матимуть вічну славу, оскільки вона важить для них більше, ніж смертні, перехідні речі. Людей, що живуть за логосом, дуже мало. Але одна така людина вартує більше, ніж тисяча, що живуть так, як їм хочеться.

Філософія Геракліта є цікавою тим, що у ній в зародку містяться ідеї, які були підхоплені пізнішими письменниками і філософами, в тому числі і релігійними. Мова може йти і про монотеїзм, який легко пробивається у його вченні про логос. Цікавими є і гераклітівські есхатологічні мотиви, своєрідний культ думки і міркування, заклики побачити небачене і вірити усьому.

#### 4. ІТАЛІЙСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА: ПІФАГОР ТА ПІФАГОРЕЙЦІ, КСЕНОФАН, ЗЕНОН ЕЛЕЙСЬКИЙ ТА ПАРМЕНІД

Давньогрецька філософія розпочала своє становлення не тільки на сході Егейського моря, але й на його далекому заході у так званій Великій Греції, на узбережжях Південної Італії. У містах на півдні Апеннінського півострова, що були грецькими колоніями, отримала свій розвиток давньогрецька ідеалістична філософія. Арістотель називає цю філософію «філософією італійців». До італійської філософії належали Піфагорейський союз, школа елеатів та Емпедокл. Піфагорейці пов'язували філософію з математикою і поставили питання про числову структуру світобудови; елеати розвинули поняття субстанції до поняття буття як такого. Вони виявили діалектичність часу, простору і руху.

Ім'я філософа і математика Піфагора, його школи широко відоме у культурному світі, але не всі знають, що від його творчої спадщини до нас не дійшло жодного рядка. А та інформація про його вчення, яку маємо у різних джерелах філософської думки, вимагає посиленого вивчення. Адже навіть ті крихітні відомості про його філософські погляди потрібно тлумачити враховуючи прихований, містерійний, алегоричний характер ідеалістичної грецької філософії. Особа Піфагора в дечому нагадує особу Сократа, котрий також не залишив ні рядка із своїх творів, однак залишається улюбленим філософом Давньої Еллади.

Піфагор жив у VI – V ст. до н. Х., походив з острова Самос. Заснував філософське містико-релігійне співтовариство. Мислитель, як і його попередники та спадкоємці, багато подорожував по країнах Близького Сходу, навчався в Єгипті. Вавилон та Єгипет, як стверджують деякі вчені, надали Піфагору смаку до математики і не просто математики. Власне у математиці мислитель побачив відображення мудрості, за якою створений Всесвіт.

Піфагорейський союз, заснований у 533 р. до н. Х., проіснував, за даними Діогена Лаертського, «дев'ять поколінь». Якщо на кожне покоління відводиться 25 років, то неважко підрахувати, скільки років проіснувало це товариство. Спосіб життя піфагорейців дуже докладно описав неоплатонік Ямблїх. Це була строга система правил, приписів, норм поведінки, обрядів, які були спрямовані на вдосконалення

людини. Вони стосувалися взаємовідносин між людьми, їх діяльності, навіть харчування. Піфагорейці так ретельно готували свій розпорядок дня, що фактично не залишали для себе вільної хвилини. З ранку до вечора все було розписане до дрібниць. У союзи культивувався звичай мовчання. Піфагорейці вважали, що саме мовчання є найбільш сприятливим для роздумів над змістом життя. Цей звичай, безперечно, сприйняли християни, котрі для роздумів відходили у пустелю і там, будучи віддаленими від шуму та гамору міста, служили Богові. Не буде зайвим у даному разі нагадати і про чернече життя, яке не може не поділяти цей піфагорейський звичай.

Піфагорейський спосіб життя виходить із ієрархії цінностей. На перше місце піфагорейці ставили прекрасне і благопристойне, на друге — вигідне і корисне, на третє — приємне. До прекрасного і благопристойного вони відносили і науку.

Статут Піфагорейського товариства визначав умови прийому у цю спілку. Сюди приймалися чоловіки та жінки, котрі витримували багатолітню перевірку своїх розумових і моральних якостей. Власність була спільною. Вступивши у товариство, люди здавали свою власність спеціальним економам. У союзи було два ступені: акуматики (послушники, засвоювали знання догматично) та математики (вчені), що займалися складнішими питаннями. Піфагорейське товариство було закритою організацією, а його вчення втаємниченим.

Піфагорейці вставали до світанку. Прокинувшись, вони виконували мнемоністичні вправи. Цим вони тренували свою пам'ять. Пізніше йшли на берег моря зустрічати схід сонця. Далі вони продумували наступні справи, робили гімнастику, працювали. Увечері вони спільно купались у морі, пізніше разом вечеряли і молились своїм богам. Після молитви відбувалося спільне читання. Перед сном кожен піфагорець здавав собі звіт про минулий день. Він ставив собі запитання: «Як я його прожив? Що я зробив? Що залишилось невиконаним?».

В основі піфагорейської етики лежало вчення про «належне», а «належне» — це перемога над пристрастями, це підпорядкування молодших старшим, це культ дружби і товариства, це вшанування Піфагора. Велику увагу піфагорейці приділяли медицині, психотерапії і проблемі народжуваності дітей. Вони розробляли прийоми покращення розумових здібностей, вміння слухати і спостерігати.

Вони розвивали свою пам'ять — як механічну, так і смислову. Понад усе піфагорейці цінити споглядальний спосіб життя, життя мудреця.

Спосіб життя піфагорейців мав світоглядне підґрунтя — він був пов'язаний з уявленням про космос як впорядковане та симетричне ціле. Але краса космосу відкривається не всім. Вона доступна лише тим, хто провадить правильний спосіб життя.

У піфагореїзмі проглядаються дві лінії: перша — міфологічна, релігійна і, подекуди, містична, а друга — наукова і раціональна. Тут можна простежити зіткнення орфічної міфології та математичного мислення. В основу своєї філософії піфагорейці ставлять число. Послідовник Піфагора Гіппас визнає, що число є перший зразок творення світу. Піфагорець Філолай писав: «Природа числа є те, що дає нам пізнання, спрямовує і навчає кожного стосовно того, що для нього є сумнівним і невідомим. Можна зауважити, що природа і сила числа діє не лише у демонічних і божих речах, але також всюди, в усіх людських справах і відносинах, в усіх технічних мистецтвах і музиці. Природа числа і гармонія зовсім не сприймає в собі фальші. Неправда чужа числу». Піфагорейці проводили думку про те, що *числа, їх поєднання і роз'єднання є божественними знаками, які служать для пізнання Бога через Його творіння.*

Світ уявляється їм у певній геометричній фігурі. Піфагор говорив, що існує п'ять тілесних фігур: з куба виникає земля, з піраміди — вогонь, з восьмикутника — повітря, з дев'ятикутника — вода, з дванадцятикутника — сфера Всесвіту.

Піфагорейці відзначають числову структуру світобудови, що виявляється у кількісній визначеності кожної речі, кожного предмету і, врешті, всього космосу, які мають міру, є гармонійними, певним чином впорядкованими. Геометричні фігури можна розглядати як певні тіла: одиниця — точка, дві точки — лінія, три точки — площа, наприклад:  $\cdot$ ;  $—$ ;  $\triangle$ . Число «десять» може бути виражене сумою чотирьох цифр — 1, 2, 3, 4. На цій основі складається піфагорейська символіка чисел, які є іманентною основою не лише фізичного, але і настільки ж морального. Так, число 7 розглядається як символ долі і сама доля. Квадрат символізує справедливість. До четвірки приєднується дев'ятка, тому числа 7 і 9 — не просто абстрактні вирази певних величин, але ще і символи справедливості. Число 10 та 1 були символом досконалості. Найвища оцінка на іспитах в Академії — десятка.

Піфагорейська рефлексія чисел приводить до важливого відкриття: парні і непарні числа виражають діалектику кінечного і нескінченного у природі, а весь космос є якраз єдністю кінечного і нескінченного. Світ — це своєрідна куля, яка виникла у безконечній порожнечі і, вдихаючи її в себе, ця куля постійно розширюється та членується. На цій основі виникає світовий простір, небесні тіла, рух. Що стосується окремих предметів, то вони також є єдністю чи сумішшю скінченного і нескінченного.

Число бере на себе ще одну функцію — бути принципом пізнання всього існуючого. Згадуваний уже Філолай говорить: природою числа є те, що дає пізнання, спрямовує і навчає кожного стосовно того всього, що для нього сумнівне і невідоме. Справді, каже він, якщо б не було числа та його сутності, то ні для кого не було б нічого ясного ні в речах самих по собі, ні у їх відношеннях одних до одних. Неправда жодним чином не може становити суть числа, адже вона ворожа і суперечить його природі. Числу притаманна істина. Вона нерозривно пов'язана з ним від самого початку.

Піфагорейців лякає неоформленість, хаотичність чи просто нескінченність буття. Вони висловлюють думку: якби все було нескінченим, то не існувало б того, що ми пізнаємо.

Філолай доводить, що людське мислення пов'язане з діяльністю мозку. Головний мозок для піфагорейців є початком розуму, а душа, як і відчуття, має свій початок у серці.

Серед талановитих послідовників піфагорейської науки був і Алкмеон з Кротону — філософ, перший дослідник фізіології тварин, хірург, психолог. Він висловлював думки про специфіку і сутність чуттєвого і раціонального ступенів пізнання. На основі проведення розтинів довів, що мозок відповідними відчуттєвими каналами пов'язаний з органами відчуття.

Своєрідним для піфагорейців є вчення про космос. Космос, стверджують вони, є великою абсолютною впорядкованою системою чисел, їх гармонією. Уособленням цієї космічної гармонії і ладу у них є число 10. Його представляють як кулю, бо саме куля вважалася найдосконалішим тілом щодо своєї будови. У середині світу перебуває центральний вогонь, який внаслідок колового руху Землі і Протиземлі все оживляє. Він фактично є душею та джерелом життєдайного світла і тепла, яке ми сприймаємо на Землі за допомогою Сонця. Центральний вогонь є чимсь первинним стосовно всіх інших космічних тіл, які

виникли згодом. Всесвіт є особливою сферою, що розташовується навколо центрального вогню, і, зрозуміло, ця сфера є вогненною. Окрім центрального вогню, піфагорейці визнають існування Протиземлі, Землі, Місяця, Сонця, п'яти планет і світу нерухомих зірок. Планети разом із Землею обертаються із заходу на схід і завжди повернуті одним боком до центрального вогню. Інша півкуля зігрівається сонячними променями, що відбиті від центрального вогню. Піфагорейці висунули ідею гармонійного руху небесних тіл, які роз'єднані певними проміжками, що відносяться одні до других як інтервали тонів музичної октави.

Усім небесним тілам вони приписують розум, оскільки їх рух є доцільним і правильним. У космосі існує так звана «музика сфер», або «симфонія світу». Цю музику ми не чуємо, бо звикаємо до неї, подібно, як ковалі чи робітники у млинах, чують шум і грюкіт, але не звертають на це уваги.

Повітря оточує тільки Землю, а всесвітній простір є порожнечою, що заповнена ефіром. Завершує світобудову божественна Монада, яка всьому надає форму і будує його згідно з мірою і числом. У вченні піфагорейців Бог розглядається як «великий геометр». Поміж Богом і людиною перебувають демони. Вони є безтілесними істотами, перебувають або в повітрі, або на Землі. Люди можуть їх бачити. Сама людина не може зрівнятися з богами, бо вони переважають її мудрістю і досконалістю.

Вчення про душу у піфагорейців склалося під впливом східних вірувань. На думку Піфагора, душа є певною «комбінацією чисел». Символом душі виступає число 7. Сама ж душа виникла з центрального вогню, а тому вона причетна до вічності та божества. Індивідуальна душа є своєрідним витокком всезагальної душі і також за своєю суттю є числом. Перебуваючи у тілі людини, душа стає певною мірою недосконалою. А тіло стає для душі в'язницею. Будучи у такому стані, душа все ж веде боротьбу проти зла та недосконалостей земного буття.

Перебування душі на Землі є періодом своєрідного очищення. Із смертю тіла душа як безсмертна субстанція покидає його і переселяється знову у лоно Бога. Але це відбувається лише тоді, коли вона повністю очистила себе від усього земного. В іншому випадку вона змушена залишатися на Землі і переселятися в іншу істоту, в тому числі і в тварину, щоби повністю змити усі земні гріхи.



Оригінальною є також і морально-естетична проблематика. Число є також субстанційною основою морального життя. З числа виникають правила життя і поведінки людей. Будь-яке добро має своїм джерелом єдність і порядок, а зло походить від дисгармонії і безладу. Добропорядна людина повністю підпорядковується законам розуму і намагається «наслідувати» Бога. Як гармонія музики втілює в собі поєднання низьких та високих тонів, так само і добропорядність є гармонійним поєднанням різних частин душі під керівництвом розуму. Добропорядність є гармонія. Символом справедливого є досконалий квадрат. Дружба — це досконала рівність або ж взаємність в любові. Політика ґрунтується на ідеї єдності, рівності. Найбільшим лихом для людей є суспільна анархія та розлад. Змістом життя людини є її очищення і набуття внутрішньої гармонії, що є можливим через здобуття людиною істинного знання й аскетичні вправи.

Завершуючи розгляд філософських поглядів Піфагора, скажемо, що його система мала чи не найбільший вплив на розвиток всіх філософських систем Стародавньої Греції, а також на розвиток релігійної свідомості грецького народу і не тільки грецького. Релігійно-філософська система Піфагора має дуже багато спільного з давньокитайською і давньоіндійською мудрістю. Роздуми піфагорейців про світ та людину лягли в основу філософії Платона та Арістотеля. Не буде помилковим і твердження, що висновки Піфагора про те, що все, що існує у світі, є певною комбінацією чисел, були підґрунтям для атомістів Стародавньої Греції. Адже, як побачимо згодом, вони твердили, що все існуюче є комбінацією атомів.

Історики філософії пишуть, що творча спадщина Піфагора поширювалась і на пізніші епохи, аж до Коперника і Кеплера. Не сумніваємось, що і сьогодні, під кінець XX століття, будуть філософи, яким Піфагор не буде байдужим. Те саме можемо сказати і про релігійних мислителів, котрі у філософії Піфагора знайдуть багато такого, що може послужити розумінню становлення та розвитку християнського вчення.

*Філософська школа елеатів*, як і Піфагорейський союз, так само виникла у «Великій Елладі», у містечку Елеї. Чільні представники цієї школи — Ксенофан, Парменід і Зенон. Вчення елеатів — новий крок у становленні давньогрецької філософії, у розвитку її категорій, у тому числі категорії субстанції. Якщо в іонійців субстанція ще фізична, у

піфагорейців — математична, то в елеатів вона уже філософська, адже ця субстанція — буття. Крім того, елеати вже ставлять і інше філософське питання — питання про співвідношення мислення і буття. Отже, можна тут уже говорити, що формування античної філософії завершується у школі елеатів.

Розглянемо коротко філософські погляди елеатів. Почнемо з Ксенофана. Перший з елеатів, Ксенофан походив не з міста Елеї, а з Колофону у Малій Азії, недалеко від міста Мілета. Він народився десь біля 570 р. до н. Х. і в молодому віці розпочав життя мандрівного філософа і поета-рапсода; дожив до 100 років. У своїх віршах він оспівав заснування поліса Елея, де став засновником філософської школи. Творчість Ксенофана була не тільки поетичною, але й філософською. У своїй творчості Ксенофан виступає як критик традиційних релігійних уявлень греків про богів. На свій час він висловив досить-таки сміливу думку про те, що боги — це творіння людини. Перекази про боротьбу титанів, гігантів, кентаврів — це вимисли минулих літ. Крім того, боги Гомера і Гесіода — несправедливі й аморальні: вони крадуть, чинять перелюб і подібні до людей не лише своїм зовнішнім виглядом, але і способом життя, а також моральним рівнем. Але так повинно бути, що боги створюються людьми за їх зразком та подобою. Боги в ефіопів чорні і кучеряві, а у фракійців — голубоокі та руді; і взагалі, смертні думають, що наче́бо боги народжуються, мають одяг, голос та тілесний образ, як вони. «Звідси утворювані людськими уявленнями образи богів. Але, якщо б воли, коні та леви мали руки і могли б малювати і творити твори мистецтва так, як люди, то коні зображали б богів подібними на коней».

Таким чином, у Ксенофана можна спостерігати долання міфологічного світогляду і зародження філософського. Фізична і власне філософська картина світу у нього розходяться. Філософія починає виділятися із світоглядної метафізики. Дещо подібне було і в іонійських філософів. Вода Фалеса, повітря Анаксімена, вогонь Геракліта були не тільки фізичними явищами, але, будучи сутностями інших форм речовини, мали у собі і надфізичний аспект. Вони були носіями світоєдності. Ксенофан вводить філософське розуміння буття як чогось єдиного. Критика політеїзму проводилась Ксенофаном не стільки з позицій атеїзму, скільки з позицій монотеїзму. Бог Ксенофана «не подібний до смертних ні тілом, ні думкою», але він

всевидячий, всеміслячий, всечуючий. Бог Ксенофана — це чистий розум. Він не фізичний. Він не має тілесної сили. Його сила в мудрості. Він нерухомий. Переходити з місця на місце йому не личить. Цей філософ править лише силою своєї думки, без жодного фізичного зусилля. Такий бог один і єдиний. Бог Ксенофана подібний до кулі і ототожнюється з космосом. Богокосмос Ксенофана єдиний, вічний, однорідний, незмінний і кулевидний. Бог є все, але це все береться не в різноманітності, а в найвищій єдності. А в основі цієї єдності є думка.

Звичайно, може виникнути питання, як міг Ксенофан висловлювати такі «крамольні» думки, що суперечили офіційній грецькій релігії, і невже він не міг бути покараний за це так, як, скажімо, Сократ. На це питання може бути кілька відповідей. До нас не дійшли повністю всі твори Ксенофана, а лише фрагменти. Отже, невідомо, у якій формі ці ідеї були виражені і у зв'язку з чим. Можливо, це були роздуми над найвищим буттям, над ідеалом. Далі, у цьому плані, плані критики політеїзму, Ксенофан не був самотній. Згадаймо принаймні трагедію Есхіла «Прометей закутий», де головний герой говорить, що він ненавидить всіх богів. Запитаємо: за що? Отже, сам Есхіл, можливо, підсвідомо проводить ідею вічного, справедливого єдиного Бога. Згадаймо і Геракліта, котрий також близький до монотеїзму, хоча висловлюється в загадковій формі.

Отже, на початках грецької думки зустрічаємо не лише ідею єдинобожну, монотеїстичну ідею, але й монотеїзм дуже високого рівня, уявлення про божество, що вже наближається до поглядів вищих релігій.

Вчення **Парменіда** стало основою філософії елеатів. Саме Парменід розвинув поняття єдиного світобога Ксенофана в поняття єдиного буття і поставив питання про співвідношення буття і мислення. Парменід вчив про незмінність буття. Якщо Геракліт вважав, що все тече, то Парменід твердив, що все в принципі незмінне.

Парменід народився приблизно 540 р до н. Х. Жив і працював у полісі Елея, для якого розробив закони. Про його спілкування зі знаменитим грецьким мудрецем пише Платон у своєму діалозі «Парменід». Головний твір Парменіда — філософська поема «Про природу». За змістом вона складається з прологу та двох частин. Пролог зберігся повністю, а дві частини дійшли до нас у фрагментах.

Пролог рельєфно відображає той художньо-міфологічний світогляд Парменіда, але основні частини твору — це вже народження філософії. В пролозі мова йде про чудесну подорож юного Парменіда до богині справедливості Діке. Юнак їде на звичайній колісниці, запряжений двома кіньми (пізніше цей мотив зустрічатиметься у Платона). Шлях Парменіда незвичайний: він пролягає поза «людськими стежками». Супроводжують Парменіда геліади, тобто «дівки Сонця». Алегорично мислитель хоче показати, що його шлях спрямований до світла знань, світла істини. Назустріч Парменіду виступає богиня Діке. Вона наказує юнакові побороти силу звички, сліпу прив'язаність до чужих думок, утримуватися від балаканини і звернутися до розуму як єдиного провідника. Мова Діке вже строго філософична. В образі цієї богині правди і справедливості боги ненавбто відрікаються від міфології і починають служити філософії. Віднині їх найвищим богом є не Зевс, а Логос.

У центрі уваги Парменіда — дві важливі філософські проблеми: питання про відношення буття і небуття та питання про відношення буття і мислення. Мислитель вважає, що буття існує, а небуття не існує. Парменід не просто заявляє про свою думку, але він вже вдається до доказу, доказу логічного. Небуття не існує тому, що його неможливо ні пізнати, ні виразити у слові. Отже, Парменід визнає існуючим лише те, що мислиться і виражається у словах. Він твердить: «Мислення і буття — одне і те саме». А звідси стає зрозумілим, чому небуття не існує, бо раз воно не мислиться, воно вже не є буттям.

Теза про тотожність буття і мислення може бути зрозумілою і як твердження, що предмет і думка існують самотійно, самі по собі, але і що думка — лише тоді думка, коли вона предметна, а предмет — лише тоді предмет, коли він мислиться. Теза Парменіда про відмінність буття від мислення якоюсь мірою спрямована у сферу метафізики як явища, що заперечує рух і розвиток. Мислитель робить цілком закономірний висновок: «Якщо небуття не існує, то буття єдине і нерухоме». І справді, розділити буття на частини могло б лише небуття, а його немає. Всіляка зміна передбачає, що щось зникає, а щось інше з'являється, але на рівні буття щось може щезнути лише в небутті і з'явитися лише з небуття, тому буття і єдине, і незмінне. Воно замкнуте, самодостатнє, подібне до маси добре заокругленої кулі, що перебуває всюди на однаковій відстані від центру. Для цього буття не

існує ні минулого, ні майбутнього. Пишучи про Парменіда, Дмитро Чижевський має рацію, коли зазначає: «Яка потрібна була віра в силу розуму, щоб на підставі логічної аргументації сумніватись і навіть відкинути існування того мінливого світу багатьох речей, про яких подають нам свідоцтва наші змисли. Але не тільки шлях до правдивого буття є думання, правдиве буття саме є думання, хоч Парменід не заперечує ані його просторовості, ані матеріальності. Буття Парменіда є разом з тим і божественне, або навіть саме божество!» Звичайно, філософія Парменіда є цікавою перш за все тим, що перед нами вже чиста філософія, яка має вже категоріальний апарат, поняття, судження, умовисновки. Разом з тим його філософія значною мірою теологічна, адже більшість атрибутів буття може бути віднесена до сутності та існування Бога.

Останній видатний представник елейської школи — **Зенон** (біля 490 – 430 рр. до н. Х.)

Зенон користувався великою повагою у своєму родинному місті Елея. До нього приходили вчитися навіть з Афін. Сучасники Зенона говорили, що мислитель мав гордий, незалежний, самовпевнений характер. На питання тирана Діонісія, що являє собою філософія, Зенон відповів з викликом: «Презирство до смерті». На схилі років він вступив у змову з метою скинути тирана Неарха. Але змова була викрита, і Зенон мусив давати свідчення. Його запитали, хто є ворогами держави. Зенон почав перераховувати імена цих «ворогів», але всі вони були друзями або підлабузниками тирана. На настирне питання тирана, хто є найбільшим державним злочинцем, Зенон відповів: «Найбільшою чумою держави є ти». Пізніше він, підійшовши до тирана, відкусив свій язик і виплюнув йому в лице. За цей вчинок Зенон був кинутий у ступу і затовчений в ній.

Ця героїчна і страшна смерть Зенона мала несподівані для властей наслідки. Набувши сміливості, люди напали на тирана, закидали його камінням і звільнилися з-під іга.

Філософські ідеї Зенона були не менш сміливі, ніж його смерть. Ці ідеї знайшли свій вираз у творах «Суперечки», «Проти філософів», «Про природу», від яких, на жаль, збереглося лише декілька фрагментів. Останній твір у вигляді фрагментів став взірцем діалогічної форми його філософських творів.

Арістотель називає Зенона винахідником діалектики. Мислитель фактично перший почав послуговуватися діалектикою як методом чи

мистецтвом ведення дискусій, своєрідним інструментом захисту або заперечення будь-якої тези у ході полеміки.

Основна полемічна аргументація Зенона розвинута в його знаменитих доказах, або труднощах (апоріях). В аргументах свого противника Зенон віднаходив щось суперечливе і ставив його в безвихідну ситуацію. Сучасники філософа говорили про сорок доказів вчення Парменіда про те, що світ єдиний і не може існувати різноманітності речей і предметів, які не є чимсь єдиним. Зенону належить п'ять доказів на захист тези, що рух і зміна не притаманні істинному буттю. Головне завдання Зенон вбачав у захисті вчення Парменіда про єдине і неподільне буття, а також запереченні у зв'язку з цим існування зміни, різноманітності видимого світу.

У Зенона мова йде швидше не про заперечення видимого відчутного руху чи зміни. Йшлося, в першу чергу, про філософську категорію буття як таку. Зенон абсолютизує розум, відводячи йому вирішальну роль у процесі пізнання. Лише те, що відповідає мисленню, вкладається в рамки логіки. Тільки воно може бути істинним. Логічна аргументація, доказ, а навіть створення цілої системи своєрідних логічних доказів стає для нього головною метою його філософії.

Апорії Зенона поділяються на дві групи. *Перша* стосується проблем множинності речей і різноманітності взагалі. Проти цього, як уже зазначалось, виступає філософ. Він постійно наполягає на тому, що буття єдине. Згадаймо, до речі, що пізніші філософи теж не заперечували єдності буття. Правда, по-різному розуміли цю єдність. Одні твердили, що ця єдність полягає в її матеріальності, інші — в ідеальності. *Друга група* — торкається проблем руху та відображення його у логіці понять. Фактично обґрунтовується неможливість чи неістинність руху. У термінах «рух» та «множинність» Зенон бачить суперечність, а суперечливі поняття, за законами логіки, неістинні.

Зміст головної апорії у Зенона виглядає таким чином: «Якщо буття (суцце) існує як щось множинне, то воно є і малим, і великим; настільки малим, щоби взагалі не мати величини, і настільки великим, щоби бути нескінченним. Якщо речі можуть ділитися до нескінченності або збільшуватися до неї, то вони не є чимсь таким, про що можна говорити конкретно».

В окрему групу Зенон вичленовує апорії, які заперечують можливість пояснення руху. Це — «Дихотомія» (поділ надвоє), «Ахіл і черепаха», «Стріла», «Стадій». Аналіз цих апорій ведеться від

протилежного. Щоби довести неможливість пояснення руху, необхідно виявити його внутрішню суперечність. Ця суперечність виключає об'єктивну можливість будь-якої зміни. Зенон мислить таким чином. Тіло не може рухатися там, де воно перебуває і займає певний простір, що відповідає його розмірам. З другого боку, тіло не може рухатися і там, де його немає.

Апорія «Дихотомія» пояснюється так: рух не може завершитися, бо, щоби рухоме тіло дійшло до кінця певного відрізка, воно мусить пройти половину свого шляху, але перед тим, як дійти до кінця половини, йому слід перейти одну четверту шляху, і так далі, і до нескінченності. За таких умов рух взагалі може не відбутися. Ця апорія може вважатися ключовою, адже якщо буття єдине, то його взагалі не можна ділити не тільки наполовину, але і на всі інші числові операції. Інші ж апорії Зенона так чи інакше пов'язані з цією першою.

Апорія «Ахіл і черепаха». Швидконогий Ахіл ніколи не зможе догнати повільну черепаху, бо коли він наблизиться до неї, черепаха в той самий момент часу відійде на якийсь відрізок від того місця, де вона перебувала. Крім того, той же Ахіл, перш ніж добігти до того місця, звідки почала свій рух черепаха, повинен пробігти половину цього шляху, потім половину половини і так до нескінченності. Потім може статися так, що Ахіл взагалі не почне свого руху. А якщо він почав би бігти, то віддаль між ними могла б постійно зменшуватися, однак Ахіл все ж не може догнати цієї повільної істоти.

Апорія «Стріла». Політ стріли розглядається як нескінченна кількість окремих моментів часу. Стріла ж під час польоту в кожен момент часу перебуває в певному визначеному місці, займає рівне собі місце, тобто не рухається і перебуває у стані спокою, а сума спокоїв не дає жодного руху.

Апорія «Стадій». Слово «стадій» означає певну міру шляху. Звідти виникло слово «стадіон», котрий завжди має свої розміри. Ця апорія вважається найскладнішою. На протилежних кінцях майдану атлети розпочинають біг назустріч один одному. Кожен з них для того, щоб добігти на місце свого супротивника, має один атом часу. Обидва вони почали бігти назустріч один одному. В момент їх зустрічі один атом часу повинен розділитись на два, а це, у свою чергу, суперечить положенню про те, що атом неподільний. У цій апорії так само, як і в апорії «Стріла», ідея неперервності часу і простору не пояснює руху.

У своєму вченні Зенон зіткнувся з великою проблемою — проблемою невідповідності між формами мислення, у яких не допускаються логічні суперечності, і реальною дійсністю, якій об'єктивно притаманні ці суперечності. Своїми апоріями Зенон намагався довести, що буття як таке нерухоме, стає, постійне, незмінне. Адже він переконаний, що рух як такий веде до зміни, до припинення існування, до знищення. Зенонові більше імponує вічність, ніж тимчасовість. Можна без перебільшення сказати, що своєю філософією Зенон готував ґрунт для ідеалізму Платона, ґрунт для доказів існування Бога, спроб його визначення, його атрибутів.

## 5. ВІД ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДУ ДО АТОМІЗМУ: ЕМПЕДОКЛ, АНАКСАГОР, ДЕМОКРИТ

У філософській думці досократиків часто чергується вчення про людину, її душу, розум із вченням про природу, її першооснови, яке сприймається як буття взагалі. Одним із таких філософів-природознавців виступає Емпедокл. Його філософія цікава тим, що він продовжує розвивати думки своїх попередників, котрі займалися пошуком початків природи.

Життя Емпедокла припадає на 495 – 435 рр. до н. Х. Народився і проживав на Сицилії. Емпедокл був дуже суперечливою особистістю: у ньому дивовижно поєднувались і лікар, і знахар, і природодослідник, і містик, і філософ. Він проповідував ідеї всезагальної рівності і гнівно виступав проти розкоші, але сам одягав розкішний пурпуровий одяг із золотою пов'язкою на голові. Відмовившись від царського престолу, він не мав нічого проти того, щоб люди шанували його як божество.

Коли Емпедоклу набридло життя, він скочив у кратер вулкану Етна. Один з його мідних сандалів, як каже легенда, був викинутий Етною і знайдений поблизу від гори. Сицилійці тоді пустили чутку, що Емпедокл не помер, а напевно, був забраний богами.

До нашого часу дійшли фрагменти двох філософських поем Емпедокла «Про природу» і «Очищення». Формування і розвиток філософії Емпедокла проходили на фоні і у зв'язку з попередньою філософською традицією. З одного боку, він погоджується з елеатами, що буття не може ні виникнути, ні зникнути, а з другого боку, заперечує послідовний монізм елеатів і намагається пояснити всю різноманітність речей оточуючого світу за допомогою чотирьох

матеріальних елементів. Діоген Лаертський пише: «Емпедокл приймає чотири елементи — вогонь, повітря, воду і землю, а також дві первісні сили — Любов і Ворожнечу, з яких перша має здатність поєднувати, а друга роз'єднувати. Ці чотири матеріальні стихії — «корені» речей. Самі по собі ці «корені» незмінні й вічні, але саме внаслідок відмінності одне від другого, вони отримують можливість взаємно обмінюватися місцями, а такий обмін є нічим іншим, як рухом, який стає реально можливим внаслідок множинного (чотириелементного, а не одноелементного) фундаменту буття». Емпедокл вірний грецькій традиції. Він ще не може визнати акту творіння. У нього мова йде швидше про впорядкування, котре, правда, пов'язане лише з об'єднанням, з діяльністю такої космічної сили, як Любов.

Якщо в іонійців першопочатки живі, активні, рухаються самі, то в Емпедокла вони є нерухомими сутностями. Джерелом руху стають дві космічні сили — Любов і Ворожнеча. У трактуванні цих сил Емпедокл не уникнув міфологізму. Ці антропоморфні чи соціоморфні сили наділені людськими рисами. Любов — це дружба, гармонія, злагода, Афродіта. Ворожнеча — війна, ненависть, Арес.

Механізм дії цих космічних сил діє у формі перемінних космічних циклів, чи фаз Любові і Ворожнечі. Вони навзаєм завоюють успіх. Взаємодія Любові і Ворожнечі є прямою причиною виникнення всієї багатоманітності речей і предметів у світі.

Оригінальними є натурфілософські пошуки Емпедокла, зокрема спроба тлумачення світу як процесу, що має чотири стадії. *Перша стадія*: виникають окремі члени тіл. «Виросло багато голів, тинялись голі руки, блукали очі без чола». *Друга стадія*: відбувається випадкове поєднання різних членів у певні дисгармонійні потвори, люди, наприклад, з головами биків. Такі потвори не в стані існувати, а тому гинуть. *Третя стадія* засвідчує появу істот, які мають ознаки обидвох статей. *Четверта стадія* є завершальною, бо саме тоді з'являються повноцінні істоти.

Звичайно, ці сюрреалістичні візії Емпедокла не можуть не викликати усмішки, але ми можемо тут констатувати, що вони фактично були першою спробою утвердити принципи еволюційного розвитку органічної природи, де важливу роль відіграє природний добір. Адже в процесі такого розвитку, міркує Емпедокл, рослини виникли із землі раніше, ніж тварини. Рослини подібні до тварин тим, що вони мають

здатність відчувати задоволення і незадоволення, самовільно рухатися та змінювати своє місце у природі.

У творах Емпедокла можна побачити орфіко-піфагорейські елементи: ідеї про безсмертя душі, її посмертну міграцію, очищення магічними обрядами, заборона вживати м'ясну їжу. Емпедоклу належить перспективна для розвитку фізики гіпотеза про те, що світло рухається з певною швидкістю.

Новим у Емпедокла є питання гносеології. На відміну від елейців він реабілітує чуттєве пізнання. Всі органи чуття беруть участь у пізнанні світу. Вони є головним джерелом пізнавальної інформації про природу. Емпедокл зауважує: «Органи відчуття діють наче руки, які схоплюють все, що існує». Відчуття виглядають як своєрідні канали, протоки, що прокладені в організмі і сягають аж до розуму.

Емпедокл розрізняє пізнавальний об'єкт і суб'єкт. Пізнання — це процес взаємодії, безпосереднього контакту суб'єкта і об'єкта, коли предмети діють на людину і викликають у неї відчуття.

Чуттєве пізнання можливе за умов своєрідної подібності, яка існує між макро- і мікрокосмосом. Чуттєве пізнання здійснюється згідно з принципом: «подібне пізнається через подібне». Воно відбувається внаслідок постійного витікання чи відриву від речей їх мікроскопічних копій, зображень, які зустрічаються у людському тілі. Тоді солодке прямує до солодкого, квасне до квасного, тепле зливається з теплим.

Відповідною комбінацією суміші першопочатків Емпедокл пояснює людський розум, темперамент, інтелектуальні здібності. Наймудрішими є ті люди, у яких першоелементи є змішані у рівних кількостях і рівномірно розташовані. Люди, які мають гармонійний уклад цих першоелементів у руках, є добрими ремісниками, а у кого таке є на язиці, є добрими ораторами і т.д.

Розум є більш досконалим і ефективним пізнавальним засобом. Він здатний пізнати «корені» речей, а також дві космічні сили — Любов і Ворожнечу. Емпедокл вважає, що всі живі істоти, в тому числі і рослини, наділені розумом.

Що стосується релігійного вчення, морально-етичних ідей, поняття метемпсихозу, очищення душі, заборони кривавих жертвоприношень, то вони, очевидно, запозичені у піфагорейцям. Емпедокл визнає Бога як щось найдосконаліше, як абсолют доброти і любові, який завжди є

позбавлений будь-якої ненависті та зла. Через об'єднання з Богом виникає моральне добро і, навпаки, розлука з ним веде до морального зла.

Філософські погляди Емпедокла, як і, зрештою, інших грецьких мислителів, не перестають дивувати своєю простотою і, з нашого погляду, якоюсь наївністю. Можливо, ми і не розуміємо того, як мислили давні грецькі філософи, але ми можемо сміливо констатувати, що вони вже тоді почали розвивати ті ідеї, ставити ті проблеми, які ми вирішуємо сьогодні.

Першим великим філософом, що проживав в Афінах, був **Анаксагор** (біля 500 – 428 рр. до н. Х.). Сам він був родом з іонійського міста Клазомени, багато років провів у подорожах (ця риса споріднює майже всіх античних філософів) і на сорок п'ятому році життя він прибув в Афіни, які перебували тоді у zenіті свого найвищого розквіту.

Анаксагор стає вчителем і найближчим другом Перікла – відомого грецького державного діяча, але, тим не менше, живе у бідності і, як оповідає Плутарх, йому часто бракувало грошей на олію для світильника. Анаксагор заприятнюється з «батьком історії» Геродотом, видатним скульптором Фідієм. Він сучасник великих драматургів-трагіків Есхіла, Софокла та Евріпіда.

Внаслідок різних політичних інтриг, спрямованих проти Перікла, Анаксагору, що належав до кола товаришів, було висунуто звинувачення в атеїзмі, зокрема у тому, що він відмовив сонцю і зорям у божественній природі і вважав їх просто розпеченим камінням. Відомо, що відбувся суд над філософом. Історія, на жаль, не залишила нам матеріалів цього судового процесу. Проте ми можемо десь собі уявити, як пристрасно захищав на суді свого товариша Перікл. Але все ж Анаксагор був змушений утікати з міста, інакше його чекала смертна кара.

Дізнавшись про те, що народні збори засудили його заочно до смертної кари, Анаксагор спокійно відповів «Природа вже давно винесла мені такий присуд». Філософа мало цікавили побутові справи. Найбільшою його пристрастю були натурфілософські проблеми. Дізнавшись про смерть своїх дітей, він незворушно заявив: «Я знав про те, що видав на світ смертних». Після втечі філософ поселився у місті Лампсаку в Малій Азії, де і помер. Відомим є його твір «Про природу», але до нас знову ж таки дійшли дрібні фрагменти.

На філософську творчість Анаксагора, так само як і на Емпедокла, мали вплив іонійські філософи-природознавці, зокрема Геракліт та

елеати Парменід і Зенон, від якого він перейняв тезу про нескінченну подільність матерії.

У центрі уваги Анаксагора – проблема якісного перетворення тіл. При вирішенні цієї проблеми він виходить із вчення Парменіда про те, що ніщо не виникає з небуття. Разом з тим він не приймає положення елеатів про незмінність буття. Анаксагор пише, що слова «виникнення» і «загибель» неправильно вживаються греками, адже, на його думку, жодна річ не виникає і не знищується, але складається із змішування існуючих речей і відокремлення від них. Тому правильніше замість «виникає» казати «змішується», а замість «гинути» – «відокремлюється». Анаксагор відкидає наявність небуття і пороженчі.

Сутність вчення Анаксагора полягає в його розумінні першопочатків. В цьому він принципово відрізняється від своїх попередників, адже всі вони говорили конкретно про якусь одну або кілька стихій: земля, вода, повітря, вогонь і т. д. Анаксагор вважає, що первинними є не стихії, а всі без винятку стани речовини. Анаксагор визнає дуже багато першоречовин. Арістотель говорить, що «ці початки не обмежені за числом, що існує невизначена множина». Але початки – це не вода чи золото у своїй масовидності. Початки – це найдрібніші, невидимі, надчуттєві частинки води, вогню, золота, крові, деревини і т. д., котрі сам Анаксагор назвав «насіннями всіх речей», а Арістотель – «гомеомеріями», тобто частинкоподібними. Ці частинки якісні, кожен вид гомеомерій зберігає всі якості відповідного виду тіл. Насіння крові мають всі ті якості крові, що й кров, те саме стосується всіх інших речей. Якості вічні і незмінні. Гомеомерії безкінечно ділимі, і скільки б їх не ділити, перетворити їх у небуття неможливо.

Основний принцип філософії Анаксагора міститься у виразі: «Все у всьому». А це означає, що на будь-якому місці космосу перебувають гомеомерії усіх видів, всі види якостей, які не можуть бути відокремленими одне від другого. Кожна річ містить у собі насіння всіх речей, але її якості у ній переважають. Тому якісне перетворення речі полягає у зміні більшості утримуваного у ній насіння речей. Анаксагор так пояснює свою думку: «Якщо білий сніг тоне і утворюється каламутна вода, то це відбувається тому, що каламутне та вогке як якості були у снігу, але якості твердого, холодного та білого переважали у ньому».

Гомемерії як найменші частинки природи є пасивними, і первісний хаос не міг розвинутися у космос. Для цього потрібне було творче начало, начало активне. Якщо в Емпедокла функції такого начала бере на себе Любов і Ворожнеча, то Анаксагор бачить таке творче начало в *Нусі*, тобто в розумі — творцеві космосу з первісного хаосу. Світовий розум має в Анаксагора дві функції: він рухає світом і він пізнає світ. Нус єдиний, він діє за допомогою мислення, він нескінченний, самовладний і не змішаний з жодною іншою річчю. Нус — найтонша і найчистіша з усіх речей. Пізнаючи світ, Нус має досконале знання про все і володіє найбільшою силою. Він визначає минуле, теперішнє і майбутнє.

Починаючи діяти, Нус приводить первісну суміш у круговий рух. Рідке відділяється від твердого, тепле від холодного, світле від темного, сухе від вологого. В середині світобудови збирається все тверде, вологе, темне, тяжке. Так утворюється Земля. Все тепле, світле, сухе і легке йде нагору. Так утворюється небо. Світ оточений ефіром, котрий, продовжуючи обертатися, відриває від Землі каміння. Вони запалюються. Так утворюються зірки, Місяць, Сонце. Сонце, на думку Анаксагора — кусок розпеченого заліза або каменя, котрий за розмірами трохи більший від півострова Пелопонес. Небо утримує в собі каміні, які тримаються там внаслідок свого обертання, але часом це каміння все ж падає. Це метеорити. Якщо рух неба припиниться, то все впаде на Землю.

На відміну від Анаксимандра і Емпедокла, що вчили про походження живого від неживого, Анаксагор — основоположник панспермії. Насіння живих істот падають з неба на землю разом з дощем. Ці насіння були завжди. Насіння живих істот — це різновид гомемерій. На відміну від Емпедокла, котрий вчив, що подібне пізнається через подібне, Анаксагор вважав, що все пізнається через протилежне: холодне пізнається через тепле, солодке — через гірке і т.д.

Звичайно, думки Анаксагора, як і Емпедокла, з нашого теперішнього погляду є наївними, часом можуть викликати усмішку, часом подив. Але вони свідчать про пошуки філософської думки в царині природи, спроби пояснити очевидні явища, і всі вони, нехай через спроби і помилки, приводять до Абсолюту. Природа не мислиться ними без творчого активного начала. В Анаксагора — це вже світовий розум, що править світом і визначає теперішнє, минуле і майбутнє.

Пошуки грецьких природознавців приводять до виникнення ще однієї філософської теорії, яка називається атомізмом. Ця теорія відіграла свою не завжди позитивну роль у розвитку людської думки, оскільки стала тією точкою, звідки розпочинає свою ходу філософський матеріалізм. Своє теперішнє обґрунтування атомізм отримує у роздумах Демокріта.

**Демокріт** (біля 460 — 370 рр. до н. Х.) походив з фракійського міста Абдери. Тому інколи його називають Абдеритом. Походив з дуже багатого сім'ї, був одним з трьох братів, між котрими було поділене батьківське майно. Він вибрав собі найменшу частку спадщини, взяв її в грошовому еквіваленті і потратив її на подорожі і наукові заняття. Ще з юних літ він пристрастився до роздумів на самоті. Оповідать, що він зачинявся в надгробній капличці за міськими воротами і писав там вдень і вночі. Співгромадяни вважали його мало не схибленим. Постійне незадоволення досягнутим знанням змушує його вирушити на пошуки мудрості в інші країни. Він об'їхав «півсвіту», щоб ознайомитися з мудрістю інших народів: він вирушає до єгипетських жерців вивчати геометрію, до персів, халдеїв і до вавилонян — знайомитися з астрологією і магією, він, можливо, побував також у індійських йогів та ефіопів.

Після своїх подорожей Демокріт прибув в Афіни вже відомим філософом. Жив, правда, бідно, адже розтратив батьківське майно. За грецькими законами, людині, що розтратила спадщину і нічого матеріального не набула, загрозувало безчестя бути позбавленим похорону. Тоді філософ публічно прочитав свій найкращий твір, за що був нагороджений грошима і славою. Сам Демокріт ніколи не гнався за славою і грішми, один з його афоризмів гласить: «Не тілесні сили і не гроші роблять людей щасливими, але правота та різнобічна мудрість».

Мудрість його і насправді була різнобічною. За універсальністю своїх знань Демокріт може бути поставлений поряд з Арістотелем. Про це свідчать теми його творів: про космографію, про планети, про буття, про соки, про квіти, про різні форми, про Піфагора, про мужність, про добродійність, про провидіння, про причини вогню, каменю, звуків, насіння, живих істот, геометрії, числа, ірраціональні лінії і тіла. Він писав праці з етики, космографії, астрономії, уранографії, географії, поезії, живопису, медицини, землеробства, військової справи. Демокріта називали ще і філософом, який сміється. Бо сміявся він над марнотними ділами людей, котрі не можуть піднятися до мудрості.

Античні автори порівнювали Демокріта з Гераклітом. Сенека, наприклад, писав, що кожен раз, коли Геракліт виходив з дому і бачив велику кількість людей, що живуть несправедливо, він плакав, шкодуючи їх. А Демокріт, навпаки, без сміху ніколи не з'являвся на людях.

До останніх днів життя Демокріт не полишає наукових занять і знаходить у них найвищу насолоду. Але на старості років, впавши у відчай і зрозумівши, що все охопити і пізнати неможливо, Демокріт робить трагічний і страшний вчинок — осліплює себе самого, щоби ніщо не заважало бачити світло істини. Переказ гласить, що він, проживши більше ста років, перед кончиною своєю зумів перехитрити саму смерть. «Протягом трьох днів він тримав її в себе вдома і пригощав її теплими випарами хліба».

Все це ми знаходимо у переказах про життя Демокріта. Звичайно, ми розуміємо, що там дуже багато надуманого, як у легендах, а давні греки у тому мали особливий смак. Але для нас важливим є констатація того факту, що наукові заняття у давніх греків шанувалися дуже високо, що саме філософія не була відірвана від науки, що вона була природознавчою. Демокріт був цікавою особистістю, особистістю неординарною. А про це дуже виразно свідчить спосіб його життя.

Із багатой наукової спадщини Демокріта, яка нараховує біля 70 творів, до нас дійшли лише фрагменти. Професор Львівського університету Соломон Лур'є зібрав всі відомі науці фрагменти Демокріта (це його цитування, посилання на нього різних античних і християнських мислителів, згадки) і видав їх окремою великою книжкою. Мовлячи про Демокріта, можна спробувати зрозуміти, чому так сталося. Справа у тому, що ми не знаємо повністю творів Демокріта і не можемо сказати, чому, наприклад, Платон закликав спалити все те, що написав Демокріт. Можливо, він бачив у ньому свого конкурента, котрий користувався шаною афінян, які йому поставили пам'ятник. Ймовірно і таке, що Платон міг передбачити негативні наслідки, які може в майбутньому дати матеріалістична філософія чи її різновид — позитивізм. В усякому разі, з легкої руки Платона філософія Демокріта на тривалий час пішла у забуття. Про неї почнуть говорити лише в добу Відродження.

Філософія Демокріта — це продовження філософських пошуків мілетців та елеатів, спроба поєднати чуттєве і розумове у пізнанні світу. Першопочатками для атомістів є атоми (буття) і порожнеча

(небуття). Демокріт наперекір елеатам твердив, що небуття є порожній простір. До визнання порожнечі приводять Демокріта спостереження над буденними явищами природи: згущення і розрідження, проникливість (відро попелу приймає в себе відро води), різниця у вазі однакових за обсягом тіл і рух. Порожнеча — умова всіх цих процесів — нерухома і безмежна. Вона не має жодного впливу на тіла, що в ній перебувають, на буття.

Буття — антипод порожнечі. Якщо порожнеча не має тілесності, то буття абсолютно тілесне. Якщо порожнеча безмежна і безформна, то кожен член буттєвої множини визначається своєю зовнішньою формою. Будучи абсолютно тілесним, не маючи у собі жодної порожнечі, котра поділяла б його на частини, він є «неділиме», або грецькою мовою «атомос». Сам по собі атом дуже малий. Але тим не менше, буття не менш безмежне, ніж небуття. Буття — це сукупність нескінченно великого числа малих атомів. Припустити існування атомів змусило атомістів спостереження над буденними явищами природи: поступове і непомітне стирання золотої монети і мармурових статуй, сходів, поширення запахів, висихання вологого. Отже, тіла складаються з найменших, недоступних чуттєвому сприйняттю частинок. Ці частинки неподільні або внаслідок своїх малих розмірів, або внаслідок відсутності у них порожнечі.

Атоми Демокріта — це неділима, тілесна, непрониклива, самостійна частинка речовини, яка не має у собі жодної порожнечі і не може бути відчута органами відчуття, оскільки є дуже маленькою. Атом неподільний, вічний, незмінний, тотожний самому собі, всередині у нього не відбувається жодних рухів, він не має частин. Атом має і зовнішні якості — перш за все визначену форму. Атоми бувають кулевидними, кутовидними, гачкуватими, якороподібними, увігнутими, випуклими. Атоми можуть бути різної величини і займати певне положення.

Крім зовнішньої форми, порядку, положення і величини атом має властивість рухатися у порожнечі. Рух — найважливіша властивість як атомів, так і всього реального світу. Атоми літають у порожнечі подібно порошинкам, які можна побачити у сонячному промінні. Отже, атоми перебувають у вічному і безперервному русі. Групуючись різним чином, вони утворюють все розмаїття явищ. Атоми ніколи не виникають і не гинуть.

Атоми Демокріта позбавлені чуттєвих якостей — кольору, запаху, звуку. Останні виникають внаслідок зіткнення атомів і органів чуття.



Виникнення та знищення речей атомісти пояснювали розподілом та складанням атомів, зміни речей — зміною їх порядку чи положення.

Атомісти говорили не стільки про один світ, як про багато світів. Світ вони уявляли собі безмежною порожнечою, що наповнюється багатьма світами, кількість яких безмежна. Утворення світу за Демокритом відбувається природним шляхом. Воно дещо нагадує космогонію Анаксагора. Важкі атоми тяжіють до центру, легкі — піднімаються вгору. Таким чином виникають Земля і небо. Атомісти ставлять у центр Всесвіту Землю, отже, вони — геоцентристи. Життя на Землі виникає також природним шляхом, тобто внаслідок особливого поєднання атомів. Джерело душі — теплота, що вивела все живе із землі. Демокрит твердить, що всі речі уже давно були утворені, а в його часи нічого нового не утворюється, бо земля вичерпала всі можливості.

Жодна річ не виникає надаремно, але все діє в силу причинового зв'язку і необхідності. Між розумним і необхідним може виникнути суперечність. На думку Демокрита, необхідне не є розумним, але завжди необхідне прекрасне. Оскільки все має ту чи іншу причину, то все, що відбувається, необхідне. Демокрит відкидає об'єктивність випадковості. Для нього випадковість суб'єктивна. Випадковим для нас є те, причини чого ми не знаємо. Отже все, що відбувається, відбувається з необхідністю. Звідси і виникло поняття фаталізму.

Теорія пізнання у Демокрита пов'язана з його атомістичними вченнями. Тілесна чи «атомна» душа має прямий зв'язок з «атомною» дійсністю. Отже, різні за формою атоми від об'єктивних предметів потрапляють до людини, де внаслідок сприйняття цих найменших частинок спричиняється відчуття. Смак, дотик, наприклад, — це певна комбінація атомів. Чуттєвий вид пізнання складає перший його етап. Другий етап — це вище розумове пізнання, яке також пов'язане вже з іншими, тоншими атомами.

Етика Демокрита дійшла до нас у формі різних афоризмів, які нагадують гноми «семи мудреців». Він хвалить мудрість, яка полягає в тому, щоб «добре думати, добре говорити й добре діяти». «Добре думати не означає все знати, бо хто до цього прямує, нічого не буде знати». Буває таке, що «той, хто багато знає, не має розуму».

«Треба більше дбати про душу, ніж про тіло, бо досконалість душі усуває слабкість тіла, а сила тіла не поліпшує душі». «Боги дали людям

добро, а зло творять люди з глупоти й засліплення». «Зло постає з добра, якщо хтось не вміє ним керувати».

Демокрит звертає увагу на добре виховання й освіту молоді. Хоча, як твердить, у цій справі є дуже багато труднощів і молодь часто невдячна. «Виховання творить нову природу. Примус у вихованні безуспішний, бо лише заганяє зло в укриття». «Самодисципліна — це підпорядкування законам зверхності й мудрішому». «Шляхетність людини є у доброму устрої її характеру, а хто має упорядкований характер, має упорядковане життя».

Кілька зауважень на рахунок так званого атеїзму Демокрита. В багатьох підручниках як «ідеалістичного», так і «матеріалістичного» табору Демокрит проголошується і атеїстом, і матеріалістом. Його атеїзм, на нашу думку, доволі штучно виводиться з його матеріалізму. Хоча ні атеїстом, ні матеріалістом Демокрит ніколи не був. Не був він атеїстом, і це видно зі згаданої вище гноми: «боги дали людям добро...».

Пізніше, якщо б Демокрит так відкрито виступав проти грецького пантеону, то його могла б чекати така ж доля, як Сократа. А те, що часом філософ і дозволяв собі говорити про марновірства людей, пов'язані з їх вірою чи релігією, що часом і піддавав критиці приписування богам людських якостей, аж ніяк не означає його атеїзму. Зрештою, не він був перший у цьому. Пригадаймо, що прикутий Прометей в Есхіла говорить, що ненавидить всіх богів. Але принаймні слова Прометея аж ніяк не заперечують їх існування. Як у Есхіла, так і в Демокрита та інших мислителів Стародавньої Греції, відчувається доволі складний процес переходу від політеїзму до монотеїзму, від богів грецького пантеону до Єдиного Логоса.

Уважне прочитання всіх фрагментів Демокрита, які зібрав професор Соломон Лур'є, дозволяє переглянути «атеїстичні» погляди Демокрита. Учениця Соломона Лур'є Броніслава Віц у монографії «Демокрит» (М., 1979 р.) цілком слушно зауважує, що філософ вагався у питанні про природу богів і змінював свої погляди, мовлячи про них то так, то по-іншому. В небагатьох джерелах, що зберегли відповідні погляди Демокрита, використовуються головним чином дві досить різні версії. Очевидно, спочатку Демокрит вважав, що крім людей і тварин існують і деякі більш розумні і гарні істоти — боги. А у всіх інших свідоцтвах Демокрит говорить не про богів, а про

«образи», які виникають звідкись і являються людям. Тим більш сама теорія пізнання Демокріта повинна була підтвердити існування богів. Якщо люди «бачать» у сні чи уявляють собі богів, якщо Гомер бачив їх величезними і такими, як він їх описав, то джерелом цих уявлень повинні бути також випромінювання, витікання, «образи» якихось поєднань атомів, подібних на цих богів. Можливо, це живі істоти, подібні до людей, але вони іншої природи. Римський філософ Цицерон не називав Демокріта атеїстом, а швидше намагався зрозуміти хід думок грецького мислителя у цьому плані. Дійсно, Демокріт був атомістом, але не матеріалістом. Дійсно, атомістична теорія Демокріта мала вплив на розвиток матеріалістичних та атеїстичних теорій наступних епох. Але причиною цього, на наш погляд, є те, що спадщина мислителя дійшла до нас у фрагментах, що ці фрагменти були погано прочитані та витлумачені. Все ж таки Демокріт вимагає нового прочитання і тлумачення.

## 6. СОФІСТИ. СОКРАТ. СОКРАТИЧНІ ШКОЛИ

Друга половина V ст. до н. Х. була періодом найвищого духовного розквіту Стародавньої Греції. Він був зумовлений подальшим утвердженням демократії, яка активізувала всі сфери політичного життя, сприяла розвитку торгівлі, ремесел, а також відкривала нові можливості для духовного розвитку вільних громадян. Саме в цей період відбувається і переміщення центру духовного життя з колоній на континент, зокрема, в Афіни — місто, яке стає справжньою столицею античної науки, культури і мистецтва.

Афіни диктують і нову моду, нові напрямки філософської думки. Якщо раніше головним предметом філософських роздумів були природа, космос, то тепер ним стає людина, її життя та діяльність. Отже, філософія ставить свій основний акцент на гуманістичних проблемах. Звичайно, ми не можемо говорити, що на ці проблеми не звертала увагу попередня філософська мудрість. Проблема людини привертала увагу багатьох філософів, але ця проблема вирішувалась спорадично і побіжно. Крім того, варто звернути увагу ще на один момент. Якщо раніше філософська думка була елітарною, нею займалися поодинокі мислителі, то тепер до філософії тягнеться широке коло грецьких громадян. Філософія стає частиною «масової» культури. Вона не тільки задовільняє духовні потреби афінян, але й

приносить їм практичну користь. Адже знавець філософії може активно виступати у суді, захищати свої інтереси, а також інтереси своїх близьких. Він може бути посередником у різних справах. Людей, які займалися філософією чи, краще сказати, розумовою працею, називали софістами. Сам термін «софіст», від якого воно бере свій початок, означав «мудрець, філософ, вчений». Спочатку софістами називали людей, що виявляли особливі здібності, нахили до музики, поезії, політики. За фахом софісти фактично були вчителями музики, риторики, ораторами, адвокатами. У тогочасній Греції особливо популярною була риторика — мистецтво красномовства, навчаючи якого, софісти допомагали своїм громадянам перемагати в публічних дискусіях, вигравати судові баталії і переконувати людей. Серед них було багато таких, які мали широку ерудицію, блискуче володіли словом, логікою, яка була справді головним інструментом пошуку істини. Словом, це були філософи, котрі вміли користуватись словом як знаряддям людського розуму, вони підняли філософію на певний якісно вищий щабель.

Пізніше поняття «софіст» поступово набирає негативного смислового відтінку і, зрозуміло, ця професія трактується як щось презирливе, гідне насмішки, несерйозне. Все більше мовиться про те, що софісти найчастіше видають фальшиве, неістинне судження за істинне, верхоглядство за знання. Тому в особі софістів вбачали людей, які вміють настільки маніпулювати словом, мовою, що можуть завуалювати очевидне, правильне і довести його помилковість або ж представити чорне білим і, навпаки, біле чорним. Приклади, якими користувались софісти, виглядали приблизно так: «Те, чого ти не згубив, маєш, чи не так? — питали вони юнака. — Так, — відповідав він. — Значить, ти маєш роги, — урочисто заявляв софіст. — Ти рогоносець, оскільки ти не загубив рогів».

Ось два софісти вирішили посміятися ще з одного афінянина. «Скажи, — питають вони, — чи маєш собаку?» «Так», — відповів він, бо інакше ж не міг відповісти, тому що у кожному афінському дворі була собака. «А чи має вона цуценят?» — «Так, має». — «А мають вони батька?» — «Ну, а як же», — відповів той. «А цей батько також твій?» — «Так, він мій». — «Отже, ти твердиш, що твій батько — собака, і ти брат тих цуценят!».

Можна собі уявити, який регіт супроводжував цю розмову. Софісти любили вести свої розмови перед широкою публікою.

Ось ще один зразок софістичної дотепності. «Дати неосвіченій людині освіту означає — вбити її. Як же це так? Коли людина отримає освіту, вона вже не буде тією, котрою була. Чи не так? А вбити людину — це означає зробити її не тим, чим вона була».

Якщо хто-небудь з присутніх спіймав софіста на брехні, то той викручувався таким чином. «Хто бреше, говорить про те, чого немає. А про те, чого немає, не можна сказати, отже, ніхто не може брехати».

Незважаючи на це, софісти все ж відіграли досить помітну роль у становленні грецької філософії. Вони спричинилися до формулювання основних засад релятивізму і конвенціоналізму, тобто відносності і відповідності. Їх наукові пошуки не пройшли обабіч проблем логічних і лінгвістичних.

Історики філософії традиційно розрізняють два періоди в розвитку софістичної філософії. Перший період пов'язаний з діяльністю так званих «старших софістів» Протагора, Горгія, Гіппія, Продіка, Антифона. На другий період припадає діяльність «молодших софістів», до яких зараховують Лікофрона, Фразімаха, Критія, Каллікла, Алкідама.

Найбільш помітним серед софістів був **Протагор**. Він походив з міста Абдери (Південна Тракія) і жив біля 485 — 411 рр. до н. Х. Молодший сучасник Демокріта. В молодості Протагор був носієм дров. Одного разу випадково Демокріт побачив Протагора з дуже великою в'язанкою дров на плечах і зацікавився, як йому вдалося охопити дрова коротким шнурком, утримати їх у рівновазі. Демокріт побачив тут геометричний розрахунок і виявив великий подив від дотепності та вмілості цієї зовсім неосвіченої людини. Він сказав: «Дорогий юначе, оскільки ти маєш видатні здібності робити все добре, то можеш здійснювати разом зі мною більш значні та кращі справи. Демокріт наблизив Протагора до себе і навчив його філософії. Ця легенда цілком правдоподібна, адже обидва філософи проживали в одному місті і могли спілкуватися між собою. У всякому разі, місто Абдери дало світовій філософії цих відомих мислителів. Як і кожний знаний філософ, Протагор любив подорожувати. Він побував у всіх видатних містах Еллади. Два рази побував в Афінах, де за дорученням Перікла розробив проект нової конституції. Але незабаром він був схоплений і засуджений до смертної кари. Причиною цього послужила його книга «Про богів», яка була сконфіскована і публічно спалена. Ця книга починалася такими словами: «Про богів я не можу знати ні

того, що вони існують, ні того, що їх немає, ні того, який вигляд вони мають. Адже є багато речей, які стоять на перешкоді цьому знанню: це і неясність питання, і короткість людського життя». Однак Протагор вважав, що краще вірити у богів, ніж не вірити в них. Звичайно, з погляду сьогоденного дня ця позиція Протагора не виглядає кривою. Адже в історії філософії та релігії були мислителі, котрі вважали, що людський розум був та й є, зрештою, настільки обмежений, що не може нічого певного сказати про природу Бога. У німецькій класичній філософії приблизно на такій позиції стояв Імануїл Кант. Однак після судової розправи Протагор був вигнаний з Афін. Він потонув у Мессінській протоці на шляху з Південної Італії до Сицилії.

Протагору належить біля десяти творів, серед яких «Про суще», «Про науки», «Про богів», «Дискусії, або мистецтво суперечки» та інші. До нас повністю не дійшло жодного твору за винятком невеликих фрагментів. Найважливішими джерелами наших знань про Протагора та його вчення є діалоги Платона «Протагор» і «Теетет», а також трактати Секста Емпірика «Проти вчених» і «Три книги Пірронових положень».

За основу своїх філософських поглядів Протагор приймає гераклітівське «пантарей» («все тече, все змінюється»), але відкидає загальний розум «логос», який, на думку Геракліта, утримує світову гармонію. Отже, Протагор вважає, що існують самі явища, які перебувають в безупинному русі. Філософська концепція Протагора базується на сенсуалізмі, релятивізмі, практицизмі та конвенціоналізмі:

а) сенсуалізм. Головним джерелом нашого пізнання є відчуття. Оскільки предмет та його пізнання зазнають безупинних змін, то ми не пізнаємо речі самі по собі, а тільки їх явища (феномени), тобто те, що ми в даний момент бачимо. Отже, людина схоплює лише образ, а не сам предмет. А цей образ може бути різним в різних середовищах, на різній віддалі. Таким чином, говорити щось певне про даний предмет неможливо;

б) релятивізм. Сенсуалізм провадив до релятивізму, тобто положення про те, що наше пізнання відносне. Адже пізнання природи речей залежить від суб'єктивного стану, вражень, обставин. Філософським кредо Протагора є вислів: «Людина є мірою всіх речей, існуючих, що існують, і неіснуючих, що не існують». Об'єктивної істини, яка б мала

загальне значення, не існує. Мудрість софіста полягає в тому, щоби риторичним мистецтвом спонукати противника прийняти його думку, його настанову, його інтерес;

в) практицизм. Протагор вважає, що всі погляди на речі однаково умовні і правдиві, а тому він віддає перевагу тим поглядам, які є вигідні, практичні і корисні для життя. Здоровому якась страва видається солодкою, а хворому — гіркою; через те здоровий не є мудріший від хворого, а у вигіднішому положенні. Мудрецами є ті люди, які ведуть до кращих і корисніших істин. Протагорові належить також вислів: «Нічого не варта теорія без практики і практика без теорії»;

г) конвенціалізм. Релятивізм привів софістів до висновку, що в усіх людських справах переважає не річ в собі, не природа, а людська думка, договір, домовленість, конвенція. Цей погляд софісти застосовували головню до мови, законів, моралі, релігії і взагалі вважали, що вся людська культура є конвенціальною, тобто такою, що виникла внаслідок домовленості людей як суспільний договір. Протагор не дотримувався думки, що все-таки ці конвенції мають бути побудовані на здоровому глузді, на засадах розуму і спрямовані на загальне добро.

На відміну від Протагора, який розвивав релятивістське вчення про відносність знання на прикладі головним чином чуттєвого ступеня пізнання, **Горгій** ґрунтував свій релятивізм не стільки на суб'єктивності показів органів чуття, скільки на тих труднощах, в які попадає розум, намагаючись побудувати несуперечливий світогляд на рівні філософських категорій і понять. Якщо Протагор вчив, що все істинне (адже йому здається, що так воно і є), то Горгій — що все хибне.

Горгій походив зі сицилійського міста Леонтіна і жив між 483 — 375 рр. до н. Х. Оповідають, що Горгій прожив більше ста років. Своім довголіттям Горгій завдячує тому, що він завжди утримувався від людських задовольень. Його учень, афінський оратор Ісократ (IV ст. до н. Х.) пояснює довгожителство Горгія тим, що той, не будучи громадянином жодного міста, не платив податків, не займався громадськими справами, а також, не маючи сім'ї, був свобідний і від цієї обтяжливої повинності. Горгій був видатним оратором, здатним говорити на будь-яку тему. Він вмів побивати серйозність противника жартом, а жарт — серйозністю. Він знав ціну слова і вмів ним переконувати. «Слово, — писав він, — є великим володарем, котрий, маючи

вельми мале і зовсім непомітне тіло, творить найчудовіші діла. Адже воно може і страх прогнати, і печаль знищити, і радість вселити, і співчуття збудити... Те саме значення має сила слова стосовно настрою душі, так як дія ліків стосовно природи тіл. Так само, як ліки усувають одні хвороби і можуть викликати інші, так і слова: і вселяють радість, і викликають тугу, накликають страх, будять відвагу». Як тут не згадати Шевченкове: «Ну, що б здавалося, слова. Слова та голос, більш нічого. А серце знову ожива і б'ється дужче, як їх почує».

У своїй філософії Горгій доходить до крайнього скептицизму у творі «Про те, чого нема, або про природу». Він загалом обстоює тут головні тези: 1) що взагалі ніщо не існує; 2) а навіть якби щось існувало, то його не можна б пізнати; 3) врешті, якби нам удалося щось пізнати, то не можна б цього іншими словами передати.

Мислитель так обґрунтовує свої тези:

а) на світі немає нічого. Якщо б існувало щось, то воно мусило б або виникнути, або бути вічним; але ні одне, ні друге неможливе. Виникнути не могло, бо з нічого ніщо не виникає; вічним теж не може бути, бо мусило б бути нескінченним, а нескінченне ніде не існує, ні саме в собі, бо мусило б бути скінченним, ні в іншому, бо було б меншим від нього і тому не було б нескінченним. Отже, нема нічого;

б) якщо б що-небудь було, то його не можна було б пізнати. Бо якщо б ми пізнавали «те, що є», то наша суб'єктивна думка повинна бути тотожна з дійсною сутністю і все те, про що б ми подумали, було б дійсне; а тоді про «те, що не є», було б неможливо навіть подумати. Але якщо б так було, то не була б можлива брехня;

в) а врешті, якби нам вдалося щось пізнати, то не можна б цього передати іншим. Бо неможливо словами передати іншому зображення якоїсь речі, коли слово, знак речі, зовсім різниться від самої речі. Наприклад, як можна словами передати іншому зображення барви, коли вухо не чує барв, а тільки звуки.

Такими й подібними аргументами Горгій обґрунтовував своє суб'єктивістичне становище в теорії пізнання і доводив його до метафізичного нігілізму та етичного декадентизму. Не дивно, що Горгій з презирством ставився до чеснот.

Звичайно, софісти заслужили погану репутацію, часто доводячи своє віртуозне мистецтво володіння словом до повної безпринципності і захищаючи з однаковим старанням прямо протилежні сторони задля своїх власних інтересів. Але неправильно було б зображати їх карика-

турно і негативно. Софісти, розробивши гнучкість понять, їх відносність, їх плинність, взаємоперетворюваність, продемонструвавши їх невичерпні внутрішні можливості, тим самим підготували той ґрунт, на якому діалектика в античності досягла найвищого розвитку в особі Сократа, Платона й Арістотеля.

**Сократ** (469 – 399 рр. до н. Х.) — перший за народженням афінський філософ. Кажемо афінський, бо народився, жив, творив в Афінах, у той час, коли всі його попередники походили з різних місць острівної і материкової Греції. Його батько — Софронікс — був каменярем, скульптором, художником, мати — Фенарета — повитухою, або, як кажуть сьогодні, акушеркою. Власне тим Сократ дуже тішився, оскільки вважав, що повивальне мистецтво подібне до діалектики, яка допомагає народитися думці. Сократ ще з дитинства причастився до мистецтва і сам пробував своєї сили у мистецтві як скульптор: на Афінському акрополі на тривалий час були виставлені статуї грацій, які вийшли з-під різця молодого Сократа, — але заняття скульптурою він розглядав як побічну роботу і спосіб заробити собі на прожиття. Весь свій вільний час він присвятив філософії, до котрої його тягнуло ще з юних літ. Сократ перечитав всі твори старших філософів, слухав лекції і бесіди Анаксагора, Парменіда, Зенона, Архілая, Продіка, Протагора, Парменіда та інших відомих філософів і софістів. Він бере уроки музики, поезії і має славу всебічно освіченої людини.

Сократ тренує не тільки свій дух, але й тіло, займаючись гімнастикою і фізичними вправами. Його здоров'ю та силі дивувались афіняни. Сильним та здоровим тілесно він залишився до старості. Сократ був хоробним воїном, він брав участь у трьох кампаніях Пелопонеської війни, де повною мірою проявилась його витривалість, стійкість та мужність.

До старості років Сократ залишався бідною людиною, взимку та влітку він ходив босий, в подертому хітоні, хоча мав велику славу у співгромадян. Наслідуючи приклад софістів, він міг би зробити заняття філософією джерелом великих грошей, але цього він не зробив, бо вважав, що торгувати мудрістю ще гірше, ніж продавати тіло.

Його дружина Ксантипа, що увійшла в історію як найсварливіша жінка Греції, постійно докоряла своєму чоловікові за те, що він фактично не займається господарством, не турбується про збільшення достатку у сім'ї заради «пустослів'я». Коли після чергової сварки на голову

Сократа виливалось відро помий, він, добродушно посміхаючись, говорив співбесідникам, що цього слід було чекати, адже за громом, як правило, падає дощ.

В утіху собі він говорив також, що коли чоловікові трапиться погана жінка, то це робить його філософом. Одного разу Сократа запитали, як він може жити з жінкою, сварливішою за яку на світі немає і, напевно, не буде. Сократ з властивою йому мудрістю відповів: «Люди, які хочуть бути добрими вершниками, беруть собі не сумирних, а гарячих коней. Вони переконані, що якщо зуміють приборкати таких, то легше справляться з усіма... От і я взяв собі її за жінку при тому переконанні, що якщо буду жити з нею, то мені легко буде мати справу з усіма людьми».

Сократ мав малопривабливий і навіть відштовхуючий вигляд: був лисий, товстий, мав великий випираючий живіт, м'ясисті губи, приплюснутий кирпатий ніс і вибалушені «ракові» очі. Але, незважаючи на це, від нього випромінювалась якась притягальна, магнетична сила. Він викликав таке почуття захоплення та любові, на яке могли розраховувати лише визнані афінські красені та «улюбленці» долі.

Вся мудрість Сократа, вся його діалектика — в його бесідах, в усних поєдинках. Він не вважав за потрібне записувати свої думки, робити книги. Не помилилось, коли скажемо, що його філософія наближала християнство. Цінність Сократа як діалектика, раціоналіста в тому, що його вчення наближало нову філософську парадигму. Але цього, на жаль, не хотів бачити ірраціоналіст Ніцше, котрий хворобливо кохався у занепаді і не бачив у Сократі передвісника християнської філософії.

Кілька думок про філософію Сократа. Сократ любив задумливу споглядальність. Власне, це привело його до формули: «Я знаю, що я нічого не знаю». Ця думка багато до чого зобов'язувала тих, хто наслідував Сократа. Сама філософія для Сократа була божественним покликанням і вела до знання, знання більшого. Сократ завжди відчував у собі якийсь внутрішній голос, котрий постійно спонукав його до філософії, філософських знань.

У центрі уваги Сократа — людина, але вона розглядається мудрецем тільки як моральна істота. Тому філософія Сократа — це етичний антропологізм. Інтересам Сократа чужими були і міфологія, і природознавство. Самопізнання мало для Сократа цілком конкретний зміст. Пізнати самого себе — означає пізнати себе як суспільну істоту і

моральну істоту, причому не стільки і не тільки як особистість, а як людину взагалі.

Філософськи надзвичайно важливим є метод Сократа, який застосовується при дослідженні етичних питань. В цілому його можна назвати методом суб'єктивної діалектики. Будучи прихильником самопоглядання, Сократ любив спілкуватися з людьми. Він уникав зовнішніх прийомів, його цікавив перш за все зміст, а не форма. Тому мова Сократа дуже змістовна — він був дуже цікавим співрозмовником, хоча трохи іронічним і лукавим. Звідки *іронія* Сократа? Сократ з іронією ставився до всезнайків і дуже легко заганяв їх у глухий кут. Сократівська іронія — це не іронія скептика і не іронія софіста. Скептик сказав би, що істини не існує. Софіст додав би, що якщо немає істини, то вважай істиною те, що тобі вигідне. Сократ же, будучи ворогом софістів, вважав, що кожна людина може мати свою думку, але істина для всіх повинна бути одною, на досягнення такої істини і спрямована позитивна частина методу Сократа.

Мовлячи про філософію Сократа, не можемо не згадати його термін *маєвтика*. Сократ, як уже зазначалось, твердив, що знає, що нічого не знає. Отже, вважаючи, що він не володіє істиною, сам допомагав народитися їй у душі свого співрозмовника. Свій метод він уподібнював повивальному мистецтву — професії його матері. Бо так як вона допомагала народжуватись дітям, Сократ допомагав народжуватись істині. Свій метод Сократ називав маєвтикою — повивальним мистецтвом. Метод Сократа мав за мету досягнення понятійного знання. А це робилось шляхом індукції (наведення), сходження від часткового до загального в процесі спілкування.

Знати — це значить знати, що це таке. Тому мета маєвтики, мета всебічного обговорення якого-небудь предмета — визначення, поняття. Сократ першим підняв знання на рівень поняття. Якщо до нього філософи і користувались поняттями, то робили це стихійно. Тільки Сократ звернув увагу на те, що якщо немає поняття, то немає і знання. *Пізнати самого себе* — означає знайти і поняття моральних якостей, властиві всім людям.

Переконаність в існуванні об'єктивної істини означає в Сократа, що існують об'єктивні моральні норми, що різниця між добром і злом не відносна, а абсолютна. Сократ не ототожнював щастя з вигодою, як це любили софісти. Він ототожнював щастя з добродійністю. Але робити добро потрібно, знаючи, в чому воно полягає. Тільки та люди-

на мужня, котра знає, що таке мужність. Знаючи, що таке добро і що таке зло, ніхто не буде чинити поганого. Зло — це результат незнання доброго. Моральність, вважає Сократ, це наслідок знання. Отже, моральна теорія Сократа виключно раціоналістична.

З іменем Сократа пов'язані так звані сократівські школи. Називаються вони сократівськими чисто умовно, бо подекуди нічого спільного з філософією Сократа не мають, а інколи повністю суперечать сократівській мудрості. Ці школи представляли такі особистості, як Антисфен, Аристип, Евклід, Діоген. Сократівськими учнями згадані філософи називаються чисто умовно, оскільки вчення Сократа не єдине джерело вчень цих шкіл. Так, Антисфен був ще до Сократа учнем Горгія, Евклід — мегарик, поділяв погляди елеатів. Ці школи по-різному вирішували такі принципові питання, як проблема загального і окремого, проблема досягнення щасливого і свobodного життя. При їх вирішенні ці школи займали інколи прямо протилежні позиції. Так, кініки і киренаїки твердили, що існує тільки окреме, а мегарики — тільки загальне. Кініки вважали умовою досягнення свobodного та щасливого життя крайнє обмеження потреб, а киренаїки — насолоду. З усіх цих шкіл найдовше проіснували кініки.

Походження терміна «кінік» невідоме. Діоген Лаертський виводить назву школи кініків від імені гімназії, у якій проводив свої бесіди засновник цієї філософської течії Антисфен. Ця гімназія називалася «Кіносарг» — «Добрий пес». Назва цієї школи не мала нічого спільного з псами, а просто вживалася як назва. Щось подібно до теперішнього «Золотий лев» чи «Зелена папуга». Інші ж при поясненні слова «кінік» виходять із сутності філософії кініків і виводять цей термін від слова «кюнікос» — собачий, чи псячий. Отже, мова йде про псячу філософію. Кажуть, що кініки настільки обмежували свої потреби, що жили, як собаки. Все-таки, як нам видається, назву цій філософії у такому плані дали противники кініків — філософи-аристократи, яким не до вподоби були заземленість, практичність і зрозумілість цієї філософської течії. Вважалось, що ця філософія є філософією простого люду. Кініки своєю філософією мало чим відрізнялись від софістів.

**Антисфен** народився в 444 році до н. Х. в Афінах, помер десь в 368 р. до н. Х. Був учнем Сократа. Джерела повідомляють, що Антисфен кожен день ходив слухати Сократа з Пірея до Афін (8 км). Був присутнім при смерті Сократа. Антисфен — плідний філософ. У його

філософських працях нараховують більше шістдесят позицій на філолого-риторичну, гносеолого-логічну і політико-етичну теми. Твори Антисфена до нас не дійшли.

У своєму вченні про одиничне і загальне Антисфен відштовхувався від сократівської тези про те, що знання — лише те, що виражене в понятті. Це визначення гласить: «Поняття є те, що розкриває, що є або чим буває той чи інший предмет». Пізніше Арістотель скаже, що Антисфен заперечував можливість самого визначення будь-чого, підведення окремого під загальне, наприклад, «людина є жива істота». Більш того, засновник кінізму заперечував і можливість приписування предмету якихось властивостей та ознак, наприклад, «людина є освічена». Про кожний суб'єкт судження, вважав він, можна стверджувати тільки те, що він є саме той суб'єкт. Припустимими є лише ті судження, які стверджують тотожність суб'єкта і предиката. Можна сказати «Іван є Іван», але не можна сказати «Іван є студент».

Антисфен впритул підійшов до закону суперечності. Нагадаймо, що цей закон заявляє: не можуть бути одночасно істинними дві протилежні думки про один і той самий предмет, взятий в один і той самий час, в одному і тому ж відношенні. Антисфен вважав, що суперечливими є не тільки судження «Сократ є філософ» і «Сократ не є філософ» і не тільки судження на зразок «Сократ є освічений» і «Сократ є неосвічений» (або «Сократ не є освічений»); самі судження «Сократ є філософ», «Сократ є освічений» — внутрішньо суперечливі, оскільки кожне з них містить в собі два судження «Сократ є Сократ» і «Сократ є філософ», «Сократ є Сократ» і «Сократ є освічений», адже судження «Сократ — філософ», «Сократ — освічений» — не одне і те ж, а дещо відмінне, а, відтак, суперечливе. Нам можуть видатись трохи дивними такі міркування Антисфена і його певна прискіпливість. Але Антисфен так само, як його попередник Зенон Елейський, дуже обережно підходив до того, про що він говорив. Вони не допускали жодної двозначності і тому значною мірою займалися розробкою філософського поняття.

Що стосується етичних проблем, то скажемо, що Антисфен перейняв у Сократа твердість і витривалість. Наслідуючи його безпристрасність, Антисфен заклав основи кінізму. Щастя філософ бачив в добропорядності, а для досягнення добропорядності вважав, що достатньо лише самого бажання, сили волі. Антисфен вчив, що добро-

порядність — єдина для всіх, що вона єдина зброя, котру ніхто не може відібрати: всі, хто прагне добропорядності, — природні друзі. Добропорядність дає нам щастя. Щастя — мета людського життя, засіб до нього — добропорядність. Вище щастя для людини — «вмерти щасливим». Антисфен погоджувався з думкою Солона, що поки людина не вмерла, не можна сказати, прожила вона життя щасливою чи ні. Щасливий лише той, хто вмер щасливим. Своєрідність кініків полягала в тому, що їхнє розуміння добропорядності не завжди збігалось із загальноприйнятим. Закони держави і закони добропорядності, на їх думку, не одне і те ж, більше того, вони часто суперечать одне одному. Хіба може бути добропорядною держава, яка простим актом голосування робить невігласів управителями? Адже таке голосування має не більшу силу, ніж рішення вважати ослів кінями. Держави, як правило, не можуть відрізнити добрих людей від поганих, тому і гинуть. Не може бути джерелом моральних норм і громадська думка. Коли Антисфену сказали: «Тебе хвалить багато людей», — він стривожився: «Що ж я зробив поганого?» Критерієм добропорядності і прикладом щасливого життя може бути тільки мудрець та його життя, таким мудрецем може бути тільки кінік. Доброчинне і щасливе життя — перш за все життя свободне, вільне. Але щоби бути вільним, недостатньо бути не рабом. Більшість політично вільних людей — раби своїх потреб, своїх пристрастей, своїх нездійснених бажань, своїх претензій на матеріальне благополуччя. Єдиний спосіб стати щасливим і вільним — відмовитися від більшої частини своїх потреб, звести їх до мізерного рівня.

Інколи історики філософії називають кініків виразниками ідеалів афінського плебсу, котрий не зміг реалізувати себе у практичному житті, не зміг примножити свого багатства, і знаходив бодай якусь компенсацію у філософії кініків, яка була одним із напрямків грецької філософії. Звичайно, є десь рація в цьому, але не вона одна. Принагідно можна висловити думку про те, що в Стародавній Греції не один Сократ був філософом-антропологом. Філософією людини займалися й інші мудреці, твори яких до нас не дійшли. Власне вони розробляли філософію, яка стала засобом самоусвідомлення людиною її місця в світі, її прагнень і сподівань. Кінічна школа в особі Антисфена вела до думки, що кожна людина, яке б місце в суспільній ієрархії не займала, завжди знайде собі виправдання і розраду.

**Діоген Сінопський**, учень Антисфена, увійшов в історію філософії як небуденна, непересічна людина, котра своїм життям була взірцем кіничного мудреця. Його життя надихало не одного художника різних часів і народів, хоча про нього і оповідають різні анекдотичні історії. Саме Діоген довів свої потреби до крайнощів. Він гартував себе, піддаючи своє тіло випробуванням. Влітку, наприклад, він лягав на розпечений пісок, а взимку обнімав запорошені снігом статуї. Жив він у великій глиняній бочці (піфосі). Він привчав себе не тільки до фізичних труднощів, але і до моральних принижень. Він просив милостині у статуї, щоби привчити себе до відмови, адже люди дають милостиню кривим і жебракам і не дають нічого філософам, бо вони добре знають, що кривими і жебраками вони ще можуть стати, але мудрецьми ніколи. Діоген довів до апогею презирство свого вчителя Антисфена до насолод. Той казав, що коли б йому була надана можливість вибирати між безумством і насолодою, він вибрав би безумство. А Діоген знаходив насолоду в самому презирстві до насолоди.

Сам Діоген у своєму спрощенні всього дійшов до повної безсоромності. Коли йому на одному обіді (а він назвав себе псом) кинули кістки, то він підійшов до них і зробив те, що пес робить під деревом. Коли хтось привів його в розкішний палац, де все блищало, і йому не дозволили плювати, Діоген плюнув в обличчя господареві, сказавши, що не знайшов гіршого місця. До людей він підходив із своєю міркою. Діоген мав свій ідеал людини. Намагався знайти його. Одного разу він ходив при денному світлі із запаленим ліхтарем і шукав людину. Іншого разу він стояв на майдані і кликав людей. Коли ті збіглися, він накинувся на них з палицею, кричачи, що кличе людей, а не мерзотників. Діоген не церемонився навіть із сильними світу цього. Так, коли до нього підійшов Олександр Македонський і сказав: «Я — великий цар Олександр», Діоген не соромлячись відповів: «А я Діоген — пес». Іншим разом Олександр підійшов до Діогена, що грівся на сонечку, і запропонував йому просити все, що той забажає. Діоген відповів: «Не заслоняй мені сонця». Все це справило величезний вплив на македонського царя, він сказав, що якщо б він не був Олександром, то хотів би бути Діогеном.

Читаючи ці анекдотичні оповідання, мимоволі починаєш їх дещо інакше, ніж звичайно, тлумачити. Адже в кожному анекдоті може бути трошки звичайної правди, але і може міститися певний символ. Ніхто не буде заперечувати того факту, що Діоген був байдужий до мате-

ріальних дібр, але більше дбав про моральне удосконалення, збагачення внутрішнього світу людини. Найдосконалішу людину він не міг знайти навіть при найбільш яскравому світлі. Хіба він не наголошував на природній рівності людини: багатий і бідний однакові за природою. Багатому дуже важко відмовитися від багатства. І це дуже добре розуміли, навіть македонський цар, який, хай навіть по-доброму, заздрить Діогенові. Чи не напрошується тут біблейський вислів: «Легше верблюдові пройти через отвір голки, ніж багатому увійти в царство небесне»? А тепер згадаймо образ кініків і запитаймо себе: чому у Католицькій Церкві є чин домініканів. Звичайно, паралелі тут недоречні, можна лише говорити про деякі точки дотику з позитивною стороною кінізму, а не з негативною, яка пов'язана з крайнім нігілізмом та безсоромністю. Згадаймо образ собаки, вірного пса, який беззастережно відданий своєму господареві. Так і Діоген може вважатись відданим своїй філософії. У фрагментах, які збереглися, є досить серйозні думки, де Діоген пояснює своє добре ставлення до собак. «Діоген говорив, що всі інші собаки кусають ворогів, а він кусає друзів для їх же порятунку». (Антологія кинізма. М., 1984. — С. 137). У тих же фрагментах читаємо: «На запитання, які люди найбільш благородні, Діоген відповів: «Ті, що зневажають багатство, славу, задоволення, життя, але шанують все протилежне — бідність, невідомість, працю, смерть». Далі Діоген говорив, що ні в багатій державі, ні в багатому домі не може жити добродетельність. Він також говорить, що бідність сама прокладає шлях до філософії. Те, в чому філософія намагається переконати на словах, бідність змушує здійснювати на ділі. Коли ж йому докоряли за бідність, Діоген відповів: «Я ще ніколи не бачив нікого такого, хто був би зіпсутий бідністю, а багатство зіпсувало багатьох».

Діоген говорив, що мудра людина повинна бути подібна на доброго лікаря, котрий поспішає на допомогу туди, де багато хворих. Так і місце мудреця там, де є багато нерозумних людей, і він повинен викривати і ганити їх дурість.

І дійсно, Діоген ганив афінян за падіння моралі у їхньому суспільстві. Про це дуже красномовно свідчить лист Діогена до еллінів: «Ви і так пропащий народ, навіть якщо я і не буду бажати вам погибелі. Адже ви тільки за образом люди, а душі ваші мавп'ячі — нічого не знаючи, ви робите вигляд, начебто все знаєте. Тому-то і карає вас природа. Придумавши для самих себе закони, ви дістали тільки



найбільшу пиху і отримали свідоцтво про втілену у вас зіпсутість. Ви зістарілись, провівши все життя у війнах і ніколи не засмакувавши миру, зіпсуті спільники зіпсутості. Ви заздрите один одному, заледве помітивши в іншого трошки дорожчий одяг, трошки більше грошей, примітивши, що хтось краще від вас виголошує промови і більш освічений».

Ці філіпіки можна продовжувати (згадана «Антологія кінізму» — С. 228-230). Аналогії теж напрошуються із Святого Письма, з полемічних творів і з Шевченкового «Кобзаря»: «О роде, суєтний, проклятий...»

Про те, чого бажає Діоген, можемо дізнатись з його листа до Оліпіади: «Моя ціль — перетворити в порошок хибні цінності, з причини котрих ми терпимо над собою так багато панів, уникнути хвороб і базарних донощиків, мандрувати по всій землі під відкритим небом вільною людиною...»

На жаль, твори Діогена до нас не дійшли. Можливо, так само як Сократ, Діоген нічого не написав, отже, судити про його творчість, про його побожність однозначно не можна. Крім того, багато дечого з життя Діогена є домислено пізнішими його послідовниками чи симпатиками, отже, приймати всі ці легенди чи анекдоти всерйоз не варто. Але і над усім цим, що залишилось, варто-таки задуматись. Адже і Діоген, так само як і його попередники та й наступники, проповідував нову епоху з іншими цінностями.

Аскетизму кініків протистояв гедонізм *киренаїків*. Гедоне — «насолода». Гедонізм — це етичне вчення, що вбачає найвищу цінність життя в насолоді. Гедонізм — різновид евдемонізму. Евдемонія — «щастя». Гедонізм, відповідно, бачить сенс життя у щасті, а щастя розуміє як насолоду. Киренаїки вбачали у насолоді сенс життя.

Засновником Киренської школи був **Аристип** з міста Кирени. Кирена — грецький поліс на північноафриканському узбережжі в Лівії (тепер там м. Киренаїка). Аристип був дещо молодший від Антисфена, він народився біля 435 р. і помер біля 360 р. до н. Х. Вчився у Протагора і Сократа.

Етичний гедонізм киренаїків ґрунтувався на їх сенсуалізмі. Аристип вчив, що відчуття — єдине джерело знання. Філософ вважав, що людина нічого не може пізнати, окрім своїх відчуттів. Тому в чуттєвій насолоді перебуває найвище благо. І хоча киренаїки говорили, що задоволення повинні бути розумними і що не слід бути рабом

насолоди, вони все ж були рабами задоволення і рабами тих, від кого ці задоволення залежали.

Проповідь гедонізму вела до аморальності, коли критерієм добра і зла виявлялась насолода. Добре все те, що дає нам насолоду, погане все те, що нас її позбавляє, а тим більше приносить страждання.

У центрі уваги філософів *Мегарської* школи перебувала проблема одиничного і загального. На відміну від кініків і киренаїків, що твердили, що існує тільки одиничне, мегарики вчили, що існує тільки загальне.

Засновником школи був **Евклід** з Мегари, котрий ходив з Мегари за 40 км в Афіни слухати Сократа. Це він робив і під час зіткнень між Афінами і Мегарами. Він пробирався в Афіни вночі, ризикуючи бути спійманим як шпигун. Евклід був близький до елеатів. Крім того, на мегариків мали вплив софісти. В етиці мегарики були ближчими до кініків, ніж до киренаїків.

Евклід вчив, що реальним є тільки загальне. Згідно з правилами логіки, це означало, що зв'язка в судженні означає повне ототожнення. Тому все зливається в одне. В кінцевому рахунку зливаються розум, добро, Бог. Це вище єдине є вічним, нерухомим і самототожним. Тільки загальне істинне, тільки воно існує.

До мегариків належав **Евбулід**. Йому належать софізми, метою яких є доведення, що сфера одиничного не є істинною, що там люди неминуче заплутуються у протиріччях. Одним з таких софізмів, наприклад, є софізм «Брехун»: «Якщо хто-небудь говорить, що він бреше, то бреше він, чи говорить правду?» Це вже не софізм, а складна логічна проблема.

**Діодор Крон** — учень Евбуліда — був придворним філософом царя Птолемея. Його софізми стосувалися проблеми можливого та дійсного. Він доказував, що можливим є те, що дійсне, а що недійсне, то і неможливе. Ми думаємо, що в нас були можливості, одна з яких реалізувалась. Але насправді, говорить Крон, можливою була лише та можливість, яка реалізувалась. Ці ж можливості, які не реалізувались, можливостями не були.

Звичайно, софісти, Сократ та сократівські школи не залишили нам своїх творів, на основі яких можна зробити висновок про їх філософські погляди, але те, що дійшло до нас, дозволяє говорити про високий рівень філософської думки Стародавньої Греції, яка готувала добрий ґрунт для Платона та Арістотеля.

## КЛАСИЧНА ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ

### ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ПЛАТОНА

1. Життєвий шлях та творчість.
2. Ідеалізм Платона.
3. Філософія природи.
4. Етика, естетика, політика.

#### ЛІТЕРАТУРА:

- Платон. Сочинения в 3-х т.т. – М., 1968-1971;
- Платон. Диалоги. – М., 1986;
- Лосев А.Ф. История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). – М., 1969;
- Асмус В. Платон. – М., 1969 (серия «Мыслители прошлого»);
- Вильдебранд В. Платон. – Киев, 1993;
- Платон. Диалоги (Критон, Федон). Всесвіт – 1992, № 8;
- Платон. Диалоги. – К., 1996.

### 1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ ТА ТВОРЧІСТЬ

Власне від творчості Платона ми вже можемо більш предметно говорити і про грецьку міфологію, і про грецьку філософію. Адже до нашого часу дійшли численні діалоги цього видатного майстра філософського мислення, видатного митця слова та думки. Саме з Платоном перед нами розкривається широка панорама грецького духу і грецької ідеї, грецького ідеалізму. Справжня філософія завжди ідеалістична, адже тільки вона має справу з вічністю. Створюючи свою філософську систему, Платон продовжує розвивати вчення таких видатних і надзвичайно цікавих попередників, як Геракліт, Піфагор і Сократ. Платон створив таку філософську систему, що ще за його життя греки почали вірити у «божественне» походження філософа. Як уже зазначалося, родовід Платона виводять від бога морів Посейдона. Існує легенда, подана Діогеном Лаертським, про те, що до батьківства майбутнього мислителя має відношення бог наук і мис-

тецтв Аполлон. Власне привид цього божка був з матір'ю Періктіоною і після цього сказав батькові Платона Арістону, щоби той утримував свою жінку чистою, поки не з'явиться дитина. Коли ж дитина народилася, то її родичі віднесли немовля на Гіметт, щоб там за неї принести жертву богам – Пану, німфам і Аполлону-пастирю. І ось, поки він лежав, до нього прилетіли бджоли і наповнили його рот медовими сотами, щоби збулися слова: «Мова у нього текла, солодша від меду була». Він називав себе «співневільником лебедів, як потомок Аполлона, тому що лебідь – це також птах Аполлона». Оповідають, що Сократу одного разу приснився сон, начебто він тримав на руках маленьке лебедятко, і те раптом вкрилося пір'ям і піднялося в повітря з дивним криком. А наступного дня він зустрів Платона і сказав, що це і є його лебідь. Майбутній філософ народився у 427 році якраз у той день, коли делосці святкують народження Аполлона. Можливо, це було випадковим збігом, але у всякому разі, якби справді бог знання, науки та мистецтва був батьком Платона, то він був би радий, що має такого геніального сина, котрий вірно служив справі свого родича. Платон дійсно в справі філософії мав дар Божий.

Легенда легендою: вона має якийсь сокровений зміст, але Платон був-таки історичною особистістю, він мав земних родичів. Його батько називався Арістон, мати – Періктіона. Походив із знаменитого аристократичного роду. Його мати вела свій рід від Солона – відомого афінського політичного діяча, реформатора, поета, а батько походив з роду афінського царя Кодра.

Справжнє ім'я Платона – Арістокл, Платон – прізвисько (від гр. «платюс» – що означає «широкий»). Це прізвисько дав юнакові вчитель фізичного виховання. Одні автори пишуть, що хлопець був широкий у плечах, інші – що мав широке чоло. У всякому разі, Арістокл був всебічно обдарованою дитиною. Він залюбки займався гімнастикою, музикою, поезією. Його учителями філософії були Кратил та Сократ. Страта Сократа залишила глибокий і болючий слід у свідомості вразливої молоді людини. Платон надовго покидає Афіни. З цього часу починаються роки мандрів. Платон побував у Мегарах, у Кирені. Оповідають, що шлях приводив юнака до Єгипту, Фінікії, Персії, Ассирії та Вавилонії.

Після десяти років подорожей у 389 р. до н. Х. Платон опиняється в сицилійських Сіракузах при дворі тамтешнього тирана Діонісія

Старшого. Спочатку тиран дуже добре поставився до талановитого філософа. Що відбулося між ними пізніше, важко припустити, але відомо те, що той же тиран відправляє його на загальногрецький невільницький базар для продажу в рабство. Друзі Платона відкупують його.

Повернувшись в Афіни, Платон відкриває свою школу — Академію. Назва філософської школи Платона пов'язана з іменем аттичного героя Академа. І школа ця якраз і містилася в гаю, присвяченому Академу. Ще в ті часи ніхто не міг би подумати, що з ім'ям Академа буде зв'язане все найкраще в науці, яка буде називатись академічною. Всіх тих, хто якимсь чином належав до Платонівської школи, називали академіками. Великого значення Платон надавав математиці, яку вважав частиною філософії. Тому над входом у школу можна було прочитати напис: «Людині, яка не знає геометрії, входити сюди заборонено». Цю думку Платона передають ще таким чином: «Хто не знає математики, нехай сюди не заходить». В Академії Платон провів другу половину свого життя. Філософ ще два рази їздив у Сіракузи — вже до сина тирана Діонісія Молодшого, але і ці поїздки до нічого доброго не привели. Платон запропонував тирану змінити державний устрій на основі його ж проекту. Але цей проект був утопічний, і на цей раз Платонові вдалося врятуватися від рабства. Помер Платон в 1-ий рік 108-ї олімпіади (347 р. до н. Х.) у день свого народження на весільному бенкеті.

Творча спадщина Платона до нас дійшла, очевидно, повністю. Під його іменем збереглися: один монолог «Апология Сократа», 34 діалоги, з котрих 23 справжні, 11 сумнівних, а також 13 листів. Майже всі твори Платона написані в художньо-діалогічній формі. Дослідники Платона відзначають високий стиль грецького мислителя. Серед усіх філософів світу Платон відзначався чудовим вмінням гарно викласти матеріал. Невипадково Арістотель відзначав, що образ мови Платона — це щось середнє між поезією і прозою. Діалоги писались для всіх, і в принципі вони екзотеричні, тобто розраховані на всіх. Платон писав і езотеричні твори, вони не збереглися, оскільки були розраховані на посвячених. До них, очевидно, і належав сам Платон.

Дослідники творчості Платона поділяють його діалоги на кілька груп. До першої з них належать «Сократичні діалоги», що були написані в основному в часи, коли Платон був учнем Сократа. Сюди

відносяться такі діалоги: «Лакхес» (про мужність), «Хармід» (про розум), «Лісіс» (про любов та дружбу), «Критон» (про потрібне), «Евтифрон» (про благочестя), «Іон» (про природу художньої творчості), «Евтидем» і «Гіппій Менший» (критика софістів), «Протагор» (про добродійність), початок твору «Держава» (про справедливість), до цієї групи творів раннього Платона належить також монолог «Апология Сократа».

До другої групи входять діалоги, що визначаються як перехідні від сократизму до платонізму: це — «Горгій» (боротьба з софістикою, питання про добродійство), «Кратил» (розглядається питання про штучність чи природність імен людської мови), «Гіппій Більший», де вперше з'являється платонівський термін «ейдос», «Менон», де формується доволі важлива гносеологічна думка платонізму.

До третьої групи можна віднести діалоги, що відображають зрілу доктрину платонізму: «Менексен», «Бенкет», «Федр», «Федон», «Держава» (III — X книги).

Четверту групу платонівських діалогів складають «Теетет», «Софіст», «Парменід», «Політик», «Тімей», «Критій», «Філеб».

До п'ятої групи слід віднести пізніший твір Платона — «Закони».

Александрійський неоплатонік Олімпіадор (VI ст. нашої ери) писав, що Платон чотири рази отримав натхнення від богів на написання своїх ключових творів. Перший раз — для написання діалогу «Тімей», де філософ виголошує спеціальну промову до творця небесних світил про їх будову. Небесні світила він називає молодшими богами. Другий раз отримує благословення для написання свого великого твору «Держава», де йому музи допомагають вести мову про ідеї державного управління. Третій раз — у творі «Федр», де він проводить філософські роздуми про Ерос. Четвертий раз — у творі «Теетет», де йде мова про філософію та істинного філософа.

## 2. ІДЕАЛІЗМ ПЛАТОНА

Не дивлячись на зовнішню безсистемність, погляди Платона все ж глибоко продумані. У своїй сукупності вони складають систему, куди входять онтологія (вчення про буття) і теологія (вчення про Бога), космологія (вчення про світ) і космогонія (вчення про походження світу), психологія (вчення про душу) і гносеологія (вчення про пізнання), етика (вчення про мораль) і соціологія. Платонізм є єдиним оригінальним вченням, вченням про ідеї.

Вчення Платона — система об'єктивного ідеалізму, котрий виходить з того, що дух, мислення, ідеї існують об'єктивно, незалежно від людської свідомості і первинні стосовно природи.

Перед Платоном існувала лише можливість філософського ідеалізму. Вона була закладена у Логосі Геракліта, числах Піфагора, бутті-мисленні Парменіда, любові-ненависті Емпедокла, Нусі (розумі) Анаксагора, в етичному понятті Сократа. Платон — свідомий і послідовний ідеаліст. Він був тим філософом, котрий передбачив грядущу боротьбу між ідеалістами і матеріалістами. У своїх «Законах» він прямо пов'язує ідеалізм з теїзмом, а матеріалізм — з атеїзмом. Платон нараховує три ступені нисхідного атеїзму: 1) заперечення існування богів; 2) визнання існування богів, але заперечення їх втручання в справи людей; 3) визнання існування богів і їх втручання в справи людей, але припущення того, що богів можна схилити на свою сторону своєрідним підкупом: жертвоприношенням і молитвою. Платон дуже строго виступає проти атеїстів: їх слід страчувати або садити пожиттєво в тюрму, розташовану у дикій місцевості. Ніхто з вільних громадян до них не допускається, їжу приносять раби, після смерті атеїстів їх тіла не ховаються, а викидаються за межі держави. Лише для тих, хто впав в безчестя невільно, а не за злим наміром, встановлюється п'ятирічне ув'язнення, але при рецидиві атеїзму страта стає обов'язковою. Віруючий, на думку Платона, повинен обов'язково допомагати державі в боротьбі з атеїстами і повідомляти її про випадки атеїстичної пропаганди. Таким чином, Платон виступає перед нами як войовничий віруючий.

Платон психологічно обгрунтовує свій ідеалізм. На початку сьомої книги «Держави» він порівнює наївних реалістів, що вірять в реальність чуттєвої картини світу, з людьми, які з народження перебувають у печері і бачать при слабкому джерелі світла лише тіні речей, а не самі справжні речі. Вони переконані, що окрім їх печери, проникаючого у неї світла та блідих тіней, нічого не існує. Такі в'язні зовсім не вірять тій людині, тому в'язневі, котрий зумів вирватися за межі печери і, побачивши реальні речі, повертається до них і розповідає їм про світ за межами печери. Цей символ, чи краще сказати, алегорія дуже повчальна. Адже, можливо, і цей чуттєвий світ, світ, який ми сприймаємо за допомогою органів відчуття, є тінь речей, речей справжніх. Крім промінчиків Сонця існує саме Сонце. Тому

філософ-ідеаліст, бажаючи людям добра, говорить, що вони живуть у світі тіней, що цей світ є недосконалим, скороминучим. Він мусить переконувати людей у тому, що існує другий, істинний, ідеальний світ. А осягнути цей другий світ можна тільки розумом. Не вірячи філософу-ідеалісту, в'язні печери, котрі можуть бачити лише те, що є близько перед очима, сміються над ним. Вони вважають, що реальним є те, що вони відчують і бачать. На власний розум вони не надіються.

Чуттєвому світу як уявному і нереальному Платон протиставляє ідеальний світ як дійсний і реальний. Правда, цей світ описується Платоном в різних діалогах і по-різному, але завжди не дуже ясно. Він говорить, наприклад, що це якась «занебесна країна», яку «займає безбарвна, безформна, невідчутлива сутність» і що це і є «справжнє буття». Ідеальний світ вічний та незмінний. Це буття, суще. Воно існує завжди і ніколи не народжується.

Буття Платона своєю незмінністю і вічністю подібне на буття Парменіда. Але на відміну від Парменіда, буття Платона не єдине, а множинне, органічними елементами якого є ідеї. Слово «ідея» грецькою мовою означало «зовнішній вигляд, видимість, вид, рід, тип, якість, образ, форма».

Платонівська ідея — об'єктивоване поняття. Наприклад, ідея — не просто прекрасне як якість речей та явищ видимого світу, а «прекрасне саме по собі». Як і суще взагалі, кожна ідея вічна і незмінна. У діалозі «Тімей» Платон говорить: «Існує один вид — тотожний, що не народжується і не руйнується, не приймає в себе нізвідки іншого і сам нікуди не входить». Число ідей велике, але не нескінченне. В принципі, ідей повинно бути стільки ж, скільки множин суттєво подібних речей, явищ, процесів, станів, якостей, кількостей, відношень і т. п.

Платонівський ідеалізм — ідеалізм етичний. Ідеальний світ Платона протистоїть буденному світу не тільки як абстрактне — конкретному, сутність — явищу, оригінал — копії, але й як добре — злому. Тому ідеєю всіх ідей, вищою ідеєю у Платона виступає ідея добра як тако-го, джерело істини, співрозмірності, гармонії і краси, що відповідає всім вимогам найвищої добродітності. Ідея добра подібна до Сонця. Те, що є у чуттєвому світі Сонцем, в ідеальному світі — ідея добра. Ідея добра безособова (хоча пізніше неоплатонізм вважав платонівську ідею добра Богом). Ідея добра виражає безособовий аспект об'єктивного ідеалізму Платона, тоді як Бог-Творець (про що трошки

нижче) — особитісне начало. Звичайно, Бог та ідея добра досить-таки близькі. Ідея добра увінчує піраміду ідей Платона.

Платонівські ідеї не просто співіснують одні з другими, а перебувають у відносинах підпорядкування і співпідпорядкування. Ідеї можуть бути більш і менш загальними, перебувати у відношенні роду і виду. В такому випадку одна ідея (вид) підпорядкована іншій (рід). Дві або більше ідей можуть входити в одну і ту ж родову ідею. В такому випадку ідеї співпідпорядковані між собою. Наприклад, ідея kota і ідея пса (тобто кіт, як такий і пес, як такий) входять в ідею чотириноного, підпорядковані між собою.

Матерія як термін не вживається Платоном. Слово «матерія» — латинське. Замість цього слова Платон вживає інше, грецькою мовою — «хора». Ідеї дають загальну, завжди перебуваючу сутність, але не пояснюють, звідки виникає різноманітність, в чому причина явищ, мінливості, минушості одиничного. Таку причину Платон побачив у матерії — другому після ідей началі світобудови. Ця платонівська матерія тотожна сама собі і в той же час пластична, вона здатна приймати різні форми, стаючи оформленою матерією. Матерія, за Платоном, мертва і непізнана. Матерія — майже небуття, але роль цього небуття дуже велика. Матерія — джерело множинності, одиничності, речовості, мінливості, смертності і народжуваності, природної необхідності, зла і неволі. Матерія вічна та ідеями не твориться. Хоча вона і ніщо, але без неї Платон обійтись не може. «Всі речі, — пише він, — діти ідей і матерії». Світ речей — другий, проміжний вид суцього (перший вид — ідеї, третій вид — матерія). Світ речей — світ виникнення, існування, постійної генези і постійної загибелі, це те, що завжди відбувається, але ніколи не існує. У природі все мінливе, перехідне, нетривке, смертне, недосконале. Там все виникає на час, а гине навечно.

Складним у Платона є відношення речей та ідей. Він подає три варіанти цих відношень. Мова йде про наслідування, причетність і присутність. Наслідування — потяг речей до ідей, ерос як туга за ідеальним, любов до нього. З другого боку, одночасно речі причетні до ідей. Присутність же означає, що речі у чуттєвому світі стають подібними до своїх ідей, коли ідеї приходять до них, починають у них бути присутніми. Так чи інакше, речі — тіні ідей, їх луна, їх відображення. Ідеї ж — зразок і прообраз речей.

Поряд з матерією та ідеями Платон вводить третє начало — душу космосу, світову душу. Вона — динамічна і творча сила, джерело руху,

життя, одушевленості, свідомості і пізнання. Душа космосу обіймає світ ідей, світ речей, пов'язує їх. Вона змушує речі наслідувати ідеї, а ідеї — бути присутніми у речах.

Онтологія Платона включає також загальне вчення про Бога. В ньому виражено особистісний, персоналістський характер об'єктивного ідеалізму Платона. Про Бога він говорить неоднозначно. У «Державі» платонівський бог позначається терміном «футургос», а в «Тімеї» — «деміург». Бог-футургос творить ідеї, бог-деміург (ремісник) має їх перед собою як задані йому зразки, на які він повинен рівнятися. Таке уявлення про Бога у Платона більш розвинуте, ніж уявлення про Бога-Творця ідей. У «Законах» Платон говорить про Бога як про міру всіх речей.

Онтологія і космологія тісно пов'язані. Під онтологією Платона часто розуміють позачасове і дочасове існування світу, коли неба ще не було. Тоді існувала просторова матерія, але не було часу. У Платона ні матерія, ні ідея не мають часовості. Час виникає пізніше «разом з небом», а небо було створене богом-деміургом. Але це вже предмет натурфілософії, про яку будемо говорити нижче.

### 3. ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

До природи наявного світу, тобто грецькою мовою до фізики (physis), Платон ставиться не вельми серйозно, оскільки вважає її тимчасовою, скороминущою, власне такою, яка протиставляється вічним, неперехідним ідеям. Адже фізика — це наука про речі, а речі є подобою ідей. Своє фізичне вчення мислитель скромно називає «правдоподібним міфом». Сутністю цього міфу є телеологія, тобто вчення про цілі. Уся свідомо людська діяльність доцільна. Вона підпорядкована реалізації тих чи інших цілей. Істинна причина, на думку Платона, цілева причина, а другою причиною є засіб реалізації цілевої причини.

Платон вимагає від фізики саме того, щоби вона не тільки пояснювала, для чого у природі все влаштовано так, а не інакше, але показала, що у природі все влаштовано найкращим чином. Фізика Платона передбачає наявність світового архітектора, сили, яка найкраще влаштувала все так, як воно є зараз. Цей розум-деміург — вічний прообраз космосу, причина його та діяльність. Причиною виникнення світу є воля «розуму-деміурга», тобто Бога, котрий побажав, щоб всі

речі стали найбільш подібними до нього самого. Але створений світ не настільки добрий, щоби його творець не зіткнувся з опором необхідності матерії. Таким чином, першоначалами космосу є розум-деміург, матерія та ідеї-зразки, що всі частини служать цілому і без цілого вони не життєдіяльні. Це надзвичайно плідна ідея Платона, яка наводить на думку про те, що чогось другорядного, неважливого, несуттєвого у природі речей, у природі матеріальній і духовній не існує. Космос є втіленням Бога в матерії, перетворенням світу в живий організм. Платон визначав космос як живу істоту, наділену душею і розумом.

Заслуговує на увагу у Платона вирішення психологічних проблем. Філософія Платона протиставляє тіло і душу. Тіло смертне — душа безсмертна. Тіло живої істоти створено з частинок вогню, землі, води і повітря, які беруться з космосу і повинні бути повернуті до космосу. Призначення тіла — бути тимчасовим містилицем душі, її рабом. Як тіло, так і душа створені богами. Душі створюються з решток суміші, з якої розум-деміург утворив душу космосу.

З цієї суміші створена лише розумна частина душі. Але душа має і нерозумні частини. У творі «Держава» Платон розрізняє у душі перш за все два начала «логістikon» і «алогон». Перше начало є розумне, а друге, через яке людина закохується, відчуває голод, спрагу, охоплене іншими бажаннями, тому є нерозумне. В середині нерозумного начала також маємо дві основи «дюмойейдес» та «епітюмекон». Адже бачимо, що людина, яка охоплена бажанням всупереч здатності міркувати (епітюмекон), сварить себе і гнівається на своїх же насильників. Гнів такої людини (дюмойейдес) стає союзником розумної душі. Весь сенс буття людини, вся її доля залежить від того, хто кого осилить. Розумне — нерозумне, чи навпаки. У діалозі «Федон» Сократ радіє смерті, бо вона позбавить його від тисячів клопотів тіла. В діалозі «Тимей» розумна частина душі міститься в голові, кругла форма якої подібна до космосу. Середня частина душі перебуває у грудях, нижча — у шлунку. Діафрагма служить, щоби відгородити середню і вищу частини душі від нижчої, а шия, щоби зв'язати вищу частину душі з середньою.

Платон поділяє орфіко-ранньопіфагорейське вчення про переселення душ (гр. мовою — метемпсихоз). Душі можуть вселятися як у тіла тварин, рослин, так і в інших людей. Душі існують ще перед тим, коли вони потрапляють у тіло людини. Вчення Платона про душу тісно пов'язане з його теорією про ідеї.

Створивши душі, боги помістили їх на зорях. Кожна душа мала свою зорю. В нас в Україні і дотепер кажуть, що коли падають зорі, чиїсь душі відходять в інший світ. Про перебування душ на зорях детально розповідається у діалозі «Федр». Тут душі уподібнюються до грецької колісниці з двома кіннями та візничим. У душі людини — один кінь — добрий, інший — поганий, бо вони тягнуть віз в різні боки. Часто перемагає той кінь, котрий тягне у світ відчуттів та тілесності. Але буває і навпаки. Власне, мотив життя людських душ на зорях, мотив возу, запряженого двома кіннями, які несуть людську душу до зірок, виразно простежується у відомого українського поета Богдана-Ігора Антонича, зокрема, у його віршах «Дзвінкова пані» та «Дім за зорею»:

В'їжджає віз на третю греблю ночі.  
 Хто нас, вітре, кличе?  
 Чи скоро вийде нам назустріч білий схід,  
 мов олень з бору?  
 І ти для мене дивний, і я сам для себе  
 таємничий.  
 Мій віз, мов птах, два крила куряви  
 здійсмає з вітром поруч...  
 Нас двох сьогодні забагато. І обидва  
 ми уперті.  
 Хвилину дай, хвилину дай!  
 Дарма при зорях пальці гріти.  
 Мій дім за третьою зорею...  
 Живу коротку мить. Чи довше житиму,  
 не знаю.  
 Тож вчусь в рослин сп'яніння зросту і  
 буяння соків.  
 Мабуть, мій дім не тут. Мабуть, аж  
 за зорею.  
 Поки я тут інстинктом чую це: співаю —  
 тож існую.

Платон не допускає рівності душ. Він радше веде мову про ієрархію душ, звідки він виводить ієрархію професій. Спочатку йде філософ — цар, далі — лікар, поет, ремісник, землероб, софіст та тиран. Потрапивши у тіло, душа забуває про свою занебесну вітчизну. Але у неї залишається здатність пригадувати. Земна краса стимулює її до цього, хоча навіть ця ж земна краса є лише жалюгідним відблиском

небесної краси. Але і вона завжди збуджує тугу людини за небесним світом. У діалозі «Федр» говориться, що коли хтось дивиться на тутешню красу, пригадуючи при цьому красу істинну, він наче окрилюється, а окрилившись, він намагається вже летіти, ще не набравши сили. Вона уподібнюється до пташеняти, котре дивиться вгору, котре хоче летіти, котре не зважає на те, що внизу. Отже, входячи у такий стан, душа переживає найвищий порив, екстаз. Екстаз — слово грецьке, означає «вихід із чогось». У Платона душа по суті виходить із тіла. Роздуми Платона про занебесний світ, про його неземну красу, де може перебувати людська душа, викликають у нас, християн, певні асоціації, пов'язані з вірою у Небесне Царство, з його найвищими досконалостями.

Кілька слів ще про категорію любові у Платона. Платон як філософ є цікавий тим, що він мислить ще і міфологічно, і філософськи. Він часто вживає таку термінологію, яка в наш час набула трошки інакшого забарвлення: згадуваний вище термін екстаз, наприклад, чи будемо мовити про ерос, звідки термін «еротика». Отже, любов у Платона — це не тільки з термінології філософії чи її частини — етики, це і її конкретні носії — Ерос та Афродіта. У діалозі «Бенкет» головний герой платонівських творів — Сократ — оповідає міф про Ерота. Цей невеличкий божок любові, що змальовується художниками маленьким хлопчиком зі сагайдаком і стрілами, є сином Пороса — бога багатства та Пенії — богині бідності. Звідси його суперечливість. Він негарний, неохайний, бездомний, але весь час прагне прекрасного та досконалого. Разом з тим він хоробрий, мужній, сильний. Все життя він тягнеться до філософії. Він філософ. Любить філософію не тому, що мудрий. Адже мудрим може бути тільки Бог. Платон розвиває тему любові. Тільки філософ може по-справжньому любити, бо тільки він знає, що таке любов. Філософ ніколи не є задоволеним, адже дуже добре розуміє, як важко досягнути досконалості. Тільки невіглас постійно самозадоволений, невіглас не прагне вищого.

Що стосується любові, Платон розрізняє два її види — любов земну і любов небесну. Один з персонажів діалогу «Бенкет» протиставляє Афродіту-Уранію Афродіті — дочці Зевса. Перша — небесна, друга — земна. Перша — божественна, друга — вульгарна. Головний персонаж діалогів Платона — Сократ — розширює поняття любові: Любов — це бажання блага і щастя, але не будь-якого блага, а блага вічного,

без останнього не може бути бессмертя. Любов пов'язана з двома видами творчої діяльності. Перший вид проявляється в продовженні роду. Зачаття і народження є проявом бессмертного начала у смертній сутності. Другий вид — це духовне начало. Платонічна любов — це духовна любов, найвищий вид любові, бо пов'язаний він з вічністю. Отже, існують два Ероси і дві Афродіти. Але Ерос в цілому — це суперечність між прекрасним і огидним, ідеальним і тілесним, вічним і тимчасовим, буттям і становленням. Він виражає суперечність космічної душі. Це головна рушійна сила, яка пронизує весь світ, змушує речі наслідувати ідеї, а душі повертатися в той світ, звідки вони вийшли. Ті, хто по-справжньому віддані філософії, зайняті властиво одним — вмиранням і смертю. Лебеді, — говорить Сократ, — вмираючи, співають від радості. Платон як жоден з грецьких філософів аргументовано переконував людей не боятися смерті. На його думку, справжнє життя розпочинається після земного.

У творах Платона знаходимо дуже цікаві аргументи на користь бессмертя душі. Так, у діалозі «Федон» Платон устами Сократа висуває чотири докази бессмертя душі: 1. Закон збереження душі: все виникає з протилежного собі: живе — з неживого, неживе з живого. Тому люди, вмираючи, народжуються знову. В протилежному випадку все стало б мертвим і життя б зникло. 2. Пізнання є пригадуванням. 3. Душі уподібнюються ідеям, а ті — вічні і бессмертні. 4. Душа має свою ідею, а саме — ідею життя. Коли людина помирає, то ідея життя не перетворюється в ідею смерті, адже ідеї не переходять одна в другу.

У діалозі «Федр» подано п'ятий аргумент на користь вічності душі. Душа — те, що само рухається, а те, що само рухається, бессмертне, отже, і душа бессмертна.

Для Платона бессмертною може бути лише розумна душа. Конкретна душа особистості існує після смерті. У діалозі «Федр» читаємо, що душа, зійшовши з неба, не повертається туди десять тисяч років, тобто так званий світовий рік. Винятки бувають для тих, котрі за свого земного життя тричі були філософами.

У діалозі «Федон» Платон представляє три категорії душ. Першу категорію складають ті душі, які повністю очистилися через філософію і живуть безтілесним життям у країні найвищої чистоти. Другу — ті, хто свято провів життя, вони живуть трошки нижче за рангом від своїх

попередників. Третю — ті, хто прожив своє життя недобре. Тих людей кидають у Тартар. Правда, у цій найнижчій частині Всесвіту не всі відбувають однаковий строк. Одні душі перебувають там тимчасово, а інші — вічно. Після смерті душі не відразу переходять в інші тіла. Ланцюг переселень може часом перериватись. Душі можуть потрапити на суд. Вирок суду може бути різним. Деякі душі відправляються на небо на тисячу років (термін земного життя визначається стома роками), інші — у підземелля. Після того часу душі сходяться із землі та неба і знову приходять на суд. Але фактично це вже не суд, а вибір душею свого майбутнього втілення — акт свободної волі. У творі «Держава» підкреслено, що Бог не несе провини за характер життя людей: вона — плід їх вибору.

Отже, у Платона ми чи не вперше зустрічаємося зі спробою поєднати призначення із свободною волею людини, з теодицеєю.

#### 4. ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ПОЛІТИКА

Етика і політика у Платона тісно пов'язані. Держава подібна на людину, а людина — на державу. Справедливість у людині і державі однакові. Тому людина може бути морально досконалою лише в правильно організованій державі. Таким чином, держава і людина — предмет етико-політичного вчення Платона.

Мовлячи про державу, Платон зустрічається з труднощами її визначення. Йому важко говорити саме про суть держави. Він обмежується вказівкою на те, що держава — це спільне поселення. Легше Платонові вести мову про походження держави. Остання виникає внаслідок різноманітності людських потреб та пов'язаного з цим суспільного розподілу праці. Цей розподіл, на думку Платона, є дуже важливим, адже при ньому чи не найкращим чином задовільняються потреби людини. В державі повинні бути і землероби, і будівничі, і ремісники, і торговці, і, врешті-решт, воїни, котрі захищають країну від зовнішніх ворогів. Поділ людей на професії, як ми вже бачили, пов'язаний з його теорією ідей та душ. У земному житті люди мають природні задатки, які є нічим іншим, як здатністю їхньої душі. Наявність задатків до того чи іншого виду трудової діяльності виключає, на думку Платона, здібності вищого гатунку, а саме — до військової майстерності, до управління і до розумової праці, вершина якої — в діяльності філософа. Людина з натовпу, чи юрби, не може бути філософом.

Платон засуджує існуючі форми держави. Майнова нерівність робить з однієї держави дві ворожі: одна — для бідних, друга — для багатих. Але тут мова не йде про виступ Платона проти нерівності громадян. Філософ визнає, що нерівність людей є природною річчю. Основна критика Платона спрямована проти демократії як форми державного управління. Сама демократія будується на принципі пріоритету більшості над меншістю. Але цю більшість аристократ Платон, потомок царського роду, змальовує вкрай негативно. Ця більшість у державних справах, як правило, перегинає лінію. Платон малює сатиричний образ «демократа-коваля», якому вдалося розбагатіти. Він — демократ, «лисий, приземкуватий, що недавно вийшов з тюрми, помився у лазні, купив собі новий плащ і збирається одружитися на дочці свого пана, скориставшись його бідністю та безпорадністю». Типова людина демократичної держави нахабна, розгнuzдана, розбещена і безсоромна, але нахабство тут називається освіченістю, розгнuzданість — свободою, безсоромність — мужністю. Демократична держава легко вироджується в тиранію, бо надмірна свобода без проблем перетворюється в надмірне рабство. Крім демократії, Платон засуджує тиранію, олігархію (владу багатих); тимократію (владу військових). Ці чотири устрої, на думку Платона, є спотворенням того, що має бути, не тому, що тут існує соціальна нерівність, а тому, що їх соціальна нерівність не відповідає природній нерівності. Цим чотирьом видам державного устрою Платон протиставляє зразок ідеальної держави. Його модель держави будується на вченні про структуру душі. У державі має бути три групи громадян, три стани. Розумна частина душі складає стан філософів-правителів. Мужня частина душі — це стан воїнів-стражів, а найнижча — стан землеробів і ремісників. Власне така держава складає цілість. Тут кожний займається своєю справою і не втручається у чужі справи. Це і є справедливість. Громадянам має бути вмовлено, що всі вони брати, оскільки їх спільною матір'ю є земля, на якій вони живуть. Цю землю всі вони мають захищати. А їх нерівність походить від богів, бо коли вони творили людей в надрах їх матері-землі, то одним людям вони додали золото, іншим — срібло, а третім — мідь та залізо. Однак ця нерівність не є спадковою. Якщо у воїна народиться дитина з домашньою заліза та міді, то вона негайно переводиться у відповідний їй стан. Але якщо у землеробів чи ремісників з'явиться дитина з домашньою



золота й срібла, то вона опиниться у стані воїнів. Побут воїнів, чи стражів дуже цікаво описується Платоном. Цей другий за значимістю стан отримує двояке виховання: тілесне і духовне. Воїни — гармонійно розвинені люди. Вони і відважні, і делікатні. Воїн повинен діяти і примусом, і переконанням. В його діяльності має бути щось філософічне. Духовне виховання воїнів включає в себе ознайомлення їх з мистецтвом і науками. Мистецтво повинно робити воїнів мужніми, стійкими, такими, що не бояться смерті, віруючими в Бога і добро, некористолобними.

Але не кожне мистецтво може служити людям. У зв'язку з тим Платон пропонує провести велику ревізію уже існуючого мистецтва і створити нове мистецтво. Філософ виступає проти неритмічності та дисгармонії у музиці, забороняє гру на флейті. Платон взагалі виступає проти наслідування когось і чогось. Поет чи виконавець не має права наслідувати ні людей, ні тварин. Йому не до вподоби драматичне мистецтво. Піддаються критиці Гомер і Гесіод за образи богів і людей, за змалювання їх в негативному вигляді. Слід викреслити, на його думку, у творах цих поетів ті місця, де герої бояться смерті, щось випрошують. Поезія має зображати стійкість і витримку.

Платон забороняє воїнам вживати вино у такій кількості, що приводить до сп'яніння. У великій пошані дієта, яка сприяє здоровому способу життя. І взагалі виховання повинно служити здоров'ю. Не можна жити, постійно лікуючись. Якщо будуть хворіти землероби чи ремісники, то хто буде працювати? Про повноцінних людей потрібно піклуватись, а неповноцінним не заважати відійти з цього світу. Платон — попередник соціалізму у тому, що він бачить головне джерело соціального зла і несправедливості у приватній власності. Він вважає, що приватна власність руйнує цілість та єдність держави, наставляє людей одних проти других. Воїни та філософи не мають жодної приватної власності, їм не дозволено користуватись золотом та сріблом, бо мають ці дорогоцінні метали у своїх душах.

Соціалізм Платона — казарменний. Воїни не мають не тільки приватної, але й особистої власності. Вони нічим не володіють, окрім свого тіла. Живуть разом, так само харчуються, раз у рік вони отримують харчі від громадян, яких захищають. Вони служать, не отримуючи жодної винагороди, за винятком харчів. Казарменний соціалізм Платона вбачається у тому, що заради загального блага він

заперечує потребу існування інституту сім'ї. Адже свої жінки і діти порушують єдність держави, отже, жінки повинні бути спільними. Батьки не знають своїх дітей, а діти — батьків. Але Платон виступає категорично проти неупорядкованих статевих стосунків. Жінці дозволяється мати дітей з 20 до 40 років, а чоловікові — з 25 до 55. Діти, що народилися поза рамками цих часів, підлягають знищенню. Серед воїнів є жінки. Платон — прихильник рівності жінок з чоловіками. Жінка поступається чоловікові лише кількісно, а не якісно. Стосунки між чоловіком і жінкою підпорядковані державній користі і мають одну ціль — отримання якнайкращого потомства. Кращі паруються з кращими, гірші — з гіршими, пізніше виховуються тільки кращі. Новонароджена дитина поступає в розпорядження спеціальних посадових осіб, котрі займаються її доглядом і вихованням. Щось подібне до теперішніх дитячих будинків. Пізніше мати не знає, котра її дитина, тому любить всіх дітей, так само дитина буде поважати і любити всіх старших і мати їх за батьків.

Стан філософів може походити з воїнів. Філософами також народжуються. Але лише у правильно організованій державі ця рідкісна природна обдарованість приносить добрі плоди. У протилежному випадку з природжених філософів виходять жорстокі тирани і бездушні злодії.

Природжений філософ — це рідкісне поєднання здібностей до пізнання, пам'яті, дотепності, проникливості у суть явищ. Філософ має вроджену схильність до знань, не приймає брехню, любить істину, до якої постійно тягнеться. Він, ідеаліст-платонівець, буття охоплює в цілому. Філософи відбираються таким чином. Рахунки, алгебра, геометрія і т.д. подаються їм ще в дитинстві, але не насильно, у вигляді гри. Насильно впроваджені знання шкідливі. Вільнонароджений не має права вчитися і засвоювати науку по-рабськи.

Дітей воїнів беруть на війну чи роблять їх учасниками інших подій, де вони проходять практику життя. У 20 років йде перший відбір. У 30 — другий. Ті, що пройшли другий відбір, вчать ще 5 років. З тридцяти п'яти років вони можуть правити п'ятнадцять років і пізніше поступаються своїм місцем молодим.

Філософи є найкращими правителями держави. Сократ устами Платона говорить, що ні для держави, ні для громадян всілякі негаразди, нещастя не минуться доти, доки владиками держав не стане

плем'я філософів. Адже тільки філософи можуть бачити, відчувати, переживати вічну гармонію буття. Цю гармонію вони можуть запровадити у суспільство, змінити на краще спосіб життя. Вони здатні очистити мораль і звичаї, а відтак створити нову людину.

В історії людської культури філософська спадщина Платона мала різну, часом неоднозначну долю. З одного боку, його ідеалізм, вчення про ідеї через так званій платонізм, неоплатонізм, а про це скажемо нижче, спричинилися до філософського осмислення та утвердження християнства, але з другого боку, цей же ідеалізм, ідеї Платона сприймалися як щось нереальне, а отже, недійсне. Коли людина задивилась на зоряне небо, раптом побачила падаючу зірку. Звичайно, вона могла за народним повір'ям подумати, що чиясь душа, яка, за Платоном, перебуває на зорях, відійшла у інший світ. Але це тільки на хвилину: раціоналістичний світогляд, знання астрономії вказують на це як на просте астрофізичне явище. Або візьмемо до уваги погляди Платона на людину, її місце в суспільстві і державі. Очевидно, не варто сумніватися в тому, що Платон *не* хотів добра грецькому люду. Як мислитель, він не міг не бачити вад сучасного йому суспільства. Вихід із такого стану речей він вбачав у реорганізації суспільного ладу. Одну із причин соціальних негараздів він бачив у приватній власності, яка насильно втягує людей у боротьбу, ненависть, захоплення багатством, у те, що губить душу людини. Отже, Платон за ліквідацію приватної власності, за перетворення її у суспільну. Звичайно, для нас несприйнятними є комуністичні думки Платона, чи, краще сказати, його казарменний соціалізм, де все спільне, навіть жінки, де діти не знають своїх батьків, а батьки — дітей. Але з другого боку, ніхто не заперечуватиме проти існування добрих дошкільних та й шкільних виховних закладів, де діти можуть належати до різних молодіжних організацій. Подив і захоплення викликають теперішні монастирі, де ігнорується приватна власність, де брати або сестри живуть єдиним домом, єдиною сім'єю. Але історія часом недобре розпоряджалась соціальними ідеями Платона. В добу Відродження ці ідеї були дещо викривлені Томазо Кампанеллою та Томасом Мором, яких пізніше назвуть утопічними мислителями, що стояли біля джерел соціальної філософії марксизму-ленінізму. Експеримент комуністів, що тривав більше ніж півстоліття, приніс численні біди багатьом країнам Європи. Вже за життя Платона виявилось, що його вчення

про державу є утопічним, що це вчення не можна повністю втілювати у життя. Чи не за це Платон був проданий в рабство? Але історія не навчила людей, тому маємо такий факт спроби перевірки того, про що вчив Платон та його послідовники — соціалісти-утопісти. На жаль, на сьогоднішній день не перевелись люди, які вірять в комуністичні ідеї. Звичайно, у суспільстві повинен бути порядок і гармонія. Можливо, Платона варто перечитати та зрозуміти ще раз. Бо порядок і гармонія мусять бути у суспільстві, але як їх досягти, чи під силу це самій людині?

## ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АРИСТОТЕЛЯ

1. Життя і творчість Арістотеля.
2. Вчення про буття.
3. Вчення про живу природу, гносеологія.
4. Політика, етика, естетика.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Аристотель. Сочинения в 4-х тт. – М., Мысль, 1975 – 1978;
- Чанышев А.Н. Аристотель. – М., Мысль, 1981;
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Искусство, 1975;
- Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М., Молодая гвардия, 1993.

### 1. ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ АРИСТОТЕЛЯ

Не буде помилкою твердити, що сучасна справді професійна філософія починається від Арістотеля. І не тільки філософія позитивістичного гатунку, але і екзистенційного, а також релігійного. Жоден філософ Стародавньої Греції не зміг об'єднати у своїй творчості фактично всі напрямки філософії і онтології, гносеології та аксіології так, як зробив це Арістотель. Якщо абстрагуватись від сухого реалізму, то можна образно висловитись про філософію Арістотеля так: вона є глибоким колодязем цілющої води, яка може задовільнити всі філософські смаки сучасних інтелектуалів. Цікаве спостереження зробили вчені з Санкт-Петербурга П.Сергеев та Я.Слинін у книзі «Диалектика категориальных форм познания (космос Аристотеля и наука нового времени)» (Л., 1987). На стор. 4 вони пишуть: «На сьогоднішній день космологічні погляди Арістотеля та інших античних філософів застаріли, як, між іншим, погляди Галілея, Декарта, Ньютона. Але чи повністю? Чи немає в Арістотелевій фізиці і в його вченні про Небо моментів, що зацікавлять сучасних теоретиків у царині фізики та астрономії?» Питання це, ясна річ, риторичне. І відповідь на нього може бути тільки риторичною. Зрозуміло, читати праці Арістотеля дуже складно, адже на відміну від Платона, де кожний діалог живий,

виглядає як казка, а казку легше сприймати, монологи Арістотеля філософічні. Автор монологу мислить категоріально. Але поезію категорій може відчувати тільки той, хто хоче її відчувати. Філософія Арістотеля настільки глибока, що, йдучи за тодішньою грецькою ментальністю, можна прийти до висновку, що вона також має божественне походження. Так само, зрештою, як і Платон, Арістотель веде свій родовід від грецьких богів, зокрема від бога Асклепія. У священних для усіх греків Дельфах є храм Аполлона, де жриця-піфія давала віщування, адже вважалось, що бог світла Аполлон вміє віщувати майбутнє. Цей бог має також здатність лікувати різні хвороби. А його син Асклепій – бог лікарів та лікарського мистецтва. Отже, навіть по цій божественній лінії Арістотель доводиться кривим Платона. Адже згідно з міфом, Платон – дитя Аполлона. А це все значною мірою символічно, бо філософія Арістотеля є по суті продовженням філософії Платона.

Все ж таки Арістотель має земних батьків. Звичайно, вони не такого знатного роду, як у Платона, але і не займають останнього місця у суспільній ієрархії грецького суспільства. Батько Арістотеля називався Нікомах. Він був лікарем, лікарем добрим, добре відомим, мабуть, у Греції та Македонії. Невипадково його запрошує до себе на службу македонський цар Амінта. Син останнього, Філіп, ровесник Арістотеля, ровесник і приятель, якому довелося відіграти значну роль у науковій діяльності Арістотеля. Ставши пізніше царем, Філіп не довіряє виховання свого сина Олександра нікому іншому, тільки Арістотелю. І, очевидно, справа не тільки в тому, що батьки Арістотеля проживали у прикордонному з Македонією містечку Стагіра, де і народився майбутній філософ, який, крім власного імені, буде називатися ще Стагірит. Так само, як Демокріта називали ще Абдерит, бо походив з міста Абдери, чи Зенон Елейський з міста Елеї. Отже, Арістотель був близький до Македонії, мав промакедонські настрої, за що пізніше попав у немилість патріотів Греції, котрі бачили в македонцях загарбників, яким вдалося підкорити їхню батьківщину. Македонський цар Філіп та Арістотель були ровесниками, друзями. Філіп бачив, що його грецький товариш відзначається особливим розумом, допитливістю та кмітливістю. Виховуючись у сім'ї лікаря і пізніше сам займаючись медициною, Арістотель не став професійним лікарем. Але медицина залишилась на все життя такою зрозумілою

галуззю, що навіть у своїх найскладніших філософських трактатах він часто пояснював ту чи іншу теорію прикладами з медичної практики. Любов до науки, до точних знань виявилась у нього ще з дитинства. Такий він мав уже характер. Дослідники життя та творчості Арістотеля описують дуже характерний епізод: «Одного разу Арістотель був хворий. Коли лікар дав йому рецепт на ліки, він сказав: «Не поведься зі мною, як з пастухом чи землеробом, а спочатку поясни, чому ти це даєш, то я тебе послухаю». Цим філософ висловив свою незгоду приймати ліки, не знаючи причин, які викликали його хворобу. Тим вже у пору своєї молодості Арістотель висловив кредо свого життя: шукати і знаходити причини речей. Але філософія Арістотеля, як відзначив О.Ф.Лосев, має дистинктивно-дескриптивний характер, а це означає, що специфіка цієї філософії надзвичайно виразна і відзначається великою схильністю до деталізації усієї проблематики і детальним описом найрізноманітніших термінологічних відмінностей, які виникають при цьому.

У молоді роки Арістотель мав не дуже виразний вигляд. Був худий, мав худі ноги, маленькі очі і шепелявив. Але зате любив дуже гарно одягатися, носив досить незвичайну зачіску. Власне, тим він міг викликати невдоволення своїх вчителів у Афінах, в тому числі Платона. Бо завжди молода людина, котра виділяється своїм одягом, зачіскою, прикрасами, викликає підозріння в тому, що, може, більше дбає за свій зовнішній вигляд, ніж навчання. Правда, такі молоді люди часто можуть бути надзвичайно талановитими. До останніх належав Арістотель.

На 18 році життя Арістотель з'являється у Платонівській Академії, щоби стати вірним учнем Платона. За роки навчання Арістотель показав себе досить добрим учнем, але неспокійним, допитливим, прискіпливим. Він намагався добре осмислити поданий Платоном матеріал, часто виявляв багато незрозумілого, питав-перепитував, сперечався із своїм вчителем. У цьому процесі він часто переходив межі такту, ввічливості, за що постійно отримував зауваження від свого вчителя. Такого учня слід тримати в узді, добродушно посміювався Платон. Але такого учня втримати в узді було нелегко. Хоча Арістотель з великою повагою ставився до Платона, але вважав, що його вчення про ідеї слід розвинути, зробити ясними і зрозумілими. На зауваження Арістотеля Платон як видатний педагог відповідав: «Арістотелю, ти як лошатко, напившись молока від своєї матері,

копаєш її». Для Арістотеля все ж таки істина була дорожча, але і до вчителя свого він не міг ставитися без поваги. Пізніше у творі «Етика Нікомахова» він запише: «Вчення про ідеї були подані мені близькими людьми. Але для спасіння істини краще залишити без уваги особистості, особливо слід триматися цього правила філософам, і хоча Платон і істина мені дорогі, однак священний обов'язок велить мені віддати перевагу істині». У пізніших варіантах думки Арістотеля звучать так: Платон мені друг, але істина дорожча. Справа полягала у тому, що сам Арістотель не відкидав вчення Платона про ідеї, але вважав, що вони повинні бути краще передані, навіть краще розвинуті як вчення. Ці ідеї повинні бути більше пов'язані із своїм втіленням.

В Академії Платона Арістотель навчався і пізніше був вчителем біля 20 років. Отже, десь з 38 років він покидає Академію і йде у світ. З того часу починається мандрівний період його діяльності. Вік у нього уже зрілий, але і в зрілому віці можна чогось навчитися. Перших шість років Арістотель живе на теренах малоазійської Греції. У містечку Ассос він знайшов собі дружину на ім'я Піфіада. Вона була прийомною дочкою тирана і одночасно філософа Гермія. Виявляється, і тирані можуть бути непоганими філософами. В усякому разі, сам Арістотель дуже високо цінував Гермія. Навіть присвятив йому спеціальний вірш-пеан, де порівняв свого тестя з Гераклом та Ахілом. Даний вірш потім стане докором Арістотелю з боку демократично настроєних греків. Але філософа це не дуже хвилювало. Йому не імпонувала демократична форма державного правління. Як і Платон, він не бачив у демократії порядку і гармонії. Можливо, тут відіграли свою роль промакедонські настрої Арістотеля, адже у Македонії при владі був цар — особистість сильна, яка тримала порядок у державі. Недаремно він ставиться з великою симпатією до свого тестя — тирана Гермія, який зміг навести порядок у підвладному йому царстві.

У кінці 40-х років IV ст. до н. Х. Арістотель був запрошений до палацу македонського царя Філіпа, щоби стати вчителем його сина Олександра, згодом Македонського. Тут Арістотель міг не тільки займатись вихованням майбутнього полководця, але мав нагоду і сам займатись науковою діяльністю. Він дуже багато дав своєму учневі. Пізніше Олександр скаже такі слова, які було б дуже приємно почути кожному вчителю від свого учня: «Я шаную Арістотеля нарівні із

своїм батьком, так, якщо батькові я зобов'язаний життям, то Арістотелю тим, що дає йому ціну».

Однак вчити повелителя майже цілого світу Арістотелеві довго не довелося. Виконуючи свої державні обов'язки, Олександр не міг приділяти багато уваги навчанню. Невдовзі Арістотель повертається в Афіни. Маючи п'ятдесят років, Арістотель відкриває свою філософську школу. Може виникнути питання, чому мислитель не повертається назад в Академію, яка повинна була прийняти такого відомого вченого і філософа. Відповіді на такі питання не можуть бути однозначними. Будучи людиною честюлюбною, Арістотель напевно не хотів повторюватися чи продовжувати чийсь традиції. Він міг диктувати філософську моду, бути господарем у своїй школі. Можна припустити те, що попросту за промакедонські настрої Арістотель був небажаною особою в Академії. Грецькі патріоти не хотіли бачити його в академічних садах.

Філософська школа Арістотеля називалася Лікей. Названа ця школа тому, що вона містилася поряд із храмом Аполлона Лікейського (вовчого). Територія, де була школа, складалася з тінистого саду та критих галерей для прогулянок, тому школа Арістотеля називалася ще «перипатетичною» (тобто прогулянковою), а члени школи — перипатетиками (тобто тими, що не сидять за столами у приміщенні, а навчаються під час прогулянок у тінистому саду, який не пропускає гарячих променів сонця). У такому саду легко дихається і ще легше засвоюються науки.

Зазначимо, що теперішні навчальні заклади називаються ліцеями. А назва ця проходить від арістотелівського «лікей». За іронією долі, ліцеї за рангом нижчі від академій. У лікеї Арістотель викладав 12 років. Це був досить плідний період у науковій діяльності філософа. Несподівана смерть Олександра Македонського викликала в Афінах антимакедонське повстання. Арістотель був звинувачений у богохульстві. Йому нагадали про пеан на честь Гермія, який був людиною, тоді як пеан може бути присвячений богові. Не очікуючи суду, Арістотель покидає Афіни назавжди. На острові Евбея, на віллі своєї матері він відходить з життя. У заповіті Арістотель просив перезахоронити останки своєї першої жінки поряд з його могилою, визначивши утримання своїй другій жінці — матері сина Арістотеля Нікомаха; деяким своїм рабам він подарував свободу.

Зупинимося коротко на основних творах Арістотеля. До нас дійшло багато творів мислителя. Перебуваючи у Платонівській Академії, Арістотель спочатку наслідував свого вчителя і писав діалоги, серед яких відомим є діалог «Евдем». У ньому мова йде про існування потойбічних ідей як вічних незмінних зразків та причин перехідних речей чуттєвого світу, про антагонізм безсмертної та піднесеної душі та смертного і ницого тіла, про пізнання як згадування душею колись отриманого нею в потойбічному світі знання, яке вона втратила у результаті втілення. Цікавим є також і інший твір молодого Арістотеля — «Протрептик». Він написаний вже не в діалогічній формі, а у вигляді звернення філософа до правителя Кіпру Темісона з закликком до нього стати покровителем філософії. Арістотель висуває думку про незнищенність філософії, адже їй служать навіть ті, хто її заперечує. Арістотель готовий погодитися з тим, що філософія складна, але він ніяк не погоджується з її позірною нікчемністю, надаремністю, хоча філософія і справді не опускається до часткового, залишаючись на рівні всезагального і незмінного буття. Але і в такому випадку філософія корисна, оскільки вона дає людині зразки поведінки у приватному і громадському житті. Філософію не можна вважати і складною, про що свідчить її швидкий розвиток без стороннього втручання. Неважко дійти висновку, якими великими будуть успіхи філософської науки, якщо вона отримає підтримку з боку держави. Ці думки молодого Арістотеля є дуже актуальними і сьогодні. Українська філософія розвинена недостатньо. Причиною цього, очевидно, є той факт, що Україна тривалий час була позбавлена державності, а діставати підтримку з боку чужих для України держав вона не могла.

Твори зрілого Арістотеля, що дійшли до нас, можна поділити на вісім груп: 1. Вчення про буття. Сюди входять такі твори: «Метафізика» (Про «першу філософію»), «Фізика», «Про небо», «Про виникнення і знищення». 2. Логіка («Органон») — «Категорії», «Про витлумачення», «Перша аналітика», «Друга аналітика», «Топіка» (остання частина цього трактату друкується інколи під назвою «Про софістичні заперечення»). 3. Психологія — «Про душу». 4. Етика — «Етика Нікомахова», «Етика Евдемова», «Велика етика». 5. Вчення про мистецтво — «Поетика». 6. Економічні — «Економіка». 7. Історія — «Афінська політія» (державна організація Афін). 8. Природничо-

наукові праці — «Метеорологіка» (вчення про атмосферні явища), «Про частини тварин», «Про походження тварин», «Історія тварин».

Ведучи мову про творчу спадщину Аристотеля, зазначмо, що серед дослідників існує так зване аристотелівське питання. Воно розглядає не тільки періодизацію написання Аристотелем своїх творів, але і взагалі, висловлює сумнів у тому, що грецький філософ міг написати таку кількість творів з усіх відомих тоді галузей знання. Дехто з них висуває гіпотезу про те, що Аристотель був лише організатором науки і доручав писати твори на різну тематику своїм співробітникам та учням, пізніше видавши все записане під своїм іменем. На сьогоднішній день дуже важко перевірити, чи то так, чи ні. Але, якщо ми повірили, наприклад, у те, що зробив для науки Демокрит, а зробив він дещо більше, ніж Аристотель навіть за кількістю, вже не кажімо за тематикою, то чому не вірити в те, що зробив Стагірит. Як би там не було, але під іменем Аристотеля ми можемо розуміти енциклопедію античної науки та філософії, власне, все те, чого досягла антична духовна культура.

## 2. ВЧЕННЯ ПРО БУТТЯ

Виділення філософії із сфери загального знання триває. Аристотель розрізняє першу і другу філософію. Фізика, або у перекладі з греки, природа, складає другу філософію. Перша філософія стосується не природи, а всього того, що перебуває над природою. Природа не збігається зі сущим, бо суще стоїть вище природи. Філософія має право на самостійне існування лише в тому випадку, якщо в царині сущого є нематеріальні причини, надчуттєві нерухомі вічні сутності. Тут, як бачимо, Аристотель продовжує вчення своїх попередників — елейської та мілетської шкіл. Він поєднує матеріальне та ідеальне. Ідеальні причини є первинними, природні — вторинними. Перша філософія є найбільш божественна. Володіти нею може лише Бог, а її предмети є божественними речами. Отже, все це є нічим іншим, як теологією. Це слово, до речі, вперше вводить у науковий обіг сам Аристотель. Але Бог — це лише одне з начал. Філософія, на його думку, ширше поняття від теології. Філософія вивчає взагалі «начала і причини» всього сущого, оскільки воно береться як суще. Аристотель називає ці причини вищими, а начала першими. Перша філософія — це наука філософа, а її предмет — суще взагалі, суще як таке. Вона

досліджує загальну природу сущого як такого і розглядає деякі, притаманні власне йому властивості. Вся філософія Аристотеля — спроба зрозуміти суще, відкрити його структуру, знайти в ньому головне, визначити його стосовно несутнього і небуття. У питанні про співвідношення таких нематеріальних надприродних сутностей з фізичними сутностями є основне питання філософії Аристотеля. В цілому Аристотель — панлогіст, прихильник тотожності буття і мислення. Форми мислення для нього і є формами буття.

У своїй першій філософії Аристотель шукає розв'язки давньої проблеми, а саме: як узгодити сталість буття, суть речей з мінливістю явищ і чим є те дійсне, тривале, сутне серед мінливих явищ світу. Платон шукав розв'язки цієї проблеми у світі ідей, а не в самих речах. Власне це стало предметом критики вчення Платона з боку Аристотеля (Метафізика, кн. XIII — XIV). Наукове пояснення дійсності, на думку Стагірита, вимагає існування тільки чогось загального у тих речах, а не існування чогось трансцендентного, тобто ідей. Бо якщо б ідеї існували поза речами, то як могли б служити нам для пізнання самих речей? Сутність речей мусить бути їм іманентна, отже, ідеї не можуть існувати окремо від речей. Сутність речей пізнається на підставі спостереження одиничних предметів, отже, вона мусить існувати у тих самих предметах. Ідеями не можна пояснити ні руху, ні змін речей, бо ідеї самі по собі незмінні й нерухомі. Наслідком аристотелівської критики є теза, що загальні сутності речей є у самих одиничних речах. Загальні властивості самі по собі є абстракціями. Загальне перебуває в індивідуальному й існує тільки через нього і в ньому. Разом з тим Аристотель погоджується з Платоном, що в понятті ідеї пізнаємо схоплену розумом реальну суть речей. І тому поняття не є для нього чистими словами, вони представляють те, що реально існує в одиничних речах. На думку Аристотеля, існує тільки те, що є індивідуальне, але те, що в індивіді існує, є формою, або загальним. Проблема одиничного і загального виражається у вченні Аристотеля про матерію і форму. Правда, саме цих термінів Аристотель не вживає. «Матерія» і «форма» — це слова латинського походження. «Матерія» у первісному значенні означає «матір речей», а «форма» — «щось утворене», таке, що має вигляд і дає назву речі. Аристотель користується і терміном «hyle», який спочатку мав значення «дерево», пізніше будівельний матеріал, тобто те, з чого складається будь-який будинок. Форма має

у Арістотеля назву «μορφε», морфе. Знаємо, що частина граматики має назву морфологія.

Питання про матерію і форму тісно пов'язується з вченням про чотири першоначала. Справжньою сутністю в Арістотеля є категорія сутності, чи суті буття. Філософ розрізняє первинну і вторинну сутність. Первинна сутність — це одинична річ, а вторинна — це роди і види.

Якщо мовимо про формальну причину, то ми повинні зазначити: суть буття речі — це її форма, або її перша сутність. Форма — суть буття і перша сутність. Форма, суть буття і перша сутність — синоніми. Адже форма як сутність речі є останньою видовою відмінністю і визначенням речі. Арістотель міркує таким чином: про речі, як правило, ми починаємо говорити від їх форми, навіть назва речі стосується форми, походить від форми. Явище і сутність у Арістотеля тут збігаються. Остаточний висновок Арістотеля гласить: сутність буття не буде перебувати в тому, що не є видом роду. «Суть буття, — читаємо у «Метафізиці», — для тебе полягає в тому, чим ти є сам по собі». Вид володіє самостійною сутністю, він відривається від індивідів і перетворюється в форму як вічну і незмінну — ту саму метафізичну сутність, яка і є предметом філософії. Форма є посередині між окремим і родовим, які існують завдяки видовому. Візьмемо для прикладу рід травоядних тварин, а вид — коні, корови, вівці і т.д. Форма — не якість, не кількість, не відношення, а те, що складає суть речі, без чого її немає. Форм є стільки, скільки нижчих видів, що вже не розпадаються на інші види. У своїх роздумах про форму Арістотель розвиває по суті вчення Платона про ідеї. Адже аристотелівська форма, власне кажучи, має дуже багато спільного з платонівською ідеєю.

Щодо матерії і матеріальної причини, то Арістотель розвиває такі думки. Матерія не може бути сутністю. Аристотелівська матерія двояка. По-перше, вона безформна і невизначена. Арістотель говорить, що матерія — це те, що само по собі не визначається ні як визначене за суттю, ні як визначене за якістю чи кількістю, ні як таке, що має якусь властивість, що нею буває визначене суще. Це є першою матерією. По-друге, матерія в широкому розумінні — це те, з чого складається річ, з чого вона виникає. Така матерія включає в себе і першу матерію, з якої складаються і виникають речі, але безпосередньо речі складаються і виникають з уже оформленої «останньої» матерії. Така матерія — матерія лише для того, що з неї безпосередньо

виникає. Так, камінь — лише матерія для камінного будинку, але сам по собі камінь не просто матерія, а недостатньо оформлена матерія. Перша є матерією, самою по собі непізнаваною. Аристотелівська матерія пасивна, не життєва, не здатна нічого породити сама по собі.

Роль матерії у світогляді Арістотеля дуже велика. Все, що існує в природі, складається з матерії і форми. Без матерії не може бути природи речей. Матерія і є джерелом індивідуалізації речей. Одна людина, наприклад, відрізняється від іншої завдяки матерії. В одній людині її більше, а в іншій менше. В одній — вона якісна, в іншій — ні. Матерія і є джерелом випадковості у світі.

*Можливість і дійсність.* Відношення між матерією і формою Арістотель трактує динамічно, вводячи поняття можливості (δυναμικ) та дійсності (ενεργεια). Матерія є носієм можливості. Оформлюючись, вона переходить в дійсність. Філософ віддає перевагу формі, як чомусь сталому і постійному. Взагалі матерія постійно має можливість стати інакшою. Вона може мати форму і може бути її позбавлена, завдяки чому вона набуває іншої форми. Позбавлення — це перехід з одного стану матерії в інший. Разом з тим це позбавлення як термін, близький до першоматерії. А перша матерія здатна сприймати будь-які форми і має багато можливостей. Сам рух — це дія можливості і дійсності. Ентелехія і телеологія — це теж із філософської термінології Арістотеля. Слово «ентелехія» означає «здійснення». Яйце, наприклад, є пташеням у можливості, але не ентелехіяльно. Йдеться про те, що не обов'язково яйце стане пташеням, адже воно може зіпсуватися або його можуть з'їсти. Отже, коли річ стає такою, якою вона повинна бути, то саме становлення означає кінцевий результат. І той кінцевий результат Арістотель називає ентелехією.

Аристотелівський світогляд телеологічний. Тельос — грецькою мовою означає «мета, ціль». В уявленні філософа всі процеси, що мають зміст, володіють внутрішньою цілеспрямованістю та потенціальною завершеністю.

Рушійна сила є четвертим і останнім першоначалом у Арістотеля. Мовлячи про джерело руху як про рушійну причину, філософ дійшов висновку, що рухоме взагалі повинно приводитися в рух чим-небудь. Сутність як діяльність має зовнішнім джерелом якусь вищу сутність, якогось першорушія. Власне кажучи, Арістотель закладає тут основи до доказів існування Бога, які дуже чітко і філігранно розробив св. Тома з Аквіна.

Арістотель виділяє чотири першоначала, або вищі причини. У «Метафізиці» говориться: «Про причину мова може йти в чотирьох значеннях: однією такою причиною ми визнаємо сутність, чи суть буття, другою причиною ми вважаємо матерію і наявний в основі субстрат; третє — те, звідки походить початок руху; четверте — причину, що є протилежною попередній, а саме — «те, заради чого» (існує річ) і добро (адже добро є метою усього виникнення і руху)».

Власне річ володіє усіма причинами. Наприклад, причинами статуї є скульптурне мистецтво і мідь чи камінь: перше — як джерело руху, друге — як матерія. Але діють і формальна причина, і цільова. Скульптор, роблячи статую, надає їй форму, яку він мав у голові як мету, що визначила всі його дії — не стихійні, а цілеспрямовані, а у випадку успіху при реалізації цілі в матеріалі — також ентелехійні.

У своєму вченні про вищі причини і перші начала всього суцього Арістотель віддав данину філософсько-ідеалістичному антропоморфізму. Йдеться про те, що всі речі, які наявні у створеному світі, мають зрозумілий для людини, зроблений так, начебто робила їх людина за своїм наміром, вигляд.

Отже, Арістотель визнає чотири першоначала: матеріальна причина, що відповідає на питання: «З чого?»; формальна причина, що відповідає на питання: «Що це?»; рушійна причина, що відповідає на питання: «Звідки початок руху?»; цільова причина, що відповідає на питання: «Заради чого?».

Таким чином, чотири причини розпадаються на дві групи: на матерію та співвічну їй формально-рушійно-цільову причину. А такою триединою причиною в Арістотеля є Бог. Зважмо тут на таку деталь: триединою причина. Чи не підходить тут Арістотель впритул до вчення про Пресвяту Трійцю?

Таким чином, «перша філософія», чи метафізика, переходить у теологію. Саме Арістотель вводить цей термін у філософський світ.

Як формальна причина, Арістотелів бог — містилице усіх надприродних, відокремлених від матерії, нерухомих, надчуттєвих, інакше кажучи, метафізичних сутностей, з наявністю яких у світобудові і пов'язував Арістотель право філософії на існування як самостійної науки поряд з фізикою.

Як рушійна причина, Бог — першорушій, хоча сам нерухомий. Якщо б він був рухомих, то за вченням Арістотеля, за яким все, що

рухається, приводиться чимось іншим, Бог не міг би бути першорушієм і тоді був би потрібний ще якийсь інший першорушій. Але яким чином можливий нерухомий першорушій? І тут в Арістотеля ще раз виявляється антропологізм. Бог «приводить в рух щось як предмет бажання і предмет думки: вони приводять в рух щось (самі), не будучи у русі». Бог приводить в рух щось як предмет любові.

Будучи формою, першорушієм і метою, Бог повністю позбавлений матерії. Оскільки матерія вносить начало можливості, потенціально-сті, то нематеріальний Бог — чиста дійсність і здійсненість, найвища реальність. Бог відокремлений від світу індивідуального, відокремлений від життя людей, він не вникає в дрібниці. Світ окремого, світ одиничних, індивідуальних сутностей — недостойний предмет для Бога. Бог — незмінний, адже будь-яка зміна була б для нього зміною до гіршого.

Бог Арістотеля — філософський бог. Вперше він був описаний Ксенофаном, котрий не приймав антропоморфних богів політеїстичної міфології. Ксенофан говорив про єдиного Бога як такого, що збігається із світом активного мислення. Таким є Бог Арістотеля, але він не отожднюється із світом, а відокремлений від нього. Арістотель не пантеїст, у нього Бог не розчиняється у природі. І хоча Арістотель говорить про Бога, що «Бог є жива істота» і що «життя безперечно притаманне йому», але під життям Бога Арістотель розуміє виключно діяльність його розуму — божественне мислення. Власне кажучи, сам Бог і є чистий діяльний розум, самодостатнє, само на собі замкнуте мислення. Бог Арістотеля — духовний Абсолют, адже одна з його ознак — тотожність суб'єкта і об'єкта. Мислячи себе самого, Бог тим самим мислить найбільш божественне і найбільш цінне.

### 3. ВЧЕННЯ ПРО ЖИВУ ПРИРОДУ, ГНОСЕОЛОГІЯ

Про живу природу в Арістотеля можна говорити дуже багато, адже у філософа є значна кількість книг, спеціально присвячена цьому питанню. Арістотеля як природознавця цікавить і ботаніка, і біологія, і зоологія. Ми ж зупинимось на вченні Арістотеля про душу, яке є більш філософським, ніж праці, у яких мова йде про живу природу.

Отже, що є предметом психології? Вчення про душу займає центральне місце у світогляді Арістотеля. Душа, на його думку, пов'язана, з одного боку, з матерією, а з другого — з Богом. Отже,



психологія є і частиною фізики, і частиною метафізики. До фізики відноситься, однак, не вся душа, а лише та її частина, котра не може існувати, як і фізичні сутності взагалі, окремо, без матерії. Але фізична частина душі і фізичні сутності не тотожні, тому не все в природі одушевлено. Одушевлене лише живе. Між одушевленістю і життям ставиться знак рівності. Тому психологія у своїй нижчій, фізичній частині збігається за своїм предметом з біологією. Обидві науки вивчають живе, але по-різному. Психологія вивчає живе в плані рушійної і цільової причини, а це і є душа, біологія ж — в плані формальної і матеріальної причини. Арістотель надає перевагу психології перед біологією, говорячи, що тим, хто займається теоретичним розглядом природи, слід говорити більше про душу, ніж про матерію, оскільки матерія швидше є природою через душу, ніж навпаки.

*Визначення душі.* У своєму трактаті «Про душу» Арістотель визначає душу в системі понять своєї метафізики — сутності, форми, можливості, суті, буття, ентелехії. Душею може володіти тільки природне, а не штучне тіло (сокира душі не має). Це природне тіло повинне мати можливість життя. Здійснювання (ентелехія) цієї можливості і буде душею. Арістотель говорить тут, що «душа обов'язково є сутністю в розумінні форми природного тіла, що має у можливості життя. Сутність же є ентелехією: відповідно, душа є ентелехією такого тіла». Або «душа є ентелехією природного тіла, що має життя у потенції». Або «душа є суть буття і форма (логос) не такого тіла, як сокира, а такого природного тіла, яке в собі самому має начало руху і спокою». Ці, на перший погляд важкі, формулювання Арістотеля стосовно душі не повинні нас лякати. Арістотель хоче сказати, що душа включається лише при завершеності здатного до життя природного тіла. Душа — супутниця життя. Її наявність — свідчення завершеності тіла, здійснення можливості життя.

*Види душі.* Арістотель розрізняє три види душі. Два з них належать до фізичної психології, оскільки вони не можуть існувати без матерії, третій вид — метафізичний. У своєму мінімумі душа є всюди, де є життя.

Щоби бути живим, достатньо мати здатність до живлення, росту і занепаду (природний цикл живого), тобто бути рослиною. Здатність до живлення — критерій рослинної, чи вегетативної душі. У своєму ж максимумі душа є там, де є розум, при цьому навіть тільки розум.

Таким є Бог, про якого, як ми бачили, Арістотель говорив, що життя без сумніву притаманне йому, бо діяльність розуму є життя. Отже, щоб бути живим, достатньо володіти хоча би однією з таких ознак, як розум, відчуття, рух і спокій у просторі, а також рух в значенні живлення, занепаду і росту. Так, щоб бути твариною, достатньо мати почуття дотику. Тварина вперше з'явилась завдяки відчуттю. Здатність до дотику — критерій наявності тваринної душі, так само, як здатність до живлення — рослинної. У свою чергу, здатність до відчуття (а дотик — його мінімум) тягне за собою задоволення і незадоволення, приємне і неприємне, а тим самим — бажання приємного. Крім того, деяким живим істотам властива здатність до руху у просторі. Так як здатність до відчуття не може бути без рослинної здатності, то тварини володіють не тільки тваринною, але і рослинною душею. Такими є два нижчі фізичні види душі. Друга, тобто чуттєва, або як кажуть ще сенситивна, вища від першої, вегетативної, тобто, де є чуттєва, там є і рослинна, тобто вегетативна, а не навпаки. Тому тварин є менше, ніж рослин.

Нарешті, зовсім небагатьом істотам притаманна здатність до роздумів і міркування, вони володіють як тваринною, так і рослинною душею. Бог, як було вже сказано, має лише розумну душу. Людина є і рослинна, і тваринна. Бог — тільки Бог. Так утворюється піраміда живих істот в психологічному аспекті. І хоча всі види душі єдині, бо пов'язані з будь-яким тілом, отже, є одним, але взагалі завжди мова йде окремо про кожний вид душі.

1. Рослинна душа — перша і найбільш загальна здатність душі, завданням якої є відтворення і живлення, а відтворення — це мінімальна причетність до божественного. Згадаймо хоча б думки Платона в його діалозі «Бенкет». Рослини не відчувають, тому що вони сприймають вплив середовища разом з матерією. Рослини не здатні відділити форму від матерії. 2. Тварини відрізняються від рослин тим, що вони володіють здатністю сприймати форми відчуттєвого без матерії. Слово «форма» ми вживаємо тут не в метафізичному розумінні. Бо це не сутності з царини метафізики, а зовнішні форми, образи окремих предметів і явищ, даних у відчуттях і в їх синтезі та уявленнях. Отже, такою є тваринна, тобто чуттєва, чи сенситивна душа. 3. Людська душа, крім рослинного і тваринного компонентів, володіє також розумом. В силу цього вона найбільш

складна та міститься на вершині піраміди, тобто вона є найбільш ієрархічна.

*Душа і тіло.* Будучи формою, суттю буття, ентелехією живого тіла, душа є його складовою сутністю. Така душа невіддільна від тіла. Хоча вона сама не тіло, але вона належить тілу, яке не байдуже до душі. Так само і душі не байдуже, у якому тілі вона перебуває. Арістотель відкидає орфіко-піфагорейсько-платонівське вчення про переселення душ. З другого боку, всі живі природні тіла — знаряддя душі та існують заради душі як причини і начала живого тіла. В трьох аспектах душа є причина як те, звідки походить рух; як ціль і як сутність одушевлених тіл. Але все це стосується рослинної і тваринної душі.

*Людська, розумна душа.* Рослинний і тваринний компоненти людської душі невіддільні від тіла так, як і душі рослин і тварин. Адже в більшості випадків, очевидно, душа нічого не відчуває без тіла і не діє без нього. Арістотель наводить приклади, які доказують, що емоції — функції не тільки душі, але і тіла. Якщо тіло не прокинеться, то навіть велике нещастя не викличе належних емоцій, тому люди часто кам'яніють, щоб захиститися від страждання. Таким чином, мислитель переконаний, що стани душі мають свою основу в матерії. Здатність відчуття неможлива без тіла.

Однак розумна душа — не ентелехія тіла. Адже ніщо не заважає, щоби деякі частини душі були відокремлені від тіла. А таким є розум. Якщо здатність відчуття неможлива без тіла, то розум існує окремо від нього. І хоча Арістотель помічає, що стосовно розуму і здатності споглядання ще немає такої певності, чи існують вони окремо і незалежно від тіла, але йому здається, що розум і споглядання — це окремий вид душі і тільки ці здатності можуть існувати окремо як вічне, окремо від невічного, несталого, перехідного. Таким чином Арістотель доводить, що розумна людська душа є вічною, безсмертною навіть тоді, коли вона покидає тіло. Зазначмо тут і те, що до цього висновку Арістотель дійшов вже не на основі міфологічних спекуляцій, а на основі логіки дослідження, яка була тісно пов'язана з тим емпіричним матеріалом, який був у розпорядженні мислителя. Отже, до такого висновку він дійшов філософічно.

#### 4. ПОЛІТИКА, ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

Проблема вартостей розв'язується Арістотелем у його творах «Політика», «Нікомахова етика», «Евдемова етика», «Поетика». Зупинимося коротко на цих проблемах. «Політика» розвиває лише одну тему, тему етики — тему практичного розуму, політичної практичності і розсудливості. Мова йде про такі чесноти, як мужність, справедливість і розсудливість. Без чеснот людина, власне, дичіє. Від усіх інших тварин людина відрізняється тим, що має знання про добро і зло, про справедливе і несправедливе. Справедливість служить загальному благу. Головною метою політики є загальне благо. Арістотель вважає, що всіх людей неможливо виховати. Для політика недостатньо того, щоби всі громадяни володіли добропорядністю громадянина — вмінням слухатися і підкорятися властям і законам. А людина, яка має владу, повинна бути морально досконалою. Ця думка настільки є давньою, що бере ще свій початок від Конфуція.

Метод політики як науки — це метод аналізу. Аналіз держави полягає в тому, щоби визначити, з яких елементів вона складається. Арістотель пропонує дослідити форми політичного ладу і створені філософами соціальні проекти, цікавлячись не тільки найкращими формами державного устрою, але і кращими з можливих. Бо навіть той державний устрій, у якому жив Арістотель, був, на його думку, недосконалий.

*Держава та її склад.* Арістотель визначає державу як форму співжиття громадян, які користуються певним політичним устроєм, а політичний устрій — це порядок, який лежить в основі розподілу державних властей. Політичний устрій передбачає владу закону, який визначається Арістотелем як «безпристрасний розум», як ті підвалини, за якими володарі повинні володарювати і захищати дану форму державного побуту від тих, хто її порушує.

В політичному устрої він розрізняє три частини: законодавчу, адміністративну і судову. Зазначмо, що з часів Арістотеля дотепер в цьому плані мало що змінилося.

Мовлячи про державу, мислитель відзначає складність діяльності всіх її частин, різні погляди і переконання людей. Але головне в державі, на його думку, — це громадянин. Відзначаючи, що кожний політичний устрій має своє поняття про громадянина, сам Арістотель

подає його визначення, як того, хто бере участь у суді і управлінні, називаючи це «абсолютним поняттям громадянина». Але кожний по своєму служить державі, і не всі допускаються до суду і управління. Крім того, громадяни відбувають військову службу і служать богам. Отже, громадяни — це ті люди, котрі виконують військову, адміністративну, суддівську і жрецьку функції.

*Походження держави.* Арістотель намагається підійти до висвітлення проблеми держави історично. Держава, будучи формою співжиття громадян, не єдина його форма. Інші його форми — сім'я та поселення. Вони передують державі, котра стосовно них виступає як ціль. Держава — ентелехія сім'ї і поселення, ентелехія людини як громадянина. Арістотель визначає людину як політичну істоту. Для нього держава є природною річчю. Про сім'ю як переддень держави він говорить, що держава — «перша природна форма співжиття, яка не змінюється в усі часи людського існування».

Сім'я у Арістотеля має три форми відносин. Перші і найменші частини сім'ї: пан і раб, чоловік і жінка, батько і діти, а тому у сім'ї мають місце відносини потрійного ряду: панування, подружжя і батьківства, у зв'язку з тим Арістотель розрізняє у сім'ї владу панську, і владу господаря дому. Перша влада — над рабами, друга — над жінкою і дітьми. Перша сягає предметів, що необхідні для життя, в т.ч. рабів, друга має на увазі користь сім'ї, жінки, дітей. Влада господаря дому — монархічна влада. Влада жінки у сім'ї, на його думку, протиприродна. «Мовчання надає жінці краси», — повторює філософ. Для нас сьогодні дивно читати такі думки великого філософа, котрий дуже кохав свою дружину Піфіяду і котрий так не зовсім коректно робив зауваження жінкам щодо їх поведінки у сім'ї. Він вимагав абсолютного послуху жінки чоловікові. Хоча ми десь чуємо і сьогодні подібні висловлювання, коли молоді люди вступають у шлюб, але разом з тим розуміємо, що любов повинна бути взаємною.

Для Арістотеля влада у державі — це продовження влади глави сім'ї. Першою формою політичного устрою була патріархальна монархія.

*Форми політичного устрою, їх класифікація.* Ці форми є різні. Все залежить від людей, які досягнули владу. Класифікуючи види політичного устрою, філософ ділить їх за кількісними, якісними і майновими ознаками. Держави розрізняються тим, у чиїх руках влада —

в одній особі, у меншості чи більшості. Всі вони можуть правити «правильно» і «неправильно». Однак ця більшість чи меншість може бути і багатю, і бідною: бідні — більшість, багаті — меншість. Філософ подає шість політичних устроїв. Три з них, як він говорить, правильні. Це — монархія, аристократія і республіка, а три — неправильні: тиранія, олігархія і демократія.

*Монархія* — найдавніша і найбожественніша форма, особливо абсолютна монархія. Людина, що переважає всіх людей, наче піднімається над законом. Однак в цілому *аристократія* переважає монархію, бо влада перебуває у руках небагатьох, що володіють особистою гідністю, а це властиве благородним. При політії (*республіці*) держава управляється більшістю, але у більшості спільна для всіх перевага — військова. Тому республіка складається з людей, що носять зброю. Іншого народовладдя він знати не хоче. Що стосується неправильних форм політичного устрою, то Арістотель різко засуджує тиранію як антиприродне явище суспільного життя. У своїй «Політиці» Арістотель зазначає, що більшу честь має не той, хто вб'є злодія, а той, хто вб'є тирана.

При олігархії правлять багаті, але коли в державі більшість бідних, то це влада деяких. З неправильних форм державного управління Арістотель надає перевагу демократії, яку, на його думку, можна терпіти, але при умові, що влада там залишається в руках закону, а не юрби (охлократія).

Арістотель намагається знайти переходи між формами політичного устрою. Олігархія, підпорядковуючись одній особі, стає деспотією, а розпускаючись і послаблюючись — демократією. Монархія вироджується в аристократію і республіку, а республіка — в олігархію. Олігархія — в тиранію, тиранія може стати демократією.

Соціально-політичний ідеал та призначення держави Арістотель малює таким чином. Мета людського співжиття полягає не в тому, щоби жити, а набагато більше у тому, щоби жити щасливо. А це можливо лише у державі. Критерієм правильних форм державного устрою є їх можливість служити спільному благу. Тільки правильні форми можуть служити спільному благу. Арістотель піддає критиці державу Платона за те, що вона не робить усіх людей щасливими, особливо воїнів. На противагу Платону Арістотель — апологет приватної власності. «Сама думка про власність, — пише він, — приносить невимовне задоволення, а скасування її нічого доброго не дасть, тому

що при загальній справі порядку нема, бо всі звалюють одне на друге». Спільна власність, чи так звана загальнонародна, веде до хаосу. В цьому, до речі, ми переконуємося сьогодні.

Арістотель говорить про суттєві і несуттєві частини держави. Суттєвими частинами є воїни і правителі, а несуттєвими — землероби і ремісники. Одні народжені рабами, інші — правителями.

У найкращій державі всі громадяни-греки перетворюються в робовласників, а всі інші народи — в їх рабів. Греки, вважає Арістотель, повинні стати володарями Вселенної.

Якщо у Платона виразно і рельєфно окреслюються ідеали «казарменного» соціалізму чи навіть комунізму, то в Арістотеля — ідеали грецького націоналізму. Правда, розглядаючи суспільно-політичні погляди Арістотеля, мусимо взяти до уваги час, обставини та й особисте життя великого філософа, який не у всіх царинах філософії міг бути однаково великим.

*Етика Арістотеля.* Етика, як і політика, відноситься Арістотелем до практичних наук. Мається на увазі, що це є не спекулятивні чи споглядальні науки, а ті дисципліни, які люди щоденно застосовують у своїй життєдіяльності. Отже, практичні науки — це науки про діяльність (практис), пов'язані з вільним вибором і відповідальністю за вчинену справу. У людській діяльності, зазначає філософ, існують довільні і недовільні вчинки. Недовільне — це те, що здійснюється внаслідок насильства чи дії проти своєї волі або незнання. Арістотель твердить, що від людини багато залежить, якщо не все, адже у нашій владі бути моральними чи неморальними людьми. Кожна людина має моральний вибір. А моральність — це набута якість душі. Людина робить себе саму. Чесноти не даються від природи. Від природи дана нам лише можливість набути чеснот.

*Структура душі та види чеснот.* Свою етику Арістотель ґрунтує на психології, на поділі душі на три частини. Людська душа як ми вказали вище, поділяється на нерозумну і розумну частини. А остання ділиться на глузд і власне розум. Інакше кажучи, розум буває практичний і теоретичний. Розумна душа, на думку філософа, має свої переваги і вади. Переваги — це мудрість, розумність, розсудливість, а вади — це протилежні їм стани духу.

Пристрасна частина душі і практичний розум беруться в єдності. Людська душа етично добропорядна у тій мірі, у якій практичний

розум оволодіває афектами. Чесноти набуваються шляхом навчання і виховання. «Кожен є винуватцем свого характеру», — переконує Арістотель. В етичному розрізі він розглядає не тільки поведінку людини, але її інтереси. Повністю добропорядною є та людина, котра прагне мудрості, тобто заспокоюється у філософії. Етичні чесноти визначаються як середина двох вад. Так, «брак мужності — це боягузство, а надмір мужності — теж вада, бо це бездумна відвага. Етична добропорядність — це мудра середина між скупістю, наприклад, і марнотратством».

*Досягнення добропорядності і роль знання.* При розгляді цього питання Арістотель не погоджується з думкою Сократа, котрий твердив, що якщо знаєш, що таке зло, то не станеш робити зло. Філософ переконаний, що одна справа — мати знання про добро і зло, а друга — вміти користуватися цим знанням. Знання має загальний характер, а дія завжди одинична і конкретна. Знання того, що мужність — середина між двома вадами, ще не дає вміння знаходити золоту середину у житті. Головне в набутті етичних чеснот характеру — не саме знання, а виховання і звичка. До чого людина звикає, такою вона і буде: мужньою або боягузом. Велика роль у вихованні молоді відводиться прикладу старших і наставників.

*Практичність.* Чеснота розумної душі — практичність, а її зворотня сторона — розсудливість. Практичність наказує, а розсудливість критикує. Практичний той, хто здатний добре зважувати обставини і правильно розраховувати засоби для досягнення поставлених перед собою цілей. Для практичності необхідний досвід. Для практичності необхідна винахідливість у пошуку засобів здійснення цілей. Але винахідливість похвальна лише при хороших цілях, інакше практичний чоловік небезпечний для суспільства.

*Розумна частина душі і вище благо.* Ця частина душі спрямована на споглядання метафізичних сутностей. Чеснота розумної душі є в мудрості. Мудрість вища за практичність. В етиці Арістотеля дається визначення науки: «Це схоплення загального і того, що існує з необхідності». Наука — це набута здатність душі до доказів. Тільки мудрість і наука здатні принести вище блаженство.

*Естетика Арістотеля.* З багатьох робіт філософа з естетики зберігся лише уривок «Поетики». Під мистецтвом він розуміє всю предметну людську діяльність і її продукти. Мистецтво частково

завершує те, що природа не в стані зробити, частково наслідує її. Форми мистецьких речей — це засоби здійснення цілей і задоволення потреб, які виникають у реальному практичному житті людей. Арістотель відмовляє мистецтву в абсолютній творчості, у творенні нових форм. Мистецтво є наслідуванням (мімезіс). Філософ розумів мистецтво як наслідування і виходив просто зі свого розуміння матерії і форми. Якщо мистецтво — форма, то форми вічні, незмінні, незнищенні і ніхто, крім Бога, їх ні створити, ні знищити не може.

Поезія — це мистецтво слова взагалі. Епос, трагедія, комедія, дифірамп, авлентика (гра на флейті), кифаристика користується такими засобами наслідування, як ритм, слово, гармонія. Мистецтво може зображати людей, покращуючи їх, погіршуючи чи зберігаючи їх такими, як вони є. Завданням поета є говорити не про те, що було, а про те, що могло би бути. Цим поезія відрізняється на краще від історії, тому що поезія є більш філософічна і серйозніша від історії.

Арістотель у своїй естетиці вживає поняття «катарсис». Грецькою мовою воно означає «очищення», звідки ім'я Катерина — чиста. За Арістотелем, трагедія своїм співчуттям і страхом очищує людину, робить її більш вироzumілою, добрішою. Трагічна дія, змушуючи читачів чи глядачів переживати страх і співчуття, збуджує їх душі і звільняє їх від прихованих внутрішніх напруг.

Підведемо короткий підсумок класичного періоду грецької філософії. Вона представлена двома велетами грецького духу — Платоном і Арістотелем. Навіть якщо б ми не знали їх попередників, а добре вивчили філософську спадщину Платона і Арісто­телея, то цього було б достатньо для розуміння зародження і становлення світової філософії. Платон і Арістотель представляють одне ціле, одну філософську субстанцію, і разом з тим вони досить різні. І якщо навіть поставити таке некоректне питання, котрий з філософів тобі ближчий, то дати однозначну відповідь на це питання досить важко. У Ватиканському музеї є так звані станції (тобто кімнати) Рафаеля — великого художника доби Відродження. В одній із кімнат на стіні намальована картина, що має назву «Афінська школа». На цій картині зображені Платон і Арістотель у колі своїх учнів. Але Платон показує рукою на небо, а Арістотель — на землю. Рафаелю вдалося дуже добре відобразити філософський зміст вчення обох мислителів. Якщо філософія Платона небесна, то Арісто­телея — земна. Арістотель

близький нам тим, що він змусив повернутися людей до реального світу, подумати над тим всім, що діється навколо нас. Все багатство світу стало предметом осмислення філософії. Разом з тим Арістотель не відвернувся від того, на що рукою вказував Платон. Але в Арісто­телея все-таки світ пов'язаний з Богом, він уповає на Всевишнього. Власне розуміння буття, його першопричин, про які писав Арістотель, дозволило пізніше видатному мислителеві середніх віків, св. Томі з Аквіна дати свої п'ять доказів існування Бога. «Ангельський доктор», як пізніше називали св. Тому, зумів пристосувати філософію Арісто­телея до нових умов і поставити її на службу хри­стіянській церкві незалежно від різних конфесій. Адже теологія св. Томи, що в основному спирається на науковий апарат Арісто­телея, його логіку, систему доказів, використовується і католиками, і православними, і протестантами.

## ЕЛЛІНІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

1. Стоїцизм, епікуреїзм, скептицизм.
2. Александрійська філософія.
3. Філонізм.
4. Неоплатонізм.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. – Рим, 1974;
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1974;
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. – М., 1988;
- Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 тт., т. 6: На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. – М., 1993. – С. 65-125, 281-385;
- Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995;
- Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. – К., 1996;
- Лукрецій, Тит Кар. Про природу речей. – К., 1988.

### 1. СТОЇЦИЗМ, ЕПІКУРЕЇЗМ, СКЕПТИЦИЗМ

Елліністична філософія може розглядатись як перехідний період від античної до середньовічної філософської парадигми. Вже у III ст. до н. Х. спостерігаються суттєві зміни суспільного організму, які поступово трансформували античне суспільство в якісно нове середньовічне, котре відкривало нові горизонти поступу людської цивілізації. Хронологічно цей період називається ще добою еллінізму. Завоювання учня Арістотеля Олександра Македонського сприяли тому, що грецька культура поширилася по досить-таки великій території. Віддавшись впливам інших культур, вона почала втрачати свою самобутність. Елліністична людина — це вже не громадянин суверенного полісу, а підданий у величезних монархічних державах, загублений серед мільйонів йому подібних. Він більше не бере участі в управлінні своєю державою, бо держава є відчуженою від нього. Вся влада перебуває в руках військово-бюрократичного апарату на чолі із спадкоємним монархом, для якого цей апарат — лише слухняний інструмент абсолютної влади. Абсолютно відсутньою є демократична

традиція. Азіати, африканці і змішані з ними македонці за своєю психікою були більше рабами, ніж вільними людьми. Патріотизм змінився космополітизмом, що просто впливав із індивідуалізму: космополітизм та індивідуалізм — це дві сторони однієї медалі. Одинока, замкнута в собі і своєму житті, на власних своїх інтересах, людина у великих монархіях начебто губилась. Невидимі до того просторово-часові рамки світу її страшили. Людина намагалася піти в себе, приглушити в собі бажання і пристрасті, які прив'язували її до світу, вона хотіла набути мир і спокій, перебуваючи у вузькому колі своїх однодумців. Така людина є індивідуалістичною і добре розуміє, що тепер вже від неї нічого не залежить. Істотні зміни помічаються і в змісті традиційної філософської парадигми античного суспільства. Цілісне, предметно-речове бачення світу ніби «подвоюється»: поряд із звичним предметним світом речей мовби виростає новий, духовно-індивідуальний (той, що випадає із світової гармонії буття) світ.

В елліністичній (післяарістотелівській) філософії вказані зміни виявляють себе насамперед не просто поворотом від космосу до людини (такий поворот здійснює вже Сократ), а виключним інтересом до морально-етичних проблем, до суб'єктивної тематики.

Даний поворот чітко простежується у всіх трьох провідних напрямках елліністичної філософії — стоїцизмі, епікуреїзмі і скептицизмі.

Стоїцизм як напрям елліністичної філософії мав чи не найбільший вплив на подальший розвиток філософської антропології і особливо позначився на становленні християнської етики. Стоїцизм має давню історію, з кінця IV ст. до н. Х. до кінця III ст. нашого часу, тобто до того моменту, коли він був витіснений неоплатонізмом. В історії стоїцизму розрізняють три періоди:

1) Давня Стоя — кінець IV — середина II ст. до н. Х. Представниками її були Зенон Кітійський, Клеанф, Хрїзіп та ін.; 2) Середня Стоя — II — I ст. до н. Х. Її представляли Панецій, Посідоній; 3) Пізня, або Нова Стоя — I — II ст. нашої ери. У той час творили Сенека, Епиктет і Марк Аврелій.

Засновником стоїцизму вважається Зенон Кітійський з Кіпру. Сам він був греко-фінікійського походження. Діоген Лаертський у своїх біографіях пише про Зенона так: «Це була худа висока людина, незграбна і слабосильна, з кривою шиєю і товстими ногами, великий

любитель поласувати зеленими фігами». Фінікійці — давні мореплавці, люди, що займалися торгівлею. Така доля, очевидно, чекала Зенона. Але буря, що одного разу зчинилася на морі, дала нам ще одного цікавого філософа. Кажуть, що Зенон певний час не міг повернутися на корабель і кілька днів мусив тинятися на суші. Одного разу він зайшов у книгарню і побачив книгу Ксенофанта «Спогади про Сократа». Наївний юнак так захопився Сократом, його філософією, що постійно набридав продавцеві своїми проханнями. Він просив знайти йому вчителя, подібного до Сократа. Щоб відчепитися від нього, продавець показав йому першого-ліпшого філософа, який проходив біля книгарні. Ним виявився кінік Кратет. Деякий час Зенон бере уроки у Кратета, спілкується з іншими кініками. Але на світогляд Зенона мали вплив не тільки кініки, але й академіки, здебільшого перипатетики. Зенон стає згодом письменником і лектором. Письменником він був доволі плідним. Головним чином писав книги про природу людини. Свої лекції він проводив у портику (крита колонада, галерея з колонами). Портік — слово латинське, грецькою мовою воно перекладається як «стоя». Невідомо, з чієї це легкої руки учнів Зенона почали називати стоїками.

Сам Зенон прожив довге життя, але міг, очевидно, прожити довше, бо з життя пішов добровільно, помер, затримавши дихання. Етика стоїків виправдовувала самогубство в тому випадку, коли людина відчувала, що вона не може жити згідно з законами природи.

**Клеанф** перейняв у Зенона керівництво школою. Сам він також був довгожителем на землі. Він прожив сто років і міг би жити далі, якби не заморив себе голодом. Спочатку Клеанф був спортсменом, мовлячи сучасною мовою, боксером, пізніше старанно працював, заробляючи собі гроші на навчання. Клеанф відомий ще як поет. Він склав «Гімн Зевсу», який вважається найбільшим релігійним гімном Греції. Світогляд Клеанфа художньо-філософський: Вселенна — одна велика жива істота, її душа — Бог, а її серце — Сонце. Його літературна спадщина складає шістьдесят книг.

**Хрізіп** був найбільш плідним з давніх стоїків. Він написав біля 705 сувоїв (тодішні книги) на теми логіки і етики. Діоген Лаертський зазначає, що Хрізіп мав великий дар і всебічну гостроту розуму. Його слава як діалектика була такою, що багатьом здавалося, що якщо боги займалися діалектикою, то вони займалися нею, використовуючи твори

Хрізіпа. Помер, маючи 73 роки, чи то випивши нерозмішаного водою вина, чи то від реготу.

**Структура філософії.** Зенон поділяв філософію на фізику, етику і логіку (саме він вперше ввів термін «логіка» у філософський обіг). Клеанф же розрізняв у філософії діалектику, риторику, етику, політику, фізику і теологію. А Хрізіп був солідарний з Зеноном, але найбільшого значення вони надавали логіці.

Логіка, говорили вони, це наче шкаралупа яйця, огорожа для саду, кості і нерви організму. Не може бути філософії без логіки, не може бути алогічної філософії.

**Логіка.** Логіка стоїків — дослідження внутрішньої і зовнішньої мови. Стоїки надавали великого значення матеріальному виразу думки — слову, мові і взагалі знакам. Звідси і сам термін «логіка» від «логос» — слово. В логіці вони мали великі заслуги. Після Арістотеля вони були засновниками формальної логіки і систематики. Стоїки визнавали головні принципи правильного мислення — закон суперечності і закон тотожності. Були на підступах до розуміння закону достатньої підстави і закону виключеного третього. З цими законами ви знайомитесь у курсі логіки. Виходячи з закону достатньої підстави, стоїки більше дотримувалися умовного судження, ніж категоричного.

**Гносеологія.** Проблема походження знань вони вирішували як сенсуалісти: джерело знань перебуває у відчуттях та сприйняттях. Душу новонародженої дитини стоїки уподібнювали чистому аркушеві паперу, який постійно заповнюється знаками. На основі відчуттів та сприйняття у пам'яті утворюються уявлення. Про об'єктивність загального вони не наважувалися говорити.

Стоїки вважали, що об'єктивний світ пізнаваний. Вони висували спеціальні умови для того, щоби правильно сприйняти світ: 1) органи чуття людини повинні бути в нормальному стані; 2) сама людина повинна бути здорова і твереза; 3) предмети, що сприймаються, повинні бути зручно розміщені і перебувати на відповідній відстані; 4) середовище між суб'єктом і об'єктом не повинно спотворювати образи предмета; 5) сприймання повинно тривати певний час; 6) повторні сприймання повинні підтверджувати, доповнювати і перевіряти первісне їх сприйняття.

**Фізика** ґрунтується на визнанні того, що об'єктивно існують тільки тіла. Але у систему світобудови вписані бог і боги, душа і душі, логос

як світовий розум. У своїх конкретно фізичних уявленнях стоїки не пішли далі традиційних уявлень про чотири речові стихії: вогонь і повітря, воду і землю. Перша пара — активна, друга — пасивна. Особлива увага відводилась вогню, суміші вогню з повітрям — пневмі. Вслід за Гераклітом стоїки вважали вогонь причиною і субстанційною стихією, субстратом всього сущого. Все виникає з вогню (це творчий вогонь). Все після проходження «світового року» перетворюється у вогонь. Ця світова пожежа трапляється через кожні 10800 років. Після кожної космічної пожежі відбувається відродження і воскресіння різноманітного космосу.

*Космологія* стоїків циклічна. Кожен раз існує лише один кінечний, замкнутий і цілісний (сферичний) світ. Його цілісність передбачає всезагальну узгодженість і симпатію, повну взаємозв'язаність найменшої частини світу з усім цілим світом. Світ — єдине органічне ціле.

*Телеологія.* Теологізація природи безперечно приводить до її телеологізації. Телеологія неможлива без теології, без допущення світового розуму, Бога, хоча зворотне можливо. Світогляд стоїків дуже телеологічний, тобто доцільний. Слово «телос» грецькою мовою означає «ціль, мета». Бог стоїків — вища розумна сила, котра все визначає наперед, всім управляє, все передбачає. Все, що відбувається у світі, він підпорядковує головній цілі — своїй перемозі над світом у самому світі, але оскільки бог стоїків — космічний розум, то в перемозі розуму над нерозумним, вищого над нижчим, однини над множиною, з призначенням пов'язане і те, що називають Божим Провидінням.

На думку стоїків, і провидіння, і призначення виступають у природі на різних рівнях по-різному. На рівні неорганічної природи з її слабким та нерозумним тонутом провидіння виступає як сліпа доля. У світі фауни і флори провидіння має доцільність з проблісками розумності. У світі людини воно виступає як розумне призначення. В цілому ж Бог, будучи розумною істотою, а тим самим і добром, призначає світ до добра.

*Теодицея.* Цей термін увів в науковий обіг німецький філософ Ляйбніц, але виправдання Бога існувало у стоїків. Стоїки будують теодицею на доказі відносності та ілюзорності світового зла, в крайньому разі на тому, що якщо воно і є, то служить добру. У зв'язку з тим стоїки мають етичний, фізичний, космологічний і логічний варіанти теодицеї.

*Логічний варіант* проявляється в тому, що ніщо не може існувати без протилежного собі. Якщо це так, то не може бути ізольованого добра, що добро і зло нерозривно пов'язані. Якщо не буде зла, то не буде добра.

*Космологічний варіант* виходить з діалектики частини і цілого. Те, що для частини — зло, те, що для цілого, може бути добре.

*Етичний варіант.* Зло дійсно існує, але воно існує марно. Зло потрібно для того, щоби терплячи його, долаючи його своїм терпінням і своєю покірністю, стоїчний мудрець міг вправлятися в добродішності і зміцнюватися у ній.

*Фізичний варіант.* Бог постійно наштовхується на протилежну йому сліпу необхідність, а людина — частина природи, тобто сліпої необхідності.

*Антропологія.* Вчення стоїків про людину ґрунтується на уподібненні людини до космосу. Людина має все, що є у світі. Душі людей смертні, однак допускається те, що душі з високим тонутом можуть жити трохи більше, ніж звичайні.

Етика стоїків спиралась на їх віру у провидіння і в розумний план космосу, завдяки якому все в цілому є добром, хоча в частинах може бути злом. Стоїки виховали у собі покірність долі, апатію (безпристрасність), атараксію (незворушність). У всьому цьому вони бачили шлях до евдаймонії — процвітання, вищого щастя і блаженства як результату гармонії волі людини і волі Бога як вселенського розуму. Стоїків завжди супроводжувала незалежність, задоволення собою, вміння задовільнятись малим. Пристрасті вони підпорядковували розуму. Пристрасті поділялись на чотири види: печаль, страх, бажання і задоволення. Самозбереження неможливе без життя у повній погодженості з природою. Отже, жити у згоді з природою означає — жити у згоді з розумом. В цьому обов'язок людини.

Стоїчний мудрець завжди перебуває в помірно-радісному настрої духу, він передбачливий, має тверду, керовану розумом волю. В основі його радості лежить духовний спокій, джерелом якого є усвідомлення добре виконаного обов'язку і своєї гармонії з богосмосом. Воля стоїка не егоїстична і не егоцентрична, вона не виключає прив'язаності і сферичності. Стоїк не виходить з буденного життя, він вище від нього. Позиція стоїків полягає в тому, щоби приймати все так, як воно є: життя і смерть, здоров'я і хворобу, красу і потворність, задоволення і страждання, знатність і бідність, славу і



безчестя. Все це не залежить від нашої волі, але від нашої волі залежить те, як ми будемо до всього цього ставитися, а ставитися слід байдуже.

*Свобода.* Стоїки розуміли свободу по-рабськи. Це вони висловили думку про те, що свобода є пізнаною необхідністю. Стоїчний мудрець пасивний. Він годиться з усім, що є, тішачи себе ілюзією, що в цілому все добре і прекрасно, бо все відбувається згідно з промислом вселенського розуму.

Пафос стоїчного світогляду — це пафос єдності. Вищою метою людей є подолання того, що їх роз'єднує: етнічні, расові, соціальні і державні бар'єри зіллються в космічне братство. Стоїки проповідують космополітизм. Правда, їхній космополітизм своєрідний. Будучи громадянином Всесвіту, космополітом, стоїк ніколи не відмежовувався від своєї батьківщини. Про римських стоїків скажемо нижче, розглянувши епікуреїзм та скептицизм.

Якщо стоїцизм зажив собі доброї слави у нащадків і філософська та нефілософська громада з пошаною ставиться до цього напрямку елліністичної філософії, то дещо інакше склалась історична доля епікуреїзму та скептицизму. Адже коли про людину кажуть, що вона має стоїчний характер, то розуміють цю людину як таку, що є спокійною, здатною витримати усі удари долі, незворушною, стійкою. А якщо кажуть, що вона є епікурейцем чи скептиком, то це означає — вона є несерйозною, такою, що на перше місце у своєму житті ставить гонитву за тілесними задоволеннями і нічого святого за душею вона не має. Але, на нашу думку, такі закиди і епікуреїзму, і скептицизму не завжди є справедливі.

*Епікуреїзм* як філософський напрям елінізму пов'язаний з особою Епікура, який жив між 341 – 271 рр. до н. Х. Його батько був вчителем, якого називали педагогом, а мати займалася магією. До цього заняття матері Епікур ставився як до забобону. Свої молоді літа майбутній філософ провів в афінській колонії на Самосі. З 18 років живе постійно в Афінах. Там він присвятився філософським студіям. Найбільшого впливу він зазнав від атоміста Демокріта і киренаїка Арістіпа. У 306 р. до н. Х. Епікур заснував в Афінах свою філософську школу. Ця школа розміщувалась у саду його літнього дому і тому отримала назву «сад Епікура». Майже відтворюючи у своїй концепції всі положення Демокрітової філософії, Епікур водночас

надає останній зовсім іншого звучання. Якщо в Демокріта атоми рухаються в порожнечі під дією необхідності, то в Епікура поряд з необхідністю з'являється ще один чинник: атом виявляє властивість «самочинного відхилення» від лінії необхідності, отже, Епікур допускає випадковість. Якщо детермінізм Демокріта веде до фаталістичного заперечення свободи волі, то в Епікура вже дається якась надія на свободу волі, тобто людина вже може сподіватися на щось краще у своєму житті, ясна річ, при умові, коли вона не буде чинити зла. Отже, людина, «цей соціальний атом», починає виявляти автономний, цілком самостійний ґрунт своєї життєдіяльності. Демокріт звертає головну увагу на об'єкт, а Епікур — на суб'єкт. Головний сенс ідеї самочинного відхилення атома від лінії необхідності Епікур вбачав в основному правилі мудрого життя — у «відхиленні від незадоволення», йдеться перш за все про шлях, який веде до мудрого життя — самозаглиблення, відсторонення від злигоднів і переживань повсякденного життя, так званої «атараксії» (незворушності). Пізніше ця позиція Епікура була дещо звульгаризована, бо ухиляння від незадоволення почали трактувати як гонитву за задоволенням.

Звичайно, людина за своєю природою змушена підпорядковуватися долі, хоча вона вже розуміє, що її дух, внутрішній світ, воля мають певну самостійність, якість самостійного існування. Тобто людина усвідомлює себе як самодостатню істоту.

Епікур цікавий для нас тим, що він чи не вперше намагався розв'язати проблему співвідношення детермінізму та індетермінізму, проблему призначення і свободи дії людини.

Більш детально погляди Епікура та епікурейців розглянемо нижче, коли вестимемо мову про римський епікуреїзм в особі Лукреція, а зараз перейдімо до скептицизму.

Термін «скептицизм» походить від старогрецького слова «скепсіс», що означає «розглядання», «розбір», «питання», і називає напрям в ґносеології, котрий методично проводить думку про те, що всіляке знання недостовірне. Скептицизм буває повний, частковий, крайній і поміркований. Крайній скептицизм відстоює думку, що жодне з двох суперечливих суджень «А є В» та «А не є В» не є достовірним.

Поміркований скептицизм називається пробабілізмом (латинське *probabilis* — вірогідний, правдоподібний), наприклад, «А може бути В, або А правдоподібно є В», «Ця стіна правдоподібно є біла», «Івась правдоподібно є студентом».

Скептицизм — вид агностицизму. В античності агностицизм існував у формі скептицизму. Родоначальником повного і крайнього скептицизму був Піррон (360 – 270 рр. до н. Х.). Скептицизм був для нього не тільки теоретичною позицією, але і своєрідним способом життя, своєрідним дивацтвом. Оповідають, що коли вчитель Піррона Анаксарх топився у болоті, Піррон пройшов мимо і не надав йому жодної допомоги. Коли ж люди сварили його за це, то сам врятований вчитель хвалив свого учня за його байдужість. Під час бурі, коли Піррон був на кораблі, він ставив настрашеним морякам за приклад поросся, яке було спокійним, як справжній мудрець.

В центрі уваги Піррона стояла стара проблема щастя. Щоб вирішити цю проблему, слід відповісти на три питання: 1) що таке те, що нас оточує; 2) як ми повинні ставитися до того, що нас оточує; 3) що повинно впливати з цього відношення. Відповідаючи на перше питання, Піррон сказав, що всі його попередники досить заплутано давали відповідь на нього. Насправді ми не знаємо, що таке світ і речі, які його складають, і явища, які там відбуваються. Навіть коли його запитували: «Чи ти, Пірроне, часом не вмер?» — той твердо відповів: «Не знаю». Все у світі відносне, всі речі однакові і неоднакові, постійні і непостійні, а звідти і непізнані.

Ставлення до світу повинно полягати в повному утриманні від будь-яких суджень. Слід утримуватись не тільки від категоричних, але і від проблематичних суджень. А з цього випливає спокій, незворушність, холоднокровність та інші риси мудреця.

Кілька слів скажемо ще про одного скептика. Мова йде про Тімона. Він був на 40 років молодший від Піррона. Танцівник і пияк, писав по суті антифілософські твори, метою яких була лише критика всіх грецьких філософів і прославляння свого вчителя Піррона.

Скептицизм у своїй основі має багато спільного з софістикою. Так само, як і софістика, він мав позитивне значення, оскільки гостро поставив проблему знання та істини, звернув увагу на філософський плюралізм. Перевагою скептицизму був його антидогматизм. Він штовхав філософську думку на пошук критерію істини, збуджував інтерес до проблеми філософського знання, подібності з науковим знанням і відмінності від нього.

Про римську філософію скажемо також коротко, бо вона деякою мірою є підсумком трьох попередніх напрямків еллінізму. Римська

філософія, безперечно, зазнала впливу грецької культури, але говорити про те, що вона не була самобутньою, не можна. Рим завоював Грецію силою зброї, а Греція завоювала Рим силою культури. Оригінальна римська філософія, безперечно, існує. Незважаючи на справді існуючу змістовну близькість римської філософії до грецького оригіналу, є й істотна відмінність між ними. Вона полягає не стільки в буквальному змісті філософських вчень, скільки в принципово різних тлумаченнях цього змісту. На відміну від еллінської філософії, споглядальної за своїми настановами, римська філософія практична. Практицизм цей, правда, не був прагматично-утилітарного плану і розкривався швидше в таких рисах римської етнічної ментальності, як експансіонізм (прагнення домінування над природою і людьми), місіонерство (прагнення поширювати свої ідеї і вірування серед інших народів). Дуже яскраво відображають ментальність римлян рядки «Енеїди» Вергілія:

Інші зуміють ніжніші істоти із міді кувати.

Вірю, що з мarmуру навіть добудуть обличчя живії.

Кращі промовці з них будуть в судах; вони ж неба кружіння

Циркулем визначать, скажуть яким коли сходити зорям.

Запам'ятай, римлянине! ти владно вестимеш народи.

Будуть мистецтва твої встановляти умови для миру,

Милувать, хто підкоривсь, і мечем підкорять гордовитих.

(VI, 847-853 Переклад М. Білика)

Крім експансіонізму та місіонерства, римляни обстоювали комфортність, індивідуалізм (точніше приватизм), дисципліну (в первісному значенні цього латинського слова — «вишкіл»).

Однією з ключових філософських постатей в цьому плані був насамперед Марк Тулій Цицерон (106 – 43 рр. до н. Х.) Здійснюючи численні переклади з грецької філософії на латину, Цицерон виступав не просто як «еклектик» або популяризатор її в Римі. Він був глибоко оригінальним римським мислителем. В еkleктиці Цицерона все частіше вбачають грандіозну спробу створити на новій соціально-історичній основі суто римську філософію, своєрідність якої полягала би в її універсальності і водночас партикулярності. Йдеться про філософію, яка б відповідала і універсалістському духові світової Римської держави, й індивідуальним потребам кожного її громадянина. Ця філософія, розрахована на всіх і на кожного у цьому величезному,

строкатому і суперечливому римському світі, мимоволі мусила стати еkleктичною, або краще сказати, синтетичною, такою, що об'єднує в собі і пропускає крізь себе все, що було створено до неї у сфері думки підвладними Риму народами.

З цього погляду еkleктизм Цицерона не пусте дилетанство, а свідомо поставлене і ефективно розв'язане завдання великої ваги. Правильна оцінка еkleктизму, або краще сказати, синкретизму Цицерона не знімає, звичайно, питання про ідейні джерела його філософії і вплив на його погляди концепцій елліністичних шкіл. Отже, «переклад» грецької філософії на латину фактично дає початок оригінальній римській античній філософії.

Зовнішня «ідентичність» змісту концепцій грецького та римського епікуреїзму, стоїцизму та скептицизму при уважному вивченні цих концепцій виявляється поверховою.

Це ми можемо простежити на прикладі двох мислителів — Лукреція та Сенеки.

**Тит Лукрецій Кар** (99 — 55 рр. до н. Х.) — автор філософської поеми «Про природу речей». Про його життя знаємо дуже мало. У п'ятому столітті нашої ери християнський теолог Евсевій Ієронім писав, що поет Лукрецій, будучи народженим в 99-му році, скінчив життя на 44-тому році. Він зійшов з розуму, випивши любовного зілля. Важко сприймати на віру такі свідчення, але знаємо, що ранньохристиянські письменники не дуже милували римських філософів, особливо атомістів. Відомо, наприклад, що писав апологет християнства Тертуліан про Демокріта. Він, зокрема, зазначив, що Демокріт осліпив себе, оскільки вже не міг дивитися на гарних жінок без хвилювання, хоча існує дещо інша версія смерті Демокріта. Можливо, і є якась частка правди в тому, що деякі філософи-атеїсти погано закінчували життя, ставши психічно хворими людьми. Як приклад можна навести життя німецького філософа Фрідріха Ніцше. Але у час, коли жив Лукрецій, римське суспільство поволі розкладалося, тому і не дивно, що традиційна римська релігія переживала глибоку кризу.

У своїй поемі Лукрецій пише, що тодішня релігія стала оплотом марновірства і багатьох бід людей. Боги, на його думку, не творять світ і не управляють ним. Правда, існування богів він не заперечує, хоча робить фактично непотрібними їх для людей. Він, як і його музир Епікур, звільняє богів від піклування про світ. Боги живуть

далеко від людей, живуть безтурботно у спокійному світі. Богів не слід замолювати, закидати просьбами. Завдяки розуму, активній діяльності людина може досягти всього того, що вона хоче. Спокою і безтурботності можна досягти лише розумом. Разом з тим не можна назвати Лукреція нерелігійною людиною. Він, як і інші римські мислителі, відчував слабкість політеїзму. Ідея Бога простежується у творчості цього мислителя, правда, виразити йому цю ідею ще не вдається. Не може ж бути нерелігійною людина, котра вже на початку поеми звертається з пошаною до богині Венери як прародички всього суцього.

*Ставлення до філософської традиції.* Лукрецій обходить мовчанням Сократа, Платона, Арістотеля, стоїків, скептиків. Він критикує Геракліта за його розуміння вогню як першопричини всього суцього. Єдиним, кого він визнає за істинного філософа, є Епікур. Тільки він, на думку Лукреція, єдиний знає істину. Тільки його філософія є порятунком, тому що допускає свободу волі, допускає випадковість поряд з необхідністю.

Головна теза, яку обстоює Лукрецій, називається *ex nihilo nihil* — «З нічого ніщо не виникає». Матерія існує вічно.

*Першоначалами* є родові тіла, насіння речей, початкові тіла, первородні начала. Вони неподільні. Лукрецій, правда, ніде не називає їх атомами, *individua* — «неподільними». Ці начала вічні і незмінні, але вони відрізняються одне від одного формою і фігурою, вони різномірні і утворюють різні поєднання — речі.

Порожнеча необхідна для руху і утворення речей. Саму природу складають дві речі: тіла і порожнеча. Сам по собі час не існує. Він не може існувати поза рухом тіл і спокоєм. Тіла рухаються постійно, рух, як і час, вічний, причиною руху є вага і поштовх. Лукрецій допускає постійне відхилення атомів, внаслідок чого утворюються нові речі.

Звідси фізика Лукреція пов'язана з етикою, мається на увазі результат діяльності свободної волі. Дуже часто Лукрецій порівнює першоначала із буквами алфавіту. Будучи небагатими за кількістю, букви можуть творити величезну кількість слів, речень, творів. У природі відбувається постійний кругообіг першотіл, у ній ніщо не пропадає, але ніщо не виникає з нічого, отже, існує взаємоперетворюваність.

*Первинні і вторинні якості.* Лукрецій не вживає таких термінів. Про них пізніше скажуть Локк і Галілей. Але мова про існування

самих якостей іде ще від Демокріта. Лукрецій вважає, що початкові тіла позбавлені кольору, смаку, запаху, але, розрізняючись за формами і фігурами, вони здатні, діючи на ті чи інші органи, викликати різні відчуття, які ми помилково приписуємо самим тілам. Першоначала, як і порожнеча, не можуть бути пізнаними на чуттєвому ступені пізнання. Вони визначаються розумом, адже ми не бачимо запахів, не бачимо того, що висихає.

Лукрецій по-своєму вирішує тезу походження життя на Землі. На його думку, жива природа походить з неживої. Все залежить від порядку і руху першоначал. Філософ проводить тут аналогію з вогнем, у який перетворюються сухі поліна при горінні, як пташенята — з яйця, хробаки — із землі. Звичайно, сьогодні такі аналогії легко спростовуються, але у його часи вони виглядали як вірогідні.

Смерть — це не кінець першоначал, це не перехід буття в небуття, а це кінець одного поєднання і початок другого. Лукрецій не вважає душу безсмертною. Вона, на його думку, не переселяється з одного тіла в інше. Душа тілесна, складається з частинок тепла, повітря, вітру і ще якоїсь сутності, яка породжує відчуття. Душа не може існувати без тіла, а тіло без душі. Дух, душа, розум — не синоніми. Дух — це розум. Він міститься всередині грудей. Душа, хоча складається з атомів, не має ваги.

У своїй поемі Лукрецій силкується відкинути страх смерті. Раз душа смертна, то немає страху перед загробним життям. Після смерті людина не матиме туги за життям, за всіма благами, які вона могла мати за життя. Солодке життя як таке не може тривати вічно, оскільки в людини завжди наступає нудьга від постійного повторення речей. А після смерті людині нічого не загрожує: війни, голод та інші різного роду неприємності. Всі люди смертні. Вмирають і великі, і малі люди, багаті і бідні. Отже, смерть — явище природне.

Світобудова — нескінченна. На думку Лукреція, існує багато світів, які виникають стихійно, але і цим світам з часом наступить кінець. Та й сама Земля йде до загибелі.

І хоча Лукрецій слідує за Епікуром, який визнавав у всьому певну частку свободи, все ж він детермініст. Доцільність, на його думку, не що інше, як випадковий результат вічного зіткнення та поєднання атомів. Організми, що виникли в результаті випадкового поєднання атомів, відмерли. Тут десь Лукрецій переформулюється з Емпедоклом, який був близький до дарвіністської теорії природнього добру.

І останнє, що можна було б сказати про соціальну філософію Лукреція. Він вважає, що вдосконалення трудової діяльності, виготовлення знарядь праці вивело людину зі стану первісної дикості до культури.

Звичайно, читання Лукреція, з одного боку, може викликати у ревного християнина певний протест і веде його до полеміки, але з другого боку, — воно є корисне, оскільки дає можливість побачити корені матеріалізму, зрозуміти його і бути більше мобілізованим на дискусію з ним.

Зовсім іншою людиною був Луцій Анней Сенека (5 р. до н. Х. — 65 р. н. е.). Видатний римський письменник, філософ, державний діяч, якому випала тяжка і трагічна доля. Будучи втягненим в інтриги імператорського двору, цей вихователь Нерона за наказом останнього був змушений покінчити життя самогубством. З філософських творів до нас дійшли «Моральні листи до Луцілія», «Про милосердя», «Про добродієність», декілька етичних творів, що наближаються до філософського діалогу, «Дослідження про природу». Світогляд Сенеки відобразився в написаних ним драматичних творах.

Як і Цицерон, Сенека був еkleктиком. В основі його творів лежать ідеї грецького кінізму, які він поєднував з елементами інших філософських напрямків. Після усунення від влади Сенека почав використовувати епікурейські аргументи проти участі у державних справах. З поглядами кініків пов'язаний загальний тон його творів, де емоції тяжіють над аргументацією.

Так само, як римські стоїки, а сюди можна віднести Марка Аврелія, Епіктета, Сенека розглядав філософію не тільки як систему теоретичних поглядів, скільки як вчення про досягнення морального ідеалу і щастя в житті. В стоїчній фізиці його привертало перш за все пантеїстичні аспекти, де він шукав опору для душевної рівноваги.

В дусі стоїцизму Сенека настоює на тілесності всього суцього, але в той же час схиляється до уявлення про божество, що наділяється рисами особистості. Стоїтична світова пожежа, на думку Сенеки, — кара за набуте світом зло. У Сенеки зустрічаються дуже рідкісні в античному світі твердження про можливість безмежного прогресу людського знання. Мудрець, на думку філософа, з'являється один раз на 500 років. Сенека вітає діяльні спроби наближення до ідеалу, пов'язаного з моральним прогресом. В цьому випадку він говорить

про сходження душі до Бога. Сенека визнавав рівність всіх людей, в тому числі і рабів, в той же час з презирством ставився до продуктивної праці і навіть до творчої діяльності, орієнтованої на матеріальні потреби людей.

У деяких працях про Сенеку можна знайти твердження, що його філософія має багато спільного із християнством. Звичайно, частка істини в цьому є, але все-таки слід дуже обережно ставитись до таких висловлювань. Український письменник і перекладач Сенеки на українську мову Андрій Содомора у вступній статті до «Моральних листів до Луцілія», що побачили світ у 1996 році, писав, що у світобаченні і світовідчутті філософа можна знайти чимало такого, що перегукується із християнською мораллю. Скажімо, плекання духовного начала і боротьба з грубими пристрастями, зневага до тіла і тілесних насолод, усвідомлення короткочасності і марноти всіх земних пишнот, людської слави; бачення сенсу життя в очищенні від пороків, у підготовці до смерті, яка дає справжню оцінку людині; а ще відчуття постійної присутності Бога, заклик без нарікань сприймати удари долі, не пам'ятати зазнаних кривд, належно використовувати час тощо. Не дивно, що така близькість доктрини стоїків до засад християнства на межі III – IV ст. поклікала до життя легенду про християнство Сенеки, зокрема, про його листування з апостолом Павлом. Не вдаючись до глибинного розгляду цього питання (сьогодні ті «Листи» зараховуються до апокрифічної літератури), зауважимо: те, що відрізняє філософію Сенеки від християнської моралі, значно суттєвіше, аніж те, що їх зближує. Ця різниця, оминаючи все інше (приміром, наполегливе виправдання самогубства), – у концепції християнського єдиноголюбця Бога та в навіяному стоїстичним пантеїзмом уявленні Сенеки про тотожне з природою божество – розсіяний у Всесвіті «вогненний» розум, який іноді мислиться також у традиційному образі Юпітера. Звідси цілком інший характер відносин, що встановлюються між людиною і Богом: у Сенеки не знайдено й натяку на ту взаємність почуттів, що у християнстві єднає людину, творіння Бога, з самим Творцем. Мудрець, за Сенекою, не випрошуючи ласки, повинен покладатися на себе самого; вдосконалюючись, рівнятися на Бога, а в дечому навіть перевищувати його, сперечатися з ним. Найвищу шану, на думку філософа, люди повинні складати філософії, оскільки боги дали їм лише життя, вона ж – уміння добре ним послуговуватися.

«Життя – це дорога до неба, нашої справжньої вітчизни» – таку тему для медитації найчастіше обирали ті, хто присвятив себе душпасирській праці. «Життя – це дорога до себе самого» – ще й так можна підсумувати роздуми Сенеки.

Якщо грецький стоїцизм формулює принципи ставлення до необхідності як до зовнішнього щодо людини предмету споглядання, то римський стоїцизм зміщує центр уваги з необхідності до «внутрішнього» світу людського духу з метою вироблення практичних рекомендацій морального обов'язку безвідносно до «зовнішніх обставин». Так, Марк Аврелій у книзі «Наодинці з собою» підкреслює відмінність внутрішнього (єдино підвладного людині) світу від зовнішнього. Сенека розглядає філософію як вчення про досягнення морального ідеалу та щастя в житті, звертається до практичних проблем «внутрішнього» світу. Що ж до Епіктета, то він вчить мужньо виконувати свій обов'язок, ігноруючи при цьому «зовнішню необхідність». «Зевс не міг зробити наше тіло свободним, – міркує Епіктет, – але він дав нам частку своєї божественності. Я повинен вмерти, Але ж чи повинен я вмирати стогнучи? Я маю бути ув'язненим. Але ж чи повинен я журитися з того? Я маю йти у вигнання. Але чи може це завадити мені йти туди з посмішкою, сповненою сміливості і спокою? Мене можеш закувати, але волю мою ніколи...». Як близькі й зрозумілі кожному християнинові ці слова, хоча й вони вимовлялися далеко не християнським філософом. Але й тут ми маємо ще одну тему для роздумів.

## 2. АЛЕКСАНДРІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Александрійська філософія пов'язана з містом Александрією, заснованим на честь Олександра Македонського у другій половині IV ст. до н. Х. (322 р.). Воно було задумане як столиця світової науки і культури. Тут далось взнаки честолюбство великого полководця. Ця столиця мусила мати все найкраще, що було у світі в царині науки і мистецтва. Тому і не дивно, що з усіх завойованих Олександром земель сюди стікалися найкращі сили: поети, письменники, митці, науковці. Вже в III ст. це місто стало головним осередком елліністичної культури.

До цього спричинився в першу чергу Александрійський Музейон – храм і святилище муз-дочок Зевса і богині пам'яті Мнемосіни. Згадаймо, що кожна з дев'яти муз була втіленням одного з видів

науки чи мистецтва. Крім цього, даний музей був велетенським науковим інститутом, де вчені різних народностей, релігійних вірувань та галузей знання спільно мешкали, мали запевнений прожиток на державний кошт, щоби вони могли спокійно і безжурно присвячувати себе науковій діяльності.

Саме в Александрії був здійснений переклад Святого Письма Старого Завіту з гебрейської мови, який зробили сімдесят два єврейські вчені. Тому його назвали перекладом «Сімдесяти» (Septuaginta). Александрія відома на весь світ своєю бібліотекою. Вже на початках нашої ери вона нараховувала біля 700 тисяч томів. При бібліотеці були астрономічні обсерваторії.

В деяких історико-філософських працях зазначається, що елліністична доба — це пора занепаду грецької культури. Огляд досягнень александрійської науки і культури породжує певний сумнів у тому. Адже сприятливі умови наукової праці привели до розвитку різних галузей знань, а саме: історії, філології, математики, географії, астрономії тощо.

Історіографічна наука залишила нам описи діянь Олександра Македонського, що є дуже цінним першоджерелом даної епохи. Відомим істориком того часу був Полібій. Філологічна наука представлена Аполлонієм Родоським, Калімахом. Тоді була написана одна з перших граматик, складені каталоги бібліотеки. Математичні науки розробляли Евклід, автор оптики, діоптрики, Аполлоній, Архімед Сіракузький — геометр і механік, Арістарх Самоський, Клавдій Птолемеї, творець геоцентричного погляду на світ. Засновник наукової географії, хронології та астрономії, він перший вирахував обвід Землі та нахил сонячної екліптики. Саме з того часу вчені встановили, що рік нараховує 365 днів. Емпіричні методи дослідження у медицині пов'язані з Гіпократом Косським. В елліністичну епоху вже робили розтини трупів. Що стосується техніки, то можемо сказати, що александрійський вчений Герон створив першу модель парової машини.

Кілька слів скажемо про образотворче мистецтво еллінізму. З ним пов'язаний храм Артеміди Ефеської. Відомо також, що його спалив Герострат. До видатних пам'яток того часу належав храм-гробниця Мавзола в Галікарнасі (звідти пішли і пізніші мавзолеї), Колос Родоський — статуя бога Геліоса висотою 32 м, як на ті часи досить висока будова. Серед скульпторів того часу відзначимо Праксителя,

живописця Аппелеса, відомого своїм виразом «жодного дня без риси», тобто щодня художник повинен вправлятися у своєму мистецтві. До тої епохи відносяться такі шедеври мистецтв, як Афродіта Мілоська та Лаокоон.

До Александрії сходилися митці та вчені різних рас, традицій і культур Сходу і Заходу: греки, римляни, євреї, єгиптяни, перси, халдейці та інші. Не буде помилковою думка про те, що й Александрія немало спричинилася до того, що християнство стало світовою релігією.

Александрія стала космополітичним містом та осередком елліністичної культури, що творила так звану александрійську добу, яка тривала від 323 до 30 року до н. Х. за Птолемеїв, а від 30 р. до н. Х. до 640 р. після Христа за римлян аж до арабського нападу каліфа Омара. Філософія почала там розвиватися в I ст. до Христа, а в I ст. після Христа вона вже процвітала і започаткувала останню добу стародавньої грецької філософії, що тривала до IV ст. нашої ери.

*Релігійна проблематика.* На передній план філософії тієї доби висунулася релігійна проблема. Цьому спричинилися релігійний дух тієї доби взагалі, стан тодішньої філософії і приплив релігійної культури Сходу.

1. Під кінець розвитку античної цивілізації спостерігається переверт у грецькій ментальності під впливом перенасичення та й зневаги до дібр цього світу. Відчувалась туга за вічними ідеалами та бажання визволитися від тенет зовнішнього світу, який постійно втрачав свою духовність. Блукаючи у темряві, люди шукали Бога. У почутті свого безсилля вони користувалися астрологією, магією, містерією, містичними об'єднаннями, щоб зачерпнути надприродної допомоги божественних сил.

2. У попередній добі загальним було сподівання, що філософія доведе людей до щастя. А виявилось, що цього вона зробити не змогла. Крім того, скептицизм захитав довір'я до нашого пізнання. Тут маємо друге джерело повернення до релігії та містицизму, що не було зовсім чуже грецькій філософії. Чимало релігійного та містичного мали у собі тогочасні панівні філософські системи за винятком епікуреїзму. Стоїки вірили у божественний розум пневми, яка пронизує світ; платоніки, захоплені світом ідей, пропонували шукати щастя у релігійній споглядності; перипатетики прийняли існування

першої чистої форми, форми форм, тобто Бога; піфагореїзм теж був проникнутий містицизмом.

3. У східну культуру також проникали містичні та релігійні погляди. Східні релігійні ідеї зливалися з грецькою філософією і творили синкретичну (поєднувальну) філософію. Вона проявилася у двох формах, а саме: на східноєвропейській основі утворилася грецько-єврейська релігійна філософія та на грецькій основі виникли дві інші системи: неопіфагореїзм і неоплатонізм.

Теософія — стародавня грецька філософія, що розпочиналася запереченням віри у міфи і легендарні перекази та шукала правди на землі, в кінці свого розвитку відвернулася від землі, звернувши свій погляд у небо, щоби там знайти пояснення найвищих проблем буття. Чи не нагадує нам ця історія біблійну притчу про блудного сина? Чи не істинною є думка про те, що хто відійде від Бога, той рано чи пізно до Нього повернеться?

Повернімося тепер до грецької філософії. До такого стану вона прямувала не раціональним, дискурсивним пізнанням, а теософією, тобто позараціональним баченням божества, джерела всякого буття, в екстазних станах та візіях за допомогою надприродного освітлення. Таке пізнання називали тоді *gnosis* «гнозис», а його представників — гностиками. До нього підготовляла релігійна практика, молитва, роздуми, віра, чистота серця, палка любов до Бога, аскетичне життя. Найбільшу зацікавленість викликало вже не етичне питання «як жити?», а релігійне — «як визволитися від дочасних марнот і об'єднатися з божеством?». Про саму філософію говорилось, що вона сприяє міркуванню над смертю, підготовці до неї, уподібненню себе до Бога.

Найважливішими проблемами синкретичної філософії були: Бог і світ, добро і зло. Поняття Бога радикально змінилось. Між Богом як абсолютно трансцендентним Сущим і світом відкрилася безодня, яку заповнили посередники між Богом і світом. З того постала так звана градуалістична, тобто ступенева александрійська метафізика, щоби пояснити добро і зло, було відновлено концепцію дуалізму двох джерел — Бога і матерії.

Грецько-єврейська релігійна філософія була оформлена Філоном, а неоплатонізм найбільш яскраво подав Плотін.

Побіч тих систем, якими закінчувалася антична філософія, розпочинала свою діяльність патристичною добою християнська філософія.

Але розгляньмо ще ці два напрямки кінця античної філософії: філонізм і неоплатонізм.

### 3. ФІЛОНІЗМ

Особливе місце в античній філософії займає давньоєврейська філософія. Вона якоюсь мірою є перехідним містком між грецькою та християнською філософією. Щоби зрозуміти давньоєврейську філософію, варто зупинитися на історії єврейства. Історія свідчить, що євреї не завжди займали ту територію Східного Середземномор'я, яку сьогодні називаємо Палестиною. Прийшли вони на згадані регіони зі Сходу, там вони воювали з філістим'янами, хананеями, згодом вони створили Ізраїльсько-Юдейську державу, яка мала свою столицю спочатку в Самарії, пізніше в Єрусалимі. В ході своєї історії Ізраїльська держава переходила з рук в руки. Вавилонський полон, не завжди рівні відносини з Персією, єгипетська неволя, грецьке і римське панування — все це було на багатостраждальній землі Ізраїля. Боротьба з римлянами привела до виникнення діаспори (розсіяння) євреїв по всій території Римської імперії, а то і далеко за її межами.

Релігійний, та й зрештою міфологічний світогляд давніх євреїв був відображений у священних книгах «Танах» і «Талмуд». До складу «Танаха» входить книга «Еклезіяст», де досить виразно можна простежити переплетення світських та релігійних позицій давніх євреїв. А давня єврейська філософія виникла тільки в елліністичні часи в александрійських євреїв, які забули свою мову і говорили лише грецькою. Але свого походження вони таки не забули, постійно цікавились юдейським світоглядом. А греки так само, будучи людьми освіченими та вченими, проявляли інтерес до юдейства. Деметрій Фалерський порадив Птолемею Філадельфу організувати переклад «Танаха», а той відправив з даною метою посольство до Єрусалиму. Там знайшлося 72 вчених юдеїв, які знали грецьку мову і зголосилися виконати цю роботу. Легенда гласить, що ці люди, усамітнівшись на острові Фарос (кожен окремо), за 72 дні переклали цей твір. Невідомо сьогодні, для чого кожен з них перекладав цю книгу. Можливо, коли б вони розділили роботу на 72 частини, то переклад був би зроблений швидше. Але знову легенда гласить, що кожний перекладач дав свій переклад книги і всі 72 переклади збіглися слово в слово. Це була знаменита «Септуагінта», що стала дуже популярною у всьому світі.

Одним із перших єврейських філософів був Арістобул з Панеї, автор грекомовного коментаря до «Тори». З Арістобула починається спотворення грецької філософії. Арістобул вважав, що грецька філософія походить від єврейської, що Гомер, Гесіод, Платон, Арістотель запозичували свої погляди в Мойсея. А Арістотель — прихований єврей, який видавав себе за грека. Єврейська мова вважається прамовою всіх народів.

В той же час Арістобул почав тлумачити «Танах» алегорично. Він намагався зрозуміти єврейську міфологію, перекласти її з мови фантастики на мову реалістичних понять.

Але справжнім засновником єврейської філософії був **Філон Александрійський**. Це єдиний єврейський елліністичний філософ, твори якого дійшли до нас. Маючи юдаїстичний світогляд, Філон зазнав сильного впливу грецької філософії. В центрі уваги світогляду Філона Бог як всемогутня сутність трансцендентального світу, вона не може бути виражена в поняттях і відкривається людині лише в момент екстазу, тобто повної відмови від зовнішніх відчуттів, розуму та інтелекту.

*Життєвий шлях.* Філон народився біля 20 року до н. Х. в Александрії, а помер біля 54 року нашої ери. Єгипет та Юдея були тоді римськими провінціями. Марк Антоній, Август, Тіберій, Калігула, Клавдій, Ірод, Ірод Великий, Ірод Агріппа — це видатні історичні діячі, яких пережив Філон. При імператорі Калігулі відбувся конфлікт євреїв з Римом. Калігула видав указ, за яким в усіх храмах, в тому числі юдейських, були виставлені його погруддя. Цим, власне, були спровоковані єврейські погроми. Вцілілі євреї відправили в Рим делегацію, яку очолив Філон. Там, як свідчать деякі джерела, він зустрівся зі святим Петром.

Спільне між Філоном і Арістобулом було те, що вони обидва тлумачили Святе Письмо алегорично. Філософія, на думку Філона, має бути теоцентричною. Завдання філософії — з'ясувати стосунки Бога і світу. Головне філософське питання — це поняття Бога, яке він творить з ознак грецького Абсолюту і божественної особи єврейського Єгови. Бог володіє абсолютним буттям, вічністю, духовністю, необмеженістю в часі і просторі, існуванням силою своєї природи.

Із Святого Письма він запозичує поняття Бога як особи, яка відзначається знанням всього, святістю, справедливістю, добротою. Хоча

він і визнає Бога першою причиною, разом з тим і заперечує Його безпосередній зв'язок із світом, бо як Найсвятіший Він не може торкатись нечистої матерії. Отже, тут Філон віддає данину грецькій філософії, особливо стоїкам.

Божу природу, вважає він, зрозуміти нелегко. Адже вона трансцендентна. Бог вищий і досконаліший понад все: понад простір і час, вищий понад всі філософські поняття; наддобрий, надмудрий, вищий від самих ідей добра і краси, є чистим буттям — духом. Його не можна назвати. Він без'якісний, недетермінований, бо кожне визначення може бути запереченням безкінечної повноти Божого буття, висловом недосконалості. З усіх Його прикмет найбільше проявляються у світі могутність і доброта.

Філонівський Бог у стосунках із світом має посередників. Творення світу опосередковано *логосом* та ідеями. Логос як атрибут Бога та ідеї існували від віку у Бозі. Ідеї — не тільки праобрази, але і те, що творить речі. Світ чистого логосу і чистих ідей вторинні стосовно Ягве. Будучи взятим з грецької філософії, логос теологічно переосмислюється Філоном як первородний Син Бога і Утішитель людей. Він Слово Бога, це Слово в Бозі, і воно є Бог.

Для творення фізично-тілесного світу замало ідеального начала. Потрібне щось протилежне ідеям, щось на кшталт *матерії*, щось безформне, хаотичне, пасивне, бездіяльне. Створений Богом світ, на думку Філона, співвічний Богові. Створюючи світ, Бог сотворив і безтілесні розумні душі. Найчистіші душі, поєднавшись із найбільш тонкими тілами, стали ангелами, а менш чисті стали душами людей. Ці душі активні і в чуттєвому пізнанні, і в мисленні. До певної міри вони мають свободну волю, котру можуть протиставити волі Бога. Душа людини може піднятися у вищу сферу і насолоджуватись там спокоєм у товаристві ангелів. Вона може увійти у світ логоса, а то і самого Бога. І це може статися в момент екстазу, тобто особливого стану повного відходу від зовнішнього світу, від критичного мислення. Слід позбутися всіх пристрастей і прив'язаності до всього земного. Мова йде про звільнення душі від нижчого начала і повернення до Бога. Для цього потрібен особливий внутрішній стан душі: стан покаяння, екстатичного переживання, віри і побожності, святості і молитви. Багато уваги Філон приділяє пророцтвам, якими він підміняє платонівське знання як пригадування. Пророцтво буває трьох видів:



через Божий Дух, через Голос Бога і через ангелів. Звідси три види пророцтв і візій.

*Етика.* Благі життя Філон розуміє як життя у згоді з законами Мойсея, які повинні складати основу державного законодавства. Держава повинна управлятись царем, вищим жерцем і радою старійшин. Але істинний правитель держави — Бог, отже, всі правителі — виконавці волі Бога.

У Філона можна знайти моменти, характерні для християнського світогляду: уявлення про людську гріховність, вчення про створення світу Богом, про існування Бога поза створеним Ним світом, вчення про Сина Божого як Логоса. Філон висловлював і близькі до раннього християнства соціальні ідеї: засуджував багатство, вчив про рівність людей перед Богом. Містико-ідеалістичний світогляд Філона провадив не тільки до християнського світогляду, але і до неоплатонізму.

Історична доля вчення Філона складна. Уявлення філософа про стосунки Бога і світу були відкинуті християнською Церквою вже на першому Вселенському Соборі разом з аналогічним вченням Оригена. Зі свого боку, юдаїзм також відкинув філософію Філона за те, що той почав розуміти біблійну священну історію не буквально, а алегорично. Разом з тим ми віддаємо належне Філону за те, що він наближав торжество християнської філософії у світі, впритул підійшов до християнства як вчення.

#### 4. НЕОПЛАТОНІЗМ

Третє століття нашої ери було не тільки періодом становлення християнської теології, але часом виникнення останньої великої, по-своєму епохальної філософської системи античності — неоплатонізму. Це вже був час, коли Римська імперія почала розпадатись. Одним із найбільш яскравих представників неоплатонізму був **Плотін** (204 — 270 рр.). Народився він у римській провінції Єгипту м. Лікополі, був наближений до імператора Галлієна. Спочатку наслідував Сократа і викладав свої погляди, не записуючи їх у книги. Пізніше, на прохання імператора, почав записувати свої думки. Свої твори Плотін заповів одному із своїх учнів Порфірієві. Останній упорядкував хаотично складені книги, розподілив їх тематично по шести темах і зробив так, що в кожній темі виявилось по дев'ять творів. Так вийшло шість де-

в'яток «Еннеад». «Еннеа» грецькою мовою означає «дев'ять». Звідси твори Порфірія називалися «Еннеадами». Завдяки Порфірієві вчення Плотіна набуло такої послідовності: етика, натурфілософія, космологія, психологія, ноологія (вчення про розум) і генологія (вчення про єдине).

*Впливи.* Плотін не претендував на оригінальність. Він тлумачив Платона, але не всього. У Платона він бере вчення про єдине («Парменід»), вчення про благо («Держава»), вчення про антагонізм душі і тіла («Федр»), вчення про ерос («Бенкет»), вчення про Бога, Нуса («Розум»), деміурга і про ідеї, подане в інших творах. Вплив на Плотіна мали і Арістотель, і Сенека.

*Загальна характеристика.* Головне в неоплатонізмі — вчення про потойбічність надрозумності і навіть надбуттєвості першоначала всього суцього і про містичний екстаз як засіб наближення до цього першоначала. Вчення Плотіна — послідовний моністичний ідеалізм і навіть надідеалізм. Якщо теологія Платона раціоналістична, то теологія Плотіна містична. Суть вчення Плотіна в тому, що на чолі ієрархії суцього він ставить одне начало, єдине, як таке, що може досягатися тільки у стані екстазу і виражається тільки засобами апофатичної теології.

Плотін обґрунтовує ідеалізм подібно до Платона. Суперечність душі і тіла цілком закономірна, і це підтверджується різноманітністю людей у світі. Плотін обґрунтовує також структуру світової системи. Світ в уявленні Плотіна строго ієрархічний, він утворює ступені нисхідного буття, що починається в надбутті.

Весь світогляд Плотіна пронизаний пафосом єдності, а цей пафос доходить до обоження Єдиного. Єдине — це Бог. Але це Єдине виносить за межі множини. Єдине — це все. Єдине і єдність — це ідеал всього. Єдине є вічним началом всього суцього. Єдине не пізнається через множинне, тому що воно вище, а множинне нижче. Вище не досягається через нижче. У вищому завжди є те, що недоступне нижчому.

Єдине — абсолютна єдність, воно не утримує множинного, відмінності, протилежності і суперечності. Єдине не має жодних бажань, воно поза часом. Це — вічність. Єдине порівнюється із Сонцем. Воно — джерело тепла і світла.

*Еманация.* Мовлячи про генезу світу з Єдиного, Плотін відкидає ідею творення світу з нічого. Творення світу пов'язано з еманациєю.

Латинське походження цього терміну має значення — «витікати, вимиватися». Вище породжує нижче.

**Розум.** Перше, що з необхідністю походить від Єдиного, є розум (нус). Розум пов'язаний з буттям, він існує. Розум мислить себе самого. Цей розум має дві сторони: а) до Єдиного; б) від Єдиного. Перше — Єдине, а друге — множинне. В цілому розум є саморефлексія систематизованої сукупності ідей. Розум так само поза часом. Розум мислить сам себе, починаючи із загальних категорій, а також індивідуальних.

**Світова душа.** Не все поширюване Єдиним світло поглинається Розумом, а поширюється далі. Його результатом є душа. Ця душа існує вже в часі. Завдяки душі з'являється час. Душа утворюється від Єдиного опосередковано, а від розуму — безпосередньо. Душа, як і розум, має дві сторони: а) до розуму, б) від розуму. Душа буває і верхньою, і нижньою. Нижня душа має безпосередній контакт з феноменальним світом. Саме вона безтілесна і неподільна. Розум має категорію руху, а душа — сам рух.

**Природа** має дві сторони. Вона — нижча частина світової душі. Через насінневі логоси вона породжує речі, які є відображенням ідей розуму. У феноменальному світі душа дробиться. Є душі небес, зірок, планет. Душа землі породжує душі рослин, тварин, людей. Всі ті душі попадають в кабалу до тіла. З кращого боку природа — частина світової душі, а з гіршого — вона те, що народжує земні речі.

**Матерія.** Плотін говорить про матерію як небуття, як неіснуюче. Але він вважає, що це неіснуюче є таким, що протиставляється існуючому. Плотінова матерія — результат згасання світла. Матерія протистоїть добру. Вона — джерело зла. Але зло виступає тут як брак добра.

**Сходження до Єдиного. Екстаз.** Єдине не тільки витікає, чи проливається до множинного, але і множинне повертається до нього, намагається стати Єдиним, подолати свою відірваність і приєднатися до блага. Це найбільш усвідомлено проявляється у людини. Людина має душу, яка спрямована і догори, і донизу. Але людина може подолати чуттєвий світ. Цьому сприяє екстаз, тобто душа наче виходить з тіла. Це є стан поєднання душі з Єдиним, розчинення душі у ньому. Але все це ніщо інше, як містика. Вона означає позаінтелектуальне безпосереднє поєднання душі з Богом, вищим станом, якого може

досягти людина у своєму житті. А це є, зрештою, метою людського життя.

**Порфирій** (232 — 304 рр.) — упорядник Плотіна, від якого був на 30 років молодшим, походив з Сирії. Має 77 самостійних творів. Коментатор Плотіна, Платона, Арістотеля. Кажуть, що був противником християнства. Існує легенда, що Порфирій сам деякий час був християнином, потім став відступником, посварившись з деякими християнами. Частина своєї творчості він відвів розробці етичної проблематики.

Найцікавішим є його вступ до логічних праць Арістотеля, особливо до його «Категорій». В історію філософії він увійшов своїм так званим «деревом Порфирія», тобто вченням про роди, види, ознаки випадкові, не випадкові і т.д., чим, власне, започаткував схоластичну філософію, хоча вважається одним із відомих представників неоплатонізму.

**Ямблїх** (280 — 330 рр.) жив в часи пізньої Римської імперії, учень Порфирія з Сирії. Він ще більш ускладнив світоглядно-філософську систему Плотіна, реміфологізував філософію. Єдине він поділив на дві частини: Єдине для буття і Єдине для пізнання. Вплив на його філософію мала халдейська теологія. Завдяки теологічному змісту його філософії та його демонології й теургії (мистецтво впливати на волю богів, викликаючи добре ставлення до себе) Ямблїха називали божественним і приписували йому чудотворну силу.

Теодицея Ямблїха намагається звести до упорядкованої системи численні божества політеїзму. З цією метою він збільшив еманацийний процес буття, помножуючи надмірно у ньому нові опосередковані вогнища у формі божественних іпостасей для того, щоби більше віддалити Абсолют від матеріального світу. Вище Єдності Плотіна Ямблїх ставить без'якісний, безформний Праабсолют, з якого еманувала плотінівська Єдність буття і добра. Безпосередньо з тією Єдністю філософ поєднував численні грецькі, римські та східні божества, поділяючи їх на дві категорії позасвітових богів, яких він поєднував тріадами й гебдомадами, застосовуючи піфагорейську числову спекуляцію. До еманацийного процесу Ямблїх залучає також богів природи і цілу плеяду ангелів, демонів, душ героїв, включаючи до філософської системи вірування грецьких та східних релігій. Сирійська школа приймала 360 небесних богів, 72 піднебесних і 42 богів природи.

Якщо Плотін закликав поєднутися з Богом за допомогою екстазу, то Ямблїх — за допомогою теургїчних (магічних) таємних дій, чарів, обрядів, слів. Містичний чинник неоплатонїзму висувається на передній план філософїї Ямблїха.

Приблизно такими ще були філософські погляди інших представників неоплатонїзму — Плутарха з Афін, Сїріана, Прокла та ін.

Має рацію російський філософ О.Ф.Лосєв, коли пише, що неоплатонїзм (III — VI ст.) не був занепадом античної філософїї, але її останнім розквітом, коли стала відчуватись нагальна потреба використати рїшуче всі історичні досягнення античної філософїї і звести їх воедино. Таким чином, цілеспрямованість неоплатонїзму вже свідчила про прихід останніх часів для античної філософїї. Однак символом істинної загибелі античної філософїї стали численні напрямки перших столїть нової ери, відомі під назвою синкретизму. Найголовнішою особливістю цього синкретизму якраз була повна невпевненість у цінності чисто античних досягнень і спроба використати таке зовсім неантичне явище, як християнство, яке вже тоді розпочало свій історичний хїд.

Цей синкретизм і, особливо, гностицизм уже були розбавлені новими і вже зовсім неантичними інтуїціями, а саме інтуїціями особистості, і в той час, коли вся антична філософія була побудована на розумінні людини, природи, світу і божества як в основі своїй не особистісних, а чисто речових структур. В синкретизмі розвинулось нове вчення, яке проїснувало кілька столїть як перехїд від античності до середньовїччя.

Це вчення полягало в тому, що основою буття визнавався вже не чуттєво-матеріальний космос, але абсолютна особистість, котра вища від всякого космосу, котра його творить і ним управляє. Це — християнство. А з другого боку, оскільки всі античні божества, будучи узагальненням природних явищ, самі також були зовсім недосконалими як фізично чи психологічно, так і духовно, і ця недосконалість була надана і нововідкритому абсолютному, особистісному божеству.

Абсолютний персоналізм поєднувався тут з натуралістичним персоналізмом. І це було цілком природньо, оскільки історично не могло ж тисячорічне поганство відразу і моментально перейти у християнство. Цим і пояснюється те, що згаданий синкретизм проїснував декілька столїть, ставши не тільки ересю для християнства, але і кінцем поганської філософїї. Таким чином, кінець античної філософїї і став початком християнської.

## СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

### АПОЛОГЕТИКА ТА ПАТРИСТИКА

1. Середньовічна філософська парадигма.
2. Елліно-візантійська та римсько-західноєвропейська гілки апологетики.
3. Східна патристика. Іван Дамаскин.
4. Західна патристика. Аврелій Августин.

#### ЛІТЕРАТУРА:

- Антологія мировой философии в 4 тт. — М., 1969, т. 1, ч. 1, розділи: Раннехристианская философия, западноевропейская философия средневековья;
- Франко Іван. Данте Алігїєрі. Характеристика середніх віків. — Київ, 1965;
- Філософія. Курс лекцій. — Київ, 1994;
- Кардинал Йосиф. Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософїї. — Рим, 1991;
- Лаба Василь. Патрологія. — Рим, 1974;
- Соколов В.В. Средневековая философия. — М., 1979;
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979;
- Аврелій Августин. Сповідь. — К., 1996.

### 1. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА

Інколи виникає питання: чому середні віки називаються «середніми»? Рїч ясна, що тут середні віки називаються так чисто умовно в культурологічному плані. Антична цивілізація, а з нею антична філософія, розпочинає своє буття, наскільки нам відомо, десь у VI ст. до н. Х., а припиняє своє існування в VI ст. нашої ери, точніше в 521 році, коли імператор Юстиніан закриває останню грецьку філософську школу — платонівську Академію. Отже, антична, або давньогрецька філософія проїснувала десь біля 1000 років. Приблизно стільки ж років має і середньовічна філософія. Ми ж розпочинаємо її

лік від VI ст. нашої ери і завершуємо у XVI ст. Звичайно, ці дати беруться знову ж таки умовно. Бо якщо вже бути дуже точним, то середньовічну філософію можна розпочинати з часу діяльності Господа Бога нашого Ісуса Христа і не завершувати XVI ст., а вести її до наших днів, оскільки і сьогодні існують ще окремі схоластичні школи, які мають своїм джерелом середньовічну схоластичну вченість. Після середньовіччя наступає Новий час і, відтак, філософія, модерна і сучасна, яка на сьогодні нараховує 500 років, але і є надія, що вона проіснує стільки ж, скільки її попередниці. Та поділ цей також до деякої міри відносний, бо існує звичайна неперервність у розвитку філософії. Все те нове, що з'являється у новому історико-культурному періоді, є частково добре забутих старим. Якщо антична філософія може вважатися космоцентричною, тобто такою, у центрі філософських рефлексій якої стоїть макрокосмос, або, краще мовити, Вселенна і людина, а ідея Бога є наскрізною, то філософія середніх віків є геоцентрична, духоцентрична. В центрі її філософських відчужень є ідея Бога, але ця ідея переходить через людину, через її внутрішній світ. І разом з тим, щоб розуміти і відчувати Бога, людина мусить звертати свою увагу на Всесвіт як божественне творіння. У філософській парадигмі середніх віків змінюються акценти, хоча в своїй основі філософська проблематика залишається постійною.

Завершуючи розгляд античної філософії, ми вказали на те, що в еллінізмі починає зростати роль духовного чинника у життєдіяльності людей. Ідеологічною формою, в якій людська особистість починає усвідомлювати свою духовність, вже не як безсторонне споглядання світу, а як гостре і пристрасне переживання свого суб'єктивного неповторного існування у світі, в європейському ареалі стає християнство. Для Європи середньовічна філософія є, як правило, християнською.

Однак все-таки перехід від античності до середніх віків був доволі непростим. Історики подають нам досить промовисті цифри. За часів імператора Трояна Рим нараховував півтора мільйона мешканців, 423 храми, 154 статуї богів із золота та слонової кістки, 3785 статуй цезарів і видатних римлян, 78 бібліотек і театрів, із яких найбільший міг би помістити 22888 глядачів, та крім того великий цирк з 385000 місць. І все це зникає протягом 200-300 років. По війнах з готами Рим нараховує 5000 мешканців, а після відходу готського короля Тотілі в 59 році місто стоїть пустою, неначе знаменує кінець античного світу. З безмірно багатой греко-римської літератури залишились лише

нужденні округлини. Зі 100 драм Софокла залишилось лише 7, із 70 трагедій Есхіла – так само 7, із незліченних грецьких комедій маємо лише 11 комедій Арістофана. З величезної кількості творів античної філософії до нас дійшли більш-менш повно праці Платона та Арістотеля, Лукреція, Сенеки, Цицерона і Марка Аврелія, інші твори лише у фрагментах.

Антична греко-римська цивілізація розпалась. Цей розпад був історично зумовлений. Те, що мусило статись, сталося. Історики, літератори, публіцисти пробують визначити причини кінця античності. Іван Франко, наприклад, пише, що причин було багато, але найголовніші були три: внутрішня гниль і безхарактерність, до яких зійшло цивілізоване людство старого світу під впливом таких чинників, як безтямна мішанина рас, невільництво, сваволя пануючих та деморалізація всіх сфер, далі: характер і розширення християнства, і нарешті – напади варварів.

Звичайно, можна говорити про різні причини занепаду античності і народження нового ладу. Німецький філософ Фрідріх Ніцше, наприклад, вважає, що кінець античності розпочинається ще з Сократа, який намагався довести людині, що вона є людина. І страта Сократа є стратою грецької ментальності, котра, будучи в здоровому стані, поєднувала аполлонівське (наукове) і діонісійське (здорове, природне) начало. Звичайно, Ніцше дещо звільгаризував розвиток античної ментальності, але його висновки ще раз засвідчили те, що антична, як і кожна філософська парадигма, має періоди народження, розквіту і занепаду. А в надрах однієї ментальності зароджується інша, яка її згодом заперечить. В надрах античної культури, культури поганської, визрівала християнська культура. Щодо християнства, писав далі Іван Франко, «то ми також не думаємо нехтувати його великого добродійного впливу на моральне відродження людей. Воно, без сумніву, дало старинному світові, що або задихався в безтямній розкоші, або потопав у чорній зневірі і розпуці, вищу мету життя, вказало йому новий світ ідей і вірувань, дало його душі зовсім іншу вагу й іншу волю, ніж могли йому дати наскрізь матеріалістичні філософи епікурейської та цинічної школи, навіть ніж ту, яку давали метафізичні спекуляції неоплатоніків. Супроти всіх тих філософів, опертих на розумі, підшитих скептицизмом, критикою та матеріалізмом, християнство дало щось зовсім нове, нечуваний підйом чуття, непоборну дисципліну догми, принади раю і страховища пекла.

Перекладаючи мету людського життя з цього світу в загробний, воно навчало чоловіка панувати над собою, іти простолінійно, не оглядаючися ні на що, концентрувати всі свої змагання до однієї точки. Серед того розніженого, змудженого дармоїдством, зогидженого пануванням або пригнобленого вічним страхом і непевністю, і в тім страху забобонного, хиткого та безрадного людства, християнство творило сильну фалангу людей сміливих, безоглядних, готових на всілякі жертви і на всякі терпіння, відданих одній високій цілі, доктринерів і ентузіастів, але при тім солідарних проти іновірців і характерних. Се були великі семена відродження людства і історик не може відмовити їх первісному християнству» (див. Франко І. Данте Аліг'єрі – Київ, 1965. – С. 23-24). Трохи нижче Іван Франко показує і негативні сторони цього християнства, такі, зокрема, як фанатизм і нетерпимість, неприйняття, навіть ненависть до культури античного світу. Її руйнування, нищення він приписує християнам. Йдеться про те, що християни палили книги, розбивали статуї античних божків, руйнували грецькі і римські божниці. Нам видається, що тут Франко дещо згущує фарби. Звичайно, ніхто не буде заперечувати, що таке явище, як фанатизм, серед перших християн було, і цей фанатизм, як будь-який фанатизм, завжди відіграє деструктивну роль. Але ж не могли бути всі християни фанатиками, не могли ж вони всі ненавидіти, адже відомо, де зберігалися літературні, історичні і філософські твори грецьких і особливо римських вчених, які отримали нове життя в так звану добу Відродження. Адже християнські монастирі якраз і зберігали ці округлини, що залишилися для майбутніх поколінь. Власне Ренесанс і доба бароко подали нам яскравий синтез античної і християнської культур, а саме християнство аж ніяк не постраждало від цього синтезу.

Середньовічний спосіб буття, на відміну від античності орієнтований на предметно-речове бачення світу, формував бачення реальності «за образом і подобою» духу. Категорія душі наповнюється новим специфічним змістом і стає основною для визначення людини. Адже тільки та істота, яка містить у собі розумну душу, може називатися людиною. Саме духовність виступає безпосереднім виявом особистісно-людського характеру соціальних відносин цієї доби. Не заперечуючи реальності речового світу, суспільна свідомість тлумачить її як «зовнішню видимість» більш фундаментальної реальності – духовного

світу. Тому ключ до розв'язання всіх, у тому числі й суто «земних» проблем середньовічна людина шукає у сфері духу.

На цьому «грунті» і починає формуватись нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає духовно-ідеальне тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим втіленням духовності мислиться Бог, то теологія підноситься на рівень «найголовнішого» знання. Звертаючись до духовності як до вищого віднині критерію реальності, християнсько-середньовічна думка проголошує неістотними тілесні характеристики людського індивіда: «Нема різниці між юдеєм та між греком», «нема юдея, ні грека; нема невільника, ані вільного, нема чоловіка, ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі» (Святе Письмо, Рим 10:12, Гал 3:28). Подібні твердження заперечують традиційні антропологічні критерії оцінки індивідів, утверджують натомість духовні критерії.

Якщо в античності індивід, людина є соціальною, «політичною» істотою, істотою природньо-тілесною, то в середньовіччі узи, що включають індивіда у «справжні» (священні) спільноти (такою є насамперед Церква), мають винятково духовний характер. Все ж «земне», «світське» – держава та інші суспільні інституції – набувають характеристик «справжнього» існування, лише отримуючи санкцію «божественного буття» – благословення Церкви.

Для середньовічної суспільної свідомості світ набуває характеристик певним чином «двоїстого» буття. Перше і основне буття – це божественний, духовний, небесний благий світ. Він є найвищою для людини метою. Друге, тимчасове буття – це тваринний, плотський, земний, гріховний світ. Ці два світи, два буття з самого початку тлумачилися як принципово непорівняні. Якщо ж земний світ був створений Богом з нічого, то співставлення цих двох буттів породжувало нераціональні, інколи надраціональні, містико-ірраціоналістичні способи і шляхи їх контактів.

Ірраціоналістична «неспівмірність» земного і божественного світів досягає чи не крайніх меж у апофатичному (негативному) богослов'ї, яке дуже яскраво демонстрували представники християнської теологізованої філософії александрійської школи. Будь-яка спроба «позитивного» пізнання божественного буття, пише Климент Александрійський, наштовхується на межі мислительних і мовних можливостей людини. Адже Бог безмежний і безмірний. Він виходить за рамки будь-якої форми, а людська мова може виразити лише те, що ви-

значене і має межі та форму. Єдино правильною позицією в осягненні Бога може бути лише спроба Його осягнення не в тому, що Він є, а в тому, що Він не є. Божественна природа, міркує в тому ж дусі Григорій Богослов, є ніби якесь море сутності, невизначене і нескінченне, сягаюче за межі будь-якого поняття про час і природу. Якщо наш розум спробує створити хай маловизначений образ Божий, споглядаючи його не в ньому самому, а в тому, що його оточує, то цей образ вислизає від нас, перш ніж ми спробуємо його схопити. Таким чином, в теологічній формі християнські філософи робили спробу ставити і вирішувати проблеми буття і пізнання.

Не менш цікаво вони вирішували проблеми вартостей. Адже помітним у християнській теології є *гуманістичне* її спрямування, зокрема у вченні про первородну гріховність людини і шляхи її подолання (спасіння). Спасіння людей можливе лише через посередника, який чудесним способом поєднує в собі непримиренні протилежності небесного (божественного) і земного (людського). Таким посередником виступає Господь Бог Ісус Христос – «син Божий і людський», – який є однією з іпостасей божественної «триєдності» (Трійці) і водночас живою людиною, народженою земною жінкою, Людиною, що живе і страждає людським життям і людськими болями і вмирає мученицькою смертю на хресті. Щоби спасти людство, Бог сам має стати людиною, не полишаючи ні на хвилину свого божественного ества. Він може повернути людині втрачене внаслідок гріхопадіння безсмертя, лише пройшовши через власну смерть – «смертю смерть подолавши». Таким чином у христологічній тематиці «покутування» і «спасіння» скрізь теологічний зміст проходить глибока гуманістична теза: спасіння не просто дарується людині – воно здобувається людськими стражданнями, людським життям і смертю. Віруюча людина причащається до життя і смерті Ісуса Христа. Вона очищується від зла, стає людянішою, добршою. Завдяки вірі і добрим ділам вона здобуває життя вічне у Царстві небесному. Християнство відіграло у світі величезну позитивну роль. Воно врятувало Європу від варварства, дикості, морального падіння, сприяло таким чином економічному, соціально-політичному і культурному поступу.

## 2. ЕЛЛІНО-ВІЗАНТІЙСЬКА ТА РИМСЬКО-ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ГІЛКИ АПОЛОГЕТИКИ

Середньовічна філософія починається періодом так званої «апологетики» (грецькою мовою «апологія» означає «захист»). Отже, представники апологетики виступали з обґрунтуванням та захистом християнства. Інтереси апологетів були різними: одні розробляли теорію християнської науки, а інші проводили практичну діяльність, поширюючи християнське вчення. Одні полемізували з язичниками, інші – з еретиками. Одні були прихильниками елліністичної духовної культури, інші – її противниками.

На основі Святого Письма апологети намагались вирішити філософські питання. Вони були першими християнськими філософами, які хотіли пристосовувати грецьке філософське вчення до потреб власних концепцій. Їх діяльність припадає на II століття, що називається століттям апологетів – єдиних правовірних філософів.

Вже від самого початку середньовіччя помітною стає своєрідна «дволінійність» у становленні та подальшому розвитку середньовічної філософської парадигми. Орієнтована на духовно-ідеальне тлумачення світу, ця парадигма здійснює себе у двох напрямках, які мають своїм джерелом роздвоєність пізньоантичної філософії на елліно-елліністичну, згодом греко-візантійську і римську, згодом римсько-західноєвропейську гілки. Подвійність середньовічної філософської парадигми простежуємо вже в добу апологетики. В історико-філософській літературі чітко розрізняють «західну» (латиномовну) та «східну» (грекомовну) апологетики. Перша («західна») представлена іменами Мінуція Фелікса (кінець II ст.), Квінта Тертуліана (бл. 160 р. – після 220 р.), Арнобія (бл. 260 р.), Лактанція (кінець III ст.). До грекомовної гілки апологетики входять Юстин (бл. 132 р.), Теофіл (кінець II ст.), Іринеї Ліонський (бл. 125 р.), Іполіт (кінець II – початок III ст.), Афінагор (III ст.). До східної гілки середньовічної філософської парадигми, безперечно, належать і такі представники вже згаданої александрійської школи, як Філон, Климент, Оріген.

Одним з перших апологетів був Юстин Мученик. З одного боку, він відстоював істинність християнського вчення, а з другого – шанував філософію (платонізм), який на його думку, приводить до Христа. Таким чином, і християнство, і філософія ведуть до Бога. До грецьких апологетів відноситься і учень Юстина Таціан, котрий в апології

«Промова до еллінів» фанатично засудив усю язичеську культуру, в тому числі й античну. До філософуючих апологетів, котрі намагались довести незалежність християнства від античної філософії, належав Теофіл Антіохійський, єпископ в месопотамській Антіохії. Один із напрямків апологетики займався критикою гностицизму і намагався надати християнству форму філософсько-теологічної доктрини. Представниками цього напрямку були Ериней (кінець II ст.), автор трактату «Викриття та заперечення фальшивого гнозиса», та його учень Іполит.

Грекомовна апологетика, спонукувана своєю елліністською ментальністю на споглядання «внутрішньої» людини, неосяжних глибин духу, виявляє себе в таких серйозних філософських здобутках, як мистецтво алегоричного прочитування, тлумачення священних текстів – так звана «екзегеза» і уже згадуване апофатичне богослов'я. Римська ментальність «західної» апологетики з її практицизмом орієнтувалася на «зовнішні», формально-логічні риси духовності. Римсько-західно-європейський варіант середньовічної парадигми лише в IV ст. починає освоювати метод екзегези, а до апофатизму доходить аж в XI ст., та й то тлумачить їх – екзегезу та апофатизм – у своїй раціоналістично-формалістичній манері.

Найбільш видатним представником римської апологетики був Квінт Септімій Тертуліан (біля 160 – 230 рр.). За фахом він був юристом, пізніше став філософом та теософом. Тертуліан активно підтримував тезу про несумісність філософії та релігійної віри. Його величезні заслуги перед Церквою полягали головним чином у пропаганді християнства, в захисті Церкви від римських властей та еретизму. Він був першим християнським мислителем, який писав латиною, частково і грецькою мовою. Основною його працею є «Апологетик», написаний біля 197 року. Тертуліан непримиримо виступав проти поєднання філософії та християнства, твердив, що між розумом та вірою не існує жодних точок дотику. «Що є спільного між філософом і християнином, між учнем грецької мудрості і учнем неба?» – риторично запитує Квінт Тертуліан. Нова, християнська «божественна» мудрість настільки глибша від старої грецької, «земної», що здається зовсім незрозумілою і навіть абсурдною щодо останньої. «Син Божий був прибитий до хреста – не соромлюсь цього, оскільки це варто сорому. Син Божий помер, – немає сумнівів у правдивості цього, оскільки це безглуздо. Похований, Він воскрес, – і це безсумнівно, тому що не-

можливо». За переказами, наведені міркування Тертуліан завершує словами: «Вірю, тому що абсурдно» (*Credo, quia absurdum est*). Власне це висловлювання філософа повністю відображає зміст і суть його вчення, в якому істинність віри є зовсім інакшою, ніж істинність розуму, ніж істинність матеріального світу. Філософії він протиставляв релігію, язичеській науці – християнську віру, розумові він протиставляє божественне Об'явлення. Наукові дослідження стають зайвими, коли стає відомим Євангеліє – єдине авторитетне джерело пізнання Бога і тим самим будь-якого знання, адже Бог все визначає і править людським життям. Філософський розум може привести до ересі. Філософії і теології довелось чекати трохи менше ніж 1500 років, поки з'явиться такий філософ як Іммануїл Кант, котрий зверне увагу на можливості людського розуму, звзвить їх, щоб дати простір вірі.

Тертуліанівське поняття віри як вищої істини підготувало ґрунт для підпорядкування філософії теології, що стало характерним для наступного періоду розвитку християнської філософії.

Звичайно, попри всю «войовничу» непримиренність до античної традиції середньовічні філософи не могли будувати «нове філософське мислення» на порожньому місці. Тим-то апологети, проголошуючи устами Тертуліана «ми не потребуємо допитливості після Христа, нам не потрібні дослідження після Євангелія», водночас інтенсивно шукають в античній спадщині ідеї, придатні для освоєння з подальшою їх трансляцією в контексті нового світогляду та нової культури. Крім того, переважна більшість апологетів була не такою агресивною щодо античності, як Тертуліан.

### 3. СХІДНА ПАТРИСТИКА. ІВАН ДАМАСКИН

Тенденція зближення християнства з елліністичною філософією посилилась у зв'язку з перетворенням християнства в релігійно-ідеологічну систему. Ця тенденція простежується, зокрема, у сучасника Тертуліана **Тита Климента** (Климента Александрійського – біля 150 – 219 рр.), котрий заснував в Александрії в III ст. християнську богословську школу. Метою цієї школи було не тільки захистити християнську віру від її противників, але перемогти язичників і вплинути на них так, щоби вони самі перейшли у християнство.

З александрійською школою пов'язане ім'я Афанасія (295 – 373 рр.). Спочатку він був дияконом, пізніше писарем єпископа, а відтак – спадкоємцем померлого Олександра, патріярха Александрії. Афанасій увійшов в історію як противник Арія (256 – 336 рр.). Арій вважав, що Бог-Син має іншу сутність, ніж Бог-Отець, Він є Його образом, підпорядкований Йому і у часі не існував до свого народження. Бог-Син не може бути повністю рівний Богу-Отцю. За Арієм, Христос підноситься на вищий ступінь моральної якості, але не має божественної сутності. В поглядах Арія дався взнаки античний раціоналізм із забарвленням аристотелівської логіки. Афанасій відстоював положення, за яким Син Божий має одвіку таку ж сутність, як і Бог-Отець. На соборі в Нікеї, який скликав у 325 році імператор Константин, погляди аріанів та Афанасія зіткнулись. Собор прийшов до висновку, що Бог-Отець і Бог-Син мають одну і ту саму сутність. Це стало згодом твердим церковним законом як догмат про Трійність Бога. Цей догмат мав не тільки релігійне, але й філософське значення для подальшого розвитку середньовічної ментальності.

Вихідні принципи середньовічної філософії були сформульовані «отцями Церкви» (*patres ecclesiae*). Але тут, як і в апологетиці, спостерігаємо поділ на східних (грекомовних) і на західних (латиномовних) отців Церкви. У IV ст. на Сході з'являється гурток вчених, мислителів, теософів Каппадокійської Церкви. Каппадокія розташовувалась у південно-східній частині Малої Азії, з 17 року нашої ери була римською провінцією. Найбільш знаними представниками були Григорій Назіанзін (бл. 330 – 390 рр.), єпископ Константинопольський, прозваний Богословом; Василій Великий (бл. 330 – 379 рр.), єпископ Кесарійський, Григорій Нісський. «Каппадокійці», або, як їх ще називали, «три світочі Каппадокійської Церкви», упорядкували систему християнської думки головним чином на базі неоплатонізму, пристосовуючи останній до світоглядних настанов середньовічної мислительної парадигми. Так, Григорій Нісський був переконаний у можливості згоди між Об'явленням та філософією і навіть визначив деякі межі цих відносин. Філософія повинна бути інструментом пояснення істин догматики, що були прийняті офіційною Церквою. Розум стає знаряддям християнської віри. Григорій займався обґрунтуванням догмату Святої Трійці. При цьому він спирався на принципи неоплатонізму, за якими у сфері ідеального життя існують три основні субстанції: єдине, розум і світова душа.

Божественна сутність виражає єдність Бога й існує самотійно, але в той же час вона перебуває у кожній із своїх субстанцій. Божественні Особи відокремлені одна від другої, але їх поєднує божественна сутність, а їх божественність єдина.

В дусі платонізму він інтерпретував і створення світу: рід стосовно індивіда первинний, первинна ідея існує до одиничних речей (*ante rem*), Бог створив людину як вид, відповідно, людина як вид не існувала реально, а лише ідеально, в Божому помислі.

Східній патристиці (як і східній апологетиці) притаманні риси грецької ментальності. Йдеться про споглядальний, «софійно-плюралістичний» підхід до світу, «екзистенціальне» (орієнтоване на «внутрішній світ» унікально-неповторної людської особистості) його бачення. Найбільшим систематиком східної патристичної філософії був св. Іван Дамаскин. Його часто порівнюють із св. Томою з Аквіна. Отже, його заслуги перед Східною Церквою порівнюються із заслугами св. Томи перед Західною. Ясна річ, це чисто фігуральне і, можна сказати, умовне порівняння, адже обидва вони мають заслуги перед Вселенською Церквою і до їх філософської спадщини звертаються представники усіх християнських конфесій.

Кардинал Йосиф пише, що про життя св. Івана Дамаскина знаємо дуже мало, бо його біографії писані кількасот літ по його смерті. Треба опиратися на деякі його принагідні оповідання про себе самого в різних творах. Він народився в 690-тих роках у Дамаску, тодішній столиці арабів (Сирія). Батько Івана Саргун (Сергій) Мансур, будучи високим урядником каліфа, викупив із неволі монаха Косму, що виховував і вчив Івана і його названого брата Косму. По смерті батька Іван зайняв його місце. Але базилевс Лев III обмовив його як зрадника каліфа, а цей за те наказав відтяти йому праву руку. Легенда оповідає, що за гарячими молитвами Івана Мати Божа зцілила йому руку.

Дамаскин зрікається цієї посади і починає писати твори на захист святих ікон. На той час почалося переслідування християн. Іван із своїм прибораним братом Космою вступили до монастиря св. Сави біля Єрусалима. Там він одержав свячення на пресвітера (726 р.) і розпочав свою бурхливу письменницьку діяльність. Він писав філософські й богословські твори, літургічні поеми, гомілії і гімни. Помер близько 749 р. У 1810 р. папа Лев XIII проголосив Дамаскина учителем-доктором Церкви.



Дамаскин був високоосвіченою людиною і як учень монаха Косми, і як двірський урядник, і, передусім, як монах і пресвітер монастиря св. Сави. Він ґрунтовно простудював філософію Платона й Арістотеля, їх послідовників та цілу патристику. Осмислив її та систематизував як вчення Східної Церкви. Його наукова та поетично-літургична спадщина дуже багата. Найважливішим твором Івана Дамаскина є «Джерело знання». Це самостійно опрацьована й укладена в одну систему ціла філософія і теологія Сходу, до яких він додав як пропедевтику аристотелівську філософію, головні термінологічні пояснення. Тому не дивно, що «Джерело знання» стало філософським і теологічним підручником на Сході, а пізніше, по трьох століттях, лягло в основу західних теологічних «Сум». Переклад на латинську мову здійснив Бургундо з Пізи. Ним користувалися Петро Ломбардський, Тома Аквінський. «Джерело знання» стало для Сходу тим, чим далеко пізніше (через 5 століть) «Сума теологічна» св. Томи для Заходу.

Твір поділяється на три частини. У першій подається огляд філософської термінології після Арістотеля, Порфирія Аммонія. Іван Дамаскин одним із перших у середньовічній філософії був переконаний, що філософія є служницею теології. Пізніше його повторить св. Тома та інші мислителі цього часу. Друга частина твору веде мову про тодішні ересі. Дамаскин наводить 103 ересі. А третя частина – це властиво догматика, яка поділяється на три частини. У першій мова йде про триєдиного Бога, у другій – про створення, у третій і четвертій – про втілення. В останній частині говориться про таїнства і про останні речі.

До VIII ст. грецька теологія мала вигляд апологічний, оскільки захищала себе від утисків античної філософії, а також мусила поборювати різні ересі. Тому вона не була системною. Починаючи з Івана Дамаскина, вона набуває головних рис середньовічної схоластики. Отже, схоластика як така властива не тільки Західній Церкві, але і Східній. Кардинал Йосиф, безперечно, має рацію, коли пише, що у Візантійській імперії церковна культура далеко перевищувала західну. І не дивно, що грецький вплив на латинську схоластику мав таке місце, особливо з XII ст., коли була перекладена частина «Джерела знання» – «Про православну віру».

Завдяки Івану Дамаскину Захід пізнав деякі положення аристотелівської логіки, онтології, психології та етики. Його твори мали важливе значення для становлення теологічної науки. Дамаскин подав

для роздумів новий матеріал (у вченні про Пресвяту Трійцю і у христології), а також основи для усталення термінологічних виразів. У творах Дамаскина наскрізною є теза, що Бог є чистий дух і Йому одному належить поклонятися. Він є благий і причина всього доброго, а свобідна воля людини є причиною зла. Бог дає всім людям свої ласки. Первородний гріх позбавив людину Божої благодаті, однак залишив їй розум і свобідну волю. Іван Дамаскин ґрунтовно виклав науку про Христа – дві природи та їх іпостатичне поєднання. Святий Дух походить від Отця через Сина, а не з Сина, бо Син походить також від Отця. Верховну владу над Церквою Христос дав Петрові. Пекельний вогонь не є матеріальний. Завдяки Дамаскину у філософській і теологічній науці виразно окреслився схоластичний доказ, який впливає з визнання авторитету (*ex autoritate*).

Філософські погляди Івана Дамаскина ще раз засвідчують, що схоластика існувала не тільки на Заході, але й на Сході.

#### 4. ЗАХІДНА ПАТРИСТИКА. СВ. АВГУСТИН

Західні «отці Церкви» – Амвросій (340 – 347 рр.), єпископ Медіоланський, Ієронім Блаженний (342 – 420 рр.), перекладач Біблії на латинську мову; Аврелій Августин (354 – 430 рр.), єпископ Гіппонський – мислять, відповідно, в «західній (спонукуваній римо-латинською ментальністю) манері з її практицизмом, «формалізмом», «епістемно-монологічним» баченням світу. Східна і західна «гілки» середньовічної філософської парадигми, звичайно, не розділені прірвою, постійно й активно взаємодіють між собою. Водночас, зберігаючи впродовж всього середньовіччя риси відповідного менталітету, вони надають західноєвропейській та східноєвропейській культурі неповторної своєрідності.

Серед західних отців Церкви найбільший вплив на подальший хід філософського розвитку в західноєвропейському світі мав Августин.

Народився Августин у Північній Африці в 354 році в невеликому містечку Тагаст у сім'ї римських громадян середнього достатку. Батько його, член міської ради, був звичайним римським урядовцем, шанував римські звичаї і традиції. Особливого значення духовності не надавав. Тільки перед самою смертю за наполяганням своєї дружини він прийняв хрещення. Мати Августина була глибоко віруючою жінкою. Сімейна обстановка – релігійна апатія батька і висока

релігійність матері — відбилась на вихованні і формуванні особистості майбутнього «Вчителя Заходу». Августин був досить свобідним у задоволенні своїх духовних запитів і суперечливий у своїх намірах і вчинках. Матері Августина довелося докласти багато зусиль, щоби стримувати палкого у відчуттях сина. Потяг до повнокровного «поганського» життя Августин успадкував від свого батька, для якого ніщо «людське» не було чужим.

У дитячі роки Августин був звичайним хлопцем, якому інколи добре перепало за хлопчачі провини. Найбільший жах викликала у нього різка вчителя. Шкільні звичаї та дисциплінарні правила не викликали у нього особливої пошани до наук. В результаті він так і не засвоїв грецької мови, хоча для його майбутніх богословських занять знання греки було конче потрібним. Навіть страх перед різкою не зміг змусити його полюбити математику і читання Гомера грецькою мовою. Мрійливий хлопчик більше любив мати справу з книгами Вергілія, ніж з підручниками математики чи логіки. У зв'язку з цим йому доводилося вдаватися до дитячої брехні, щоби мати час на ігри та інше дозвілля.

Початковий курс навчання він проходить у рідному містечку, а пізніше іде на навчання в Карфаген. За рівнем освіти Карфаген поступався лише Риму. Отже, навчання у цьому місті було досить престижним для юнаків з провінційних міст. Там вивчали грецьку мову, латинську і грецьку літературу, тлумачили і коментували класичні літературні твори, освоювали ораторське мистецтво. Вже з перших днів навчання Августин став палким прихильником творів Цицерона і проголосив філософію своєю провідницею по житті.

Разом з тим Карфаген як портове місто мало дуже багато спокус, від яких молодому, мрійливому і палкому «поганину» важко було втриматися. Маючи дев'ятнадцять років, Августин зустрів жінку, яка згодом стає матір'ю його сина.

Але повне пригод життя Августина не приносить йому радості і спокою. Думки, що робити, як жити, як правильно жити, постійно дошкуляють йому. Відповіді на ці питання йому не може дати навіть Цицерон. Релігія поки що не хвилює його. Він прагне мудрих порад, але і Біблія не є для нього зрозумілою.

Душевна напруга зростає, збільшується число питань, що залишаються без відповідей. Несподівано для себе Августин починає тягнутися до маніхейців. У маніхействі його підкуплює філо-

софічність віровчення, звеличення розуму як особливого начала в людині, яке, на думку Мані, є важливішим, ніж душа. Душа, вважали маніхейці, як і весь світ, породжена злом. Світ не переробити і душу не вбити, але розум, цю «іскру Божого світла», можна звільнити від злих кайданів. Необхідно мати лише терпіння і мудрість аскета.

Маніхейці заявили, що ведуть чисте і святе життя. «Церква, — говорили вони — замість того, щоби подати істину, нав'язує її тобі, і істина, яку вона подає, складається значною мірою з бабських байок, які не можуть знайти підтвердження з боку розуму. Церква вимагає віри більше, ніж розуму, і під страхом марновірних погроз веде до підкорення. Ми, з другого боку, тільки запрошуємо тебе прийняти істину, які спочатку пояснюємо і які ти зможеш повністю зрозуміти».

Августин пізніше не раз говорив, що до маніхейців він примкнув у зв'язку з їх обіцянками привести віруючих до Бога, керуючись самим тільки розумом, а не авторитетами чи погрозами.

Дев'ять років Августин був ревним прибічником маніхейства і навіть зробив маніхейцями деяких своїх друзів. В 375 році Августин приступає до викладацької діяльності як вчитель риторики, але його постійно манить Рим як центр світової релігії і культури.

Невдовзі трапляється така нагода, і Августин вже опиняється у «Вічному місті». Проте бути у Римі йому довго не довелося. Доля провадить його до Мілана, де він отримує посаду вчителя красномовства. В Мілані Августин продовжує свої заняття філософією неоплатонізму. Ця філософія сприяла його переорієнтації на бік християнства. Певну роль відіграло і зближення з християнськими колами друзів філософії, котрі групувались навколо єпископа Амвросія, досить впливового у той час діяча християнської Церкви. Августин регулярно відвідує проповіді Амвросія, захоплюється його тлумаченнями старозавітної історії. Єпископ здійснював ці проповіді і тлумачення у прийнятній для Августина манері — в манері алегоричного прочитання священних текстів.

Розчарувавшись остаточно в маніхействі, слідуючи деякий час за скептиками, Августин зупиняє свій вибір на платонізмі, неоплатонізмі. Він студіює Плотінові «Еннеади», пізніше Порфирія, і ясна річ, ще раз Платона («Менон», «Тімей» і «Федр»).

Захопившись платонізмом з його уявленнями про нематеріальну духовність, Августин все більше заглиблюється в самоаналіз своєї особистості, власних переживань і устремлень. Однак він так і не став

послідовним платоніком, бо платонізм – це філософія, а не релігія. У релігії йому бачився не предмет для абстрактного мудрування, а одухотворений образ життєдіяльності за мірками християнської етики. Постійні пошуки відповідей на питання змісту життя, які хвилювали його, а також вплив матері і єпископа Амвросія привели до того, що у віці 33 років, тобто в 38 році Августин разом із своїм сином охрещується.

Незабаром після цієї знаменної події Августин їде до Риму, а пізніше повертається на батьківщину. Починається для нього зовсім інше життя. Повернувшись у місто свого дитинства Тагаст і розпродавши своє майно, Августин організовує невелику общину монастирського типу і на три роки заглиблюється у напружені духовні заняття. В 391 році він стає священником, а п'ятьма роками пізніше займає єпископську кафедру у м. Гіппоні недалеко від Тагаста.

Помер Августин 28 серпня 430 року в Гіппоні. Після себе він залишив велику літературну спадщину. Спочатку це були твори «Проти академіків», тобто проти скептиків, «Про блаженне життя» (йшлося про спосіб пізнання надчуттєвих істин), «Про порядок», «Монологи» (про залежність людського щастя від пізнання Бога), «Про безсмертя душі». Літературна спадщина Августина відзначається тим, що у ній досить чітко і рельєфно переплітається філософська і релігійна тематика. Звичайно, вивчаючи історію філософії, слід, очевидно, більше звертати увагу на філософські твори. Для розуміння історико-філософського процесу найбільш цікавими є його твори «Про велич душі», «Про вчителя», «Про істинну релігію», «Про свободу волі». З предмету бачення самоаналізу чи психоаналізу дуже цікавим є його твір «Сповідь» (*Confessiones*). Це релігійна автобіографія, у якій він щиро зізнається про те, що привело його до Христа.

З пізніших творів Августина слід назвати трактат «Про Трійцю», де подано систематичний виклад власне богословських поглядів Августина, «Про природу і благодать», «Про душу та її походження», «Про благодать та свободну волю». В 413 році під враженням розгрому Риму, вчиненого вестготами, Августин почав писати свій найбільший і найбільш знаний твір «Про град Божий» (*De civitate Dei*), а незадовго до смерті він закінчив твір «Виправлення» (*Retractationes*), у якому дав виправлений виклад основних своїх поглядів. Це був свого роду духовний заповіт «вчителя Заходу».

Августин систематизував християнський світогляд, подавши його як цілісне і єдино правильне вчення. Необхідність такої систематизації була пов'язана з боротьбою Церкви проти багатьох єретичних рухів, які могли підірвати єдність Церкви. Що, до речі, завжди є одним із факторів становлення як держави, так і іншої цілісної інституції, а в часи Августина таке становлення існувало.

Маємо тут ще одну причину необхідності проведення такої роботи щодо систематизації християнського віровчення. Імператор Юліан, який правив недовго, позбавив християнство ролі єдиної державної релігії, а неоплатонізм він підніс до рівня державної релігійно-філософської системи. Повернення до язичества з його головним акцентом на світськість, з його науковою базою могло в дечому зашкодити християнству, яке ще належно не зміцніло. Августин ставить собі завдання використати принципи платонізму у процесі систематизації християнського віровчення. Цю велику роботу він проводить особливо глибоко і систематично.

Релігійно-філософська система Августина, з одного боку, є результатом засвоєння деяких основних принципів платонізму і неоплатонізму, які сприймає християнське вчення і використовує для його філософського поглиблення, а з другого – є результатом відкидання і подолання тих принципів, які воно не сприймає.

Від філософів еллінсько-римської епохи Августин перейняв практично-етичну установку як головну мету філософського знання, але змінив цю установку відповідно до положень і завдань християнства. Проголошуючи прагнення до щастя основним змістом людського життя, він вбачав це щастя у пізнанні людиною Бога і в розумінні своєї повної залежності від Нього.

Релігійний світогляд Августина наскрізь теоцентричний. Бог як вихідний і кінцевий пункт людських суджень і дій постійно виступає в усіх частинах його філософського вчення.

*Бог і Світ. Божественне призначення. Ірраціональність дійсності.*

Проблема Бога і світу є основною в Августина. Креаціонізм (створення світу), що формулюється на початку Старого Заповіту, коментується і багаторазово обґрунтовується Августином. На зразок Платона він перетворює божественне буття в нематеріальний абсолют, який протиставляється людині. Але на протигагу Платону та його послідовникам Августин ліквідує всілякі передумови, що можуть привести до висновків пантеїзму, до думки про тотожність Бога і

світу. Головною з таких передумов – вчення про *еманацію*, де світ послідовно випромінюється Богом, він замінює *креаціоністською* установкою християнства. А ця установка означала наявність справжнього дуалізму Бога і світу. Такий дуалізм принципово відрізняється від маніхейського дуалізму, котрий розщеплював вище буття на два непримиренно ворожі один одному начала. Августин стверджував супернатуралістське, надприродне буття Бога, котрий абсолютно не залежить від природи і людини. Природа ж і людина, навпаки, повністю залежать від Бога.

На противагу неоплатонізму, який розглядав абсолют як безособову єдність, Августин витлумачує Бога як особистість, яка створила скінченний світ і людину, виходячи із своєї добровільної схильності. Августин спеціально підкреслює відмінність Бога від сліпої фортуни, яка відіграла велику роль в язичеському світогляді. Серед багатьох атрибутів божественної особистості Августин завжди вказує на її *абсолютну всемогутність*. Християнський Бог повністю заволодів долею і підпорядкував її своїй волі. Доля стає Провидінням, промислом Божим.

Божественна всемогутність впливає з її безтілесності. Багато-разово підкреслюючи особистісне начало у Бозі, християнський філософ пов'язує його перш за все з наявністю *волі* в божественному інтелекті.

Повна і безпосередня залежність природи людини від Бога вела до крайнього *фаталізму*. Августинівський креаціонізм виражався не тільки у твердженні, що Бог є єдиним джерелом виникнення кожної речі чи істоти. Переростаючи у фаталізм, він приводив до концепції «безперервного творення», згідно з якою Бог ні на мить не залишає своєї опіки над світом. Релігійно-фаталістичний погляд на світ приводить до ірраціоналістичного тлумачення дійсності. Вона уявляється переповненою чудесами, тобто недосяжними для людського розуму подіями і явищами, за якими приховується воля всемогутнього Творця. Відмінність філософського ірраціоналізму неоплатонівської системи від релігійного ірраціоналізму християнського віровчення полягає в тому, що перший твердив про недосяжність абсолютної першоедності і містичного шляху її пізнання, а другий поширював сферу недосяжності на всю дійсність. Всі речі і всі істоти з'явилися в результаті божественної творчості. Серед цих істот спочатку були створені такі безтілесні істоти, як ангели і людські душі – відразу в

завершеному вигляді. Всі інші речі і явища природного світу необхідно пов'язані з матерією, яку Августин в душі багатовікової ідеалістичної традиції вважав абсолютно безформним і пасивним субстратом. Творення як матерії, так і всіх тілесних речей відбувається одночасно. Єпископ з Гіппони остаточно християнізував платонізм: ідеї із самостійних, безтілесних і незмінних родів буття перетворювались у предвічні думки Бога-Творця. З позиції августинівського християнського платонізму всі речі, що обтяжені матерією і в силу цього наближаються до небуття, становлять зовсім недосконалі копії божественних ідей. Все існує неначе у двох планах: в плані предвічних думок – ідей божественного розуму – і в плані матеріальних речей як їх недосконалих відображень. У зв'язку з цим Августин особливо підкреслює вічність та незмінність, властиві ідеям. Дуалізм надприродного Бога і світу природи виступає перш за все як протилежність між вічним і незмінним верховним буттям та безперервно змінним світом перехідних речей.

*Вічність і час*. Проблема часу пов'язана в Августина із теологічними інтересами. В часи Гіппонського єпископа постійно виникало питання: якщо Бог сотворив світ відразу, в короткий проміжок часу, то що Він робив до того часу? Августин, звичайно, не поділяє погляди античних вчених, котрі плин часу ставлять в залежність від руху небесних світил. Такі погляди він відкидає посиланням на відомий епізод із Старого Завіту, коли Ісус Навін, щоби довершити розгром ворогів, попросив Бога зупинити Сонце. Завдяки тому був продовжений день. Таким чином, Сонце припинило свій рух, але час не припинив свого плину.

Виходячи з того, Августин твердить, що час не виникає в результаті руху небесних світил, бо вони самі, як і весь світ, створені Богом. Для філософа не з'являється сумніву в тому, що час становить міру руху і зміст, властиві усім конкретним, утвореним речам. Час не існував до речей, до створення світу. Час з'явився в результаті божественної творчості, одночасно з нею. Створивши перехідні речі, Бог сформулював і міру їх зміни.

Аналізуючи поняття часу, Августин намагався встановити співвідношення таких основних його категорій, як теперішній, минулий і майбутній. Августин дійшов при цьому висновку, що ні минулий, ні майбутній час не мають дійсного існування, яке належить тільки теперішньому і залежно від нього може бути осмислене як минуле, так

і майбутнє. З такого погляду минуле зобов'язане своїм існуванням людській пам'яті, а майбутнє – надії.

Найбільш характерна риса теперішнього часу – його стрімкість. Людина не встигає оглянутися, як вже вимушена згадувати про минуле, якщо вона в той момент не уповає на майбутнє. Тим самим християнський філософ встає на позицію суб'єктивізації часу (звідки пішла релятивістська теорія часу).

Августин по суті зводить як минуле, так і майбутнє до теперішнього. Для нього, проте, характерним є намагання «зупинити» його стрімкий біг. У реальному світі зробити це неможливо. Але дана риса складає якраз важливий атрибут Божественної Істоти.

Будучи джерелом часу, Бог не переживає жодного «перед тим» і жодного «потім», адже у світі Його думок-ідей все є раз і назавжди. У цьому світі все існує тому як застигле, постійне «тепер» (пункс, stans). Статична вічність невіддільна від Божественної Істоти.

Августинівське протиставлення абсолютної вічності Бога і постійної мінливості матеріального людського світу стало однією з основ християнського світогляду. Це протиставлення, як і категорії вічності і часу, не є емпіричними. Функція цих умоглядних понять світоглядно-моральна. Проводячи своє земне життя в оточенні постійно мінливих речей і будучи підданою цим змінам, людина ні на хвилину не повинна забувати про божественний, абсолютно незмінний світ і повинна прагнути до нього.

*Проблема добра і зла. Теодицея Августина.* На перший план тут виступає боротьба проти маніхейства. У цій боротьбі на допомогу Августину приходять неоплатонізм. Як система об'єктивного ідеалізму, неоплатонізм розглядав добро і зло як цінності, що мають космічну природу. Як моністична система, у якій весь світ є результатом випромінювання позаприродного абсолюту, вона представляла зло не як щось, що абсолютно протистоїть добру, а тільки як *брак добра*. Весь світ із цього погляду є градацією добра – сто процентного в абсолюті і дуже малого в матеріальному світі, але все ж присутнього і тут.

Цю неоплатонівську концепцію зла як негативного ступеня добра Августин погодив із своєю основною креаціоністською установкою. Спираючись на тексти Святого Письма, що говорять про доброту Верховного Творця, Августин доказує, що все створене Ним тою чи іншою мірою причетне до цієї абсолютної доброти. Адже Бог, створюючи речі, відобразив у них певну міру, вагу і порядок. Оскільки за

августинівсько-платонівським поглядом, Він керувався при цьому і своїми ідеями-думками як вищими зразками для створених речей, в них міститься той чи інший позаземний образ. І як би цей образ не був спотворений неминучою присутністю матерії, як би не змінювалася будь-яка земна річ чи істота, вони так чи інакше зберігають такий образ. Через це в них перебуває добро. Як тиша є відсутністю шуму, голизна – відсутністю одягу, хвороба – відсутністю здоров'я, а темрява – світла, то зло є відсутністю добра, а не чимсь, що існує само по собі. Отже, зло – відносне, воно є послабленим добром. Звичайно, оскільки у світі не може перебувати все те добро, що перебуває у світі божественних ідей, то в ньому немало зла. Але слід мати на увазі, що світ створений єдиним найкращим Богом і, будучи Його творінням, цей світ є найкращим з усіх можливих світів.

*Людина і душа. Пізнання і воля.* Світ, який сотворив Бог, має чітко визначену ієрархічну структуру. Його підніжжя складають неживі тіла, вони просто існують. Над цими тілами підіймаються рослини. Вони існують і живуть. Над рослинами панують тварини. Тварини ще до того всього відчують. Вище цього живого стоїть людина. Ця схема нагадує аристотелівську концепцію трьох родів душ. Аристотель включає людину у природний світ, дотримуючись позицій античного натуралізму. В Августина відбувається переоцінка цього натуралізму. Єпископ Гіппонський дематеріалізує людський дух і денатуралізує людину. Органічний світ він позбавляє одушевленості. Душею володіє лише людина, бо вона із усіх земних істот найбільше нагадує Бога.

Людська душа – це розумна душа. На відміну від неоплатонівського панпсихізму, що виходить з вічності душ та їх космічного круговороту, Августин визнає їх вічність лише після того, як вони були створені Богом. Звідси впливала ідея індивідуальності, духовної неповторності кожної людини.

Душа – безсмертна. Спираючись на плотинівські «Енеади», Августин постійно трактує душу як нематеріальну сутність, як самостійну духовну субстанцію. Нематеріальність душі означає, що вона не має жодних просторово-кількісних характеристик. Основні функції душі складають думка, пам'ять і воля.

Завдяки пам'яті події, що переповнюють людське життя, не зникають у небутті, а зберігаються немовби у величезному містилиці, яке не має нічого спільного з простором. А це якраз і свідчить про

нематеріальність душі. Доведення нематеріальності душі Августин вбачає ще в тому, що вона не перебуває у якомусь одному місці (тобто він не локалізує психічних функцій), а розсіяна по всьому тілу.

Із вчення Августина випливає, що, власне, не душа перебуває у тілі, а тіло – у душі. Звідси – душа повинна управляти тілом. Оригінальність Августина полягає в тому, що він вбачає цю сутність душі не стільки в її розумово-мислительній діяльності, скільки у діяльності *вольовій*. Відкинувши інтелектуалізм платонізму, Августин наголошує на визначальному факторі людської діяльності, а саме – на волі, яка таким чином має очевидну перевагу над людським розумом. Висунення на перший план ірраціонального фактора людської особистості і діяльності, яким він вважає фактор волі, пов'язане в Августина з твердженням про *свободу волі*. Полемізуючи з Цицероном, котрий вважав несумісними уявлення про свободу людської волі з уявленнями про Божественне Провидіння і про божественне управління світом, Августин доводить сумісність цих понять. Свободу волі він пов'язує з Божественним Провидінням. Правда, він зазначає, що людському розуму не дано цього зрозуміти.

*Співвідношення віри і розуму.* Перевага ірраціонально-вольових факторів над факторами раціонально-логічними у сфері самого пізнання виражена у перевазі *віри над розумом*. Релігійний авторитет переважає людський розум. Віру, зафіксовану у Святому Письмі, Августин проголошував основою і головним джерелом людських знань. Гріх Адама і Єви, а відтак всього людства, не виправно спотворив людський розум, серйозно послабив його силу. Відтоді людина шукає собі опору у божественному Об'явленні. «*Вір, щоб розуміти*», – кредо Августина. Віра повинна передувати розумінню. Августин не заперечує того, що віра також користується розумом, він не заперечує філософських підходів для розуміння певних явищ життя. Отже, він не йде шляхом Тертуліана. Алегоричне і символічне тлумачення деяких біблійних положень виступає у нього із елементів такого підходу. Однак філософські підходи Августин намагався звести до мінімуму.

В Августина зустрічаємо нове тлумачення віри. Якщо попередні отці Церкви зміст віри, божественного Об'явлення шукали у Біблії, то Августин проголосив, що авторитет Церкви як єдиної і завжди непомильної тлумачниці Об'явлення складає останню інстанцію усякої істини.

Августин не обмежувався простим проголошенням теологічної формули про перевагу віри над розумом. Він намагався надати їй філософського обґрунтування. Філософ виходив з того, що весь зміст людського пізнання черпається з двох джерел. Перше – це особистий досвід будь-якої людини, її чуттєвий контакт з предметами і явищами природного і людського світу. Це джерело дуже обмежене, а знання дуже поверхове і несуттєве. Значно багатше і значиміше друге джерело людських знань – це те, що саме пізнає людина від інших людей. А таке опосередковане знання може називатись вірою.

*Подолання скептицизму і апіоризму.* Вчення про надприродне осяяння. Ми вже згадували про те, що Августин, якийсь час поділяв вчення маніхейців і скептиків. Однак прийнявши християнство, він рішуче виступив проти скептицизму академіків. Єпископ Гіппонський мав тверде переконання у тому, що християнин не може бути скептиком. З критикою скептицизму зустрічаємось у його праці «Проти академіків». Скептики твердили, що істину знайти неможливо, а Августин доводить протилежне. Він переконаний, що істина може бути знайдена. Августин висуває переконливий аргумент проти скептицизму. Коли скептики говорили, що існує можливість тільки вірогідного, а не достовірного знання, то філософ дає на цю тему інші міркування. Якщо неможливим є достовірне знання, якщо неможливою є справжня істина, то як можна говорити про вірогідне, тобто правдоподібне знання, коли мірилом цієї правдоподібності повинна бути безсумнівна, достовірна істина. А така істина, навіть ціла система істин, дається у християнському віровченні.

Однак з деякими твердженнями скептиків Августин погоджувався. Йдеться, зокрема, про критику чуттєвого пізнання. Ця критика, що твердила про ненадійність всіх чуттєвих даних, приводить до феноменалізму. Чуттєві дані (феномени) самі по собі достовірні, але вони не відображають сутності самих речей і не можуть відкрити нам достовірну істину.

В Августина нематеріальність людської душі виключає будь-яку можливість впливу на неї матеріальних об'єктів. Філософ не заперечував контактів із зовнішнім світом. Але був переконаний, що чуттєві образи пов'язані не з тими контактами, а з діяльністю самої душі. Власне чуттєве пізнання не є справою тіла, а справою душі за допомогою тіла.

Поняття чисел чи геометричних фігур, добро, справедливість, любов – позадосвідні. І якщо б навіть не було світу, то поняття людської душі продовжували б існувати. Бо всі ці поняття людина пізнає інтуїтивно. А творцем всіх цих понять чи ідей може бути тільки Бог. Пізнаючи Бога, людина остаточно переконується, що тільки божественній творчості, божественному втручанню вона зобов'язана своїм найбільш глибоким знанням. Тільки надприродне осяяння, що несподівано приходить від всезагального і єдиного Небесного Вчителя, підіймає людину до пізнання наглибших істин.

*Наука і мудрість.* У світлі такого теологічного обмеження предмету філософії стає зрозумілим і августинівське розмежування науки (scientia) та мудрості (sapientia). Знання, що переростає в науку, – це розумне пізнання об'єктивного світу, пізнання, що дозволяє нам користуватися речами. А мудрість – це пізнання вічних божественних справ і духовних об'єктів. Знання саме по собі зовсім не є злом, в певних межах воно необхідне, оскільки людина вимушена жити в тілесному світі. Але вона не має права забувати про позаземні цілі свого життя, вона не повинна тому перетворювати знання в самоціль, уявляючи, що з його допомогою і без допомоги Бога їй вдасться пізнати світ. Тут не без захоплення можна висловити думку про геніальну передбачливість Августина, що наука без Божої опіки може приносити шкоду. А тому людина зобов'язана підпорядковувати науку мудрості, адже у спасінні душі – її найвище призначення.

*Людська воля і божественна благодать. Моральна доктрина.* Августин знімає з Бога відповідальність за зло, що існує у світі. Разом з тим людський світ переповнений злом, а виною тут є сама людина та її *свобідна воля*. Вона і є причиною гріха. Гріх полягає у прив'язаності людини до земних, тілесних благ, в самовпевненості людської гордині, яка вважає, що може повністю оволодіти світом і не потребує божественної допомоги. Гріх – це бунт смертного тіла проти безсмертної душі. Сама по собі людина безсилна звільнитися від гріха. Їй необхідна божественна допомога. Адже Адам і Єва згрішили, маючи *свобідну волю*, на жаль, вони не мали тієї божественної допомоги, яку могли мати.

Вище призначення людини полягає в її спасінні, яке неможливе без релігійної моралі. Августин виходив з того, що морально цінні, добрі вчинки властиві меншості людей. А бездоганна мораль зобов'язана своїм існуванням не їх *свобідній волі*, не людській ініціативі, а тільки

предвічному вибору небагатьох щасливців до спасіння. Такий вибір і називається божественною благодаттю. Він не залежить всеціло від людських вчинків, але повністю визнає тих, на кого зійде божественна благодать.

Отже, *свобідна воля* може привести людину до гріха і зла, а до добра її веде сам Бог. Таким чином, саме Бог, а не людина є творцем вічного закону, єдиним джерелом моральних норм і оцінок. Абсолютна перевага нематеріальної душі над тілним і перехідним тілом вимагає аскетичної зневаги до всіх благ і спокус чуттєвого світу. Доброчинство тим вище, чим більшу кількість речей зневажає дана людина. Августин не відкидає земних благ, але ці блага – тільки засіб для культивування позаземних цінностей.

*Суспільство та історія.* З положеннями моральної доктрини пов'язані і соціальні висновки. У світі є багаті і бідні. На думку філософа, бідність більше сприяє спасінню, але і багатство не є великим гріхом. Майнова нерівність людей – необхідне явище суспільного життя. Це, власне, і є наслідком первородного гріха, котрий назавжди спотворив первинне блаженство. Матеріальний достаток випадає людям не за їх особисті заслуги і не за їх гідність. Як і все у цьому житті, він є зовсім незрозумілим для людського розуму рішенням божественного промислу. Тому безглуздо старатися урівнювати багатство, адже нерівність буде доти, поки триває земне життя. Повнота людського щастя буде лише у тому житті, де ніхто вже не буде рабом.

Необхідність нерівності у земному житті зумовлена, на його думку, ієрархічною структурою суспільного організму, гармонійно влаштованого Богом. Але ця ієрархія – недосконале відображення того небесного, духовного царства, монархом якого є сам Бог. Отже, перед Богом всі рівні, а сам бунт одних проти других є гріховним.

Філософія історії Августина, яка є соціальною історією, викладена ним у 22 книгах головної праці «Про град Божий». Цей твір був написаний під свіжим враженням розгрому Риму вандалами під проводом Аларіха. Ця подія потрясла тодішнє суспільство. Одні бачили у цьому знак помсти римських богів тим людям, котрі перейшли у християнство. Християни вважали це карою Бога за те, що саме християнство зіпсувалось. А в розгромі Риму вбачався початок кінця світу. Августин піддає критиці ці обидва напрямки громадської думки. У перших 10 книгах Августин виступає проти поганських релігійних уявлень і вчень. Язичеських богів він вважає породженням поетичної

фантазії. Всім їм він протиставляє єдиного і всемогутнього християнського Бога. А в наступних 12 книгах єпископ з Гіппона викладає систему християнського богослов'я.

Августин став першим мислителем, котрий зробив предметом філософських роздумів долі всього людства в тих максимальних масштабах Середземномор'я, в котрих стоїками виробилась космополітична концепція єдиного людства. Цю концепцію розвинув Августин, спираючись на християнське уявлення про походження людства від єдиної пари прародичів. Філософію історії Августина можна назвати і теософією історії. Августин намагається дати синтез біблійної історії, тобто історії головним чином «вибраного» єврейського народу та історії інших народів того регіону. Центральне положення його осмислення історії складає ідея *провіденціалізму*. Релігійний фаталізм поширюється на сферу людської історії. Бог поширює свою владу також і на всі без винятку явища колективного людського життя, безперервний плин яких і утворює історію. Августинівський провіденціалізм є ірраціоналістичний. Августин вбачає у крутих поворотах і зигзагах історії навіть більшу кількість чудес, ніж у природній сфері. Вся людська історія, вважає він, із самого початку визначається боротьбою двох інституцій – Божого Царства (*Civitas Dei*) та земного царства (*civitas terrena*). Цей дуалізм впливав із теологічної концепції Августина стосовно божественної благодаті, яка веде до спасіння вибрану меншість людей і засуджує на гріховне життя, пов'язане із свободою їх волі, переважну більшість людства. Перша частина людства і складає Боже Царство, а друга – земне. Царство Боже складають ті праведники, котрі своєю любов до Бога доводять зневагою до себе. А земне царство складається з тих себелюбців, котрі в егоїстичному самозасліпленні зовсім забувають про Бога.

У своєму земному існуванні суспільство праведників, що складають Божий град, перемішане зі земним царством, вкраплене, так би мовити, в нечестиве середовище, що складається з упалих ангелів, поган, еретиків, відступників від християнства, невірних. Єпископ з Гіппони досить гостро критикує реальну державу. Він підкреслює насильницький характер державної влади як «великої розбійницької організації». Недаремно першим будівничим міста став братовбивця Каїн, а Рим аналогічним чином був заснований братовбивцею Ромулом. Всі наступні римські завоювання, як і завоювання Олександра Македон-

ського, так само є нічим іншим, як розбійницькими заходами. У зв'язку з тим Августин засуджує егоїзм, ненаситне прагнення до концентрації матеріальних благ, яких на всіх ніколи не вистачить, до задоволення низьких пристрастей, постійне прагнення людей панувати над кимсь. Все це завжди породжувало розбрат і ненависть між людьми.

Але теологічна критика держави і суспільства має свої межі. Вони визначаються вищим призначення влади, бо навіть найгірша влада походить від Бога і виконує функції, заплановані Провидінням. Влада підтримує у суспільстві повний порядок, стежить за громадським спокоєм, вершить правосуддя. Августин гостро виступає проти революційних рухів, бунтів і повстань.

Розкриваючи плани Божественного Провидіння, Августин у XVIII книзі подає періодизацію історії. Він проводить аналогію між шістьма днями творіння, шістьма віками людського життя і шістьма епохами, як вони впливають із Старого Завіту та історії християнства. Шістьма частинами людського життя є: вік немовляти, дитини, юнака, мужчини, зрілості і старості. (Думку про співставлення історії з періодами індивідуального розвитку людини Августин запозичує з античної поганської літератури). Першому з них відповідає історична епоха, що почалася відразу ж від дітей Адама і Єви та тривала до потопа, друга – від сімейства Ноя до патріарха Авраама. І так далі... А шоста і остання історична епоха, що відповідала старості індивідуальної людини, розпочалася з приходу Христа і виникнення християнства. Вона буде тривати до кінця існування людства.

Саме в тому розкривається вищий есхатологічний замисел Божественного Провидіння, який здійснюється в людській історії. Сама історія не тупцює на місці, не повертається циклічно до одних і тих же станів, як це уявляли собі античні історики. Філософсько-історична концепція Августина цікава тим, що вона одною з перших ввела ідею прогресу людської історії, розглянуту у всесвітньо-історичному масштабі. Прогрес проявляється в поширенні і поглибленні Божого Царства, що об'єднує тих щасливих вибранців, котрих Бог вирішив спасти. В історії цього царства панує безперервна зміна, виникнення нового, зникнення старого.

Остання епоха людської історії, що почалася разом із християнством, стала епохою старості. Вона закінчується смертю і припиненням існування як людини, так і людства. Вона відповідає останньому,



шостому дню божественного творіння. Але в цей останній день Страшного суду вибрана частина людства відокремлюється від більшості грішників, з якими вона була перемішана протягом тисячоліть своєї історії. З цього дня, що знаменує кінець земної історії, праведники остаточно відокремлюють свою державу і поєднуються з Богом як з єдиним своїм владикою і справжнім монархом.

На противагу еретикам-хліастам цієї епохи, що очікували швидкого Другого пришествя Христа і Його праведного суду, розправи із світом зла, за якими повинно послідувати тисячолітнє царство справедливості, всезагального щастя, Августин розсудливо не визначав конкретного часу людської історії. Шляхи Господні неісповідимі, і людина не може з точністю сказати, коли наступить той судний день, коли переможе град Божий.

І хоча в Августина Божий град не ототожнюється з Церквою, але все ж Церква була єдиним видимим представником Божого Царства на землі, тому і світська земна держава, що також є Божою установою, найвище виправдання свого існування знаходить у служінні Церкві. Тільки в умовах безперечного підпорядкування світських властей авторитету і керівництву священства суспільство і держава можуть представляти собою єдиний, всеохоплюючий, погоджений організм, що функціонує успішно і мирно.

Августин належить до тих мислителів, котрі мали великий вплив на духовне життя середньовіччя. Його творчість була посередньою ланкою між філософією Платона і мислителями середньовіччя. Августинівська традиція довго вважалася єдиним типом ортодоксальної філософії. Тільки в XIII ст. Тома Аквінський утворює нову модель ортодоксії, однак вплив Августина на розвиток філософської думки не припинявся. До Августина повертаються в період каролінзького ренесансу VIII – IX ст. У XII – XIV століттях августинізм існує як реакція на аристотелізм. На Августина посилається теоретична думка Реформації. У XVII ст. картезіанство та філософія Мальбранша були близькими до позицій Августина. Східне православ'я так само знаходило у творах Гіппонського єпископа думки, що були близькими його переконанню. Словом, майже всі християнські конфесії черпають ідеї з філософського джерела «вчителя Заходу». На сьогоднішній день філософська та теософська спадщина Августина може прислужитися екуменізму.

## ВИНИКНЕННЯ СХОЛАСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

1. Пізньоантична освіта і філософія. Боецій.
2. Суперечка про універсалії як ключова проблема схоластичної філософії (номіналізм і реалізм).
3. Арабська та єврейська середньовічна філософія. Латинський аверроїзм.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Чалоян В.К. Восток-Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. – М., 1968;
- Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). – М., 1989;
- Уколова В.И. Последний римлянин Боеций. – М., 1987;
- Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. – М., 1969;
- Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроес). – М., 1973;
- Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). – М., 1985;
- Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. – М., 1979.

### 1. ПІЗНЬОАНТИЧНА ОСВІТА ТА ФІЛОСОФІЯ. БОЕЦІЙ

Незважаючи на інтенсивну діяльність Августина та інших християнських письменників IV – V ст. у західній половині Римської імперії, християнський світогляд не зміг тоді ще повністю підпорядкувати собі всіх відомих письменників і філософів, котрі перебували під впливом ідей античного світу. Але такий вплив вони відчували в умовах послаблення і відмирання античної освіченості. Більшість із них підводила своєрідний підсумок античного знання.

Одним із таких авторів був римський письменник Марціан Капелла (перша половина V ст. н. е.). Його єдиний твір, що дійшов до нас, називався «Про шлюб Філології з Меркурієм». Перші дві книги цього твору свідчать про вирішальний вплив на нього поганської міфології. Але історично цінними стали наступні сім книг, у кожній з яких викладається відповідне «мистецтво» чи «дисципліна» (artes et disci-

plinae). Капелла нараховує сім вільних мистецтв (*septem artes liberales*): *граматика* як основа всіх інших знань, *риторика* як мистецтво виразу думок, *діалектика* як мистецтво логічного розмірковування і його виразу у мові. Наступними чотирма мистецтвами були арифметика, геометрія, астрономія і музика. З легкої руки Марціана Капелли всі ці сім вільних мистецтв стали пізніше основою середньовічної освіченості, вони були у програмі всіх навчальних закладів Західної Європи.

П'яте і шосте століття, коли Західна Римська імперія припинила своє політичне існування, стало періодом наростаючого економічного спаду, натуралізації господарства, варваризації духовного життя. Але цей період і не був вже такий безупинно регресивний. Наприкінці V – початку VI ст. в умовах Остготської держави (у Північній Італії), очолюваній Теодоріхом, виникла досить стабільна політична обстановка, яка сприяла поживленню торгівлі, ремесла і міського життя і разом з тим – тимчасовому зміцненню світської освіченості. Найвидатнішим філософом пізньої античності став Аницій Манлій Северин Боецій (480 – 524 рр.).

Боецій належав до знатного патриціанського роду, отримав блискучу освіту і згодом став видатним державним діячем в уряді Теодоріха. Але причетність Боеція до септанської опозиції, яка намагалась ліквідувати панування остготів в Італії, привела його до ув'язнення та страти. За своє нетривале життя «останній римлянин» (так називають ще Боеція) зробив дуже багато для розвитку пізньоантичної освіченості і філософії. Його твори стали важливою поєднувальною ланкою між науково-філософською спадщиною античності і західноєвропейського середньовіччя.

Боецій розвинув концепцію семи вільних мистецтв. Він поділив їх на дві категорії. До першої увійшли граматика, риторика і діалектика. Їх називають тривіум (три шляхи). Тут сконцентровано власне гуманітарне знання. А трьом шляхам протиставлялись ще чотири шляхи (квадрівіум). Арифметика, геометрія, астрономія і музика давали знання, яке було пов'язане з розумінням природи.

Велику роль у розвитку вільних мистецтв відіграла перекладацька діяльність Боеція. Він переклав і прокоментував основні логічні твори Арістотеля. Деякі з його коментарів виростили у цілі трактати. Твори Боеція стали основним джерелом «діалектичного мистецтва» наступних століть західноєвропейського середньовіччя.

Особливе значення для розвитку філософії мали переклад і коментар до арістотелівських «Категорій» і «Вступу» до них видатного неоплатоніка Порфірія. У цьому творі мова йшла про розуміння загального та його відношення до особливого і одиничного. Чіткої відповіді на це питання Порфірій не дав. Складність даної фундаментальної проблеми змусила його утриматися від категоричних формулювань з питання про те, чи існують роди і види самостійно, чи перебувають тільки у думках, а якщо існують самостійно, то чи тілесні вони, чи не тілесні. Чи мають вони окреме буття, чи існують в чуттєвих предметах? На ці питання Боецій дав у своєму коментарі відповідь в дусі Арістотеля: загальні поняття роду і виду утворюються пізнаючим розумом, але на основі тих загальних рис, які в розмаїтті переплетінні властиві самим предметам. Абстрагуюча роль людського розуму полягає в тому, що він виділяє ці ознаки і, об'єднуючи їх, утворює загальні поняття. Останні, таким чином, існують в речах, але пізнаються начебто незалежно від них. Пізніше ця першорядна гносеологічна проблема загального та одиничного завдяки Боецію привернула увагу багатьох філософів західноєвропейського середньовіччя.

В історії середньовічної філософії і культури популярність Боеція була пов'язана також з його теологічними, християнськими трактатами (наприклад, «Про Святу Трійцю»). Деякі історики сумніваються у тому, що ці трактати належать Боецію. Можливо, вони були написані іншими авторами. Ступінь християнізації світогляду Боеція потребує уважного вивчення.

Уже будучи ув'язненим, очікуючи смерті, «останній римлянин» написав твір «Про розраду філософією» (*De consolatione philosophiae*). У ньому майже немає християнських мотивів, немає жодного звернення до Христа. Навпаки, у цьому творі простежується вирішальний вплив поганської філософії, головно платонізму. Етична інтенція трактату Боеція, що відображена у самій назві, поєднується тут з космогонічними та космологічними ідеями, які він запозичив із платонівського Тімея. Бог-Творець, реалізуючи платонівську ідею найвищого добра, творить світ не з нічого, а впорядковує хаотичну матерію перш за все наданням їй геометричних форм, пізніше реалізує і глибші ідеальні архетипи. Автор останнього філософського трактату античності широко використовує при цьому і платонівську концепцію світової душі як посередниці між ідеальним та реальним світом.

У своїй «Розраді філософією» Боецій дає дещо іншу концепцію загального у його відношенні до одиничного, вже не аристотелівську, а платонівську. Згідно з цією концепцією людський розум не потребує чуттєвого пізнання, а може досягнути сутності своїми вищими пізнавальними здатностями. Загальне існує самостійно, і людський розум має здатність – її можна було б назвати інструктивною – безпосередньо та адекватно досягнути речі. Ця платонівська концепція загального, розвинута Боецієм, в епоху західноєвропейського середньовіччя стала більш популярною, ніж аристотелівська концепція, яку розвивав згаданий вище Порфирій.

Боецій поставив і іншу філософсько-гносеологічну проблему, яка також набула свого поширення в добу середньовіччя – це онтологічна проблема розрізнення у кожній речі її індивідуального існування у всій його конкретності (*id quod est*) та її більш глибокої сутності чи буття. Саме сутність як загальне начало для пізнання та тлумачення буття більш важлива, ніж конкретне існування будь-якої індивідуальної речі. Але тільки стосовно них і може бути проведено розрізнення цих двох пластів буття – безпосереднього і глибинного. У Бозі таке роздвоєння неможливе, Його сутність повністю збігається з Його надприродною особистістю. Думки Боеція були розвинуті у ранньому та пізньому середньовіччі. Розвиток семи вільних мистецтв сприяв становленню та розвитку системи освіти в середні віки. Так, уже в перших монастирських і парафіяльних школах, що виникають у IX ст., викладання будується відповідно до концепції семи вільних мистецтв. Деякі з таких шкіл (Шартрська, Ліонська, Реймська та Фульдська) стають провідними центрами середньовічної культури і освіти, теоретичних досліджень свого часу. В цих школах зароджується специфічна система середньовічної філософсько-теологічної думки – схоластика.

## 2. СУПЕРЕЧКА ПРО УНІВЕРСАЛІЇ ЯК КЛЮЧОВА ПРОБЛЕМА СХОЛАСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ. НОМІНАЛІЗМ І РЕАЛІЗМ

Слово «схоластика» належить до тих філософських термінів, які у повсякденній мові, також як і згадувані вже терміни «епікуреїзм», «скептицизм», «кінізм», має дещо негативне звучання. Адже коли когось називають схоластиком чи приписують йому схоластичний

спосіб мислення, це означає, що він є формалістом, для якого суть справи, правда чи істина важливої ролі не відіграють. Такі докори схоластам не завжди справедливі. Схоластика – це історія, це закономірний етап розвитку усєї філософської думки. Саме слово «схоластика» походить від грецького «схоласт», що означає «вчитель та учень вільних мистецтв». Згодом це значення було поширено на всіх, хто займався шкільною наукою. У ширшому розумінні схоластика означає середньовічну філософію (арабську та єврейську). У вузькому – філософію християнську, якою займались у середньовічних навчальних закладах (монастирських, єпископських, університетських). Там схоластика мала в основному релігійний характер і служила головно християнській теології. У словнику схоластичної філософії Бернарда Вюллера читаємо: «Схоластика 1. філософія та теологія викладачів навчальних закладів чи християнських шкіл у середні віки та сучасних їх послідовників; 2. схоластична філософія, тобто систематична філософія, що розвивалась у середні віки від Аристотеля до Августина, свій вищий розвиток вона отримала у Томи Аквінського. Вона відзначалася тенденціями до метафізики, теїстики та гуманістичного інтересу, що відповідало католицизму». В іншому словнику про схоластику читаємо: «Схоластика – релігійно-філософські вчення західноєвропейського середньовіччя і Нового часу, які на протигагу містици бачили шлях досягнення Бога у логіці і міркуванні, а не в надрозумовому спогляданні та почутті...». Отже, схоластика є певним типом філософії, характерними ознаками якої було принципове підпорядкування примату теології, поєднання догматичних передумов з раціональною методикою та особливий інтерес до формально-логічної проблематики. Започаткувавшись у пізній античності, вона пройшла через середні віки, пізні середньовіччя, або, як ще його називають, добу Відродження, Новий час і подекуди продовжує жити і сьогодні. Як живий організм філософії, схоластика відзначалася злетами і падіннями. Вона жила, а часом і гальмувала філософську думку різних народів, проте в цілому принесла філософській науці більше користі, ніж зла. Позитивну історичну місію схоластики досить вдало висловив далеко не її симпатик, німецький філософ Людвіг Фейєрбах: «... хоча схоластична філософія перебувала на службі Церкви, оскільки вона визнавала, доводила і захищала принцип останньої, однак вона виходила з наукового інтересу, будила і заохочувала вільний дух дослідження. Вона перетворювала

предмет віри в предмети мислення, переносила людину з області бездумної віри в область сумніву, дослідження і знання. Намагаючись довести і обґрунтувати предмети віри, заснованої лише на авторитеті, вона доводила цим, правда, здебільшого всупереч власному знанню і волі, авторитет розуму і таким чином вносила у світ, або принаймні підготовляла інший, ніж у старій Церкві, принцип – принцип мислячого духу, самосвідомості розуму» (Фейербах Л. Собрание сочинений в 3 тт. – М., 1967, т. 1. – С. 72).

З побутуванням схоластики пов'язана діяльність вищих навчальних закладів у Західній Європі. В XII ст. виникають перші університети – Болонський в Італії, Паризький у Франції та інші, на базі яких схоластика набуває свого розвитку (XI – XII ст. – рання схоластика, XII – XIII ст. – зріла схоластика, XIII – XIV ст. – пізня схоластика, XIV – XVII ст. – друга схоластика і сучасна схоластика як неотомізм).

Схоластичне філософське мислення зосереджувалось в основному на двох проблемах: з одного боку, на суперечці номіналізму і реалізму, а з другого – на доказі існування Бога.

У період ранньої схоластики знову виник спір, змістом якого було питання: чи існують реально універсалії, чи ні? Ця проблема, будучи головною темою філософії ранньої схоластики, не зникає у період розквіту схоластики, а через пізню схоластику переходить і в філософію Нового часу. Проблема універсалій сягає своїм корінням у філософію Платона і Арістотеля. Арістотель критикував вчення Платона про ідеї як особливий світ, реальність якого полягає в незмінності та нерухомості ідей, які є істинною причиною всіх речей, їх властивостей і відношень а також їх ціллю. За Арістотелем, ідеї не передують чуттєво сприйманим речам, не є причинами речей, але залежать від них. Неможливо, щоби ідеї як сутності речей були відокремлені від того, сутністю чого вони є.

У середньовіччі питання про універсалії приходять не прямо від великих філософів античності, а від їх коментаторів, зокрема від учня Платона Порфирія, який, як уже згадувалось, поставив питання про характер родів і видів, про те, чи існують вони в природі, чи тільки в розумі, в інтелекті, в душі; якщо існують, то тілесні вони чи безтілесні, чи відокремлені вони від чуттєво сприйманих речей, чи містяться в них. Порфирій не дав відповіді на поставлені питання. Боецій у своїх коментарях підійшов до нової проблеми: чи є категорії

Арістотеля видами реальних речей, чи лише знаками мовлення? Під впливом стоїцизму він схилився до висновку, що вони є знаками.

Філософською основою суперечки між реалізмом і номіналізмом було питання про відношення загального і одиничного, індивідуального. Реалізм (від латинського «realis» – «реальний», «дійсний») приписував існування лише загальному. Він проявлявся у концепціях, у котрих викладалось відношення до реальності загальних понять і одиничних речей. Крайні реалісти дотримувались платонівського вчення про ідеї, загальне – це ідеї котрі існують перед одиничними речами (ante res) і поза ними. Прихильники поміркованого реалізму виходили з арістотелівського вчення про загальні роди. Згідно з цим вченням, загальне реально існує в речах (in rebus), але в ніякому разі поза ними.

Номіналісти (від латинського помен – «ім'я») не допускали реального існування універсалій. Загальне, на їх думку, існує лише після речей (post res). Прихильники крайнього номіналізму вважали загальне лише пустим подихом голосу, що не має ніякого змісту. Більш помірковані також заперечували реальність загального в речах, але визнавали його як думки, поняття, імена, що відігравали важливу роль у пізнанні (концептуалізм).

Одним з найбільш яскравих представників реалізму був Ансельм Кентерберійський (1033 – 1109 рр.). Його життя характеризується двома фазами. У Франції він вів тихе життя вченого та вчителя, в Англії як архієпископ воював з англійським королем за права Церкви. В середні віки його називали «другим Августином». Він запозичив від Августина дуже багато, перш за все принципи відношення віри і розуму, а також поняття Бога. Серед його творів – «Монологіум» і «Прослогіон», трактати про головні питання теології, про реальність і характер Бога. Так само, як Еріугена, він тісно пов'язував філософську істину-розум і істину Об'явлення – віру. Мислення повинне бути підпорядковане вірі, котра є його передумовою і повинна йому передувати. Без віри немає справжнього пізнання. Ансельм у словах «вірю, щоби розуміти» (credo, ut intelligam) чітко визначає позицію схоласта. Віра повинна бути вихідною точкою і ціллю раціонального мислення, але віра повинна бути виключена з операцій мислення, вона не може стати аргументом. Святе Письмо вказує, що є істиною, але не пояснює, чому воно є

істиною. Розум є вільним і самостійним, але в межах догматів. Ансельм, таким чином, вперше сформулював завдання теології і філософії. Його вважають першим схоластиком.

В розумінні світу він близький до Платона: реальними є тільки поняття (одиночні і загальні). «Істина» перебуває не тільки у мисленні; вона самостійна, реально існує. Судження істинні, оскільки вони входять у «істину» взагалі, тому, наприклад, і справедливі дії здійснюються на основі їх причетності до поняття справедливості взагалі.

У цьому виявляється ставлення Ансельма до універсалій: загальні поняття мають власне, незалежне від одиночних речей існування, але пов'язані з ними. Одиночне бере участь в існуванні абсолютного, незалежну реальність якого Ансельм виводить шляхом узагальнення спільних рис одиночних речей. Його підхід можна назвати поміркованим реалізмом.

Ансельм відомий своїми *доказами буття Бога*. Він наводить такі аргументи: якщо існують речі, які мають якусь властивість стосовно якоїсь іншої речі, то і ця інша річ повинна існувати. Корисність якоїсь речі передбачає абсолютну корисність і добро – а цим визначається Бог. Існування відносних речей передбачає абсолютне буття – Бога.

Основа цього доказу походить від Августина. Ансельм лише інтелектуалізує його: створені речі недосконалі, вони утворюють ряд зростаючої досконалості, але цей ряд, як кожен реальний ряд, не може бути нескінченним. Повинна існувати сутність, досконалішою від якої вже не існує, нею і є Бог.

Крім цього доведення буття Бога, Ансельм наводить інші метафізичні докази буття Бога як загального принципу буття всього суцього, усіх видів буття: якщо б Бог існував лише в нашій думці, Він був би позбавлений абсолютної досконалості, був би чимось суперечливим, тому Бог як досконалисть повинен існувати в дійсності.

Доказ складається з двох засновків: перший походить з того, що Бог є сущим і має таку властивість, що не можна мислити якесь суще більшого рівня, ніж Бог. Бог, таким чином, існує у нашому мисленні. Другий засновок полягає у з'ясуванні того, що якщо те, що настільки велике, що не можна помислити нічого ще більшого, не може існувати лише в нашому мисленні і що якщо б це було так, то було б неможливо мислити певну річ ще більшою і такою, щоби вона існувала незалежно від нашого мислення реально. З цього випливає ви-

сновок, що Бог існує не тільки у нашому мисленні, але реально. Ансельм використав тут так званий *онтологічний* доказ, суть якого полягає в тому, що з поняття речі – в даному випадку з поняття Бога як ідеї вищої досконалості – виводиться доказ Його реального існування. Якщо Бог як ідея сутності містить в собі всю реальність, то сам Він дійсно існує.

В історії філософії цей доказ аналізувався багаторазово, деякі філософи його заперечували, інші захищали. Про цей доказ ведуться суперечки і сьогодні. Значення Ансельма полягає перш за все у тому, що в принципі він сформулював метод середньовічної схоластичної філософії, довів, що розум не суперечить вірі, він може бути її надійним помічником. Таким чином, Ансельма можна вважати засновником схоластичної теології та метафізики. Його філософія теоцентрична, Бог, однак, не тотожний світу, Він є його причиною, між іншим, в потрібному розумінні: як зразок, як творець і як його мета.

**Іван Росцелін** (біля 1050 – 1210 рр.), чернець з Комп'єна, був чільним представником крайнього номіналізму в епоху ранньої схоластики. Він не залишив ніяких трактатів. Про його погляди дізнаємося з інших джерел, перш за все з полеміки з ним (Ансельма, Абеляра, Івана з Солсбері та ін.). Росцелін рішуче виступав проти платонівського реалізму. Він навчав, що поза одиночними речами не існує нічого; немає кольору поза конкретним кольором, немає мудрості поза мудрою душею. Загально немає жодної власної реальності, реально можуть існувати тільки «одиночні речі». Загальні поняття (ідеї чи універсалії) є лише звуками, голосом, мовленням.

Номіналізм Росцеліна порушував церковну догматику. Схоласт пропонує тритеїстичну доктрину: якщо існують три божественні особи, то існує не один, а три самостійні боги. Порушувалась і августинівська концепція єдності Церкви. З його тверджень випливало, що єдність Церкви як однорідного Тіла Христового є порожнім звуком, що насправді існує різноманітність окремих індивідів. Ці та інші висновки викликали рішучий спротив у вчених кіл тодішньої Католицької Церкви. Вчення Росцеліна було відкинуте Синодом в Суассоні 1092 року як еретичне.

Дещо середню лінію між крайніми реалістами та крайніми номіналістами займає **П'єр Абеляр** (1079 – 1142 рр.). Кардинал Йосиф у своїх «Нарисах...» пише, що цей «син бретонського лицаря –

це живий, рухливий, все неспокійний дух, імпульсивна, пристрасна і честолюбива натура. Вже як учень Росцеліна легкодушно пірвався до пояснення пророцтв Єзикиїла, а в пізнішій віці брався не раз із від'ємним успіхом до пояснювання правд віри. Як з однієї сторони, будучи гарним із вигляду, палким бесідником і ще зручнішим діалектиком, легко з'єднував собі симпатію в оточенні – стягнув велику аудиторію з Англії, Германії, Іспанії і Баских Гір, так із другого боку, через своє критиканство легко попадав у конфлікт. Учив по різних містах, в Сан Женвіє, у Парижі, але всюди коротко. В часі учителювання розпочав був любовний роман зі своєю ученицею Гельоїзою, який скінчився обопільною неславою» (с. 42). До слів Йосифа Сліпого, які дуже влучно характеризують особу Абеляра та його життєвий шлях, додати нічого, хіба те, що середньовічний схоласт написав автобіографічну книгу «Історія моїх бід» (*Historia mearum calamitatum*). Цей твір можна розглядати як своєрідну сповідь Абеляра і в певній мірі як покаяння. Однак його любовний роман з Елоїзою у світській літературі подавався як романтична історія, яка, як завжди, закінчується трагічно.

Але Абеляр більш цікавий як філософ навіть для свого часу. Його праці поділяються на такі, що мають особистий, теологічний і логічний характер. В теології він ішов своїм шляхом і опинився поза головною лінією розвитку схоластики. Найбільше філософське значення мають його логічні праці. Заслуги Абеляра полягають головним чином у тому, що він розвиває діалектику (тобто логіку і теорію пізнання в дусі Арістотеля), яку і використовує при дослідженні віри і церковної догматики.

У питанні про відношення віри і розуму Абеляр займає помірковану позицію. У творі «Про божественну єдність і Трійцю» він намагається вирішити проблему, як зробити віру зрозумілою за допомогою доведень розуму, адже не можна вірити в те, що є незрозумілим. На противагу позиції Ансельма «вірю, а пізніше знаю» він формулює принцип «пізнаю те, у що вірю». На відміну від теологічного раціоналізму Ансельма він формує основи такого раціоналізму, котрий фактично накреслює можливість отримання самостійності філософією, відокремлення її від теології. В етиці поряд із сократівським «пізнай себе» він акцентує на значимості внутрішнього життя людини.

Помітною була позиція Абеляра стосовно проблематики універсалій. Він був учнем як крайнього номіналіста Росцеліна, так і крайнього реаліста Гільома з Шампо і, таким чином, знав основи і джерела цих протилежних поглядів. У своїх власних підходах до цього питання він намагався подолати однобічність обидвох вчень. На думку Абеляра, діалектика не може бути зведена лише до проблеми універсалій, однак питання універсалій було для діалектики завжди одним з найважливіших.

Реалісти сформулювали положення «*universalia sunt ante rem*» = «універсалії існують перед речами (перед одиничними речами)», а в номіналістів універсалії були «*post res*» – після одиничних речей. Абеляр же вважає, що *універсалії суть у речах* – *universalia sunt in rebus*. А це означає, що недоречно твердити, що реальною є лише «людськість», а не люди, «кінськість», а не окремі коні. Не можна недооцінювати загальне в одиничному, але й індивідуальні відмінності також суттєві. Було б помилкою твердити (як це робив Росцелін), що лише одиничне є реальним і суттєвим і що взагалі поняття є лише іменами, адже загальним поняттям відповідає реальне існування сутності в одиничних видах, люди називаються людьми не тільки на основі спільних ознак, але поняттю «людина» також відповідає реальність загальнолюдського, що існує у всіх людях. Це спільне перебуває лише в конкретній людині, а не поза нею, звідси «*universalia sunt in rebus*».

Загальне має значення для пізнання великого класу індивідів, розширює осягнення сутності проявів індивідуальності. Однак як таке загальне існує лише в мисленні, а не поза ним, як твердив Ансельм. Абеляр, таким чином, є першим представником поміркованого номіналізму, який пізніше буде названий концептуалізмом.

Рішучим противником Абеляра був **Бернард Клеверський** (1091 – 1153 рр.). Це була людина всебічно освічена, мала неабияке ораторське обдарування. Головним джерелом його поглядів були релігійні трактати. Він твердив, що найкращим і єдиним засобом філософії є *спілкування з Богом*. Процес пізнання він інтерпретував містично. Не розум веде до Бога, а любов і прихильність людської душі до Нього. Людина, як створена істота, повинна знати про свою недосконалість і обмеженість, поводитися перед Богом покійно, смиренно. Смиренність та покійність – перший ступінь пізнання, другий – співчуття,

третій – споглядання, на вершині пізнання людина спілкується з Богом, забуваючи про себе.

Бернард неприємно ставився до світської науки, навіть до теології, відкидаючи їх раціоналізм. Його містицизм, з одного боку, гальмував розвиток філософії, а з другого – викликав до неї інтерес дослідників.

У середні віки спостерігається також синтез містики і схоластики. Головним ініціатором такого синтезу був **Гуго Сен-Вікторський** (1096 – 1141 рр.) та його учень і послідовник **Рішар Сен-Вікторський** (помер в 1137 р.). В Сен-Вікторській школі культивувався поміркований містицизм, який не противився жодним впливам.

Активність Сен-Вікторської школи зосереджувалась головним чином в галузі теології містичного характеру. На думку Гуго, який займався класифікацією наук, найважливішою з них є теологія. Світські науки він поділяв на теоретичні, практичні, механічні і логічні. Наука або служить земним інтересам, або приводить до любові до Бога. Існують три способи пізнання суцього: перший – *мислення*, предметом якого є зовнішні речі, що пізнаються чуттєво; другий – *понятійне мислення*, що веде до пізнання самого себе, тобто душі; третій, вищий, спосіб полягає в *спогляданні*, в процесі якого відбувається інтуїтивне пізнання Бога.

В рамках інтересу до містичної теології в Сен-Вікторській школі культивувалась психологія пізнання і актів волі, що було під впливом августіанства. Досить повільно сюди проникали деякі елементи аристотелізму.

Гуго Сен-Вікторський, таким чином, звернув увагу на інтуїтивний та інтроспективний бік пізнання; він належав до тих мислителів, котрі спирались на внутрішні (спадщина Августина) та зовнішні (Святе Письмо) докази існування Бога.

### 3. АРАБСЬКА ТА ЄВРЕЙСЬКА СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ. ЛАТИНСЬКИЙ АВЕРРОЇЗМ

У той час як на Заході філософія, мистецтво та наука на деякий час призупинили свій розвиток, на Сході завдяки заслугам арабських мислителів спостерігається їх розквіт. Араби продовжували філософські традиції і на Заході, зокрема на Піренейському півострові, який частково перебував під їхнім пануванням. Арабська філософія стала єдиною ланкою між грецькою філософією, традиції якої араби пере-

йняли (головним чином від сирійців), і європейською філософією – схоластикою. Тому проблематика, яку вирішувала арабська філософія, помітно вплинула на історію західноєвропейської філософії.

Після національного і релігійного об'єднання арабських кочових племен в епоху пророка Мухаммеда (570 – 632 рр.) небувало укріпилася сила арабів, котрі раніше були розрізнені постійними внутрішніми конфліктами. Починаючи з VII ст., араби під стягом ісламу підкоряли одну країну за другою. Таким чином, у кінці першої третини VII ст. Арабський халіфат став більшим, ніж колишня Римська імперія. Його територія простяглася від Туркестану до Іспанії. Він мав декілька культурних центрів.

Релігійним центром стало місце народження Мухаммеда (Магомета) – храм Кааба у Мецці. В інших частинах ісламського світу виникають два значні центри духовної культури. На Сході – Багдад, де халіфи підтримували розвиток науки і мистецтва, а на Заході – іспанська Кордова, одне з великих міст тодішньої Європи. У X ст. мусульманська Іспанія (розташована на півдні країни) була однією з найбільш розвинених країн Західної Європи.

З VIII по XII століття в арабському світі, на Сході, а пізніше і в західних регіонах, зокрема в Іспанії, розпочинається розвиток наук. Спочатку розвиваються такі науки, як тригонометрія, алгебра, пізніше оптика і психологія, згодом астрономія, хімія, географія, зоологія, ботаніка, медицина. Але араби займалися не лише наукою – астрономію в них супроводжувала астрологія, хімію доповнювала алхімія і т.д. Поступово стосовно спеціальних досліджень перевагу набувають релігійно-філософські підходи.

Теологічні дискусії, що стосувалися головним чином сутності Бога, властивостей Його характеру (чи вони є позитивними, чи лише негативними), а також ставлення людини до Бога (чи добрі або погані вчинки робляться від призначення чи від людської свободи і т.д.), почалися ще до знайомства з грецькою наукою.

Ісламська культура мала, звичайно, не тільки арабське походження. Арабські завойовники вступали в тісний контакт з культурою підкорених народів, і, незважаючи на релігійну замкнутість арабів, здійснювалось взаємне змішування культур.

Найважливішим духовним джерелом поряд з ісламом була для арабів грецька наука і філософія. Знайомство з ними, починаючи з VIII ст., відбувались як через переклади і коментарі ісламських

вчених, так і через християн, котрі проживали в арабському середовищі. Ці знання швидко поширились у всьому арабському світі. Протилежність між грецьким способом мислення і строгою простотою релігії Корану була спочатку також різкою, як і ставлення ісламу до християнства. Однак потреба обґрунтувати ісламську теологію за допомогою наукового апарату привела до порівняно швидкого їх взаємопроникнення. Арабсько-грецька філософія стає ланкою, за допомогою якої здійснювалась передача більшої частини спадщини грецької науки і філософії, вона, зокрема, забезпечувала більш точну інтерпретацію ідей Арістотеля.

В мусульманських регіонах Європи, перш за все в мавританській Іспанії, осідає і багато євреїв, які в 155 р. були вигнані римлянами із своєї батьківщини в Палестині і в чужому середовищі зберігали свою релігійну і етнічну своєрідність. У вищих школах мавританської Іспанії викладали мусульмани, євреї і християни. У величезних книгозборищах зберігалися трактати всіх трьох віросповідань, а також переклади і коментарі до грецької філософії. Єврейські філологи і теологи також намагалися захистити догми власної релігії з допомогою грецької філософії. Цим вони вплинули на християнську схоластичну філософію.

Арабська філософія розвивалась паралельно з розвитком ранньої схоластики. Але цей процес відбувався інакше. Спочатку араби перейняли у греків переважно ідеї Платона і неоплатоніків, але поступово вони почали приділяти все більшу увагу ідеям Арістотеля, твори якого (зокрема, метафізичні, логічні та фізичні трактати) уважно вивчались і коментувались. При цьому головний акцент ставився на метафізику і формальну логіку.

Арістотелізм тут не культивувався у чистому вигляді, він переплітався з елементами неоплатонізму, оскільки платонізм більше, ніж ідеї Арістотеля, відповідав інтересам теології.

Основною метою арабської філософії був захист ісламу і його церковних догматів, тому в основних рисах і вихідних положеннях вона збігається із схоластичною філософією.

Зачинателями ісламської філософії були два великі мислителі. Першим був арабський прихильник ідей Арістотеля **аль-Кінді** (800 – біля 870 р.), сучасник Еріугени, перекладач і коментатор Арістотеля. Пізніше він відійшов від чистого арістотелізму і перейшов до неоплатонізму. Стійким послідовником Арістотеля в X ст. був **аль-Фарабі**

(870 – 950 рр.), який жив і творив у Багдаді, Алеппо і Дамаску. Він починав інтерпретувати систему Арістотеля в дусі неоплатоніків, взявши від Арістотеля чіткий і логічний поділ дійсності на окремі галузі наукових інтересів. Картину духовного світу цього періоду дають так звані «Трактати чистих братів» – близько п'ятдесяти творів про релігію, філософію і природничі науки, написаних представниками секти «Брати чистоти і щирості», яка виникла в X ст. і виступала частково за поєднання ісламу з елліністичною філософією. У цій школі також панувала неоплатонівська ідея: світ виходить з Бога і повертається до Нього.

Для християнської схоластики важливе значення має творчість знаних арістотеліків арабської філософії: на Сході це був Авіценна, на Заході – Аверроес.

**Авіценна** (араб. Ібн Сіна, 980 – 1037 рр.) походив з туркестанської Бухари. Мав енциклопедичну освіту. Головною філософською працею Авіценни був трактат енциклопедичного характеру «Книга зцілення», який містив основи логіки, фізики, математики і метафізики; крім цього, він написав коментарі до Арістотеля та багато інших книг, з котрих найбільше визнання отримав трактат «Канон медицини».

Філософія Авіценни була теоцентричною, однак в іншому розумінні, ніж християнство. Світ він розумів як *творіння божественного розуму*, але в жодному разі не Божої волі. Світ був створений з матерії, а не з нічого; матерія ж є вічною. Матеріальний світ має характер конкретної можливості та існує у часі. Як і в Арістотеля, в Авіценні Бог є нерухомим рушієм, формою всіх форм, вічною творчою умовою. Світ у своїй реальній множинності не створений одного разу і безпосередньо Богом, а виник поступово. Про паралельність розвитку арабської та християнської філософії свідчить і розуміння універсалій. Авіценна приходить до аналогічних висновків, що й Абельяр, але за часом раніше. Разом з іншими арабськими філософами він навчає, що про універсалії можна говорити трояким чином: 1) вони існують перед одиничними речами у божественному розумі (*ante res*); 2) вони існують в реальних речах як їх втілена сутність (*in rebus*); 3) вони існують після речей в головах людей як утворені ними поняття (*post res*).

Для філософії Авіценни був характерний раціоналізм з його природничо-науковою орієнтацією. Він був засновником арабського перипатетизму, його вчення поєднує в собі елементи філософії Арістотеля з релігією ісламу.



Якщо Авіценна був лідером арабської філософії на Сході, то лідером арабського Заходу, що суттєво вплинув на європейську філософію, був **Аверроес** (араб. Ібн Рушд, 1126 – 1196 рр.). Походив він з іспанської Кордови. Відомий як теолог, юрист, лікар, математик і, перш за все, філософ. Він був автором відомих коментарів до Арістотеля, якого шанував як найвеличнішого з людей, справжнього філософа. Аверроес займав високі посади, виконував важливі державні функції, але в добу правління Халіфа аль-Мансура був відправлений у вигнання. Його трактати, які були відкинуті ісламськими теологами, збереглися завдяки іспанським євреям.

Аверроес вважає, що матеріальний світ вічний, нескінченний, але у просторі обмежений. Бог так само вічний, як і природа, але Він не створив світ з нічого так, як вчить релігія.

Арістотелівське тлумачення виникнення природи, за яким матерія як така є не дійсністю, а можливістю, на яку повинна впливати форма, щоби природа виникла, Аверроес інтерпретував так, що форми не приходять до матерії ззовні, але у вічній матерії усі форми утримуються потенційно і поступово в процесі розвитку викристалізуються. Концепцію всезагальної градації та ієрархії суцього між Богом і людиною він перейняв в Авіценні. Така концепція, звичайно, була значно більше віддалена від віри в божественне сотворіння природи з нічого, яку сповідували християнство та юдаїзм.

Однак це не єдина проблема, стосовно котрої Аверроес полемізував з ісламською догматикою. Він заперечував і безсмертя індивідуальної душі; при цьому він виходив з ідеї Арістотеля, згідно з якою душа поєднана з тілом як форма з матерією у кожній конкретній істоті. Індивідуальна душа помирає разом з тілом, адже із загибеллю тіла розпадаються конкретні чуттєві уявлення і пам'ять, властиві кожній окремій людині.

Аверроес розрізняє пасивний і активний розум. Пасивний розум пов'язаний із індивідуальними чуттєвими уявленнями людини, а активний – має характер всезагального, одиничного інтелекту, котрий є вічним. Тільки загальний розум всього людського роду в його історичному розвитку є безсмертним. Одиничні душі (розум індивіда) беруть участь у ньому, утримують його в собі, але він сам надособистісний і за своєю сутністю подібний до божественного розуму. Це – всезагальний активний інтелект земної сфери. Таким чином, Аверроес онтологізував вищу теоретичну здатність людського духу. Релігійне

уявлення про безсмертя індивідуальної душі, на думку арабського філософа, не має сенсу. Вищу моральну цінність Аверроес бачить у вченні, яке виховує людину, щоби вона сама творила добро, а не в тому, що зумовлює поведінку людини очікуванням нагороди чи кару на тамтому світі. Його етика різко контрастує з вченням Магомета, яке, з одного боку, у живих барвах описує пекельні муки, а з другого – обіцяє небесні радощі і блаженство у вигляді м'якого ложа, вина і чорнявих дівчат з великими очима, що чекають на віруючих.

Стосунки між релігією та філософією Аверроес розумів таким чином: вища і чиста правда, яку пізнає філософ, у релігії проявляється в чуттєвих образах, що може бути корисним для інтелекту простих, неосвічених людей. А релігійні уявлення в інтерпретації філософів прості люди розуміють інакше, що і є змістом вихідного пункту вчення про так звану *подвійну істину*, одним із творців якого був Аверроес. Однак повна істина лише одна – це істина філософська. Зміст теорії «подвійної істини» полягав у намаганні зробити науку і філософію самостійними, позбавити їх церковної опіки.

Не дивно, що філософія Аверроеса (зрештою, як і філософія Авіценни) різко скритикована ісламською ортодоксією, а його трактати були засуджені до спалення.

*Скептична містика.* Розвиток арабської філософії можна порівняти з розвитком християнської схоластики і в тому, що як реакція на інтелектуалізацію релігії під впливом арістотелізму тут також утворюється містичний напрям. Його представником був інтелектуальний скептик, послідовник суфітського містицизму та аскетизму **аль-Газалі** (лат. Альгазель, 1059 – 1111 рр.) сучасник Ансельма, на покоління старший від Бернарда з Клерво, який мав подібні з аль-Газалі погляди. Головний інтерес аль-Газалі зосереджувався на вірі, яку він різко протиставляв науці і філософії. Свій скептичний підхід він демонстрував у трактаті «Спростування філософів», проти якого енергійно виступав Аверроес. В цьому трактаті аль-Газалі показує шкідливий для віри вплив арістотелівських поглядів на науку і філософію. Він відкинув і принцип причинності, який виявляється у світі природним чином. Вогонь не може бути причиною пожежі, оскільки є мертвим тілом, котре нічого не може зробити. Пожежу викликав Бог, а вогонь був лише тимчасовим засобом, а не причиною.

*Філософія повинна сприяти релігії.* Орієнтація на містику проходить через усі його твори, у пізнанні, згідно з його уявленнями,

позитивним є містичне злиття з Богом і Об'явлення. Найгіршими помилками філософів він вважав заперечення створення світу Богом, Його всемогутності і справедливості, Божественного Провидіння.

*Єврейська філософія* в середні віки також розвивається паралельно з християнською та ісламською, причому і тут вихідними точками є платонізм і аристотелізм.

На її розвиток зробили вплив містичні елементи юдейського вчення, котрі містились у зовсім неясних, незрозумілих, повних натяків текстах так званої Каббали (IX – XII ст.). Слово «Каббал» з єврейської означає «традиція», «передання» – загальна назва єврейської містики, релігійної містики та релігійної філософії, яка у XII ст. посилалась на таємну мудрість, що міститься у Святому Письмі. У ній, зокрема, є містика чисел і письмен. Каббала давала алегоричну інтерпретацію Старого Заповіту і була спрямована проти аристотелівського раціоналізму.

Відомим мислителем цієї течії був **Ібн-Гебіроль** (середина XI ст.), якого схоласти вважали арабом і називали Авіцебронном. Його вчення – теорія еманаций – було одним із найбільш послідовних у середні віки.

Серед єврейських аристотеліків найбільш знаним був **Мозес Маймонід** (єврейське Мойсей бен Маймун), який народився в 1135 р. поблизу іспанської Кордови і помер в 1204 р. в Єгипті. Його вчення, як і інших єврейських філософів, частково перебувало під впливом кабалістики, яку він намагався поєднати з раціоналістичною філософією Аристотеля. Основний твір Маймоніда – «Путівник заблудлих» – було спочатку написано арабською мовою, пізніше перекладено на єврейську і латину. Маймонід, як і його ісламський сучасник Аверроес, був палким шанувальником Аристотеля. Він говорив, що, окрім пророків, ніхто не підійшов до істини так близько, як Аристотель. У своєму обоженні Аристотеля він, однак, не йде так далеко, як Аверроес (він вважав Аристотеля необмеженим авторитетом лише під небом). Але, незважаючи на це, він все-таки вступає у конфлікт з ортодоксальними вченнями. Щодо співвідношення віри і науки, то, на його думку, *результати обидвох повинні бути погоджені*. Однак там, де виникає протиріччя між розумом і словом Писання, там перевагу має розум, який намагається шляхом алегоричної інтерпретації поєднати Писання і розум. У дусі давніх елеатів і неплатоніків він стверджує, що істина не множинна, а єдина, сама себе творить, рухає і зберігає.

*Латинський аверроїзм*. Прихильником вчення Аверроеса був магістр факультету мистецтв Паризького університету **Сігер Брабантський** (біля 1240 – 1284 рр.). Він же і очолив напрямок середньовічної філософії, який називається латинським аверроїзмом.

Сігер та його прихильники бачили у поглядах Аверроеса автентичне відтворення поглядів Аристотеля. У своїх творах вони проводили ідеї, які в кінцевому рахунку відривали теологію від філософії. Латинські аверроїсти вголос заявляли про необхідність протиріч між істинами філософії та істинами релігії. Припустимість таких протиріч стала специфічною формою так званої теорії двох істин (подвійної істини), що розвивалася латинськими аверроїстами. Отже, на їх думку, існує істина філософська й істина теологічна. Вони є різними.

Сігер та його послідовники, можливо, хотіли бути перш за все філософами, йти по шляху розуму, досліджувати природний порядок речей у тому вигляді, в якому він представляється людській свідомості. Істина, що відкривається на цих шляхах, непорушна, і теологія не повинна її контролювати. Але разом з тим вони визнавали і надприродний порядок, що підпорядковується керівництву надприродного Бога. Його істини пізнаються вірою, що ґрунтується на Святому Письмі. Існують питання (наприклад, питання про вічність чи створення світу), які часом вирішувались філософією і теологією в діаметрально протилежних напрямках. Але такі протиріччя, вважають аверроїсти, слід визнати нормальним продуктом людської свідомості і пізнання і не відмовлятися від одної істини на користь іншої.

Латинський аверроїзм відстоював перш за все ідеї про те, що Бог не є безпосередньою причиною світу, а діє опосередковано і відповідно з законами природи. Він швидше є першорухієм світу, ніж його творцем. Світ вічний, повністю самостійний, тому не було ні початку світу, ні створення людини. Діяльність Бога стосовно матерії має характер необхідності (проявляється у природній закономірності світу), а не у свобідній волі. Сігер проголошував детермінізм як всезагальний принцип, що панує у природі (а часом і в суспільстві), визнавав тільки матеріальні, формальні і активні причини, але не цільові.

Оскільки всі одиничні речі є випадковими, Бог не може мати уявлення про одиничне, і тому на діяльність індивідів не поширюється Божественне Провидіння і відповідальність Бога за індивід виключається.

Значне місце в системі поглядів Сігера займала проблема людини, точніше, проблема розуму та душі людини. Спираючись на аристотелівське положення про душу як форму тіла, Сігер пов'язував діяльність будь-якої індивідуальної душі з чуттєвим пізнанням, невіддільним від тілесності. Але в будь-якій душі перебуває інший, вищий порядок, у якому сконцентрована її чисто інтелектуальна діяльність. Вона має міжіндивідуальний характер і притаманна всьому людському роду. Кожна душа як індивідуальна гине разом з розкладанням тіла після смерті людини, але як чисто інтелектуальна діяльність (що визначається не стільки пасивним, скільки активним розумом, зовсім не пов'язаним з матерією), діяльність, в принципі властива всьому людському роду, вона безсмертна. Тим самим безсмертя трактувалось не в особистому, а в переносному розумінні – як безсмертя людського роду. Ця ідея була абсолютно несприйнятна як для християнства, так і, зрештою, для ісламу, адже на догматі індивідуального безсмертя трималась вся система релігійно-монотеїстичної моральності. Тому і зрозуміло, що ці та інші тези аверроїстів піддавалися суворій критиці багатьма вченими середніх віків.

## ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНИЙ АРИСТОТЕЛІЗМ

1. Період розквіту схоластики.
2. Філософія та теософія Томи Аквінського:
  - а) життя і творчість;
  - б) теологія та філософія;
  - в) природна теологія;
  - г) метафізика;
  - д) картина світу;
  - е) проблеми пізнання;
  - є) етико-соціальна доктрина.
3. Роджер Бекон та оксфордська школа.
4. Пізня схоластика. Дунс Скотт. Вільям Оккам.
5. Середньовічна містика.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984;
- Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1975;
- Боргош Юзеф. Фома Аквинский. – М., 1975;
- Честертон Г.К. Вечный Человек. – М., 1991, розділ: Святий Тома Аквінський. – С. 266–356;
- Курантов А.П., Стяжкин Н.И. Уильям Оккам. – М., 1978.

### 1. ПЕРІОД РОЗКВІТУ СХОЛАСТИКИ

У середньовічній філософській думці XIII ст. умовно можна виділити два напрямки – августіанство і томізм. Традиції августіанства продовжували переважно францисканські вчені, перш за все в Паризькому університеті. Професори цього навчального закладу зберігали основні положення Августина в теологічних питаннях, але починали застосовувати і філософські елементи аристотелізму. Одним із перших професорів Паризького університету, котрий поєднував августинізм із аристотелізмом, був францисканець Олександр з Гельса (1170 – 1254 рр.). Його велика *Summa universae theologiae* була важливою ланкою на шляху до основних схоластичних систем. Для

наступного розвитку схоластики велике значення мав інтерес Олександра до Арістотеля та його арабських коментаторів. В теології він доводив існування Бога як августинівським, так і аристотелівським способами. У теорії пізнання він твердив, так само як і Августин, що пізнання перших сутностей потребує допомоги Бога (Бог освячує людський розум), і в той же час виходив із аристотелівського розуміння, яке полягало в тому, що пізнання фізичного світу відбувається шляхом доказів і абстракції. Він сприйняв теорію Арістотеля про форму і матерію, застосував її і до нетілесних предметів, вводячи поняття «духовна матерія». Його твори сприяли засвоєнню Арістотеля середньовічними теологами.

Одним з тих, хто зробив великий внесок в освоєння аристотелізму католицькою філософією, був францисканець **Джованні Фіданца**, названий **Бонавентурою** (1221 – 1274 рр.). Навчався у Парижі, був учнем Олександра з Гельса, став його спадкоємцем. З 1248 р. він – професор теології Паризького університету, пізніше – єпископ та кардинал. Бонавентура добре знав праці Арістотеля, але був переконаний, що його філософія не відповідає повною мірою християнству, тому у головних засадах свого вчення він зберігає вірність Платону та Августину. Вчений був традиціоналістом, не силкувався виробити нові погляди. Переважно він займався теологією, і його філософські погляди слід шукати перш за все у цій галузі.

Теорія пізнання Бонавентури була своєрідним поєднанням аристотелізму і августинізму, теорії абстракції з теорією «освянення душі», раціоналізму з містицизмом. Але провідним був містичний підхід. Якщо джерелом пізнання природних речей є надприродний фактор, то тим більше він є шляхом до Бога. Повне пізнання Бога можливе лише за допомогою екстазу. Бонавентура був одним із великих містиків XIII ст.

Його філософський підхід виразно проявляється в інтерпретації двох давніх доктрин, які відповідали августинівському розумінню світу. Це були «метафізика світла» і теорія «зародкових доказів». «Метафізика світла» була за походженням платонівською. Її модифікація Бонавентурою полягала в тому, що світло нематеріальне, але є силою, яка діє у матерії, і, якщо перекласти це на мову Арістотеля, є формою. Світло є загальною формою всього тілесного. Від того, як предмети та матерія причетні до світла, залежить і їх включення у нього. Теорія «зародкових доказів» служила ґрунтом пояснення

розвитку предметів. Закономірності їх розвитку були б незрозумілими, якщо б не мали причин у самих предметах. В кожному з них з самого початку прихований «зародок», котрий визначає розвиток предмета і управляє ним. Ці по суті стоїчні принципи Бонавентура поєднав з аристотелівською теорією, ототожнив «зародок» з «формами» речей так само, як і в теорії світла. «Зародкам» він, однак, приписав надприродне походження – в цьому він спирався на Августина. Бонавентура твердив, що «зародки» речей перебувають у божественному розумі, звідки вони і вливаються у речі.

Філософські погляди Арістотеля набувають дедалі більшого поширення. З одного боку, аристотелізм міг прислужитися наступному розвитку християнської філософії і теології, а з другого – він містив у собі небезпеку виникнення різних ересей, котрі шкодили б католицькому вченню. Особливо небезпечним був латинський аверроїзм, проповідуваний Сігером Брабантським. Пристосування Арістотеля до католицького вчення стало життєвою необхідністю для Церкви. Це завдання виконали схоласти домініканського ордену Альберт Великий і Тома Аквінський.

**Альберт Великий** (Альберт фон Больштедт Magnus, 1193 – 1280 рр.) вивчав вільні мистецтва, природничі науки, медицину і філософію Арістотеля в Падуанському університеті в Болоньї. В 1223 р. він вступає в домініканський орден, котрий посилає його в Кельн-на-Рейні для вивчення там теології та філософії. В 1245 р. був переведений у Париж. Альберт був широко відомий як вчитель і часто був змушений виступати на великому майдані, тому що в залах слухачі не поміщалися. В 1260 р. він був висвячений на єпископа у Дрездені. За його ж бажанням був звільнений від цієї посади і останні роки життя знову провів у Кельні. В монастирському усамітненні він повністю присвятив себе науковим і письменницьким заняттям.

Це була широко освічена людина, він знав праці Арістотеля, котрі мали на нього великий вплив, знав твори Авіценни, Августина і Псевдо-Діонісія. До нас дійшло багато його творів. Більшу частину становлять коментарі до творчості Арістотеля. Значення Альберта полягає в тому, що він одним із перших намагався використати ідеї Арістотеля для систематизації християнського світогляду.

Він зрозумів, що проникнення античного мислення в культуру Західної Європи не можна зупинити і що, навпаки, слід використати філософську мудрість античності для обґрунтування та зміцнення

християнства. У своїй творчості він часто звертається до трактатів Аристотеля, коментує їх, зокрема, дає високу оцінку логіці. В її дусі він знову вводить у схоластику XIII ст. реалістичне вирішення проблеми універсалій, причому в її компромісній формі (*universalia in rebus*). Він надає філософії більш самостійну роль, ніж старші схоласти. Альберт розрізняє, наприклад, проблеми релігійних догматів і містерій (триєдності, втілення, викуплення, воскресіння і т.д.), що є змістом теологічного дослідження, і природничо-наукові проблеми, які потребують філософського пояснення.

В аристотелізмі Альберта з'являються й елементи інших ідейних концепцій, зокрема неоплатонізму. По суті це вже аристотелізм, пристосований до вимог християнства і церковного вчення. Альберт проводив дослідження і спостереження в природничо-науковій галузі, зокрема зробив дуже багато в зоології, хімії (алхімії) та астрономії. Широта філософських, природничо-наукових і богословських інтересів Альберта була підставою для того, щоби назвати його «*doctor universalis*», а починаючи з XIV ст. він був удостоєний звання «Великий» (*Magnus*). Цей найбільш відомий німецький схоласт сам не розробив логічно стрункої, єдиної філософської і теологічної системи. Це завдання виконав його учень Тома. Однак без Альберта не було б Томи. В основних питаннях вони притримувались однакової думки.

## 2. ФІЛОСОФІЯ ТА ТЕОСОФІЯ ТОМИ АКВІНСЬКОГО

### а) Життя та творчість

Святий Тома народився у кінці 1225 або на початку 1226 року у знатній сім'ї графа Ландульфа у Неаполітанському королівстві поблизу містечка Аквіна. Сім'я графа була багатодітною: Тома був восьмим сином. Англійський письменник Г.К.Честертон дуже вдало зауважує, що за дивною і навіть символічною випадковістю Святий Тома з'явився на світ у самому центрі цивілізованого світу – там, де перехрещувались головні сили часу, що стверджували католицьку віру. Він був і італійцем, і французом, і німцем – європейцем у повному розумінні цього слова. Тома мав родинні стосунки з володарями Рейну і Дунаю, які сперечалися за корону імператора Священної Римської імперії Карла Великого. Фрідріх I Барбаросса доводився йому двоюрідним дідом, Фрідріх II – троюрідним братом.

З дитинства він виховувався у бенедиктинському монастирі Монте Кассіно. Хлопчик був тихий, товстий, серйозний і на рідкість мовчазний. За своєю натурою він наче був призначений для Церкви, особливо для монастиря. Його родина могла б йому допомогти зробити кар'єру в Церкві, він міг би зайняти місце, що відповідало його рангу. Однак кар'єра не цікавила Тома, він обирає шлях бідного монаха-домініканця. Метою його життя стає служіння Богові і праця над теологічними проблемами. Тома прийшов із світу, де міг би насолоджуватися неробством, а праця назавжди зберегла для нього втіху дозвілля. Він був на рідкість працьовитий. Тома мав риси, що вирізняють тих, хто працює тоді, коли може і не працювати. Він народився вельможею, а любов до спокою може залишитися звичкою, не будучи спокусою. Він мав кращі риси знатних – вроджену ввічливість, велику терплячість. Тома не хотів бути абатом, не хотів бути осідлим монахом, все життя відмовлявся від будь-якої посади у своєму ордені – він завжди просто хотів бути одним з бідних братів. Рішення Томи пов'язати свою долю з орденом домініканів було сприйнято у сім'ї негативно. Його рідні брати не без погодження з батьком подерли жебрацьку монашу ношу, зв'язали його і зачинили у вежу як безумця. Своєму ув'язненню він підкорився спокійно. Для нього не було так важливо, де думати, міркувати – у вежі чи келії. Тільки один раз він вийшов із себе; ніколи більше він так не гнівався. В перший і в останній раз Тома себе не тямив. Було це тоді, коли його брати підіслали до нього розмальовану блудницю, бажаючи застати його зненацька і розбестити або хоч би ввести у спокусу. Гнів його був би виправданий при інших моральних діях, але тут брати вчинили не тільки погано, але й низько. Для нього було очевидним, що вони знають (і вони знали, що знає він), як образить його сама пропозиція, ніби він може піддатися такій провокації. Побачивши розмальовану блудницю у своїй келії, Тома вихопив з вогню палаюче поліно і замахнувся ним як вогненним мечем. Дівця закричала, очевидно, і вибігла з кімнати. Він міг підпалити будинок, але цього не зробив. Як тільки зачинились двері, Тома намалював цим поліном на них великий чорний хрест. А потім повернувся, положив поліно у вогонь і знову сів на своє місце, де так любив розмірковувати.

З часом сімейні пристрасті уляглися, і Тома отримав змогу поїхати вчитися у Паризький університет, тоді вже широко відомий центр теологічної думки католицького світу. Тут Тома став учнем Альберта

Великого. Хроністи оповідають, що Тома був тяжкий як віл, товстий, повільний, дуже лагідний і великодушний, але не дуже товариський. Сором'язливість його була сильніша, ніж цього потребує смиренність, а неуважність не пропадала і в проміжках між захопленнями, які він приховував.

Коли інші сперечались, він завжди мовчав, і товариші визнали його тупим. Для них він був переростком, і вони називали його безсловесним волом. З нього не тільки сміялися – його жаліли. Один сердечний студент так шкодував Тому, що вирішив пояснити йому основи логіки. «Тупий» студент подякував йому лагідно і ввічливо, і великодушний добродій почав жваво пояснювати, поки не дійшов до того місця, у якому сам не міг розібратись. Тоді «тупий» винувато і зніяковіло запропонував правильне вирішення цього питання. Добродій не міг повірити, що Томі під силу вирішувати такі складні проблеми.

Альберт Великий звернув увагу на цього великого і товстого дивака. Він почав давати Томі невеликі завдання, переконуючи його подолати сором'язливість і взяти участь у суперечках. Як усі добрі вчителі, він розумів, що тупий учень не завжди тупий. Все це природньо, і все ж є щось дивне і символічне в тому, що він зробив. Аквінат все ще мовчав і нічим не виділявся, коли Великий Альберт порушив мовчанку своїми прославленими словами: «Ви називаєте його тупим волом. Говорю вам, віл заричить так голосно, що його рев заглушить світ».

З Парижа разом з Альбертом Тома подався до Кельна, щоби налагодити викладання теології. Але у 1252 році він повертається у Париж і стає магістром теології. Викладацька і письменницька діяльність стала справою його життя. В 1259 році папа Урбан IV відкликав його до Риму, де він продовжив викладати теологію в домініканських школах. Але найбільш важливою справою, яку йому доручила римська курія, стала переробка аристотелізму у християнсько-католицькому дусі. В 1269 році з новим завданням Тома повернувся у Паризький університет, де перебував аж до 1272 року. Власне тоді традиційне августиніанство вело боротьбу проти латинського аверроїзму на чолі з Сігером Брабантським. Сам Тома активно включився в полеміку і проводив її начебто на два фронти. З одного боку, він не погоджувався з августиніанцями тому, що вони, по суті, зігнорували нові віяння, пов'язані з філософією Аристотеля та її арабомовними інтерпретаціями. Ця позиція Томи знайшла свій вираз

у трактаті «Про єдність світу проти бурчунів» (*De unitate mundi contra murmurantes*). Але основне своє зусилля Тома спрямовує проти латинського аверроїзму.

Сігер Брабантський говорив, що Церква має рацію з богословської точки зору, але може помилятися з наукової. Існують дві істини: одна – про надприродний світ і друга – про світ природний – несумісна з нею. Поки ми досліджуємо природу, ми можемо вважати християнство нісенітницею. Якщо ми раптом згадаємо, що ми – християни, то нам доведеться визнати, що наша віра хоча й нісенітниця, але істина. Іншими словами, Сігер проголошував, що людина має дві свідомості: одна може вірити, друга – не вірити. На думку Сігера, не два правильні шляхи ведуть до однієї істини, але один сумнівний шлях веде до двох різних істин.

Йдучи за своїм вчителем Альбертом, Тома пише трактат «Про єдність розуму проти аверроїстів» (*De unitate intellectus contra averroistas*). Він не заперечує того, що до істини можна йти двома шляхами, але твердо вірить, що істина – одна. Все, що існує у природі, не суперечить вірі, бо віра істинна. Саме тому, що віра істинна, то ніщо, засноване на вірі, не може суперечити науці. Святий Тома винятково сміливо поклався на істинність віри і виявився правий. Наукові дослідження XX століття не заперечили його рації.

Тома Аквінський був не тільки раціоналістом, у його житті та діяльності було багато містичного. Г.К.Честертон пише, що в його житті було менше чудес, ніж у житті інших святих, але всі вони майже повністю достовірні, адже він був людиною свідомою і, що ще важливіше, він мав багато ворогів, котрі відразу ж викрили б неправду. Вважають, що він зцілив жінку, котра торкнулася його одягу. Було кілька випадків, які можуть бути варіантами чуда про Розп'яття. Одне ясно показує нам його приватне життя, його власні почуття – те, що він виражав у поезії. Одного разу вчені Сорбони спитали його про природу перетворення хліба і вина, і він почав, як завжди детально, викладати свою думку. При всій своїй простоті він відчував, яким серйозним є його завдання, і не без підстав хвилювався більше, ніж звичайно. Він молився довше, як завжди, а потім поклав свою працю до ніг Розп'ятого і знову став на коліна. Брати, що спостерігали за цим, твердять, що Христос зійшов з хреста перед їх смертними очима і сказав: «Томо, ти написав добре про таїнство Мого Тіла». За перекладанням, саме після цього він чудесним способом піднявся у повітря.

В 1272 р. Тома повертається в Італію і викладає теологію в Неаполітанському університеті. На початку 1274 року на заклик папи Григорія X він виїхав на Собор в Ліоні, але по дорозі тяжко захворів і помер 7 березня 1274 року.

Філософія і теософія Томи Аквінського мала дійсно щасливу долю. Не випадково вона визнана у світі віковичною філософією. Добрим словом згадує св. Тому видатний діяч доби Відродження Лоренцо Валла. 7 березня 1457 року в римській церкві Санта Марія сопра Мінерва, що належала домініканцям, він виголошує проповідь «Похвальне слово святому Томі Аквінському». Лоренцо Валла зазначає, зокрема: «Тома відповідно до значення цього єврейського імені перекладається або як «безодня», або як «близнюк». Таким був Тома Аквінський – або безодня якоїсь науки, або близнюк науки і добропорядності, і в тому та іншому випадку єдиний і неправдоподібний, він – наче якесь сонце, що сяє у найвищому ступені блиску вченості, і не в меншому ступені блиску вченості він повинен бути поставлений поміж херувимами, а внаслідок жару добропорядності – серед серафимів» (Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989. – С. 378). Святіший отець Іван Павло II називає Тому виразником усього багатства і складності усілякого створеного буття, особливо людського. Тома з Аквіна не перестає бути майстром філософського і теологічного універсалізму. Отже, філософія св. Томи і нині залишається дуже актуальною, особливо у процесі нової євангелізації.

Вже після смерті Аквіната йому було присвоєно титул ангельського доктора (*doctor angelicus*). Цей титул було присвоєно не стільки за викладацьку діяльність, скільки за наукову. Цей імпазантний, мовчазний і розсіяно-зосереджений чернець відрізнявся від своїх колег величезною працьовитістю. За досить коротке життя, приблизно 48 років, він написав величезну кількість праць, присвячених різноманітним питанням. Ці праці можна поділити на декілька груп. До першої групи можна віднести різного роду коментарі на біблійні теми. Другу складають теологічні та філософські коментарі до творів Петра Ломбардського, до Боеція, до книги «Божественні імена Ареопагітик», до книги «Про причини Прокла». Особливе місце серед цієї групи творів Аквіната займають його різні коментарі до творів Арістотеля з логіки, фізики і метафізики. До третьої групи можна віднести спірні питання (*quaestiones disputatae*) на різні релігійно-філософські теми.

В них відображена та полеміка, яку Тома вів із своїми опонентами. В четверту групу зараховують порівняно невеликі трактати Томи, переважно філософського змісту. Серед них виділимо книгу «Про сутне та існування» (*de ente et essentia*). П'яту групу складають найбільш об'ємні твори – його знамениті «Суми». Перша з них називається «Сума про істинність католицької віри проти поган» (*Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles*), 1254 – 1264 рр. Язичниками у цій праці називаються арабомовні філософи, ідеї котрих поширювалися у Західній Європі. Тома звертається тут до читача, котрий ще начебто не знайомий з католицьким віровченням, яке ґрунтується на Святому Письмі. Розглядаючи філософські докази, як і докази природничо-наукового характеру, Тома намагається показати їх недостатність і неповноцінність порівняно з положеннями християнсько-католицького віровчення, в якому вже немає нічого суперечливого. Оскільки в перших трьох книгах цієї «Суми...» (а їх було чотири) переважає філософський матеріал, а посилань на Святе Письмо небагато, то в історико-філософській літературі цей твір називається ще «Сумою філософії».

Крім того, св. Тома має ще одну велику працю, де обґрунтування християнсько-католицьких положень було метою всіх його зусиль. Це був його останній твір «Сума теології» (*Summae theologiae*), 1265 – 1274 рр. Цей твір вважається незакінченим.

Тома був байдужий до питань природознавства і торкався їх лише в теолого-філософському контексті. Але він ніколи не був байдужим до логіки. Він дуже цікаво коментував аристотелівські трактати «Про витлумачення», «Друга аналітика», намагаючись систематизувати теорії умовиводів. Логічні пошуки цікаві тим впливом, який вони мали на систематизацію і виклад ним теологічно-філософських питань (зокрема «Суми теології»), що стала зразком схоластичного викладу теоретичних проблем. Цей виклад поділявся на тези, для пояснення яких ставилася велика кількість спеціально сформульованих питань (*quaestiones*). Давалися різні протилежні вирішення цього питання (*pro et contra*), після чого автор давав власне вирішення, відхиляючи можливі закиди чи заперечення. Пізніше весь цей виклад одягався у силогічну форму. Ці характерні особливості схоластичної методики відображали спосіб викладання, що панував в європейських середньовічних університетах.

**б) Теологія та філософія**

Тома займає досить гнучку позицію у вирішенні цієї проблеми. Він не може повністю заперечити ірраціоналізм і містику в плані теології, як і не може не рахуватися з роллю зростаючого у його час наукового знання. Завдання у Томи виявилось не з легких, адже в ті часи існували різні трактування цієї проблеми. З одного боку, існувала позиція надмірної раціоналізації теології (Абеляр, Аверроес). З другого – існувала дещо поміркована форма раціоналізму (Маймонід, Роджер Бекон), але і ця позиція ставила теологію в залежність від філософії. Але найбільш впливовою була теорія «двох істин» релігії та теології і відсутність протиріч в силу цієї відмінності. Другим різновидом цієї теорії був латинський аверроїзм. Він констатував протилежності між наукою та філософією, з одного боку, та теологією і релігією, з другого, що в кінцевому рахунку вело до конфлікту. Всі ці концепції підкреслювали ірраціональний характер догм, неможливість осмислити їх людським розумом.

Тома розробляє власну доктрину, яка діє і по сьогодні. На його думку, за методом досягнення істин наука і релігія повністю відрізняються одне від одного. Наука і нерозривно пов'язана з нею філософія виводить свої істини, спираючись на досвід і розум, в той час як релігійне віровчення черпає їх в Об'явленні, у Святому Письмі. Але настільки радикальна відмінність методів зовсім не означає повної відмінності предметів філософії і теології, галузей їх застосування. За вченням Томи, така відмінність є лише частковою. Звичайно, існує багато положень та істин, відкритих на шляхах досвіду і розуму, істин, необхідних у людському житті, які не мають прямого відношення до релігії і теології, але і в теології є низка першорядних положень, догматів, які потребують філософського обґрунтування. Не тому, що вони не можуть без нього обійтись, а тому, що будучи доведені, вони стають ближчими людині як мислячій істоті і тим самим укріплюють її віру. Але не все може бути доступне людському розуму. Тома займає дуже обережну позицію стосовно раціоналізації теології.

Тільки деякі з її догматів піддаються доказу. Це положення про буття Бога – основа інших тверджень теології та релігії. Доказовими є єдність Бога та інші Його якості, особливо Його діяльність, як і безсмертність людської душі. Але значне число догматів не піддається раціональному обґрунтуванню, наприклад, ортодоксальна віра у Святу

Трійцю як існування надприродного Бога – єдину істоту і одночасно в трьох ликах. Тома твердить, що природний розум дійсно може довести єдність божественної сутності, але безсилий зробити це стосовно відмінності Його ликів. Аналогічним чином він безсилий у доказі догматів виникнення світу у часі з нічого, первородного гріха, втілення Христа, воскресіння тіл із мертвих, Страшного суду, вічного блаженства – власне всіх християнських тайн. Тома вважає ці догмати не протирозумними, не ірраціональними, а *надрозумними*. Їх доказ не під силу людському розуму, вони непізнавані, але повністю ясні досконалому розуму безконечної божественної особистості.

У цьому твердженні – центральний пункт вчення Аквіната про співвідношення віри і розуму, теології і філософії. Виходячи з того, Тома надає теології значення науки (*scientia*), яка стоїть вище філософії і науки у звичайному розумінні цих слів. Вчення Аквіната про перевагу віри над знанням ґрунтується на його переконаності у більшій достовірності першої. Адже людський розум постійно помиляється, в той час як віра непохитно спирається на абсолютну правдивість Бога. Віра універсальна, розум дається далеко не кожному. Віра морально більш цінна, ніж знання.

Сутність вчення Аквіната про відношення між Об'явленням і розумом визначається його настирливим намаганням усунути протиріччя між ними. На його думку, протиріччя між знанням та вірою виникають лише в результаті «неправильних» висновків першого з них (знання). Такого роду висновки завжди з'являються, коли вчені розглядають свою діяльність як самоціль, забуваючи про Бога і вищі істини Об'явлення. У такому захопленні вони забувають про слабкості природного знання, про безперервні помилки чуття і міркування, які й створюють ілюзію протиріччя між знанням і вірою. А якщо і виникне якийсь конфлікт, останнє слово належить віровченню. Отже, теологія – богооб'явлене і надрозумне знання, а науково-філософське – недосконале його прояв. Сама теологія не тільки не залежить від будь-якого наукового обґрунтування, всі без винятку інші науки повинні узгоджуватися з нею, в протилежному випадку вони впадають у гріх, який губить людину. Вище завдання астрономії, фізики, біології, історії полягає у підкріпленні їх висновків висновками Святого Письма. Отже, знання підпорядковується вірі. Наука є служницею теології (*scientia – ancilla theologiae*). Вся наука є



преамбулою віри. Філософ йде від творінь до Бога, а теолог сходить від Бога до творінь. Філософ має рацію тоді, коли він розкриває залежність речей від Бога. Так філософ стає теологом. А теологія Аквіната по-своєму філософічна.

### в) Природна теологія

У ній Тома доводить основний догмат християнського віровчення, який стверджує абсолютну необхідність буття Бога. Кілька слів про історію цього питання. З часів патристики поширилось уявлення про те, що буття Бога очевидне саме по собі, бо кожна людина має те чи інше поняття про Нього. Це уявлення просто було уявленням буденної свідомості. Візантійський філософ Іван Дамаскин (VIII ст.) виходив з того, що поняття про Бога вкорінене у серці кожної людини. Близька до цього і августинівська позиція, бо за нею найбільш адекватно Бог осягається людиною у глибинах власної душі. Рационалістичне (апріорістське) обґрунтування ця позиція отримала в онтологічному доказі Ансельма Кентерберійського.

З властивою йому логічною гостротою Аквінат показав недостатність цього доказу. Він показав необґрунтованість стрибка із сфери мислення у сферу буття. Положення «Бог є» самоочевидне, але не для людини, котра безсила осягнути Його сутність (принаймні у своєму земному житті). Відповідно, не знаючи різноманітних, безконечних ознак поняття Бога – найскладнішого поняття – неправомірно робити висновок про Його буття.

Заперечення Томою цих апріорних доказів було спрямоване не так проти августинівської традиції, як проти різних еретичних рухів, ідейною базою яких служив містичний пантеїзм з його переконаністю у прямій присутності Бога у людській душі. Тут існувала та небезпека сектантства, що говорила про непотрібність Церкви. Правда, Тома виходить з божественної першопричини, йдучи до розмаїття її наслідків. Він міркує апріорно, тобто до досвіду, бо іншим не може бути лад теологічного мислення. Але такого роду міркування від *причини до наслідку* (propter quid) не може бути доказом у природній теології. Вона повинна виходити тільки із творінь Бога, тобто з наслідків (quia), конкретних речей і явищ природньо-людського світу. Заглиблюючись у найбільш загальні риси цього світу, філософ, на думку Томи, приходять до висновку про буття Верховної Істоти.

Існують п'ять шляхів від світу до Бога. Всі вони запозичені в Арістотеля, орієнтовані на його уявлення про відношення світу і Бога. Всі свої докази Тома наситив креаціоністським змістом, який повністю був відсутнім в Арістотеля.

*Перший шлях*, на його думку, найбільш очевидний. Він ґрунтується на понятті руху (ex motu). Все, що рухається, має своєю причиною щось інше, адже це щось інше не може приводити в рух і бути рухомим одночасно і в тому ж самому відношенні. При цьому рух слід розуміти не тільки в механічному розумінні, але і в тому, в якому Арістотель говорив про зміну речей і явищ природи як про перехід з потенціального стану в актуальний. Оскільки, відповідно, неможливим є саморух предметів і кожний з них приводиться в рух від іншого, інший ще від іншого, то в цьому ряді повинен бути якийсь останній «предмет», а ним є арістотелівський першорушій, тобто Бог. Цей, як і наступні докази Томи, є доказами так званого космологічного типу (від світу до Бога). Найбільш загальна їх передумова – думка про скінченність світу, що протиставляється Богові, який перебуває поза ним. На відміну від Арістотеля Аквінат всемірно підкреслює безконечність божественної істоти і Його творчу роль стосовно світу. Таке міркування, що береться в його механічному сенсі (приведення в рух одного тіла іншим), називають кінетичним.

*Другий шлях* полягає у понятті діючої причини (ex ratione causae efficientis). У розвитку одного доведення з найбільшою силою виявляється відзначена вище роль філософа, що досліджує «власні причини речей». Тут, як і в попередньому доведенні, думка філософа повинна дійти до переконання в існуванні первинної діючої причини, тобто Бога. Як і в доведенні «з руху», з уявлення про множинність причинних рядів робиться довільний висновок про існування єдиної діючої причини, котрій приписується абсолютно творча роль в створеному світі.

*Третій шлях* складає висновок, що виходить з поняття випадковості (або можливості) та необхідності (ex contingente (possibile) et necessario). Спостереження за безперервними змінами, які відбуваються в оточуючому світі, приводить до висновку про численні можливості чи випадковості, що характеризують будь-яку річ чи явище. Але світ в цілому не може бути якоюсь випадковістю, що немає ніякої причини. Він вимагає уявлення про якусь абсолютно необхідну причину,

якою може бути Бог. Даний хід міркування, що протиставляє випадковість і необхідність, навіяний як аристотелізмом, так і неоплатонізмом.

*Четвертий шлях* називається доведенням від ступенів досконалості (*ex gradibus perfectionis*), які можна бачити на всіх речах. Всі речі, істоти, люди володіють різним ступенем краси, добра, істини, тої чи іншої досконалості. Але ступінь цієї досконалості вимірюється якимось абсолютним мірилом, якоюсь межею всіх цих достойних якостей. І знову цим мірилом може бути Бог. В цьому доведенні аристотелівська основа – Бог, що протистоїть скінченному світові, – доповнюється пізньоантичною (неоплатонівською) і середньовічною онтологізацією моральних і естетичних якостей, як і метафізичною онтологізацією істинності, характерної як для античної, так і для середньовічної філософії.

*П'ятий шлях* називається доведенням божественного керівництва світом (*ex gubernatione regum*). Якщо друге доведення ґрунтується на причинності, що бачиться в оточуючому світі, то дане доведення наскрізь пронизане поняттям *доцільності*. Як відомо, в Аристотеля причинність була підпорядкована доцільності. Але аристотелівська теологія мала виключно іманентний характер та впливала з доцільної ідеї форми в кожному процесі змін. Бог же як остання ціль, що гармонізувала всі доцільні процеси, не задавав ці цілі як надприродний Творець і Промислитель, бо таким Він не був в Аристотеля. Але саме таким Він став у Томи, бо у нього Бог є розумною істотою, яка надає ціль тому, що відбувається у природі. Тим самим аристотелівська доцільність стала тут доцільністю трансцендентною.

Йдучи по будь-якому з п'яти шляхів, людський розум переконується у бутті Бога. Що стосується властивостей Бога, то Тома приймає ті, котрі зафіксовані у Святому Письмі і обговорені Отцями Церкви, але у порівнянні з ними Тома вносить в поняття Бога поправки в дусі Аристотеля. Оскільки сутність Бога залишається для людини назавжди закритою, то уявлення про Нього можна скласти перш за все за допомогою негативних визначень (негативна теологія ареопагітики). Але разом з тим він не міг відмовитися від позитивної теології, бо певний мінімум позитивних уявлень про Бога був необхідний (а негативна теологія таїла небезпеку пантеїзму).

Позитивне уявлення про Бога можна отримати тим же шляхом, який був представлений в «Ареопагітиках» – шляхом так званої

еміненції, тобто безкінечного посилення скінченних властивостей предметів (звичайно, перш за все людських якостей – досконалості, мудрості, всемогутності і т.д.) Головною характеристикою Бога залишається Його абсолютна незалежність не тільки від земного, але й від небесного світу, і, навпаки, їх повна залежність від Нього.

### г) Метафізика

Найбільше аристотелівських елементів знаходимо в томістичному вченні про буття, яке складає сутність метафізики. У ньому Аквінат відтворив основні категорії першої філософії Стагірита, але вирішував завдання, що були чужими для Аристотеля. У Стагірита категорії метафізики пов'язувалися з його природничими пошуками, а для Томи майже всі пошуки філософії підпорядковані богопізнанню. І все ж, за прикладом Аристотеля і на противагу більшості своїх сучасників, що були на позиціях августинівського платонізму, Тома виходив з того, що загальне безпосередньо не дане людському розуму не тільки у пізнанні Бога, але і в пізнанні власної душі і навіть у пізнанні оточуючих людину одиничних речей. Їх слід визнати дійсними субстанціями, котрим притаманні різні акциденції (аристотелівські несуттєві ознаки). Однак цей хід думок Аквіната лише формально відтворює ідеї Стагірита. Якщо в Аристотеля в цих ідеях заховується натуралістична тенденція, то для «ангельського доктора» вони стали лише засобом утвердження божественної реальності, від якої залежить всяка інша реальність. Існування загального зовсім не відкидається Томою, але його останнім джерелом може бути лише надприродний розум Бога.

Найважливіший вияв загального складає сутність (*essentia*), якою володіє все існуюче, починаючи від Бога і закінчуючи будь-яким одиничним буттям, будь-яким існуванням (*existentia, esse*). Сутність, за визначенням Аквіната, – це те, що виражено в дефініції. «Дефініція ж обіймає родові, а не індивідуальні основи». Розрізнення сутності та існування лише в початковій формі можна констатувати в Аристотеля, який у своїй метафізиці зосередив увагу перш за все на одиничному існуванні, без котрого і поза котрим неможливою є будь-яка пізнавальна діяльність. Але у середньовічній філософії, де проблема загального стала так чи інакше пов'язуватися з божественним буттям, Аквінат надає їй ще більшого значення. Можливо, більшу

роль відіграла тут позиція латинських аверроїстів, які говорили, що різниця між сутністю, яка виражає якісь глибинні властивості речей, та існуванням, у якому виражене те, чим річ завжди виступає, насправді не існує, а є продуктом пізнавальної діяльності.

На відміну від них Тома займає суто онтологічну позицію. Він настоює на тому, що між сутністю та існуванням існує реальна та принципова різниця. Виходячи з того, що сутністю володіє будь-яке одиничне буття, «ангельський доктор» хотів підкреслити його причетність до надприродної реальності, а разом з тим і залежність реального чуттєвого світу від світу божественного. Між цими світами лежить прірва. Така прірва виникає тому, що у Бога з притаманною Йому максимальною єдністю та всезагальністю не може бути різниці між сутністю та існуванням, що існування Бога стає прямим результатом Його власної сутності. Інакше виглядає справа з одиничним буттям – від ангела до людини чи каменя. Тут сутність зовсім не визначає усієї конкретності їх існування. Для того, щоби воно з'явилося, необхідним є особливий акт існування, що завжди йде від милостивого Бога. Томістське вирішення проблеми сутності та існування остаточно закріпило дуалізм Бога і світу.

Ще більшу роль відіграють у метафізиці Аквіната головні аристотелівські категорії матерії і форми. Що стосується форми, то у ній можна побачити конкретизацію ідеї сутності. Разом з тим категорії форми і матерії покликані дати далі пояснення як видової і родової визначеності кожної речі, так і її безперервної зміни, переходу одного в друге. Форма виражає загальний зміст речі, а матерія пояснює індивідуальність і конкретність її існування (*principium individuationis*). Відновлюючи аристотелівський гіломорфізм, Аквінат підкреслює, що матерія деяким чином обмежена формою і форма матерією. Кожна одинична субстанція обов'язково становить собою конкретну єдність форми і матерії. Як і в Арістотеля, провідним началом виступає при цьому форма. Однак цей аристотелівський зміст категорій матерії і форми, будучи підпорядкованим догматам християнської теології, отримав в Аквіната значну видозміну. В Арістотеля велику роль відіграє поняття першої матерії, що відрізняється від конкретної матерії. Будучи головним носієм пасивного начала, вона не залежить від форми, яка в Арістотеля близька з божеством. Креаціонізму тут немає. Але Тома і тут підкреслює чи підносить ідею креаціонізму.

Розвиваючи аристотелівську ідею пасивності першоматерії, Аквінат оголосив її продуктом надприродної творчості Бога «з нічого». Теологічному переосмисленню Тома піддає аристотелівське поняття форми. У Стагірита форма завжди виступає в єдності з матерією за єдиним винятком – повністю безтілесною була лише вища форма, що збігалася з Богом. Християнська теологія Томи не допускала настільки спрощеного вирішення цього питання. Земні субстанції завжди тілесні, але цього не можна сказати про небесних істот, тобто про ангелів. Поряд з матеріальними формами Тома визнає існування нематеріальних форм. Зовсім безтілесні небесні форми (ангелів) він називає субсистентними формами, а матеріальні – інгерентними, тобто такими, що перебувають в чомусь відмінному від них.

Що стосується вирішення проблеми універсалій, то Тома поміркований реаліст. Цей реалізм йде від Арістотеля, а крайній реалізм, як відомо, відбруньковується від Платона. Тома говорить про трояке існування універсалій.

*По-перше*, загальне перебуває в речах (*in rebus*), складаючи їх сутність. Це безпосередня універсалія (*universale directum*). *По-друге*, загальне вибирається звідти розумом і тому існує у ньому після речей (*post res*). Це мислима універсалія (*universale reflexivum*). *Третій* різновид універсалій – перед речами (*ante res*). В Арістотеля такого різновиду не передбачається.

Існування загального перед речами означало у Томи не існування їх як якихось ідеальних форм, зісланих розумом місячної сфери в тілесний світ земного буття. Для Томи загальне перед речами – це ідеї чи первісні (*principales*) форми, що містяться в божественному розумі, а Бог є першопричина всіх речей як їх зразок. Визнаючи існування універсалій перед речами, Аквінат стає на позиції платонізму, хоча і підкреслює свою відмінність від нього, а ця відмінність полягає в тому, що речі народжуються від безтілесних форм не безпосередньо, а за допомогою божественного розуму і небесного руху.

#### д) Картина світу

Християнську концепцію стосунків Бога і світу Тома намагається обґрунтувати, використовуючи головним чином категорії аристотелізму. Проблема матерії і форми якнайтісніше переплетена з проблемою можливості і дійсності, або, як він говорить, потенцією й

актом. Матерія і є цією можливістю, яка актуалізується завдяки формі. Вищою активністю, останньою актуальністю володіє Бог як остання безтілесна форма, а остання пасивність і універсальна потенціальність міститься в першій матерії. Бог є чистим актом (*purus actus*). В Арістотеля Бог не бере активної участі у всьому, Він лише першорушій. Тома ж підкреслює постійну участь Бога у всіх процесах. На цю тему Тома постійно полемізує з арабськими коментаторами Арістотеля.

Тома відрізнявся від августиновців тим, що не розглядав кожне явище як результат безпосереднього втручання Бога. Він визнавав, що наука повинна шукати природні причини, що арістотелівська доктрина потенції й акту дає важливіші результати. Але Тома не ізолює Бога від світу, як це було в арабів. Природні причини він називає вторинними (чи інструментальними). Бог мудро використовує природні причини як свої інструменти. Бог як перша причина, що приводить у дію як природні (*naturales*), так і добровільні (*voluntaria*) причини, у кожній речі діє відповідно з її особливістю.

Йдучи шляхом креаціонізму, Аквінат твердив, що і творення Богом світу «з нічого» почалося зі створення першої матерії. Надприродне творення мало місце у часі (точніше перед всяким часом) і, причому, відразу, а не було якимсь поетапним процесом, як про це говорили араби, що були під впливом еманационізму. Творення було справою не якоїсь необхідності, а божественної особистості, котра діє, виходячи із діяльності свобідної волі. Тома підпорядковує свобідну божественну волю розумній основі, поза якою її дія є неможливою.

Створивши світ, Бог безперервно управляє ним. Божественне Провидіння (*providentia*), складовою частиною якого є призначення (*praedestinitio*), поширюється на всі речі. Створивши всі речі, Бог не може не знати їх в кожному мить існування і не цікавитися ними, а араби, як відомо, виключали одиничне із сфери божественного знання та інтересу.

Найважливіший аргумент на користь одноразовості створення світу Аквінат бачив у його єдності та гармонійній упорядкованості. Божественна воля мала справу з багатьма можливостями, але здійснена була тільки одна – світ, де ми живемо. Він єдиний і скінченний у просторі. Цю думку висловлював Арістотель. Тома відкидає вчення Демокріта про множинність світів.

Мовлячи про гармонію світу, Аквінат акцентує на проблемі нерівності у світі. Тут він близький до Августина. У світі, говорить

він, добро цілісного світопорядку з необхідністю передбачає якусь недосконалість, яка уявляється людям часто як зло. Але люди переважно не розуміють, що зло – тільки видимість, за якою приховується добро. Різноманітність ступенів досконалості як основа світової гармонії конкретизується в уявленнях Аквіната про універсальну ієрархію, що панує як на небі, так і на землі. У небесній ієрархії центральну роль відіграють чисті інтелігенції – безпосередня ланка між Богом і людьми. Тим, власне, Аквінат доповнює Арістотеля.

Кілька слів про антропологію як проблему душі і тіла. Якщо августиновці нехтували тілом і зосереджували свою увагу на душі, то Тома так питання не ставив. Зневага до тіла, на його думку, це рецидив маніхейства. Поєднання душі з тілом для нього – явище нормальне, адже така єдність являє собою повну субстанцію. Тіло не кайдани для душі, а необхідне її доповнення. Тут також бачимо вплив ідей Арістотеля. Душа і тіло – це земне життя, а воно є рухом і пізнанням. Тома зберігає арістотелівський поділ душі на вегетативну, сенситивну і раціональну. Але, на відміну від Арістотеля, перші два види підпорядковуються третьому, навіть зливаються з ним. Така єдина душа не локалізована в якомусь одному органі, але завжди міститься у будь-якій його частині.

Вищі функції пізнаючої душі (мислення і воля) не пов'язані з тілесною діяльністю. Ці потенції є визначальними для її безсмертної природи. Душа – безсмертна. Безтілесна душа твориться Богом для індивідуального тіла (а не так, як в арабів), вона завжди співрозмірна (*commensuratio*) йому. Душа не втрачає індивідуальності після смерті тіла, яке вона оживляє. Безтілесне існування припиняється в день Страшного суду після поєднання з воскреслим тілом. А інакше душа сама по собі є неповноцінною. У Томи розумне начало стоїть вище від вольового. В Августина, як пригадується, було навпаки.

### е) Проблеми пізнання

У трактуванні знання Аквінат доводив, що арістотелівський емпіризм повністю узгоджується з християнським віруванням. Він використовує поняття «природне знання» (*cognitio naturalis*), яке ототожнюється з чуттєвим знанням, адже людина пов'язана із світом. Тому чуттєвому пізнанню він надає великої ваги. Але це чуттєве пізнання Тома підпорядковує теологічній доктрині.

Процес пізнання реалізують найважливіші здатності душі: мається на увазі безсмертна розумно-пізнавальна душа, яку Аквінат називає «mens» – розум, свідомість. «Mens» включає в себе як мислення, так і волю. Але власне пізнавальна діяльність, абстрагована від фактора волі, здійснюється розумом (intellectus). Теперішнє значення «інтелект» все ж означає мислительну здатність людини – те, що у Томи «mens».

Гносеологічним фактором, підпорядкованим розуму, виступає «ratio» (розум, глузд). Всі ці душевно-пізнавальні здатності мають справу з тим матеріалом, який дається їм досвідним чуттєвим знанням. Воно необхідне, не тому, що душа безсмертна, а тому, що – смертна. Нижче місце в ієрархії відчуттів займають зовнішні відчуття (sensus exteriores). Спочатку дотик, потім нюх, смак, вище слух та зір. Звертаючись до аристотелівського емпіризму, Тома хоче підкреслити чисто рецептивний характер людського пізнання. Суб'єкт зримо залежить від об'єкта. Це відбувається при виникненні чуттєвих образів (species sensibiles) як ознак індивідуальних речей. Але з цього починається дематеріалізація об'єкта, бо в тілесній формі він не може діяти на речі. Наступна стадія обробки множинності чуттєвих образів настає тоді, коли вони потрапляють у сферу дії внутрішніх відчуттів (species interiores) – сюди відноситься пам'ять, уявлення (фантазія) і особливо загальне відчуття (sensus communis). Повна дематеріалізація чуттєвих образів досягається при обробці їх розумом. Процес абстракції, що позбавляє їх індивідуальних ознак і виявляє родові і видові форми речей, перетворює чуттєві образи в образи розумові (species intelligibiles). Тома знову користується аристотелівським поділом інтелекту на активний і пасивний.

Активний розум стає в Аквіната тією силою, за допомогою якої чуттєві образи трансформуються в розумові, або, як їх ще називають – інтелегібельні. Пасивний розум у Томи виступає, коли йдеться про перехід від можливості до дійсності. Тома веде мову про імпресивні розумові образи (species intelligibiles expraessae), тобто вже саме пізнання на основі діяльності розуму.

Активний розум Тома трактує як божественне творче світло. Хоча активний розум не має вроджених понять, він все ж володіє деякими переддосвідними принципами, так само укоріненими у ньому Богом, без яких пізнання було б неможливим. Ангели – важливий ступінь пізнання. Вони виконують гносеологічні функції. Ангельське пізнання

не потребує чуттєвої інформації. Вони пізнають себе інтуїтивно. Божественне осяяння, на думку Томи, – привілей ангелів.

В теорії істини Аквінат формально наслідує Арістотеля, визначаючи її як погодженість (conformitas), адекватність між розумом і річчю. Але аристотелівська концепція істини була поганською, адже єдинична субстанція, стосовно якої висловлюються різноманітні предикати, являла собою певну самостійну реальність. Для Томи така позиція була неприйнятною, бо «жодне творіння не є своїм власним буттям, але бере участь у бутті». Участь же речей (як і людей) в божественному бутті означає, що їх істинність становить лише жалюгідну частину цієї істинності, котра від віку – як перед їх утворенням, так і після нього – перебуває в розумі Бога. Той елемент крайнього реалізму, який ми відзначили у вирішенні Аквінатом проблеми універсалій, означає повну онтологізацію істини.

Ця фундаментальна позиція досить характерна для середньовічної філософії, у ній переважали вирішення проблеми загального в дусі реалізму. В Аквіната дана позиція поєднувалася з послідовним креаціонізмом. Тому погодженість істини людського розуму із станом будь-якої речі в дійсності означає її погодженість з предвічними божественними ідеями. Співучасть кожного буття у божественному бутті в гносеологічному плані означає, що пізнаючий розум людини у своєму безсильному наслідуванні божественного розуму засвоює лише жалюгідну частинку істини. Інакше не може бути в умовах, коли людський розум спирається на чуттєвий досвід.

### є) Етико-соціальна доктрина

Морально-етичні висновки складають головний зміст релігійної філософії. Але у християнських філософських уявленнях попереднього періоду моральні максими черпались у Святому Письмі і осмислювались в аскетично-містичному плані. Це августинівський напрям. Соціальні зміни у Західній Європі, так само, як і ознайомлення з етико-соціальними творами Арістотеля, зумовили нові моменти в розробці Аквінатом етико-соціальної доктрини християнства.

Основна ідея етичної доктрини Аквіната в загальному та ж, що і в августинівців – споглядання Бога і підготовка до вічного посмертного життя. Але засоби досягнення цього значно відрізняються від тих, які були єдино правильними з боку прихильників Августина. Як пізна-

вальна діяльність є неможливою без чуттєвих образів, так і земне життя людини неможливе без задоволення її тілесних запитів і певних пристрастей. Антропологічною передумовою етичної доктрини Аквіната служила ідея про проміжне становище людини, чуттєва душа якої поєднує її з твариною, а розумна наближає до безсмертної сутності ангелів. Головною проблемою цієї доктрини була також проблема співвідношення свободної волі, розуму і божественної благодаті.

Визнання свободної волі необхідне, вважав Тома, бо без такого визнання відпадала б відповідальність людини за свої вчинки. Власне тим обмежувалась фаталізуюча тенденція, властива монотеїзму, із особливою силою підкреслена августинізмом. У Томи вольовий фактор підпорядкований розумовому, відповідно в людини пізнання попереджує бажання, воля йде після розуму. Тому етика Аквіната інтелектуалістична. Формально Тома наслідує Арістотеля, визнаючи право людини на щастя і розглядаючи пізнання як головний засіб його задоволення. Тим самим визнавалась цінність реальних, земних людських справ. Але вищим благом, без знання якого така цінність зникає, залишається, звичайно, пізнання Бога, релігійних тайн і шлях до спасіння під проводом Церкви.

Вслід за Арістотелем Аквінат розрізняв розум теоретичний, що пізнає головні принципи, і практичний, котрий виражається у вольових діях. Свобода волі дозволяє людині робити вибір між добром і злом, морально цінними вчинками та аморальними діями. Але за цією начебто свободною діяльністю людини прихований її Всевишній Доброчинець, який проводить людей по першому шляху і не відповідає за другий. Тома по суті розвиває тут цю ж доктрину, що й Августин. Але, на відміну від нього, Тома визнає дещо більшу самостійність за людськими діями, у яких виявляється фактор свободної волі. Подібно до Августина Тома у своїй теодицеї знімає з Бога відповідальність за зло, що існує у світі. Але якщо в Августина ця концепція спрямована проти маніхейського дуалізму, то Тома використав її проти ідеології катарів та дуалістів. Войовничий аскетизм їх морального вчення підсилював намір Аквіната підкреслити повну законність людських прагнень до щастя.

Суспільно-політичним питанням св. Тома присвячує спеціальний твір «Про правління владик» (*De regimine principum*). Етизація і теологізація торкається тлумачення права. Тома ускладнює стоїчну

концепцію права, що розвивалось римськими юристами. Першим різновидом права він вважає вічне право. Воно – Боже, християнське право. Далі, часткове виявлення вічного права складає природне право (його особливо проповідували стоїки). Керуючись природним правом, люди прилучаються до вічності божественного права. Конкретизацією природного права є людське право, закони якого, на відміну від законів природного права, постійно змінюються. Людське право розпадається на загальнонародне і позитивне, цивільне право, що діє в конкретній державі. В даному місці Тома розділяє думки римських юристів.

Головним джерелом соціально-філософських поглядів Аквіната були твори Арістотеля. У нього Тома запозичує ідею про людину як про суспільну (політичну) істоту – друга ідея Арістотеля у Томи звучить так: держава як логічне ціле випереджає індивідів, які її складають, і добро цього цілого слід ставити вище, ніж добро будь-якої складової його частини.

Філософська спадщина св. Томи є надзвичайно багата, вона дає багато матеріалу для роздумів над нинішніми проблемами життя. Св. Тома і сьогодні як ніколи актуальний. Людина, котра хоче причаститися до духовності, повинна звернути свої погляди, свою думку і до спадщини Аквіната.

### 3. РОДЖЕР БЕКОН ТА ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

Філософська думка Англії розвивається паралельно з філософією Італії і Франції, але вже на початку XIII ст. тут дещо зміщуються акценти в бік натурфілософії, природничих наук, філософського практицизму. Серед багатьох наукових центрів особливо виділяється Оксфордський університет, виникнення якого припадає приблизно на той же час, що й Паризького. На відміну від Парижа в Оксфорді багато уваги приділялось розвитку точних наук. Відомим вченим і філософом першої половини XIII ст. був францисканець **Роберт Гроссетест** (біля 1168 – 1253 рр.), головний натхненник поширення наукової діяльності. Він читав єврейські, арабські і грецькі наукові праці в оригіналі, тому і був одним з тих, хто перекладав природничо-наукові праці Арістотеля безпосередньо з грецької мови, писав також коментарі до них.

Гроссетест був відомий і як автор трактатів, в яких природничо-наукові питання переважають над філософськими. Історики середньо-

віччя вважали його одним з видатних представників натурфілософії. Він знаний не тільки як теоретик – він прославився і в експериментальних науках.

У філософії Гроссетеста вирішальну роль відіграє теорія світла, у якій відчувається вплив арабського неоплатонізму. На відміну від містичної позиції Бонавентури він не розглядав світло як засіб дематеріалізації знання. Його підхід знаменував появу деїзму. Бог як творець виступає лише на початку, коли утворюється якась світлова точка, пізніше вона моментально поширюється і викликає до життя сферу «першого тіла», що складається з першої матерії і першої форми. Світло виступає першою формою матерії, і тому закони поширення світла є і законами поступового творення матеріального світу (інших сфер). Без знань про лінії, кути, фігури не можна пізнати природу; без математики, зокрема геометрії, не можна досягнути істинного знання. Тим самим Гроссетест заклав фундамент експериментального пізнання і заснованої на ньому філософії природи. І хоча філософія Роберта Гроссетеста не відходила від русла католицького віровчення, у його творах можна помітити зачатки позитивізму XIX ст., які не давали поживи філософській метафізиці.

Однак найбільш відомим філософом Оксфордської школи був **Роджер Бекон** (1210 – 1294 рр.). Учень Гроссетеста, він навчався спочатку в Оксфорді, пізніше в Парижі, вивчав основи всіх тодішніх наукових дисциплін: математики, медицини, права, теології, філософії. В середині століття він вступає в орден францисканців. Починаючи з 1257 року він перериває свою педагогічну роботу і повністю віддається науковим дослідженням. Працював він у складних умовах, при постійних перешкодах, які чинили йому його зверхники. Умови змінились, коли папою став його прихильник Клемент IV, що дав Бекону можливість працювати над здійсненням його проєктів. Бекон порівняно рано написав свої головні праці (1266–1268 рр.), але і в останні роки почав інтенсивно творчо працювати. Однак Бекон зазнавав переслідувань за свою неортодоксальність у філософії. Був час, коли йому не зміг допомогти папський представник. Роджера посадили в монастирську тюрму, де він і утримувався майже до самої смерті, його праці були засуджені.

Мислення Роджера Бекона вже не було типово середньовічним, він не визнавав авторитетів, був швидше індивідуалістом, який критикував всіх і вся. Трагізм ситуації Бекона полягав у тому, що він

піддав критиці деякі філософські інтенції Томи Аквінського. «Ангельський доктор» займався виключно філософією, а не природознавством, а натурфілософія була лише частиною його філософських звитяг. Цього і не розумів Бекон. Та й його сучасникам не були зрозумілі нові ідеї, які той висував. Роджер не тільки був схильний до емпіричного дослідження, але і був видатним природознавцем і математиком, визнаним фізиком, знав багато мов. Для свого часу він був досить оригінальним мислителем, і сучасники Бекона називали його *doctor mirabilis* (дивний доктор).

Основна його праця «Більший твір» (*Opus majus*) в семи розділах містить теорію людського мислення, погляди на відношення науки і теорії, граматики і мовознавства, на перспективи експериментальних наук і філософії моралі. Фрагментарний «Менший твір» (*Opus minus*) є скороченим викладом попереднього. «Третій твір» (*Opus tertium*) є переопрацюванням обидвох попередніх. Бекон написав також ще декілька невеликих трактатів, а заплановану працю «*Opus principale*», у якій він хотів викласти своє бачення світу, не завершив.

Роджер Бекон висунув три основні закиди проти схоластики Альберта та Томи.

1. Найбільшими філософами минулого для Бекона були Аристотель, Аверроес і Авіценна. А схоластам бракувало знання мов (грецької та арабської) для правильного розуміння їх філософії. Роджер вважав, що існуючі переклади (також і Святого Письма) є неточними і містять чимало непорозумінь.

2. Він звинувачував схоластів у тому, що вони недостатньо знали математику, котру він вважав основою всіх наук.

3. Третій закид стосується методу, що використовується в науках. Схоластичний метод вирішує всі проблеми посиланням на авторитети (Біблія, Аристотель, Отці Церкви), з яких шляхом дедукції виводяться висновки. Бекон, навпаки, вважає за необхідне виходити безпосередньо з досвіду, тобто з експериментів і спостережень, у яких він вбачає справжнє джерело знань про світ.

У книзі «*Opus tertium*» він пише, що із всіх наук лише одна є найдосконалішою. Вона служить всім і дивним чином дає впевненість; називається вона експериментальною наукою; вона не спирається на логічні аргументи, якими б сильними вони не були, тому що вони не доводять істину, якщо одночасно з ними не присутній досвід, який

стосується висновку. Ця наука вимагає на основі досвіду перевіряти висновки всіх наук.

Фізичні експерименти були найулюбленішим заняттям Бекона. На експерименти він витратив весь свій маєток і продовжував їх навіть тоді, коли не мав достатніх засобів. У праці, що має знаменну назву «Про корисність наук», він розробляє основи логіки, граматики, математики і практичної фізики. В галузі фізики, зокрема в оптиці, йому вдається відкрити деякі закони, наприклад, закони відображення і заломлення світла. Бекон є автором багатьох наукових і технічних ідей. Він вказував, що можна побудувати вози і кораблі, які будуть пересуватись самі, власними силами, без коней і вітрил, вгадав принципи магнетизму, передбачив і багато інших відкриттів, зокрема пороху.

Емпіризму Бекона була близька теорія пізнання Августина. Головним джерелом пізнання Бекон вважав досвід, розуміючи його дуже широко, і твердив, що він є необхідним для пізнання не тільки чуттєвих речей, але і надчуттєвих, не тільки природних явищ, але й надприродних. Істину про Бога можна отримати не за допомогою розуму, але й досвіду. Досвід буває двох видів, зовнішній і внутрішній. Внутрішній досвід має інтуїтивний характер, містичний характер, передбачає надприродне, божественне осяяння.

Хоча і Бекон високо оцінював філософську спадщину арабських філософів, він категорично заперечував теорію «двоїстої істини» і взагалі аверроїзм, кваліфікуючи його як гріховний. Роджер захищає ідею єдності філософії та теології. Проте єдність теології з філософією мислиться Беконом не як підпорядкування другої першій, а як визнання раціональної необхідності філософії, її, так би мовити, «суверенності», самоцінності щодо теології.

Виступаючи проти тертуліанського принципу надрозумності догматів теології, Бекон вважає за необхідне для торжества теології розвиток філософії і взагалі позитивного знання. За допомогою знань, міркує Бекон, ми можемо навертати до християнства іновірців.

Бекон займав позицію поміркованого номіналізму. Природа індивідуального є більш фундаментальна і визначальна в існуванні речей. Роджер вважає, що Бог створив світ не заради універсальної людини, а для кожної окремої особистості, Бог створив не людину взагалі, а Адама.

Наукова спадщина та філософська думка Роджера Бекона наводять на деякі думки. З одного боку, його наукова діяльність, її результати

ще раз засвідчують, що середні віки не є такою вже «темною» плямою в плані розвитку науки і техніки. Наука і філософія Бекона не суперечить, а швидше служить Об'явленню. З другого боку, Бекон не зрозумів величі зробленого св. Томою. І схоластика в справжньому розумінні цього слова не виключала наукових досягнень людського розуму. Адже неправомірно логічний принцип «до авторитету» вважати абсолютно хибним. Але разом з тим слово Роджера Бекона було новим словом у філософії.

#### 4. ПІЗНЯ СХОЛАСТИКА. ДУНС СКОТТ ТА ВІЛЬЯМ ОККАМ

Якщо III ст. було періодом утвердження великих філософських і теологічних систем, то XIV і XV ст. знаменувалось зародженням нової філософської парадигми, котра виражала певну критику попередньої і намагалась утвердити нові філософські принципи. Саме XIV ст. в історії часто називають періодом «потрясінь». Ці потрясіння відбулися і в політичній історії. Йдеться в першу чергу про помітне зміцнення національних держав і відступ на задній план середньовічної концепції монархічного універсалізму.

Між Церквою і світськими правителями виникають суперечки в питаннях політичної влади. Світська влада папства поступово послаблюється. На той час припадає і виникнення різного роду єретичних рухів. Вони з'являються не тільки в Південній Франції і Північній Італії, але й у Німеччині, Чехії та Італії.

Все XIV ст. ознаменоване новими тенденціями у філософії. Всередині схоластики, з її системи і методів, народжується критика схоластики. Ця критика була спрямована перш за все проти філософської системи св. Томи. В межах цього нового філософського руху (період пізньої схоластики) відбуваються конфлікти і зіткнення різних шкіл, представники яких відстоюють як модернізацію, так і традиційну схоластику. Але так звана пізня схоластика, так само як її попередниця, відкривала можливості для майбутнього поступу філософії і природознавства, тому деякі вчені характеризують цю епоху швидше як нову «кризу росту», ніж падіння чи кінець філософії.

У XIII ст. постійно відбувалися зіткнення між томізмом та августинізмом. Нова форма цих суперечок зародилась в англійських умовах у зв'язку із вченням Дунса Скота та виникненням скоттизму. Кардинал Йосиф у своїх «Нарисах...» пише: «Здається, що він найздібніший філо-



софський ум середньовіччя» (с. 89). Народився Іван Дунс Скот у 1270 році у містечку Макстон у Шотландії, вступив до чину францисканів, вчився в Оксфорді, пізніше в Парижі. Згодом став професором. В 1308 році виїхав до Кельна і там помер, маючи 42 роки. На його гробі можна прочитати напис: «Scotia me genuit, Anglia me suscipit, Gallia me docuit, Colonia me tenet» (Шотландія мене породила, Англія мене прийняла, Франція мене вивчила, Німеччина мене тримає).

Коротке життя Дунса Скота було повністю присвячене науці. Маючи 23 роки, він стає професором теології в Оксфорді, пізніше в Парижі. Був він прославленим вчителем і плідним вченим. Його інтереси стосувалися витончених питань середньовічної філософії, Церква назвала його *doctor subtilis* (витончений доктор).

Основною працею Скота стали коментарі до «Книг сентенцій» Петра Ломбардського, названі «*Opus Oxoniense*». В Оксфорді він написав також Коментарі до Арістотеля, зокрема до його «Логіки», «Метафізики» та «Психології».

Дунс Скот був критичним мислителем. З критичними зауваженнями він виступав перш за все проти Альберта Великого та Томи Аквінського. Його глибоке знання Арістотеля передбачало скрупульозне і терпляче вивчення творів останнього. Але чим більше він заглиблювався у внутрішній ідейний світ Арістотеля, чим повніше його пізнавав, тим більше усвідомлював прірву між розумінням світу і природи цього поганського філософа і принциповими засадами християнської віри. Це привело Дунса до висновку, що повна гармонія між теологією і (арістотелівською) філософією, яку намагався відновити Тома Аквінський, неможлива. Про тих філософів, які надто тісно пов'язують теологію і філософію, Дунс відгукнувся надто критично. Він не вважав, що ці обидві галузі є протилежними у тому випадку, якщо теологія використовувалася в практичних цілях. Скот не намагався замінити християнську віру якоюсь нехристиянською філософією, але своєю позицією він готував передумови для розділення цих двох галузей знання.

Дунс Скот був представником метафізичного (онтологічного) *індивідуалізму*. Індивідуальність не є чимось другорядним – навпаки, вона є суттєвою рисою буття. Ця позиція виражена у нього арістотелівсько-схоластичною мовою. Родова форма не може бути єдиною. В кожній речі існує індивідуальна форма, або в кожній речі,

крім існуючого «що», «щось», «щосність» (*quidditas*), існує одичне і окреме «це», «тут» і «зараз», «оцейність» (*haecceitas*). Дунс сприймає понятійний реалізм Аквіната, але долає його тим, що на відміну від св. Томи вище оцінює значення індивідуального. Він чітко вказав, що індивідуальне є досконалою та істинною метою природи, останньою реальністю (*ultima realitas*).

Філософія Дунса Скота була в опозиції і до середньовічного раціоналізму також в іншому питанні – в питанні волюнтаризму Августина. Взаємозв'язок мислення і волі, яку Аквінат розумів як домінування інтелекту над волею, Скот розумів інакше. На думку Дунса, воля йде після розуму тому, що розум визначає, що потрібно їй зробити якнайкраще. Воля підпорядковується розумові. Вона свобідна і свобідно перебуває в розпорядженні розуму. Це розуміння має значення для теорії пізнання, у якій Дунс підкреслює активність мислення на противагу пасивному, рецептивному розумінню його в Аквіната.

Аналогічна його позиція і в уявленні про Бога. Подібно до того, що можна знайти у людини як образу Божого, можна припустити, що і божественна воля є первинною і пануючою. Світ створений таким, яким він є, тому що так хотіла божественна воля. Ніщо необхідне чи добре не існує само по собі (вважав Аквінат). Щось є добре тому, що Бог так захотів. Якщо б Він хотів інакше, було б «добром» щось інше. Це відноситься і до етичної цінності людської поведінки. Поведінка виражає добро тому, що Бог так хоче. Людська воля є доброю, якщо вона повністю підпорядковується божественній волі.

Такими є деякі основні відмінності між вченнями Дунса і томістів. Але для подальшого дослідження важливіше значення, ніж ці відмінності, має спільна спрямованість їх інтересів. Вихідним пунктом Аквіната було християнське вчення про Бога, світ і людину. У філософії він бачив засіб підтримки цього вчення і його докази. Скотт не відкидає те, що хотіли довести інші (адже він погоджується з ними в основних принципах віри), але він критикує їх спосіб міркувань та метод доказів. Можна сказати, що Дунс, на відміну від інших схоластів, завдання філософії бачить не в роздумах про світ. На його думку, предметом філософії повинно бути дослідження поглядів інших, дослідження способів рефлексії про світ. Таким чином, він належить до філософів, предметом дослідження яких були форми, методи і можливості мислення самі по собі.

Дунс Скот був представником нової школи августинізму. Він робив деякі поступки томізму, але по суті стояв на інших позиціях. Давня суперечка августинізму і томізму перетворилась у суперечку томізму та скоттизму.

Найбільш послідовним представником середньовічного номіналізму був **Вільям Оккам** (біля 1290 – 1350 рр.). Народився в містечку Оккамі, недалеко від Лондона, навчався і викладав в Оксфордському університеті.

Англійський філософ Оккам не міг не зазнати значного впливу емпіричної філософської школи, пов'язаної з іменами Гроссетеста і Роджера Бекона, рівно ж як і Дунса Скотта. Вільям Оккам вступив у францисканський чин і примкнув до його радикального крила (спіритуалів). Його неординарна філософська позиція, критика авторитетів (в тому числі і Дунса Скотта) привела оксфордського схоласта до суду папської курії в Авіньйоні. В 1324 році він був звинувачений в ересі і посаджений у в'язницю. Через чотири роки він втікає звідти і поступає на службу до німецького короля Людовіка Баварського, який виступав проти папи. Оккам сказав королю: «Ти захищай мене мечем, а я тебе – пером». Папа відлучив Оккама від Церкви, його погляди були заборонені як предмет викладання і цитування. З 1330 року він перебуває з королем в Мюнхені, де написав більшість своїх творів, там він захворів на чуму і помер.

Вільям Оккам відомий як автор соціально-політичних та філософських праць. У своїх публіцистичних творах він силкується довести, що папство є тимчасовим явищем, а самі папи не є намісниками Христа на Землі. Духовна і світська влада повинні діяти окремо. Вищий духовний орган – сама громада віруючих і вибраний нею собор. Духовна влада обмежується церковними справами і може приписувати те, що необхідно для спасіння душі. Верховний владика країни – світський володар, бо він уповноважений народом і служить його інтересам. Йому й повинні підкорятися. Ця теорія служила світській владі і була спрямована проти папи.

Але для історії середньовічної схоластичної філософії значний інтерес мають власне філософські твори Оккама: «Розпорядок», «Вибране», «Сума всієї логіки» (*Summa totius logicae*).

Щодо теологічних поглядів, то оксфордський схоластик, не заперечуючи необхідності богослов'я, не бачив жодної можливості для

філософії як природного знання довести будь-який догмат віри. Це стосується найголовнішого з них – догмату про існування Бога. Під іменем Бога теолог розуміє нескінченну істоту (*ens infinitum*), яка переважає нескінченну множинну різноманітних речей, взятих як окремо, так і разом. Отже, Бог як абсолют є актуальна нескінченність, в той же час, як вивчаючи явища природи і переходячи від одного з них до іншого, ми зустрічаємося лише з потенціальною нескінченністю. Відповідно, саме поняття Бога як актуальної нескінченності є поняттям ірраціональним, воно не може бути ніяк обгрунтоване засобами природного знання.

Ірраціональність божественної природи стверджувалась Оккамом і в зв'язку з тим, що він ще більше посилив волюнтаризм божественної діяльності. Він, по суті, вилучив з божественного розуму ідеї як безтілесні архетипи всього сущого. Підірвавши тим самим головну тезу крайнього реалізму понять, Оккам зруйнував фундамент і всілякого схоластичного реалізму, адже, якщо загального немає у божественному розумі, немає його і в речах, котрі завжди одиничні. Загальне притаманне лише людському розуму, а божественному відомо лише постільки, поскільки воно наявне у людському. В такому контексті досягалася повна ірраціоналізація богослов'я, яке повинно спиратися лише на документи Святого Письма. А предмет філософії, що спирається на розум і досвід, зовсім не залежить від теології. Таким чином, позиція Оккама у питанні співвідношення релігійної віри та природного людського розуму є радикальним проявом концепції «двох істин», того її варіанту, котрий стверджував відмінність предметів теології і філософії.

Традиція схоластичного реалізму в добу Оккама була переповнена вербальними псевдоузагальненнями, які виявились гальмом розвитку дійсно наукового, предметного знання. Метою зруйнування такого гальма послужила знаменита «бритва Оккама». Формулювання цієї «бритви» було подане таким чином: «Не слід збільшувати сутності без необхідності» (*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*). Ця теза Оккама була спрямована проти споглядально-реалістичної схоластики. Вона відкидала всі витончені формальності, повністю усувала реальність розрізнення сутності та існування, без чого не можна собі уявити онтологію томізму. Разом з тим дана «бритва», що відсікала й іншу словесну «мудрість», яка отримала виключно онтологічну роль, переносила проблему істинності з плану онтології у план гносеології.

Засобом такого роду переносу стало рішуче заперечення Оккамом тих образів (*species*), чуттєвих та інтелектуальних, котрі в трактуванні пізнання Аквіната, складала головну пов'язуючу ланку між об'єктом і суб'єктом. Номіналістична позиція Оккама, що приписувала реальність існування тільки одиничним речам, відкидала такого роду копії об'єктів. На заміну їх схоласт висунув поняття інтенції, спрямованість людської душі на предмет пізнання. Утворення універсалій – це інтенція душі, яка за своєю природою така, що є предикатом в багатьох речах. Тут сформульовано, по суті, *концептуалістичне* вирішення проблеми загального, яке існує не поза людським розумом, а тільки у ньому.

У зв'язку з тим Оккам розвиває дуже важливе вчення своєї гносеології про існування двох різновидів знання. Перше з них він називає *знанням інтуїтивним* (*notitia intuitiva*). Інтуїтивне знання в Оккама означає наочне і включає в себе як відчуття, так і внутрішнє переживання його. Оскільки з нього і починається засноване на досвіді знання (*notitia experimentalis*), інтуїтивне знання в трактуванні Оккама наближає його до лінії сенсуалізму. Основне призначення цього знання – констатувати наявність тієї чи іншої речі.

Другий різновид знання Оккам називає *абстрагованим знанням* (*notitia abstractiva*). З одного боку, це загальне знання можна безпосередньо досягнути в душі, і тоді він називає його так само інтуїтивним. Але перший зміст абстрагованого знання визначається тим, що воно відноситься до множини одиничних речей, і тут найбільш очевидний його концептуалістичний сенс. На відміну від інтуїтивного знання абстраговане може відхилятися від їх існування чи неіснування.

Оккамівську теорію загальних понять прийнято називати термінізмом. Термін – це найпростіший елемент будь-якого знання, завжди виражений словом. Саме по собі воно одиничне, але стає загальним (в умі) у зв'язку з тим чи іншим значенням, яке йому надається. Тому універсалії трактуються Оккамом як знаки. Одні з них природні і можуть бути безпосередньо віднесені до відповідних речей (дим – до вогню, стогін – до страждання, сміх – до радості). Інші ж штучні, умовні, коли словам надається те чи інше значення, то відноситься не до однієї, а до багатьох речей. Власне кажучи, Оккам є зачинателем теорії мови як знакової системи.

Вільям розробляв також концепції суппозиції. Суппозиція і виражає заміну, знакову функцію терміну. Її перший різновид – це так звана матеріальна суппозиція, коли термін тільки позначає те чи

інше слово. Наприклад, «людина» – це слово, де термін «людина» виступає у своїй прямій функції слова. Другий різновид суппозиції – персональна суппозиція, коли термін позначає вже не слово, а ті чи інші реальні індивіди. Наприклад, у реченні «Роман біжить» термін «Роман» вже не просто слово, а цілком конкретна особа, що здійснює певну дію. Третій різновид суппозиції – звичайна суппозиція (*suppositio simplex*), коли термін замінює ту чи іншу спільність. Наприклад, «Роман – це українець» або «Роман – це людина» (видова або родова заміна). У всіх випадках терміни одиничні і стосуються індивідуальних предметів, а загальними стають лише в силу наданого їм значення. Основна суппозиція – персональна, адже вона фіксує не тільки індивідуальну річ, але й конкретну подію.

У другому контексті Оккам розрізняє два види термінів. Термін першої інтенції – це знаки, що стосуються зовнішніх речей, які нічого про них не стверджують. Знання, що пов'язане з ними, заховує у собі психологічну природу, яка пояснює утворення самих термінів «Роман», «людина», «тварина» і т. д. Від них відрізняються терміни другої інтенції, спрямованої вже не на речі, а на терміни першої інтенції. Саме тут і виникають універсалії як терміни, значення котрих стосується багатьох речей. На рівні термінів другої інтенції мова повинна йти вже не про психологію, а про логіку. Але оскільки смислове (концептуальне) значення універсалій як термінів нерозривно пов'язане із словесно-граматичною формою, номіналістична логіка Оккама тісно пов'язана з граматиною.

Два різновиди термінів пояснюють і два роди наук. Один з них – реальна наука, що трактує саме буття. Другий – раціональна наука, що розглядає поняття стосовно їх відношення не до речей, а до інших понять. Власне, це – логіка, що має справу з терміном (знаками знаків). У ній знаки із знарядь знання стають його об'єктом. Тим самим істинність як відповідність думок речам в трактуванні Оккамою логіки замінюється формальною правильністю у співвідношенні знаків.

Завершуючи мову про Вільяма Оккама, зазначимо, що він не був предтечею матеріалізму у середньовіччі. Оксфордський схоласт був і залишається глибоко віруючою людиною. Звичайно, його філософські погляди, як на той час, відрізнялися від традиційних і могли ворохобити частину вченого світу, були дещо заземлені, в руслі англійського способу мислення були спрямовані на емпіричне знання, але у своїй основі вони мали перспективні для розвитку філософської

думки ідеї, зокрема, теорію мови, як знакової системи, розробку термінів і термінології. Не буде перебільшенням сказати, що суб'єктивний ідеалізм Іммануїла Канта сягає своїм корінням логіки Вільяма Оккама.

## 5. СЕРЕДНЬОВІЧНА МІСТИКА

У середні віки мав місце не тільки раціоналізований аристотелізм, але й містичний платонізм. Неоплатонізм відігравав тоді значну роль у процесі прийняття аристотелізму. Він виступав у різних формах, його зустрічаємо і в Альберта Великого, і у св. Томи. До прихильників неоплатонізму належить Дітріх Фрайберзький (1250 – 1311 рр.), на філософські погляди якого значно вплинув неоплатонік Прокл. Головні ідеї, на яких він був зосереджений, такі: еманация істот від Бога, виникнення розумності шляхом споглядання, роль світла при виникненні Всесенної, повернення всіх істот до їх початку. До цієї течії приєднуються кельнський професор Бертольд Мосбурзький та Екхарт з Гохгайма. **Йоган Екхарт** (1260 – 1327 рр.), якого часто називають ще Майстром (вчителем) Екхартом, походив з німецького рицарського роду. Юнаком він вступив у домініканський чин і пізніше був навіть вікарієм (намісником) цього чину в Тюрингії та Саксонії. Два рази Екхарт був на викладацькій роботі у Паризькому університеті. Його педагогічна робота здійснювалась також у вищих домініканських школах Страсбурга і Кельна. Латинські твори Екхарта є теологічними. Але він писав і німецькою мовою, а також виступав перед людьми цією мовою. За рік до смерті був звинувачений у помилках; 28 його тез були засуджені. Екхарт був змушений покаятися у помилках. Після його смерті рішенням Папи Івана XXII праці Екхарта були засуджені як еретичні.

Майстер Екхарт був дуже ерудованою людиною як в царині філософії, так і в теології. Немає сумніву у тому, що він був ознайомлений із творами своїх старших «братів» по чину – Альберта Великого та Томи з Аквіну, котрі проводили викладацьку діяльність у Кельні. Не без їхніх творів він засвоїв Аристотеля. Але значно більше його захопив неоплатонізм. Читаючи його проповіді та міркування, найчастіше зустрічаєшся з іменем «святого Діонісія» (Ареопагіта). Християнське віровчення подається в дусі тих ідей. Особливо широко використані ідеї негативного, апофатичного богослов'я.

Неоплатонівсько-ареопагітське коло ідей сприяло інтенсивним екхартівським містичним спекуляціям про Божество (божественність) (Gotheit) як абсолют, цілковита непізнаність котрого робить його тотожним нічому. Цей бездонний колодязь божественного Нічого, стосовно якого необхідно заперечувати будь-які атрибути, тим не менше конкретизується поняттям «основа» (grunt), котра у пізнішому самозаглибленні виявляється і безоднею (abgrunt), і праосновою (urgrunt). Таким є Божество (божественність) – абсолют, взятий сам по собі. Але відносно всього, що перебуває поза ним, Божество виступає як універсальна творча активність. Її головний результат, або «перше відособлення Божества», складає Бог (Got), якого можна осмислювати як особистість відповідно до догмату Пресвятої Тройці та іншими положеннями християнського віровчення. При цьому «Бог і Божество не схожі як небо і земля, як зовнішня і внутрішня людина». Оскільки Екхарт приймає і тезу тих філософів, котрі ототожнюють Бога з буттям, ми не завжди виявимо у нього розділення Божества (божественності) і Бога. Частіше виражено в Екхарта пантеїстичне знеособлення цього привілейованого і всеохоплюючого поняття, а також ототожнення всього світу з Богом, який є присутнім у всіх без винятку речах і процесах. Творення світу Богом по-неоплатонівськи переноситься з певного часу на невизначену вічність.

Але жодна річ, у якій Бог завжди присутній, не усвідомлює Його присутності. Це дано тільки людині, а ще точніше – тій «внутрішній людині», котра і є її душею. У зв'язку з цим Екхарт проголошує тотожність божественності Бога з глибинами людського духу. Можна стверджувати, що в такому ототожненні і перебуває сама сутність його містичного пантеїзму. «У моїй душі, – пише Майстер, – є сила, що сприймає Бога. Ніщо не є близьким мені так, як Бог... Бог ближче мені, ніж я сам». Визначаючи душу як «іскру» Божу, німецький пантеїст підкреслює її єдиносущність Божеству, її несотвореність. У зв'язку з цим фундаментальна ідея про тотожність мікро- і макрокосмосу обертається ідеєю тотожності глибин людського духу і Божественності, адже далі читаємо в Екхарта: «Божа глибина – моя глибина, і моя глибина – Божа глибина». Як непізнана перша, невисловлювана і друга. Основа душі – «одне глибоке мовчання». Негативна теологія доповнюється тут негативною (апофатичною) психологією.

Але принципово важливим є найглибший зв'язок, що існує між людською душею та Богом. Для цього недостатнім є звичайне

пізнання, що здійснюється в образах і поняттях. З їх допомогою можна уявити Бога як особистість, але зовсім неможливо досягнути безособову Божественність – Абсолют, що уникає усіх чуттєвих і абстрактних визначень.

Таке осягнення стає можливим на шляхах винищення у душі особового Бога з усіма притаманними Йому рисами, винищення, в процесі котрого людський дух і набуває у своїх глибинах безособову Божественність. Його осягнення, таким чином, здійснюється на шляхах містичної інтуїції. Тільки тоді і виявляється, що в такій діяльності людини проявляється сама Божественність.

Важливі етико-соціальні висновки впливали з містико-пантеїстичної доктрини Екхарта. Вона містила у собі в значній мірі містицизм, культ страждання, без котрих неможливе осягнення божественних глибин. Але містико-пантеїстична доктрина Екхарта фактично була спрямована проти християнсько-монотеїстичних уявлень про безсмертя індивідуальної душі і про посмертні нагороди і кари для неї. Розглядаючи звільнення людини як позбавлення її індивідуальності, бо тільки на цьому шляху можливе поєднання її зі справжнім Богом, підкреслюючи неперехідну цінність людської душі, дана доктрина вела до ігнорування догматики зовнішнього культу, християнсько-католицької Літургії. Зокрема, вона вказувала на надаремність молитов, котрі свідчать лише про недосконалість людини, про її нездатність витіснити зі себе особового Бога і досягнути справжнього Божества.

Другий історично важливий етико-соціальний висновок доктрини Екхарта був пов'язаний із суб'єктивізацією та індивідуалізацією реальності, яка відверталася від зовнішніх і формальних приписів пануючого віровчення і організованості Церкви. Кожна людина повинна йти до Бога власною дорогою, неможливим є Об'явлення, однакове для всіх людей. Заснована на цих ідеях концепція моральності Екхарта підкреслювала, що принципову важливість для людського життя мають не зовнішні дії людини, а її думки і почуття, схильності її серця. Побожність прямо пропорційна незацікавленості, здатності людини, наскільки це можливо, повністю відмовитися від прагнення до власного добра і щастя, включаючи навіть прагнення до спасіння. Суб'єктивізація релігійності означає також суб'єктивізацію моральності, адже суддею своїх вчинків повинна виступати перш за все сама людина. Християнську доктрину первородного гріха Екхарт фактично запе-

речував. Гріх народжується тільки злою волею, вже його усвідомлення ставить людину на шлях його подолання.

Пантеїстична містика середньовіччя стверджувала здатність людської душі власними силами дійти до поєднання з Богом. Ця містика не заперечувала розум, а давала йому досить високу оцінку, розглядаючи його як невід'ємну і першорядну частину людського духу. Таку позицію відстоювали Скотт Еріугена і Майстер Екхарт.

Не тільки душу, але й розум він називає святинею Бога. Екхарт виразно говорить про шлях людського пізнання. Він починається з чуттєвих образів і буденного людського глузду. Вченість невіддільна від глузду. Хоча вищий стан людського духу – незнання, в котрому приховані безкінечні глибини Бога і душі, але шлях до такого незнання, підкреслює Майстер, йде не від нецтва, а від знання. Хоча сам Бог і не знемагає за своїм творінням, але творіння знемагає за Богом. Досягнення душею стану повної відреченості від світу і поєднання з Богом – як вершина пізнавального незнання – є містичним злиттям суб'єкта з об'єктом, адже у такому стані душа була однаково пізнаючою і пізнавальною, оскільки об'єктом її пізнання був Божественний Абсолют.

Діалектична інтуїція Екхарта висловлена у думці, що всі зміни у світі спрямовані до того, щоб зберегти його цілість, яка визначається єдністю Божества. «Ніщо так не заважає душі пізнавати Бога, як простір і час! – писав він. – Простір і час завжди лише частини, а Бог єдиний. Отже, якщо душі моїй призначено пізнати Бога, вона повинна пізнавати Його поза часом і простором. Адже Бог не «те», і не «це», як множинність речей: Бог є одне». Згідно з даною інтуїцією Екхарта, кожна річ і кожне явище можуть бути правильно зрозумілі лише як частини, підпорядковані цілому, тому цілісному світу, який складає тіло Єдиного Бога. Всіляка диференціація і подільність є лише формою виявлення універсальної цілості божественної субстанції.

Містико-пантеїстична доктрина, що стверджувала можливість безпосереднього осягнення Бога, фактично кидала тінь на ефективність пануючої Церкви з її складною організацією та обрядовістю. Тому, природньо, в широких колах католицького світу на той час вона не могла прийматись без застережень. Значення вчення Екхарта полягало ще у зв'язку з проповіданням ним «релігії серця», котра відсувала на задній план пануючу формалізовану релігійність. Вона закликала до

чистоти та євангельської простоти християнської віри, до більш особистого, інтимного стосунку між людиною і Богом.

Безпосередній вплив Екхарт мав на німецьких містиків Йогана Таулера та Генріха Сеузе. А їх ідеї стали одним із стимулів революційної діяльності Лютера. Екхартівський пантеїзм мав значний вплив на керівника німецької народної Реформації Томаса Мюнцера. Є певні паралелі між вченням Екхарта та видатного ренесансного філософа XV ст. Миколи Кузанського.

Взагалі середньовічна містика була своєрідною реакцією на логіко-раціоналістичну однобічність філософських побудов пізньої схоластики. Але вона мала свій вплив на подальший розвиток філософської думки, зокрема на німецьку філософію XIX ст., на українську філософію, зокрема Григорія Сковороду.

## ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

1. **Перехідний характер філософії Ренесансу.**
2. **Італійський гуманізм.**
3. **Філософські погляди Миколи Кузанського та Джордано Бруно.**
4. **Соціальні теорії доби Відродження.**
5. **Мішель Монтень та філософські ідеї Нового часу.**

### ЛІТЕРАТУРА:

- Горфункель А.Х. Гуманізм и натурфілософия итальянского Возрождения. – М., 1977;
- Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1986;
- Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця. – К., 1988;
- Кузанский Николай. Сочинения в двух томах. – М., 1979, – Т. 1;
- Кузанский Николай. Сочинения в двух томах. – М., 1980, – Т. 2;
- Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986.

### 1. ПЕРЕХІДНИЙ ХАРАКТЕР ФІЛОСОФІЇ РЕНЕСАНСУ

Ведучи мову про XV–XVI ст., кардинал Йосиф у своєму «Нарисі історії середньовічної (схолястичної) філософії» називає їх «переходовою добою від схоластики до новочасної філософії». Він, як і інші західні вчені, не виділяє особливо цю епоху, вважаючи, що вона є і кінцем схоластики, і подекуди народженням філософії Нового часу. Він, безперечно, має рацію. Ця доба називається добою Відродження швидше в культурологічному значенні, ніж у філософському. Адже, якщо говорити про те, що основними рисами цієї доби є зацікавлення античністю, духовною культурою Стародавньої Греції та Риму, використання багатющої спадщини для подальшого розвитку духовності, то і в середні віки ми зустрічаємося з подібним явищем. Адже важко уявити собі філософію і теософію св. Августина без Платона, а також філософію та теософію св. Томи без Арістотеля. Ми вже не говоримо про вплив елліністичної філософії, зокрема стоїцизму і неоплатонізму і на середньовіччя, і на добу Відродження.

Однак варто виділити Ренесанс як окрему історико-філософську епоху, бо в ній зустрічаються явища, які важко зараховувати і до попередньої, і до наступної філософської парадигми. З одного боку, можна говорити про певний релігійний і філософський поступ, а з другого – про деякі явища, які можуть принести шкоду самій філософії, маються на увазі елементи та ідеї позитивізму. З одного боку, ренесансний гуманізм був спрямований на вдосконалення людини, а з другого, він став каменем спотикання, пробою на людську гординю, яка віддаляла її від Бога. Йдеться про те, що людина аж занадто повірила в себе, в те, що тільки вона є ковалем власного щастя.

Але поза тим філософська думка епохи Відродження є перехідним містком, який поєднує філософію середніх віків із філософією Нового часу. На перший план духовної культури Ренесансу виступають гуманістичні, антропоцентричні мотиви. Філософи, вчені, поети, письменники цієї доби головну увагу звертали на творчі здібності людини, розуму, на прагнення до земного щастя. Реалізація цих поривань передбачає завоювання досягнень культурного багатства минулого. У тодішніх діячів культури виникає поглиблений інтерес до античної спадщини, до оволодіння великим багатством філософії. Знову і по-новому вони бачать Платона і Арістотеля, неоплатоніків і стоїків, епікурейців і Цицерона. Ренесанс – це передовсім вільне осмислення творів античності, відмова від готових та сталих істин. Давніх філософів сприймають швидше як союзників, аніж як «вищу інстанцію». Вже сам філософ доби Відродження отримує можливість і право вирішувати, що істинне, а що ні.

Духовні та культурні зміни в Західній Європі мають свої характерні риси та періоди. У першому, ранньому, тобто у XIV–XV ст., новій культурі притаманний «гуманістичний» характер, вона зосереджується головним чином в Італії, а у XVI і значною мірою XVII ст. вона отримує природничо-наукову спрямованість.

Слово «гуманізм» походить від латинського слова «гомо» – людина, «гуманус» – людський і в загальному розумінні означає прагнення до людськості, до створення умов для гідного людини життя. Гуманізм починається тоді, коли людина починає розмірковувати про себе саму, про свою роль у світі, про свою сутність і призначення, про сенс та мету свого буття. Власне з цього усвідомлення розпочинається філософська культура доби Відродження.

Історико-філософська література, висвітлюючи філософію доби Відродження, в цілому справедливо зазначає, що філософська культура Ренесансу викристалізувалась у полеміці із середньовічною схоластиком, але, на жаль, майже ніде не вказує, що між схоластиком і філософією Відродження існує прямий спадкоємний зв'язок, що, власне, схоластика і спричинилася до виникнення якісно іншої філософської парадигми. Адже знаємо, що схоластика будила і заохочувала вільний дух дослідження, що вона ж таки стверджувала авторитет розуму. В різних філософських працях мовиться про античний гуманізм, гуманізм середніх віків, і, зрештою, про гуманізм доби Відродження. І хоча у всіх цих історико-культурних періодах розробляється вчення про людину, про її гуманістичну сутність, все-таки вкажемо на різні акценти того вчення, які впливають з вимог і потреб часу.

## 2. ІТАЛІЙСЬКИЙ ГУМАНІЗМ

Філософія італійського гуманізму розпочинається з розвитку філологічних знань і головню з художньої літератури, яка поступово набуває світських рис. Фундатором італійського гуманізму прийнято вважати Данте Аліг'єрі (1265 – 1321 рр.), який був і останнім поетом середньовіччя, і разом з тим першим поетом Нового часу. Свій гуманістичний світогляд Данте виклав у відомому творі «Божественна комедія», а також у філософських трактатах «Бенкет» та «Монархія». Звичайно, Данте був глибоко віруючою людиною і християнську догматику він бере за незмінну істину, але поет по-новому подає виклад співвідношення божественного і людського. Він не протиставляє ці начала, а бачить їх у взаємній єдності. Разом з тим Данте вважає, що до блаженства ведуть два шляхи: філософське вчення, тобто людський розум, і духовне вчення, що походить від Святого Духа. Данте як поет і філософ прагне бачити божественне у людині. Гуманізм Данте сповнений віри в творчі сили людини. Людина, на його думку, сама має відповідати за своє благополуччя, і вирішальними тут є її особисті людські якості, а не її матеріальне багатство чи благородне походження.

Одним з найбільш помітних гуманістів доби Відродження був Франческо Петрарка (1304 – 1374 рр.) – поет, письменник, мислитель. Петрарка був пристрасним прихильником античної культури. Його зібрання оригінальних латинських текстів було на той час справді

унікальним. До античної культури та освіти він підходив історично, її спадщину намагався найбільш точно і зрозуміло донести до своїх сучасників. Петрарка відкидав культ авторитету у філософії, що було характерним для середньовіччя. Так, безумовно, він шанував Арістотеля, але з іронією ставився до тих аристотеліків, які проводили час у надуманих схоластичних суперечках. Петрарка твердив, що університети пізнього середньовіччя приходять у занепад, а їх професори позбавлені побожності і шкодять доброму імені теології. Добре ім'я теологічної науки поет пов'язує з діяльністю Отців Церкви, а не схоластів, вважаючи, що схоластика завдала шкоди богослов'ю.

Петрарці була близькою й ідея активної самореалізації людини. Його цікавили передовсім внутрішні, етичні проблеми людини, що є ознакою індивідуалізму доби Ренесансу. У філософському діалозі «Моя таємниця» він показує глибокі внутрішні конфлікти людини та способи їх вирішення. Творчість Петрарки наповнена земним змістом, розумінням радощів і пристрастей людини.

Серед тих, хто сприяв утворенню нових гуманістичних традицій в італійській культурі, був приятель Петрарки флорентієць **Джованні Бокаччо** (1313 – 1375 рр.). У його творчості знайшли своє відображення типові риси Ренесансу: заземленість, чуттєвість, практичний утилітаризм, котрий він виражав живою, позбавленою алегорій мовою.

До видатних гуманістів XV ст. належить **Лоренцо Валла** (1407 – 1457 рр.) – відомий філолог, один із засновників порівняльного аналізу. Валла відкидав схоластичну логіку, висуваючи проти неї риторизм Цицерона як спосіб, що допомагає людині по-новому мислити та дискутувати. В етиці Лоренцо був близький до епікуреїзму. Він наголошував на природності людини, вважав, що добродійним є все те, що стосується життєво важливого інстинкту самозбереження, тому жодну з утіх не вважав аморальною. Етика Лоренцо Валли є індивідуалістичною.

Філософські погляди італійських гуманістів набули свого поширення в Україні, особливо в Києво-Могилянській академії, зокрема, у творчості Григорія Сковороди.

### 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ДЖОРДАНО БРУНО ТА МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО

У другій половині XVI і на початку XVII ст. в італійському Відродженні з'являється специфічна філософська галузь – філософія

природи. Її прихід був зумовлений передусім розвитком гуманістичної філософії і культури Ренесансу. В цей поворотний період людина відкриває нові горизонти, доходить висновку, що вона здатна пізнати природний характер світу і саму себе в ньому. Ідея цінності і гідності людини, ідеали свободи стають духовним кліматом, у якому народжується і нова філософія природи.

Паралельно із філософією природи розвивається нове природознавство. Воно приносить декілька епохальних відкриттів і стає одним із найважливіших джерел нової філософії. Схоластичне вчення про природу, по суті, ніколи не переходило меж теоретичних спекуляцій. На противагу цьому вчені Ренесансу на перший план висувають досвід, дослідження природи, експериментальний метод досліджень. Помітне місце займає математика, принцип математизації науки відповідає основним тенденціям розвитку науки, наукового і філософського мислення.

Нові тенденції в науці знайшли своє втілення в творчості Леонардо да Вінчі (1452 – 1519 рр.), Миколая Коперника (1473 – 1543 рр.), Йогана Кеплера (1571 – 1630 рр.) та Галілео Галілея (1564 – 1642 рр.). Важливим полем боротьби, на якому проходило змагання між консервативними силами суспільства та новою наукою, була астрономія. У середньовічному світогляді Землю вважали центром Всесвіту. Античні міркування про множинність світів пішли в небуття. **Миколай Коперник**, опираючись на ідеї давньогрецьких мислителів, на основі математичних розрахунків створює геліоцентричну систему, що знайшла своє місце у творі «Про колові рухи небесних тіл». З іменем німецького астронома **Йогана Кеплера** пов'язана теорія про закономірності руху планет, яку він довів математично.

Визначним вченим Ренесансу був фізик і астроном **Галілео Галілей**. Шляхом експериментальних досліджень він робить низку відкриттів, формулює наукові закони. За допомогою телескопа, який він сам сконструював, учений виявив, що поверхня Місяця і Сонця рельєфна, що Чумацький Шлях є складною системою зірок, відкрив чотири супутники Юпітера, фази Венери. Найбільшою заслугою Галілея стало наочне підтвердження правильності геліоцентричного підходу Коперника до пояснення світу. Головний твір Галілея – «Діалог про дві найголовніші системи світу – Птоlemeївську та Коперниканську» (1632 р.). Творчість Галілея характеризується відходом від старих традицій при-



родознавства, які опирались на Арістотеля. Так, учений стверджує: книга природи є закритою для нас, але щоб ми змогли відкрити і читати цю книгу, потрібна математика, бо вона написана математичною мовою. Галілей розвиває нову методологію науки, що ґрунтується на експерименті та математиці.

Раціоналізм Галілея вже провіщає природознавство Нового часу, а його філософська методологія – методи Декарта, Спінози і Лейбніца.

До досягнень філософської думки Ренесансу, безперечно, належить своєрідна філософія природи **Джордано Бруно** (1548 – 1600 рр.). Джордано походив з містечка Нола, що біля Неаполя. З дитинства мав поетичний хист. У 1563 році вступив до чину і поселився в Женеві, пізніше у Парижі, де писав твори, у яких віра і Церква була зображена не в найкращому вигляді. Сам спосіб його життя не можна назвати високоморальним. За своїм характером це була дуже складна людина, ніколи й ні в чому він ні з ким не йшов на компроміс. Чи не тому було важко йому знайти собі сталий захисток або стале місце занять. Деякий час він жив у Франції, Англії, Німеччині, але й там знайти спокою він не зміг. Повернувшись на батьківщину, він був заарештований інквізицією. Інквізиція відіслала його до Риму. Оскільки він не хотів відмовитися від своїх хибних поглядів, інквізиція віддала його на суд світській владі, яка засудила його до спалення на вогнищі. Це сталося 17 лютого 1600 року. Незважаючи на те, що Бруно допускав деякі хибні погляди, які суперечили тодішньому церковному вченню, все ж заслуги його у філософській науці незаперечні. Пізніше Католицька Церква визнала присуд Джордано Бруно помилковим і висловила щирий жаль з приводу його страти. Сьогодні у Римі на площі Квітів, де він був страчений, височить пам'ятник цьому мислителю доби Відродження.

До головних трактатів Бруно належить віднести філософські діалоги «Про причину, принципи та єдине», «Про нескінченність, Всесвіт та світ». У цих творах філософ ставить проблеми нескінченності світу, його динамічної єдності та вічності. Праосновою постає Єдине, матерія, яка являє собою нерозгорнуту причину всього існуючого, субстанційну можливість всього розгорнутого, конкретного. В Єдиному міститься внутрішня здатність бути загальною формою всіх форм. Цю здатність, що утримує світ у єдності і водночас у різноманітності, Бруно називає Душею світу. Світова душа не тільки при-

таманна матерії, але й панує над нею, вона є загальним розумом, є внутрішньою дією матерії, що формує її зсередини.

Бруно не погоджується з Арістотелем у тому, що матерія є лише чистою можливістю, не погоджується також з його розумінням матерії як чогось пасивного, інертного і висуває вчення про матерію як активний і творчий принцип. Матерія не може існувати без форми і, навпаки, форма є внутрішньою для матерії, вона не може бути чимось, привнесеним ззовні. Роздуми Бруно про матерію дуже близькі за своїм характером до вчення про матерію професорів Києво-Могилянської академії.

У Бруно матерія, пройнята Світовою душею, існує не тільки як причина різноманітних змін реальності, не тільки як можливість, вона постає як Єдине і в бутті, і в реальності речей, природи, Всесвіту. У Єдиному знаходить свій збіг єдина і множина, мінімум і максимум; Єдиному притаманна повнота та універсальність буття. Бруно говорить про суперечливу єдність сталості, нескінченності Єдиного та його нестійкість і різноманітність, що виявляється у множинності та розгорнутості. Світ є Єдиним, що складається з множини самостійних одиниць. А Космос є структурою, яка складається з атомів, що існують в безперервній нескінченності.

Уявлення про єдину нескінченну просту субстанцію, із якої виникає множинність речей, пов'язувалось у Бруно з ідеєю внутрішньої спорідненості і збігу протилежностей. У нескінченності, ототожнюючись, зливаються пряма та коло, центр і периферія, форма і матерія. Основною одиницею буття є монада, в діяльності якої зливаються тілесне і духовне, об'єкт і суб'єкт. Вищою субстанцією є монада монад, або Бог. Як ціле монада проявляє себе у кожному одиничному.

Розвиваючи геліоцентричну теорію Коперника, Бруно висловлює ідеї про нескінченність природи і нескінченні множини світів у Всесвіті. Разом з тим він висловлює гіпотезу, що виражала можливість існування життя на інших планетах.

Теорія пізнання Бруно походить з ідеї, що в людській душі виявляє себе єдина Світова Душа, котра є невіддільною від одушевленої матерії. Метою розуму є проникнення в глибину явищ, пізнання закономірностей природи. Воно починається із сприйняття, йде до уявлень, розсудку та розуму. Чуттєве пізнання саме по собі є недостатнім. Пізнання є нескінченним процесом. На відміну від догматичного авторитету Бруно акцентує на тому, що основою міцного та істинного знання має бути сумнів.

В етиці Бруно відстоює благородну мету – добро, яке необмежено реалізується у Всесвіті. Однак відстоювання вищої мети вимагає жертв. Тому людина повинна подолати страх власної смерті. Істинним мірилом моральності є діяльність, земні цілі людини. Мислитель відкидає пасивний аскетизм релігійної віри, він також проти пасивного гедонізму. Людська діяльність повинна бути піднесеною, спрямованою до нескінченності, частиною якої вона є. Людина повинна пізнавати Всесвіт і відповідно з цим реалізувати саму себе.

Пантеїстична філософія природи Бруно завершує розвиток ренесансного мислення. Наступний розвиток філософії пов'язаний з ерою, у якій природознавство розвивається на експериментальній та математичній основах, що зумовлює способи філософського осмислення світу, новий підхід до питань методології наук.

Філософські погляди Бруно мали великий вплив на таких філософів наступних часів, як Декарт, Спіноза, Лейбніц, Шеллінг.

Родоначальником ренесансного платонізму був один з найвідоміших європейських мислителів XV ст. **Микола Кузанський** (1401 – 1464 рр.). Він народився у Німеччині, у містечку Куза Трірської єпархії в сім'ї заможного селянина Йогана Кребса. Початкову освіту здобув у Девентері. Пізніше продовжував навчання у Гейдельберзькому і Падуанському університетах, де став доктором канонічного права. Згодом Кузанець навчається в Кельнському університеті. В цьому навчальному закладі значний вплив мали послідовники неоплатонічної традиції середньовіччя. Надзвичайно обдарований, відданий Церкві та енергійний священик, він робить успішну церковну кар'єру, віддаючи багато сил спробам реформування церковних звичаїв і установ, і стає у 1448 р. кардиналом. Його різноманітна церковна діяльність була спрямована на спроби відновити єдність та авторитет католицизму, досягти миру та згоди у віросповіданнях.

Похований Микола Кузанський у Римі. Його тлінні останки спочивають у відомій своїми ренесансними оздобами церкві Сан Пьетро ін вінкуло (св. Петра у кайданах), що недалеко від площі Санта Марія Маджоре. Мабуть, символічним є те, що у цій церкві стоїть знаменита статуя Мойсея різця одного з найвідоміших митців Відродження Мікеланджело, якому вдалось відтворити велич людського генія.

Микола Кузанський багато часу віддавав науковій праці. Він залишив величезну літературну спадщину, яка охоплює наукові трактати і проповіді, твори з філософії, богослов'я, багато церковно-політичних видань. Головним його філософським твором є трактат «Про вчене незнання». До філософських творів належать ще «Про передумови», «Апология вченого незнання», діалоги «Про мудрість», «Про розум», «Про досвід із вимірюванням», а також низка теологічних трактатів.

Філософія Кузанського тісно пов'язана з традиціями середньовічного неоплатонізму, а також пантеїстичної містики. Він пориває з ортодоксальною традицією середньовічного богослов'я, не сприймає спроб утворення раціоналістичних систем, відкидає не тільки авторитет Арістотеля та його середньовічних інтерпретаторів, але й сам метод схоластичного пізнання Бога та світу. Відхід від схоластики був зумовлений не тільки впливом містичних віянь минулого, але і гуманістичними зв'язками і симпатіями Кузанця.

Як і його сучасники-гуманісти італійського Відродження, Микола Кузанський включається у пошуки давніх грецьких і латинських рукописів. Ця його праця виявилась досить успішною. В одному з німецьких монастирів він виявив 12 раніше не відомих комедій Плавта. Кардинал з Кузи вивчив грецьку мову і читав в оригіналі пам'ятки античної філософії, зокрема твори Платона та Прокла. З гуманізмом пов'язує його і звертання до діалогічної форми деяких творів, які об'єднані участю у них Простака. Саме звертання у цих діалогах до образу «невченого», простої, звичайної людини (якій відкриваються істини філософії) мало полемічний антисхоластичний характер і, безперечно, було пов'язане з гуманістичною полемікою, спрямованою проти «професійної» філософії університетів. З гуманістами пов'язують Кузанського і спільні наукові інтереси, поглиблена увага до проблем астрономії, космографії, математики. Природничо-наукові і математичні інтереси Кузанського ближчі до нової науки італійського Відродження, ніж до схоластичних наукових пошуків середньовіччя.

Центральною проблемою філософії Кузанського є проблема співвідношення Бога та світу. Звичайно, світогляд кардинала є теоцентричним, але його теоцентризм є вже новим явищем, що відрізняється від того, яке обстоювало середньовічне богослов'я. Раціональному обґрунтуванню теологічних істин Кузанець проти-

ставляє концепцію «вченого незнання», яке не є відмовою від пізнання світу і навіть Бога. Кардинал з Кузи просто веде мову про неможливість виразити повноту пізнання і тих понять і визначень, які при цьому застосовуються.

Єдиним і можливим способом осягнення Бога є так зване апофатичне, або негативне богослов'я. Якщо католицькі філософи середніх віків перераховували всі божественні атрибути, то Кузанський вважав, що жодне визначення й усі вони разом не можуть вичерпати нескінченності і величі божественної природи.

Безумовне знання, на думку кардинала, можна осягнути лише символічно. Основою цієї символіки для нього є математика. Розум підпорядковується закону протилежностей, для якого справедливими є «так або ні», «коло чи багатокутник». На противагу цьому вчене незнання наближається до нескінченного, у якому протилежності зливаються. Нескінченний багатокутник ототожнюється з колом. Якщо Бог нескінченний (Бог є поняттям найбільш точного вираження максимуму), то в ньому зливаються всі протилежності. Жодні раціональні зусилля філософії не можуть з'ясувати Його сутність. З цього випливає також ототожнення найбільшого і найменшого у нескінченному. Нескінченне поширення Бога у Всесвіті стає тим самим процесом, що і розгортання до індивідуального існування. Так само як нескінченно поширюється згорнутий божественний максимум у космосі, так само стається і у мінімумі, в мікрокосмосі, в людській істоті. І в людині також відбуваються процеси «завершення», «наповнення», що є нічим іншим як «божественністю», хоча вона в кожній окремій людині є обмеженою.

Абсолютне злиття божественного і людського реалізувалося лише у Ісусі Христі. Звідси христологічний характер вчення Миколи Кузанського про людину. Людина – це так само «Бог, але не в абсолютному розумінні. Вона є обмеженням божественного принципу, подібно до того як космос є обмеженим максимумом. Однак вона є не тільки частиною цілого, але новим цілим, цілою індивідуальністю».

Космологія Кузанського прямо пов'язана з його онтологією. У ній він навіть передбачає геліоцентричне розуміння світу. Світ – не ізольована куля в лоні Абсолюта, а є нескінченним і становить собою нескінченну кулю. Вже цим його погляд відрізняється від геоцентричного, адже нескінченна куля не має визначеного центру, а світ має центр всюди і ніде. Ніде немає нічого стійкого та абсолютного,

немає також і абсолютного спокою. Абсолютною є лише нескінченність. Кузанець розвиває тут ідею відносності руху. Своїми космологічними уявленнями він, власне, розхитав птоlemeївсько-аристотелівське розуміння космосу, ламання котрого розпочав Коперник і завершили Кеплер, Галілей та Ньютон.

Кузанський розгортає ідеї діалектики пізнання сутності і явища. Предметом пізнання є пантеїстичний Бог, котрий існує в нерозривній єдності зі світом природи, що осягається людськими відчуттями. Пізнання «розгорнутого» світу, тобто Бога, є справою розуму, а не віри, що хоче осягнути Бога у Його «згорнутій» формі. Ідеї Миколи Кузанського про математичне пізнання істини були по суті антисхоластичними, вони випереджували дух природознавства Нового часу.

Микола Кузанський мав великий вплив на подальший розвиток філософської науки. Його діалектичне мислення було сприйняте Джордано Бруно, від його пантеїзму відштовхується Бенедикт Спіноза, його космологічні ідеї розвивав Рене Декарт.

Поряд з Відродженням у ті часи виникає ще одне суспільно-політичне явище – Реформація. Одним з вождів цього напрямку у Німеччині був **Мартін Лютер** (1483 – 1548 рр.). У 1517 році він прибив до дверей церкви богословські тези, де піддав критиці офіційну Католицьку Церкву. Його позиція виходила з ідей містичного пантеїзму Екхарта, тяжіла до неоплатонізму. Лютер закликав повернутися до первісної чистоти християнства, відкинути різні нашарування. Висуваючи тезу про священство, Лютер по суті робив непотрібним духовенство, пропонував прямий зв'язок віруючого з Богом. Церква підпорядковувалась світській владі. Лютер відомий як перекладач Святого Письма німецькою мовою. Близьким до Лютера був швейцарський духівник Жан Кальвін (1509 – 1564 рр.). Правда, він був ще більш радикальним, містичним, ірраціоналістичним. Він проповідував тезу, за якою Христос обрав до спасіння не все людство, а частину («Багато бо є покликаних, але мало вибраних», Мт 22:14). За цією концепцією впливала думка, що хто вибраний, а хто ні – невідомо. Отже, обраним чи не обраним себе може вважати кожен. Все це дуже збентежило людей, правди віри перестали бути впорядкованими, ставали все більш хаотичними.

Як реакція на Реформацію виникає контрреформація. Слово «контрреформація» у спеціальній літературі може мати інколи негативний

зміст, хоча для Католицької Церкви сама Реформація як суспільно-культурне і філософське явище була своєрідною спробою і каменем спотикання. Католицька Церква успішно перейшла ці випробування, а її вірні ще більше утвердились у вірі. У 1540 році Ігнатій Лойола засновує орден єзуїтів. Цей орден чи не найбільше сприяв успішній ході контрреформації. Німецький історик Франц Мерінг, хоча і марксист, але висловив цікаві думки щодо чину єзуїтів. За його словами, «єзуїтизм являв собою католицтво, реформоване на капіталістичній базі, адже папство обернулося в засіб та знаряддя великих та нових монархій, і тому довелося його поставити на капіталістичні ноги, а саме коло цього заходився «Орден Ісуса», пристосувавши Католицьку Церкву до нових економічних та політичних стосунків. Він реорганізував усе шкільництво, запровадивши студіювання класиків, – тоді це була найвища освіта, – і в цій сфері був спадкоємцем гуманістів, він став найбільшим у світі торговельним товариством, що мало свої контори скрізь на відомій тоді землі, він давав владарям начебто духівників, що на ділі були найдосвідченіші й найрозважливіші міністри» (Мерінг Ф. Історія Німеччини від кінця середніх віків. – Харків, 1931. – С. 37). Отці-єзуїти відроджують схоластику. Її відродження розпочинається з іспансько-португальських навчальних закладів, вона отримує назву «друга схоластика». Реформуючи філософську науку, єзуїти довели, що розуміння філософської спадщини Арістотеля, її тлумачення добре може прислужитись не тільки оновленій Церкві, але й загалом збагатити католицьку молодь гуманітарними знаннями. У філософських працях отців-єзуїтів спостерігається тенденція до примирення різних, інколи непримиренних у середньовічній філософській думці, схоластичних концепцій. Вони використовують праці Альберта Великого, Томи Аквінського, Дунса Скотта, Вільяма Оккама.

Виразники другої схоластики займались не тільки чистим теоретизуванням, тлумаченням творів Арістотеля та його послідовників, аналізом компендіумів середньовічних мислителів. Їх увагу привертало досягнення тодішньої науки і техніки. Отже, філософська система Арістотеля з певними поправками та уточненнями, із врахуванням досягнень науки і техніки стає тою основою, тим підґрунтям, на якому виростає курс лекцій з філософії у католицьких навчальних закладах. Оновлена система Арістотеля стає школою навчання філософії.

Серед репрезентантів другої схоластики, які зробили внесок у скарбницю світової філософської думки, вагоме місце посідає **Франциск Суарец** (1548 – 1617). Вплив цього вченого на розвиток другої схоластики був величезним. Його наслідують не тільки католики, але й православні та протестанти. Його шанують і загально визнані мислителі Нового часу. Із Суаресом веде дискусію Френсіс Бекон, з повагою відгукується про нього Джордж Берклі, його твори використовує Рене Декарт. Лейбніц пише, що він ще шістнадцятирічним юнаком читав твори «глави схоластів цього століття, папи і князя усіх метафізиків» (так тоді називали Суареца) як захоплюючий роман. Дуалізм Рене Декарта, його міркування про матерію мали своїм попередником Суареца. Те ж саме стосується й динамізму Лейбніца. Гуго Гроцій вважав, що у тонкості мислення важко кому-небудь зрівнятись зі Суаресом. Філософські інтенції Суареца були близькі й іншим представникам другої схоластики – Васкесу, Моліні, Овіеду, Каетану, Гуртадо та ін. У їхніх творах простежується вимога до простоти понять, інший ніж у ранніх схоластів, підхід до розуміння матерії і форми, сутності й існування, принципу індивідуалізації тощо. Має слушність американський вчений А.Койре, коли пише: «На противагу думці, яка побутувала і ще зараз побутує, беруть твердити, що існує істинна і глибока спадкоємність між середньовічною філософією і філософією Нового часу. Декарт і Мальбранш, Спіноза та Лейбніц подекуди були продовжувачами праць своїх середньовічних попередників» (Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985. – С. 51). Це твердження не випадкове, бо філософія Нового часу не могла виникнути на порожньому місці, а мислителі Нового часу були продовжувачами праць саме виразників другої схоластики. І хоча раціоналісти Нового часу заперечували другу схоластику, однак це заперечення не було абсолютне, воно було моментом зв'язку, моментом розвитку, увібрали в себе усе позитивне, що могла дати друга схоластика. Ідеї, елементи, тенденції філософії Нового часу не могли не мати місця у філософській думці пізнього середньовіччя і доби Відродження, бо насправді між другою схоластикою і філософією доби Відродження є багато спільного. Тому не можна не визнати рації А.Горфункеля, який з цього приводу писав: «... філософи та природодослідники XVII – XVIII ст., що частіше замовчували, а то і удостоювали зневажливих оцінок творіння своїх попередників, стали

законними спадкоємцями та продовжувачами всього історично перспективного, що містилося в натурфілософії італійського Відродження» (Горфункель А. Х. Гуманізм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М., 1977. – С. 346).

#### 4. СОЦІАЛЬНІ ТЕОРІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Антропоцентризм доби Відродження знайшов своє відображення і в царині соціально-політичних теорій. Нові концепції держави і права походили з інших передумов, ніж у середні віки. Замість одностороннього і однозначного релігійного пояснення вони базувались на твердженні про природний характер людини, на її земних інтересах та потребах.

Ідею сильної централізованої держави проводив сучасник Леонардо да Вінчі, друг Мікеланджело, видатний державний діяч і перший військовий письменник Нового часу **Ніколо Макіавеллі** (1469 – 1527 рр.).

Макіавеллі визнає державу вищим проявом людського духу, а служіння їй – метою, сенсом і щастям людського життя. Поділяючи традиційне християнське уявлення про першопочаткове зло людської природи, мислитель вважає, що виховання людей має здійснювати держава. Майже на півстоліття раніше від мислителя Нового часу Гоббса Макіавеллі обгрунтовує необхідність існування держави егоїстичною природою людини і потребою приборкати її природу. Макіавеллі намагається відмежувати політику від релігії і від моралі. Релігія, на його думку, є лише автономним боком людської діяльності, вона стає втіленням вільної людської волі в рамках необхідності, а політику повинна визначати більше сама практика життя, природні закони людини та її психології. У найбільш відомому трактаті «Володар» (1532 р.) Макіавеллі описує способи створення сильної держави в умовах, коли добродійство у народі перебуває на низькому рівні. Мислитель вважає, що той володар, котрий став на шлях «долі», повинен бути правителем нового типу, абсолютним паном, деспотом. Він не мусить бути пов'язаний будь-якими правовими нормами, релігією чи власним словом. Правитель має керуватись реальними фактами, може бути жорстоким, хитрим, грішним та нещадним. Лише в такий спосіб глава держави зможе панувати над стихією людської поведінки, що впливає з жадоби багатства, добробуту та інстинктів, котрі супроводжують життя індивіда.

Моральна позиція володаря не повинна збігатися із моральними приписами, прийнятими і сповідуваними широким загалом. Володар має бути активним, діяльним і своїми рішеннями змінювати перебіг подій у суспільстві. Якщо політик мучитиметься докорами сумління й намагатиметься співміряти свої дії з моральними засадами суспільства, йому нема чого розраховувати на успіх.

Мораль у Макіавеллі часто визначають як зразок цинізму та аморальності в політиці. Термін «макіавеллізм» з часом став синонімом політики, що керується принципом «мета виправдовує засоби». Макіавеллізм засуджують як теорію і практику безконтрольного використання влади, яка не підпорядкована вищим моральним критеріям, як діяльність, єдиним законом котрої є успіх за всяку ціну. Але творчість Макіавеллі вплетена в хід конкретних історичних подій і її слід розглядати у зв'язку з інтересами тодішнього італійського громадянського суспільства, з його доконечною потребою мати сильну державу.

Доба Відродження знаменита й появою теорії природного права. Одним із її репрезентантів був голландський юрист, історик і політик, представник так званого Північного Відродження **Гуго Гроцій** (1583 – 1645). Філософською основою його природничо-правової теорії був раціоналістичний світогляд. Всі соціально-правові конфлікти, на його думку, повинні вирішуватись з позиції здорового глузду. Гроцій, як і його сучасники, чітко дотримується принципів «подвійної істини». Він визнає божественне право і право людське. У людському праві Гроцій розрізняє цивільне право і природне право. Цивільне право виникає історично, воно зумовлене політичною ситуацією. А природне впливає з природного характеру людини і є предметом не історії, а філософії. Сутність природного права постає з суспільного характеру людини, а з цього впливає необхідність суспільного договору. Цей договір люди укладають для забезпечення своїх інтересів і утворюють таким чином державний союз.

У добу Відродження з'являються також теорії, що досить критично реагують на явища, пов'язані з поглибленою соціальною диференціацією суспільства, з ростом зубожіння широких народних верств, майнової нерівності, яка спричинила негативні явища в суспільному житті. Мислителі доби Відродження починають вести мову про ідеальну державу, де ідеї соціальної рівності посідають чільне місце. Звичайно, такі ідеї мають утопічний та ілюзійний характер, оскільки відображають неіснуючі умови й сили тодішнього суспільства. Най-

більш яскраво утопічні ідеї XVI ст. знайшли своє втілення у творчості Томаса Мора та Томмазо Кампанелли.

**Томас Мор** (1478 – 1535 рр.) – син відомого королівського юриста, отримав блискучу освіту в Оксфорді. Завдяки своїй наполегливій праці зробив швидко кар'єру у державних установах Англії.

Томас Мор – один з найбільш освічених представників епохи Відродження: широким був світ його наукових, літературних, культурних інтересів. Глибокі знання він мав у сфері філософії, історії, політики, юриспруденції, літератури. Особлива дружба зав'язалася у нього з представником Північного Відродження – Еразмом Роттердамським. Ріднила їх взаємна симпатія, тотожність політичних і морально-етичних поглядів, переконання про доконечність перебудови суспільного ладу на гуманістичній основі, опір будь-якому фанатизму, догматизму, обскурантизму, любов до античної культури й літератури.

Найпомітнішим твором Томаса Мора стала «Золота книжечка, така ж корисна, як забавна, про найкращий устрій держави і про новий острів Утопія», відома під скороченою назвою «Утопія». Сама назва «Утопія» утворена Мором штучно з двох давньогрецьких слів «у», що означає «не», та іменника «топос» – «місце», тобто неіснуюче місце, неіснуюча країна. Сама книга складається з двох частин. Поштовхом для написання першої частини став вдумливий і критичний аналіз тодішньої англійської дійсності та громадянський біль з приводу соціальної несправедливості, яка панувала тоді в Англії. Томас Мор малює картину соціального лиха і злиднів англійських селян. Великі землевласники силою проганяють їх із нажитих місць і перетворюють орні землі на пасовиська овець, щоб постачати вовною мануфактури. А селяни, силоміць відірвані від землі задля вівчарства, були приречені на бродяжництво, поневіряння й злигодні.

У результаті аналізу соціально-економічного становища Англії Мор приходить до висновку, що повне скасування приватної власності є єдиною передумовою рівного й справедливого розподілу матеріальних засобів і забезпечення людям щасливого життя.

У другій частині «Утопії» Мор змальовує ідеальне суспільство. Зразок такого суспільства англійський мислитель знаходить у творі Платона «Держава», на який він неодноразово покликається у своїй книзі. На острові Утопія створене суспільство соціальної рівності. Там немає приватної власності, а в основу соціального устрою покладено суспільну власність: землю, будинки, засоби виробництва, вся про-

дукція, яку виробляють для споживання, є всенародним добром. При відсутності приватної власності громадяни Утопії на перший план ставлять громадянський добробут, а не власні інтереси. В Утопії діє загальнообов'язкова повинність, плодами праці користуються всі на рівних правах відповідно до своїх потреб. Активну участь у суспільному виробництві й громадському житті беруть і жінки. Фізичною працею зобов'язані займатися всі, за винятком службових осіб, правителя держави та вчених. Шестигодинний робочий день при свідомому ставленні до праці забезпечує достатньо продуктів для всього населення. Решту вільного часу жителі Утопії присвячують відпочинку, інтелектуальним заняттям і культурним розвагам. Освіта доступна для всіх. Таким чином, у державі створені всі умови для всебічного, гармонійного фізичного та духовного розвитку громадян, для максимального задоволення їх духовних запитів. Політичний устрій ґрунтується на засадах демократизму. Держава – це демократична республіка, у якій службові особи вибираються на один рік за винятком правителя, що обирається довічно. Волю народу виражає сенат, у компетенцію якого входять законодавчі функції, загальне керівництво виробництвом, судочинство, контроль за правильним розподілом продуктів у країні. Демократичний характер держави виявляється і в релігійній терпимості щодо різних вірувань, що існують на острові. Мислитель ставить питання про ліквідацію протилежностей між містом і селом, між фізичною і розумовою працею.

Томас Мор був одним із засновників утопічного соціалізму. Своє уявлення про нове суспільство він не вважав фантазією, хоча й усвідомлював можливі труднощі при їх реалізації. Він вважав, що за допомогою освіченого правителя його ідеї можна здійснити. Але у цьому виявилась ілюзійність і нездійсненність його вчення, і воно увійшло в історію мислення як «утопічне».

**Томмазо Кампанелла** (1568 – 1639 рр.) був одним із представників натурфілософії італійського Відродження, однак більш помітну роль відіграло його соціальне вчення. Окрім основного твору «Місто Сонця», він написав ще розвідки «Про християнську монархію», «Про церковну владу», «Про іспанську монархію». Кампанелла відстоює єдність церковної і світської влади, проголошує ідею влади Папи Римського над усіма християнами.

Мислитель чітко проводить думку про необхідність великих суспільних перетворень, що мають бути спрямованими на реалізацію Цар-

ства Божого на Землі, закликає відповідно з християнською совістю ліквідувати приватну власність і пов'язану з нею експлуатацію людини людиною. На відміну від Мора він не звертає великої уваги на економічні проблеми. Ліквідувати приватну власність можна, виходячи з моральних засад християнства.

Державний лад Сонячного міста становить собою ідеалізовану теократичну систему, на чолі якої стоїть жрець, перший духівник, Метафізик, відзначений сонячним символом. Його помічниками є Влада, Мудрість і Любов. Вони займаються питаннями війни і миру, військовим мистецтвом і ремеслом, вільними мистецтвами, науками, шкільною освітою, питаннями контролю народжуваності, вихованням, медициною, землеробством, тваринництвом. Політична, світська влада переплітається з церковною, духовною. Релігія громадян міста Сонця зливається з філософією природи. Завдання полягає в їх об'єднанні.

У програмі Кампанелли, його баченні майбутнього також має місце вимога всесвітнього об'єднання людей, очолити яке повинен Папа. Римський сенат, що складається із представників інших держав, повинен вирішувати всі спірні питання мирним шляхом.

Утопічна теорія Кампанелли, на відміну від вчення Мора, не є продуктом соціального аналізу епохи, тому вона містить багато внутрішніх суперечностей. Однак має і багато позитивних моментів. Зокрема, там йдеться про величезну роль науки для соціального прогресу, про просвіту народу, про ліквідацію воєн, про справедливе розумне управління.

Утопічні ідеї Томаса Мора і Томмазо Кампанелли були підхоплені Сен-Симоном, Фур'є у Франції та Оуеном в Англії у ХІХ ст.

## 5. МІШЕЛЬ МОНТЕНЬ І ПЕРЕХІД ДО ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

В той час, коли філологи займалися творчістю людини у царині літератури та філософії, то психологи та моралісти цікавились особистим і громадським життям людини, намагалися з'ясувати складну, суперечливу природу людської сутності. На арені філософського життя з'являються скептики, які не завжди відігравали деструктивну роль у культурі. Йдеться про те, що скептики вже тоді піддали сумніву життєві вартості та ідеали доби Відродження і були провісниками нової філософської парадигми.

Одним з найбільших скептиків був **Мішель Монтень** (1533 – 1592 рр.). Він походив з відомої купецької родини, що осіла в м. Бордо (Франція).

Вивчав юриспруденцію, завдяки чому займав певне становище в політиці та адміністрації, був керівником місцевого парламенту, пізніше бургомістром свого міста. Монтень багато подорожував по світі, знав цей світ та людину. Сам він дуже цікавився проблемами зовнішнього та внутрішнього життя людини. Дбав про вигоди, любив працювати, але без особливої напруги. Писав для власної приємності, але як любитель, занотовуючи просто спостереження над життям та людьми, не думав про наукові конструкції та теорії. Свої записки він видав у 1580 році під назвою «Есе». Пишучи цей твір, Монтень широко використовував античних авторів, але здебільшого Секста Емпірика і загалом грецьких скептиків.

*Скептицизм Монтеня.* Особливою рисою філософських висновків Монтеня була постановка питань: чи існує Бог і чи існує душа окремо від тіла. Наслідуючи своїх грецьких попередників, він не може дати однозначної відповіді на ці питання, оскільки вважав, що однозначність не може бути доведена. Він хотів зайнятися тільки безпосередніми фактами людського життя, людей, незалежно від їх соціального і майнового становища.

Монтень старався уникати загальних теорій, оскільки не дуже вірив у їх можливості. Він зазначав, що можна описувати світ та людей, але хотіти в загальний спосіб пізнати їх природу неможливо. Це все одно, що хотіти стиснути воду в кулаці. Монтень був скептиком. Зрештою, скептицизм буває різним: деструктивним і конструктивним. Філософія Монтеня містила стільки скептицизму, скільки було потрібно, щоб не втручатися у складні справи та уникнути фанатизму і жити в спокої. Скептицизм був способом влаштувати життя та вміти жити у світі. Життя слід робити приємним. Адже тільки живучи можемо досягнути приємності. Отже, слід дбати про життя, навіть таке, яке воно є. Культ життя, епікуреїзм, перед яким схилився, був у Монтеня не менш сильний, ніж скептицизм. На вартість життя дивився, зрештою, тверезо, бо бачив, що воно є відносно і суб'єктивне. Він, зокрема, писав: «Життя не є ані добре, ані погане, є тільки місцем добра або зла, залежно від того, чи зробить людина в ньому місце для добра чи зла». Завдання філософії він бачив, власне, в тому, щоби вона знаходила місце для добра, для радості життя, щоби могла мистецтвом жити. Близькою для Монтеня була елліністична філософія, яку він намагався відродити.

У мистецтві життя найважливішою, на його думку, є незалежність. Слід зробитись незалежним від наших пристрастей, бо вони роблять

людей невольниками, зробитись незалежними від суспільства, котре взагалі не є необхідною умовою доброго і приємного життя, зробитись незалежним від прив'язаності, навіть найбільш природної, такої, наприклад, як прив'язаність до вітчизни, родини. Ця прив'язаність, якщо навіть і є, то не повинна бути для людини тиранією. Монтень вважає, що потрібно зробитись незалежним і від смерті. Він довго розмірковував над цим питанням і прийшов до висновку, що до смерті слід ставитися з байдужістю. Монтень сказав, що думка про смерть робить життя приємним, робить його ціннішим. Хвилини набирають вартості, коли знаєш, що вони можуть бути останніми. Але значно краще думати про життя, ніж про смерть, адже знаємо, що життя є єдиною реальністю.

*Натуралізм Монтеня.* Властивістю поглядів Монтеня було те, що він цікавився людиною, а не природою. Але людину розумів як частину природи. Його гуманізм був натуралістичний. Людину він не вивищував понад інші істоти, але також вважав, що інші істоти не є вищими від людини. «Ми не є ні вищим, ні нижчим від інших; як слід жити, цього може навчити нас природа, наша велика і потужна матінка-природа. Вона навчить людину передусім міри», – писав мислитель.

Але тільки деякі риси людини походять з природи, інші є твором цивілізації і становлять вже не природну, а штучну її сутність. Неодноразово штучна сутність людини заслоняє природну, створює штучні приємності та терпіння. Якщо людина поверне до своїх природних рис, то вона позбудеться деяких приємностей, але позбудеться також багатьох терпінь. Отже, шана, повага до природи, захоплення нею, спонукають до розвитку натурфілософії, чи філософії природи.

*Раціоналізм Монтеня.* З одного боку, Монтень акцентує на тому, що кожна людина відрізняється від її подібних. Крім того, відрізняється від себе самої, бо постійно змінюється. Монтень бачив світ, а в ньому – людину-індивідуаліста, яка постійно змінюється. Але з другого боку, досвід переконував його, що попри свою радість та змінність люди мають ту саму природу і ті самі природні інстинкти. Життя людей підлягає певним правилам, але ці правила не є абсолютними і незмінними. Вони є виразом швидше звичаю, ніж вічної правильності і справедливості. Він вважав, що так буде завжди. Минулі правила будуть також правами звичаєвими, і не варто пов'язувати дуже великих надій з їх реалізацією. Він виводив звідси практичні висновки: основи толерантності та вирозумілості. Не були

чужими для нього основи консерватизму. Не варто робити безлад на світі новими ідеями. Він був переконаний, що немає ідей, заради котрих варто вбивати або давати себе вбити. І взагалі, ідеї не є такі важливі, важливішою є сама реальність. Поза усім цим скептицизмом розум був для Монтеня мірою правди. Адже він був попередником Декарта і всього новітнього раціоналізму. Якщо цього не було так видно з його теоретичних поглядів, то це було на практиці. В естетиці красу він отожднював з істиною, у політиці добро – з порядком та справедливістю.

Головний твір Монтеня «Спроби» увійшов до золотого фонду загальнолюдської культури. Монтень – вільнодумець, він не визнає жодних авторитетів, людина релігійно індиферентна. Він намагається філософувати в карнавальній манері Відродження, манері радісно-святкового світосприймання. Монтень сміливо вводить живу розмовну національну мову, не цурається навіть діалектів.

Цікавим у нього є тлумачення людини як істоти, повністю підпорядкованої природі. У Монтеня йде процес абсолютизації природи, а не людини, тому на перший план висувуються точні дисципліни, а не гуманітарні. Отже, вже в добу Відродження маємо зачатки позитивного знання, яке особливо розвинулося в кінці XIX – на початку XX ст.

У кінці XVI – на початку XVII ст. перехідна доба, доба Відродження, завершується і Західна Європа вступає до «класичної» пори Нового часу.



## ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

1. Особливості філософської парадигми.
2. Френсіс Бекон і Томас Гоббс як філософи.
3. Вчення про субстанцію у Р. Декарта, Б. Спінози і Г. В. Лейбніца.
4. Сенсуалістська філософія Дж. Локка, Дж. Берклі та Д. Юма.
5. Французька філософія XVII – XVIII ст.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Антология мировой философии в 4-х тт. – М., 1970, т. 2, розділ: Философия эпохи ранних буржуазных революций;
- Бекон Ф. Сочинения. В 2-х томах. – М., 1972;
- Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х томах. – М., 1957;
- Лейбниц Г. Сочинения. В 4-х томах. – М., 1982;
- Нарский П.С. Западноевропейская философия XVII в. – М., 1974;
- Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.В. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1986;
- Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1973;
- Вольтер. Философские сочинения. – М., 1989;
- Дидро Д. Сочинения. В 2-х томах. – М., 1986;
- Руссо Ж.Ж. Трактаты. – М., 1969.

### 1. ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Вже у XV – XVI ст. починає зароджуватися нова філософська парадигма, яка приходить на зміну середньовічному світогляду. Вона до певної міри відображає промислово-урбаністичну цивілізацію. У філософській думці з'являється тенденція до ототожнення буття з природним буттям. Природне буття виступає в конкретній формі людини, але згодом на місце природної людини стає природа взагалі. Відповідно головним знанням стає знання про природу – природознавство, а у філософії на відміну від середньовічної філософії – нова натурфілософія. Прагматично-діловий підхід до світу, який започаткувався ще в добу Відродження, отримує у Новому часі нове дихання. Так, розвиток астрономії, точне визначення широти і довготи, винайдення компаса органічно поєднується з ареалом морської держави.

Історія королівської обсерваторії в Лондоні, де позначений перший грінвічський меридіан, починається не з зірок, а з морів та з проблем, з котрими стикалися найбільші морські держави XVII ст. Винайдення годинника та млина, розробка теорії рівномірних рухів і вчення про передачу механічного руху невіддільні від розвитку промисловості мануфактурного періоду. Розвиток фізики підштовхує її до зв'язку з математикою. Було приблизно визначено швидкість світла, закладені основи гідродинаміки (Торрічелі). Дослідним шляхом було доведено наявність атмосферного тиску (Паскаль) і сконструйовано прилад для його виміру – ртутний барометр.

У ботаніці англійський фізик Гук за допомогою мікроскопа наштовхнувся на клітинну будову рослин. Дослідники живої природи відкрили мікроорганізми, а це дало змогу досліджувати органічні збудники хвороб. Завдяки дослідженням Бойля в окрему науку виділяється хімія, що своїм предметом має хімічні елементи та їх сполуки.

Філософська парадигма Нового часу, постулюючи саме природу (*natura*) істинною «світовою субстанцією», «справжнім буттям», створює сприятливі умови для існування філософського матеріалізму у власному розумінні цього слова. Недаремно сам термін «матеріалізм» виникає у XVII ст. Його вживає Роберт Бойль (1627 – 1691 рр.). Бойль під матеріалізмом розуміє вчення про фізичний зміст речовини у природі: Лейбніц вводить цей термін у власне філософський вжиток для позначення точки зору, альтернативної ідеалізму.

Дуже часто XVII ст. називають століттям раціоналізму. Одним із перших філософів того часу був Френсіс Бекон. У своїй творчості він поєднує в одній особі напівпоетичні ренесансні уявлення з характерними для Нового часу наполегливими *пошуками методу*. Згодом емоційність філософської системи Ф.Бекона долається строгістю міркування, властивою XVII ст. Складаються великі системи Декарта, Гоббса, Спінози, Лейбніца. Вони відповідають духові епохи і виражають ту тимчасову перемогу, яку у XVII ст. в боротьбі двох однаково односторонніх систем – сенсуалізму та раціоналізму – отримав другий з них.

Раціоналізм, який після Ф. Бекона почав неухильно брати гору, мав глибоке коріння в економічній, технічній, а звідси і в науковій діяльності епохи. Механіка, астрономія і математика були пріоритетними науками, вони по суті керували іншими знаннями. Їх погляд на світ ставав пануючим. Пояснити будову світу означало, згідно з

цією позицією, ясно і виразно уявити його собі в абстрактних і в той же час наочних образах. «Demonstrare» означало і «логічно вивести», і «продемонструвати», «показати». «Світ побудований раціонально» – це означало, що він може бути розчленований за допомогою аналізу на логічно пов'язані один з одним і математично описувані складові елементи. Гоббс, намагаючись будь-який процес усвідомити як розумний, уподібнив суспільство до мудро побудованого механізму. Спіноза змусив саму субстанцію – природу – розгортатися подібно до геометрії Евкліда. Лейбніц прирівнює свій раціоналізм до ідеального, і в тому сенсі – божественного розуму, в лоні котрого пізнання речі тотожне її творенню.

Із розвитком науки і техніки доба Нового часу започатковує такі негативні елементи цивілізації, як утилітарно-розсудкове ставлення до природи, технократизм, інструменталізм у стосунках між людьми.

У Новий час філософія стимулює розвиток науки і техніки, а вони, безсумнівно, закладають основи європейської цивілізації. Оскільки філософія займається пошуками смислу людського буття, то вона відображає собою парадигму духовності кожної історичної доби. Якщо основою духовності у філософії середньовіччя є християнські поняття Бога і «Я» (задля спасіння якого Бог став людиною), то основою духовності у філософії Нового часу є перехід від Бога до «Я». У філософії Декарта «Я» (суб'єктивність) стає основним принципом і вихідним пунктом філософування, у Паскаля – джерелом духовності і шляхом вчування Бога.

Всі попередні філософські парадигми (індійська, китайська, еллінська, середньовічна) були мономентальними, нова парадигма стає поліментальною. Вже з XVII – XVIII ст. можна говорити не просто про європейську, але про філософію англійську, французьку, німецьку і т.д.

## 2. ФРЕНСІС БЕКОН І ТОМАС ГОББС ЯК ФІЛОСОФИ

**Френсіса Бекон** можна назвати останнім мислителем доби Відродження і одним із зачинателів філософії Нового часу. Життєвий шлях цього англійського мислителя був складним і суперечливим. Бекон народився у 1561 році в досить багатій аристократичній сім'ї. Його батько був першим міністром королеви Єлизавети. Дитячі роки Френсіс провів при англійському королівському дворі, пізніше навчався у Кембріджському університеті. Не отримавши спадку після смерті батька, він був вимушений пробивати собі дорогу у житті сам.

Завдяки своєму таланту, величезній працездатності і разом з тим не завжди високоморальним вчинкам він зробив блискучу кар'єру на державній службі: був генеральним адвокатом, прокурором, лордом-хранителем Великої печатки, лордом-канцлером і правителем держави за відсутності короля. В 1618 році Бекон отримав титул барона Веруламського, а за три роки – віконта Сент-Альбанського. Швидка кар'єра, двірцеві інтриги, боротьба за владу зіпсувала цю непересічну людину. Він був згодом звинувачений у хабарництві. Лорда-канцлера віддали під суд. Останній виніс вирок: посадити Бекон в Тауер і оштрафувати на 40000 фунтів. Хоча за кілька днів король випустив колишнього канцлера на свободу. Він отримав пенсію і місце в парламенті, але повернутися до політичного життя не зміг, тому вирішив присвятити себе заняттям наукою та філософією. Бекон цікавили перш за все думки про метод пізнання. Він робив спроби практичного його застосування як засобу відкриттів та винаходів. Під час проведення одного з дослідів (йшлося про зберігання свіжого м'яса, коли він хотів дізнатися, чи не буде псуватися курка, якщо наповнити її льодом та снігом) Бекон захворів і згодом помер. Це сталося у 1626 році.

Як уже вказувалось, Френсіс Бекон був складною, суперечливою людиною. З одного боку, він був одним з перших природодослідників Нового часу, а з другого – Френсіс завжди з недовірою ставився до відкриттів свого часу. Так, він з сумнівом поставився до дослідів Гільберта над магнітною стрілкою, звинувативши його у тому, що той надто відхилився від емпіричних фактів. Не оцінив Бекон і відкриття логарифмів.

Головним його твором з методології наукового пізнання був «Новий Органон» (1620 р.). Цей твір був другою частиною раніше задуманої «Великої Відбудови Наук» (Magna Instauratione Scientiarum), у якій першу частину Бекон збирався присвятити класифікації наук, третю – опису явищ у світі.

Проект першої частини «Великої Відбудови Наук» знайшов частково свою реалізацію у другому великому творі «Про гідність та при множення наук» (De dignitate et augmentis scientiarum). В останні місяці свого життя філософ працював над «Природничою та експериментальною історією», яка так і залишилася незакінченою.

Позиція Бекон у питаннях онтології знайшла своє відображення у незакінченому творі «Про принципи та джерела» (De principiis et originibus), який побачив світ після смерті філософа, як і наукова

утопія «Нова Атлантида». Свої погляди на природу і людину Бекон виклав у формі вільно інтерпретованих міфів, розглядаючи усю античну міфологію як зібрання парабол (алегорій), у котрих зашифровані глибокі філософські істини. Про це свідчить також його твір «Про мудрість давніх» (*De sapientia veterum*), 1609. Крім того, Бекон видавав свої нариси на політичні та етичні теми.

Якщо в античності філософи вважали, що знання приносить задоволення цікавості людини, то Бекон переконаний: знання – це сила, і той, хто володіє знаннями, буде могутній. «Ми стільки можемо, – говорив Бекон, – скільки знаємо (*tantum possimus, quantum scimus*)». Бекон приймав практичну ефективність знань як доказ їх істинності, а істинність – як запоруку подальшого їх практичного застосування. Люди розпочинають з практичного ставлення до речей. Цим ставленням завершується їх діяльність, але їх практика не буде успішною, якщо вона не спирається на знання.

Філософ надає більшу перевагу оволодінню глибокими знаннями, ніж отриманню безпосередньої, але недалекою вигоди. На думку філософа, звичайно, в науці зустрічаються «середні» істини, які мають не вузькоемпіричний, але і не надто абстрактний характер. Тому Бекон розрізняє два види дослідів – плодоносні (*fructifera*) та світлоносні (*lucifera*). Перші приносять безпосередню користь, не даючи широких горизонтів знання, а другі приносять істинне знання, яке далеко не завжди приносить моментальну вигоду.

Попри досить помітну у філософії Бекона гуманістично-ренесансну лінію саме тут починається для філософії Нового часу тлумачення людини як частини природи, а її духу – як своєрідного механізму споглядання реальності, призначеного відтворювати природу, якою вона є, дзеркально і тому, зрештою, нетворчо.

Згідно з Беконом, «Бог створив людський розум подібним до дзеркала, здатного відобразити весь світ...». Звідси – механістичне за своєю суттю уявлення про істину як «точне» віддзеркалювання предметів і процесів природи і про помилки як спотворення такої дзеркальної копії внаслідок дії різного роду зовнішніх причин. Бекон називає їх «ідолами», або «привидами», вирізняючи чотири групи таких ідолів: 1) привиди роду (*idola tribus*). Вони пов'язані з недосконалістю самого людського розуму; змалювання цього роду привидів прямо вказує на механістичність Беконового розуміння дійсності. «Розум

людини, – пише Бекон, – уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи речей свою природу, відображає речі у спотвореному і викривленому вигляді»; 2) «привиди печери» (*idola specus*) – спотворення, що мають своїм джерелом індивідуальні особливості (недоліки) розуму індивідів; 3) «привиди площі» (*idola fori*) – породжуються спілкуванням людей, процес якого нав'язує індивідам ті або інші помилкові, але такі, що вже стали звичними, уявлення; 4) «привиди театру» (*idola theatri*) – породжуються сліпою вірою людей в авторитети, старовинні традиції і гадки.

Вчення про «привиди» пізнання було пов'язане з методом пізнання, який розробляв англійський філософ. Френсіс Бекон був переконаний, що пізнавати природу можна лише певним методом, котрий позбавляється еkleктичних шукань та непослідовності. Такий метод стає справжнім мистецтвом винаходу (*ars inveniendi*).

Проблему вибору істинного методу та її вирішення Бекон викладає своїм улюбленим алегоричним способом. Існують три основні можливі шляхи пізнання – павука, мурашки і бджоли.

«Шлях павука» є спробою виведення істин з чистої свідомості. Філософ піддає критиці схоластів, котрі постулювали найзагальніші аксіоми, не турбуючись про те, чи відповідають вони реальним фактам, виводячи з них весь набір наслідків, подібно до павука, котрий вимотує з себе павутиння. Критика «шляху павука» перетворюється в Бекона в критику на адресу спекулятивного раціоналізму і антиемпіричного способу мислення взагалі.

«Шлях мурашки» – це вузький емпіризм, котрий у своїй однобічності не менш помилковий, ніж однобічний раціоналізм. Емпірики настирливо, як трударі-мурашки, збирають розрізнені факти, але не вміють їх узагальнити і створити справжньої теорії.

І тільки третій шлях, «шлях бджоли» є істинним. Він поєднує в собі переваги перших двох «шляхів» і позбавлений недоліків кожного з них. Сходження від відчуттів до найбільш загальних аксіом, від емпірії до теорії здійснюється тут «безперервно і поступово». Боязнь цього сходження звертає на хибний «шлях мурашки», а поспішність при сходженні веде на «шлях павука». У просуванні від досвіду до понять науки необхідною є «систематична настирливість», повільна, але неухильна послідовність. Експериментальному знанню відповідає індуктивний метод Бекона, який складається із сходження, порівняння, аналізу та експерименту.

Новими є думки Бекона про релігію. Що стосується науки та релігії, то він намагається розмежувати самі галузі знання. Для цього він розділяє відповідно пізнавані об'єкти, виділяючи у складі душі безсмертну, створену Богом, розумну її частину. У пізнавальному відношенні «розумна» душа протиставляється всій матеріальній природі та смертній, тілесній, чуттєвій душі. Розумна душа та Бог розглядаються Беконем як галузі теологічного пізнання, тоді як природа і чуттєва душа вивчаються науками, котрі очолює філософія. Таким чином, Бекон старанно розмежовує поля пізнавальної діяльності і предмет історії, природничих наук і «першої» філософії – це природа і суспільство, які називаються ще «царством людини» (*regnum hominis*), а предмет теології – це особливе «царство Бога» (*regnum Dei*), що включає в себе розумну душу і взагалі всі кінцеві причини, цілі і самого Бога. У своєму есе «Про безбожність» філософ висловлює думку, що атеїста, який після ознайомлення з науками відкинув віру, глибока філософія змушує знову повернутися в лоно релігії. У своїй футуристичній книзі «Нова Атлантида» Бекон переносить християнську релігію у майбутнє суспільство, де нехристиян навіть не будуть допускати у межі держави. У своєму творі філософ показує досить шанобливе ставлення до релігії і визнає за нею духовну гегемонію у суспільстві. Він навіть радить розуму у випадку зіткнення його з теологією Об'явлення йти на поступки. Бекон пише, що будова людської психіки не сприяє поширенню повного та послідовного атеїзму, адже люди намагаються піднятися над своєю слабкістю і їх погляди звертаються до ідеалу, відібрати який в самих себе вони не наважуються.

Разом з тим Френсіс Бекон, як і інші англійські філософи, звертаючи головну увагу на природознавство, на пошуки методу пізнання світу, усував теологію начебто на другий план, чим і сприяв релігійній індиферентності та позитивістичним тенденціям у філософії, а це певною мірою негативно позначилося на духовності тодішнього суспільства.

Ця тенденція досить рельєфно відбилась також в англійського філософа **Томаса Гоббса** (1588 – 1679 рр.). Англійський мислитель народився недалеко від містечка Мальмсбері, яке розташовувалось в одному з південно-східних графств Англії. Його батько був скромним сільським священиком, мати походила з простої селянської сім'ї. Томас був дуже здібною дитиною, захоплювався грецькою та латинською мовами. Маючи 14 років, він зробив віршований латинський переклад трагедії давньогрецького драматурга Евріпіда «Медея».

З 1603 року Гоббс навчається в одному з коледжів Оксфордського університету, студіюючи аристотелівську логіку і фізику, а також вдосконалюючи свої знання грецької та латинської мови. Схоластичний спосіб викладання позначився і на майбутній діяльності Гоббса як філософа. Після закінчення студій майбутній філософ працює приватним вчителем в аристократичних родинах. Це дає йому змогу не тільки працювати науково в ділянці філософії, але неодноразово бувати у Франції, Італії, знайомитися особисто із знаменитими тоді вченими і філософами, зокрема з Марсенном, Гассенді, Галілеєм та ін.

Час, коли жив і працював Гоббс, називають періодом суспільно-політичних зрушень в Англії. Постійні конфлікти між монархією і демократією даються взнаки, вони орієнтують Гоббса на соціальну та політичну проблематику. В 1640 році він видає першу роботу, присвячену цим питанням – «Елементи законів», у якій виступає як рішучий захисник монархії.

Зміна політичної ситуації змушує його до того, що на початку 40-х років він емігрує до Франції, де видає працю, присвячену філософсько-політичній проблематиці, – «Про громадянина» (1642), пізніше, у 1651 році, у світ виходить книга «Левіафан», де він також відстоює свої переконання про необхідність сильної централізованої влади. Ця робота має деякі точки дотику з твором Макіавеллі «Господар».

Не знайшовши спільної мови з прихильниками королівської влади, Гоббс повертається в Англію, де інтенсивно працює над розробкою окремих частин своєї філософської системи. Він публікує трактати «Про тіло» (1655 р.), «Про людину» (1658 р.), котрі органічно доповнюють книгу «Про громадянина». Ця трилогія складає цілісний і систематичний огляд філософських, соціальних і політичних поглядів Гоббса. Вона є вершиною його думки взагалі.

Історична доля творів Гоббса складна. В останні роки життя, коли знову відновилася королівська влада, філософ живе самотньо, його праці ігноруються. Помирає 4 грудня 1679 р. на 92 році життя, а в 1682 році його найбільш відомий твір «Левіафан» був публічно спалений в Оксфордському університеті. Його книга «Про громадянина» була внесена в католицький «Індекс заборонених книг». Звичайно, нестандартні міркування, які висловлював Гоббс, могли бентежити філософську та суспільно-політичну думку тогочасної Англії, деякою мірою навіть шкодити поступові суспільства. Але тут вина лежить не тільки на самому Гоббсові, але й на тому, що філософська думка у

Великій Британії надавала більшої уваги емпіризму, досвідному знанню, практицизму, механістичному матеріалізму і майже не звертала увагу на метафізику. Водночас Гоббс цікавий тим, що він є яскравим представником англійської філософії, окремі положення його філософського вчення є самобутніми, оригінальними, такими, що попри все свідчили про поступ філософської науки.

В багатьох підручниках Гоббса називають критиком схоластики. Частка правди тут, звичайно, є. Але не забуваймо, що англійський філософ не зміг повністю позбутися схоластичності. Методологічна важливість визначення філософії полягала в тому, що пізнання причинно-наслідкових зв'язків проголошувалось у ньому головним завданням і ціллю філософської науки: «Філософія є пізнання, що досягається за допомогою правильного міркування і пояснює дії та явища з відомих нам причин». Гоббс доводив, що філософія є вченням про тіло і тільки про тіло. Все, що не є тілом або властивістю тіла, повністю виключається ним з предмету філософії. Вчення про природу і атрибути Бога, що становить предмет теології, не може і не повинно бути об'єктом наукового, філософського пізнання. Подібні думки вже висловлювали такі середньовічні схоласти, як Дунс Скотт, Вільям Оккам. В цьому плані Гоббс не відійшов далеко від них.

Філософію Гоббс поділяє на дві основні частини: філософію природи і філософію держави. Першу цікавлять природні тіла, котрі є продуктами природи. Друга досліджує явища соціального життя, і в першу чергу державу, яка утворює штучне, політичне тіло, створене на договірних засадах самими людьми. Щоби пізнати державу, необхідно попередньо вивчити людину, схильності і звичаї людей, що об'єдналися в громадянське суспільство.

На перший план Гоббс висуває механістичне тлумачення реальності. Його філософія – типовий приклад тлумачення людини як частини природи, функції якої принципово зводяться до найпростішої (механічної) форми руху, а закони розуму як природної властивості природної людини – до законів математики. Показові в цьому плані міркування, якими починається Левіафан: «Людське мистецтво... є наслідування природи... як у багатьох інших відношеннях, так і в тому, що воно вміє створювати штучну тварину. Адже спостерігаючи, що життя є лише рухом членів, початок якого міститься в якійсь... внутрішній частині, хіба не можемо ми сказати, що всі автомати (механізми, що рухаються за допомогою пружин і коліс, як, наприклад, годинник)

мають штучне життя? І справді, що таке серце, як не пружина? Що таке нерви, як не такі ж нитки, а суглоби – як не такі ж колеса, які надають рух усьому тілу так, як цього хотів майстер».

А втім, людське мистецтво йде ще далі, імітуючи розумне і найдосконаліше творіння природи – людину. Адже мистецтвом створений той великий Левіафан, який зветься державою і який є штучною людиною, хіба що більшою за розмірами і сильнішою, ніж природна людина, для охорони і захисту якої його було створено. В цьому Левіафані верховна влада, що дає життя і рух усьому тілу, є штучна душа; службові особи та інші представники судової та виконавчої влади – штучні суглоби; нагорода і покарання являють собою нерви, що виконують такі ж функції у природному тілі, добробут і багатство всіх окремих членів становлять його силу; *salus populi* (безпека народу) – його заняття; радники, які навчають всьому, що необхідно знати, становлять пам'ять; справедливість і закони суть штучний розум і воля; громадянський мир – здоров'я; розбрат – хвороба і громадянська війна – смерть.

Звичайно, той, хто уважно читає ці рядки, не може не згадати Френсіса Бекона з його алегорією і метафорою щодо пояснення, наприклад, процесу пізнання, методу. Ця образність йде ще від міфологічного світосприйняття. І разом з тим відчувається, що ця образність є доволі штучною. З одного боку, не можна не віддати належного такій знахідці Гоббса, а з другого – констатувати нетворчий характер такого опису. Людина тут мало чим відрізняється від тварини.

Вихідним пунктом його роздумів про суспільний лад був «природний стан людей». Цей природний стан характеризується «природною схильністю людей шкодити один одному». Цю схильність вони виводять із своїх пристрастей, але головню, з марнотного себелюбства, права всіх на все. Це не є причиною факту, «що природним станом людей, перш ніж вони прийшли до суспільства, була лише війна, і не просто війна, а війна всіх проти всіх» (*bellum omnium contra omnes*). У цій війні, за Гоббсом, не може бути переможців. Вона виражає ситуацію, у якій кожному загрожують всі. Вихід з неї філософ вбачає в утворенні суспільства. Але оскільки суспільство може триматися лише на злагоді інтересів, то необхідно, щоби «крім угод було ще щось інше, що б надовго зміцнило і посилювало цю угоду. Цим є суспільна влада, котра тримає в узді та спрямовує всі дії людей до суспільного добра». Єдиним шляхом, котрий веде до створення такої

влади, Гоббс вважає передачу всієї «влади і сили» одній людині або групі людей. Така «суспільна влада» повинна спиратися на добровільне відречення від права володіти собою. Держава, на думку Гоббса, ставить на місце законів природи закони суспільства. Цим воно, власне, обмежує природні права громадянським правом. Громадянські права є нічим іншим, як природніми правами, перенесеними на державу. Але, оскільки природні права були необмежені, то необмеженими є права держави.

Гоббс є прихильником сильної абсолютистської державної влади. Він вважає, що лише така влада здатна усунути усі залишки «природнього стану», всі суперечки і безлад.

Соціально-політичні погляди Гоббса були не тільки концептуалізацією його політичних симпатій, але й спробою знайти природне пояснення суспільству і державі в дусі механічного природознавства його часу. За своїми поглядами на державу, суспільство і право він належить до представників теорії договору. Отже, він переконаний, що влада не від Бога, а від людей. Його погляди на державу і суспільство спираються на розум і досвід, а не на теологію. Звичайно, у філософських поглядах Гоббса є чимало матеріалістичних, навіть атеїстичних ідей, але і не менше відступів в бік ідеалізму і суб'єктивізму. Критикуючи сучасні йому теософські ідеї, Гоббс одночасно вимагав визнання і вшанування Бога. Піддаючи критиці релігію, він настоював на її збереженні і використанні в інтересах держави. Від його теорії договору і виникнення держави шлях веде до «суспільного договору» Руссо.

### **3. ВЧЕННЯ ПРО СУБСТАНЦІЮ У Р. ДЕКАРТА, Б. СПІНОЗИ, Т. В. ЛЕЙБНІЦА**

Найбільш чітко і рельєфно філософська думка Нового часу була представлена у трьох визначних її представників – Декарта, Спінози і Лейбніца.

Почнемо з **Декарта** (1596 – 1650 рр.). Отже, 31 березня 1596 року у сім'ї французького дворянина Йоахима Декарта народився хлопчик, якого назвали Рене. За рік він втратив матір Жанну Брошар. Маленький Рене був кволою дитиною, сім'я перебувала у постійному страху за його життя. Але завдяки старанням годувальниці та бабусі хлопчик вижив, набрався сили і зміг вчитися в досить престижному езуїт-

ському колегіумі містечка Ла-Флеш. В деяких книгах, особливо радянського періоду, можна прочитати, що навчання в цьому колегіумі відзначалося сухістю, педантичністю, що молодий Рене дістав нехит до схоластики. Але це далеко не правда. На відміну від аналогічних навчальних закладів в колегії Ла-Флеш викладали не тільки граматику, риторику, теологію і філософію, але також математику та елементи природознавства, викладали на рівні кращих навчальних закладів того часу.

Курс навчання розпочинався із засвоєння основ латинської граматики. На той час латина вивчалась не як мертва мова для читання давніх авторів, але як мова, якою вихованці повинні були говорити і писати, оскільки це була не тільки інтернаціональна мова науки, але й офіційна мова діловодства і Католицької Церкви.

Дійшовши до філософських класів, Декарт винайшов свій метод дискусії, який нагадував математичний доказ. У даному випадку дало про себе знати декартівське захоплення математикою. Математика була для нього єдиною дисципліною, котрій він віддавався з великим ентузіазмом та любов'ю. Для нього було важливішим не кількість, а знання, його ясність і чіткість, яка отримується за допомогою мінімального набору точних методів. Математика була для нього пробним каменем, яким він буде перевіряти всіляке пізнання і судити про його істинність. Декарт отримав строго католицьке виховання. Тому всі правила віри він ніколи не піддавав обговоренню та критиці. Але був проти того, щоби теологію розробляти як науку, що доказує свої положення. Декарт твердив, що догмати релігії і правила віри не можуть бути предметами наукового доказу, за винятком догмату про існування Бога.

Після закінчення колегіуму деякий час Декарт займається самоосвітою. Пізніше вивчає юриспруденцію та медицину в університетському містечку Пуатьє, де отримав звання бакалавра та ліценціата права.

Свого часу Декарт спробував зробити військову кар'єру. Як військова людина він побував в багатьох країнах Європи. Пізніше йде у відставку і подорожує, відвідуючи Німеччину, Польщу, Швейцарію, Італію. У цей час він інтенсивно займається науковою діяльністю. Звичайним розпорядком робочого дня Декарта було: тривалі ранкові роздуми, розв'язування математичних задач і обдумування майбутніх дослідів; вдень проводились фізичні та анатомічні дослідження, на котрі він не шкодував ні часу, ні засобів, у другій половині дня він звичай-

но писав листи. Його щоденною їжею були овочі і фрукти. Декарт утримувався від надмірного вживання м'яса.

Його рідко можна було бачити за книгою. Книжок він читав мало і часто лише нашвидкоруч, вважаючи, що його нове вчення навряд чи збагатиться старими прийомами міркування, аналізу та доказів. Тому з собою він возив досить скромний книжковий багаж.

На початку 1649 року Декарт отримав офіційне запрошення від шведської королеви Христини переселитися у Стокгольм. Але у цій країні філософу довелось прожити лише один рік: 11 лютого 1650 року Декарт помер. Спочатку був похований на простому цвинтарі і лише за шість років його тлінні останки були перевезені до Парижа. Спершу труна з тілом філософа була встановлена в церкві св. Павла, а пізніше перенесена у церкву св. Женев'єви, де і була урочисто похована 24 червня 1667 р.

Серед багатьох філософських творів Декарта можна виділити «Роздуми про першу філософію», «Начала філософії», «Правила для керівництва розуму», «Міркування про метод». Крім того, Декарт є автором досліджень, що стосуються різних галузей людського пізнання. До найбільш значних належить «Реферат про світло», пізніше його «Діоптрика», де він заклав основи геометричної оптики. Вчений інтенсивно займається експериментальними науками, наприклад, у зв'язку з діоптрикою він вивчає анатомію людського ока. Одна із його видатних заслуг відноситься до психології (він першим висуває ідею умовного рефлексу). Як творець аналітичної геометрії, він зробив великий внесок у розвиток математики та математичного мислення.

Першим і вихідним завданням всякої філософії є, на думку Декарта, визначення свідомості – мислення. Філософія як пошук істини передбачає свій вихідний пункт, початок. Таким вихідним пунктом у Декарта стає філософія сумніву. Ця філософія бере свій початок у схоластиці XVII ст. У діалозі «Пошук істини засобом природного світла» філософ устами одного з персонажів заявляє: «У мене немає наміру – і ніколи не буде – ганити поширений у школах метод навчання, адже я зобов'язаний йому тим незначним, що я знаю, і саме спираючись на нього, я застосував сумнів як спосіб пізнання тих речей, яким мене там навчили. Таким чином, хоча наставники мої не навчили мене нічого достовірного, я тим не менше зобов'язаний бути їм вдячним за те, що завдяки їм поставив усе під сумнів, причому я зараз більш вдячний їм за сумнівність усього переданого мені ними, ніж за те, що

їх наука могла бути більш відповідною розуму, адже в останньому випадку я, можливо, задовольнився б тією краплиною розуму, яка би у ній існувала, і це зробило б мене досить недбалим стосовно ґрунтового пошуку істини» (Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., 1989, т. 1. – С. 167).

Слід відзначити, що Декарт був «виплеканий і сформований схоластикою XVII ст.» Він зробив сумнів знаряддям своєї філософської політики. Це виражено в його аксіомах: «De omnibus dubitandum est» – «У всьому слід сумніватись», «Dubito, ergo sum» – «Сумніваюсь, отже існую». Джерело цього знаряддя слід шукати у схоластиці. Має рацію один з дослідників Декарта Яків Ляткер, коли пише: «Схоластика виявилась не тільки предметом подолання, але й джерелом цієї культури сумнівів, яка в кінцевому рахунку перетворилася в картезіанський метод (Ляткер Я.А. Декарт. – М., 1975. – С. 44). Саме завдяки схоластиці будь-який філософський текст перетворювався в об'єкт дискусії. Професор зачитував перед учнями текст, який одразу перетворювався на об'єкт дискусійного обговорення. Воно відбувалося за окремими питаннями. Поставлене питання чітко відділялося від інших питань. Потім професор розділяв це питання на певну кількість різних частин, стосовно яких шляхом так званого визначення термінів поступово виключався всілякий натяк на двозначність. Пізніше йшов виклад деяких ясних і неспростовних принципів. На ґрунті розгляду і обговорення цих принципів розгорталася послідовність доказів, сутність яких резюмувалася у стислій словесній формі силогізму. Але це лише половина шляху до істини, половина позитивного результату. Друга частина шляху полягала у поступовому виведенні ланцюжка заперечень. Кожне наступне заперечення за допомогою процедури «градацій вимог» ставало щораз сильнішим, поки вимоги не досягали найвищого ступеня. Так закінчувалася друга частина негативного результату. Після цього наступала кульмінація: теза і антитеза зустрічалися безпосередньо. І тоді знову на основі силогізму деякими точними висновками професора антитеза зводилася нанівець. Професор висловлював істину – кінцеву думку про поставлене питання. Позитивним, як на нас, у такій лекції було те, що вона ґрунтувалася на логіці, прямо чи опосередковано провадила до ясного і достовірного знання, з самого початку будила сумнів у висловленій професором тезі, оскільки він сам уже ставав винуватцем того, що його теза інколи незалежно від його волі виглядала сумнівною або принаймні не зовсім достовірною.

Людина, на думку Декарта, може сумніватися в будь-чому, але вона не може не вірити, що висновок «Cogito, ergo sum» («Я мислю, отже існую») істинний і що він тому є першим і найправильнішим із усіх висновків. Таким чином, мисляча особистість, мисляче «я» є самодостатнім і не потребує для свого існування нічого, окрім самого себе. Із цього тлумачення мислення випливає його розуміння субстанції. Субстанція існує так, що не потребує для свого існування нічого, окрім самої себе. У філософії субстанцією називають кінцеву основу всього існуючого. Субстанція обов'язково має атрибут – це її істотна властивість, без якої її не можна визначити, а сама вона не може існувати. Тоді субстанція – це мисляча річ (*res cogitans*), що виявляє себе через мислення. Воно є атрибутом «мислячої речі», а саме душі. Отже, душа – *substantia cogitans* (мисляча субстанція). Для свого існування вона не потребує жодної тілесної речі. І з другого боку, будь-яка тілесна річ не потребує для свого існування субстанції нетілесної, тобто душі. Якщо мисляча субстанція має своїм атрибутом мислення, то тілесна субстанція – протяжність. Протяжність у довжину, ширину та глибину складає природу субстанції, або все те, що може бути приписано тілу. Все ж душа і тіло є субстанціями створеними. Несотвореною субстанцією є Бог, від якого залежить існування двох інших. Визнання тілесної субстанції (*res extensa*) має на меті довести реальне існування зовнішнього світу, який стає предметом науки фізики. Близькими собі в Декарта є «Я» та Бог, бо основою «Я» є духовність, а отже, Бог є глибинною істотністю «Я» та гарантом істинності людських знань. Духовність «Я» Декарт обмежує сферою свідомості, туди не входить сфера несвідомого і підсвідомого. У своїй філософії Декарт, по суті, усуває Бога з природи, детеологізує її. На практиці це означало початок грабіжницького ставлення цивілізації до природи. Воно сприяло формуванню у суспільстві уявлення про те, що основне завдання людини щодо природи – підкоряти її своїй владі й брати все, що вона має у своїх надрах. Отож це був початок знецінення природи європейською цивілізацією.

Істинного знання, за Декартом, людина досягає лише за допомогою розуму. Але не досить мати добрий розум, головне – вміти його застосувати. Для того, щоб правильно вести свій розум, слід мати науково розроблений спосіб його застосування, або метод. Таким методом Декарт вважає раціональну дедукцію і пропонує набір правил, яких слід

дотримуватися в процесі побудови суджень при пізнанні істини. Принципи своєї логіки він порівнює із законами держави, яких має бути мало, але їх слід дотримуватись. Ці принципи він формулює у вигляді чотирьох правил.

*Перше правило методу* вимагає «включати в свої міркування тільки те, що інтелект уявляє так ясно і виразно, що жодним чином не дає приводу сумніватися». У цьому правилі наявні дві ознаки; ясність, що репрезентує силу переживання, і виразність, що показує чітке виокремлення фактів. Ці ознаки стверджують в інтелекті наявність інтуїції як логічного атома пізнання, його вихідної клітинки. Інтуїція є усвідомленням істин і співвідношень, що з'явилися у розумі. Інтуїція у Декарта постає і критерієм істини як стан інтелектуальної самоочевидності.

*Друге правило методу* вимагає ділити кожну складність, на яку натрапляє інтелект, на більш прості частини для подальшого її пізнання. Поділ на прості частини належить вести до появи у свідомості простих тверджень і питань, які виявляються інтелектуальною інтуїцією.

*Третє правило* вимагає керуватися ходом своїх думок, починаючи з предметів найпростіших і легко пізнаваних, і підніматися поволі, як по сходинках, до пізнання найскладніших. Такий порядок міркування і є раціоналістичною дедукцією, що стверджується цим правилом. Отже, шлях пізнання – це інтелектуальна інтуїція і доконечна індукція.

*Четверте правило* вимагає робити повсюди настільки повні реєстри, а також загальні огляди, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено. Дане правило орієнтує пізнання на досягнення найбільшої повноти знання. Наближене до максимальної повноти знання, прямує від надійності (переконливості) до очевидності, ясності, виразності. Тобто індукція прямує до дедукції і далі до інтуїції. Таким чином Декарт доводить, що повна індукція є окремим випадком дедукції. Викладені ним правила лягли в основу характеристик будь-якого наукового пізнання.

Заслугове на увагу вчення Декарта про вроджені ідеї. До цього вчення його привело переконання про неможливість вивести всезагальне і необхідне знання з чуттєвого досвіду і його намагання забезпечити інтуїцію матеріалом для побудови змістовного знання таким чином, щоби вона зберігала повну самодостатність. Декарт вважав, що деякі поняття і судження є вродженими, а інтуїція усвідомлює істинність цих понять і суджень, а також суджень про деякі зв'язки



між ними, оскільки вони є самоочевидні. Вроджені ідеї дають нам знання, а інтуїція забезпечує усвідомлення цього знання та його істинності. До вроджених ідей він відніс низку понять: буття, Бога, існування понять, числа, тривалості, тілесності і структури тіл, фактів свідомості, свободної волі. Крім того, вродженими Декарт вважав деякі судження, аксіоми, а саме: «ніщо як таке не має властивостей», «з нічого не виникає ніщо», «не можна однозначно бути і не бути», «кожна річ має причину», «немає атрибута без субстанції», «ціле є більшим від своєї частини», «сумнів є актом мислення», «все тілесне має протяжність», «два додати два дорівнює чотири» і т. д.

Ведучи мову про вроджені ідеї, філософ мав на увазі лише ембріони думок, дуже невиразні їх початки, що для їхнього вияснення необхідною є діяльність «природного світла» розуму, яка є можливою лише у дорослих. Адже людина завжди спирається на знання, отримане від минулих поколінь, а частину цього знання вона отримує при народженні у вигляді задатків здібностей і повного набору безумовних рефлексів, котрі самі по собі не є знанням, але, поза всяким сумнівом, можуть і повинні бути витлумачені як інформація.

Наскрізною лінією у творах Декарта проводиться ідея Бога. І хоча ця ідея подана в раціоналістичному дусі XVII ст., вона все ж за-слуговує на увагу. Декарт вважає, що Бог виступає гарантом існування світу, його пізнання. Отже, Бог виступає надійним джерелом «природного світла». Посилання на неприпустимість брехні виступають у нього в ролі першого використовуваного ним доказу буття Бога.

Філософ посилається і на другий аргумент, а саме: тільки Бог в стані вселити в душі людей як істот недосконалих думку про існування найбільш досконалої істоти.

Звертається філософ і до онтологічного доказу існування Бога, який вперше зустрічаємо в Ансельма Кентерберійського. Власне, структура цього доказу виглядає так: логічний зв'язок є тотожним онтологічному і означає – із «я мислю (cogito)» впливає «я є (sum)», але, відповідно, із «Бог мислиться мною» впливає «Бог є». Декарт має на увазі, що «найбільша досконалість» Бога уже в собі як поняття містить ознаку реального існування.

Декарт вважає, що Бог надав природі першопочаткові закони руху. Після цього реалізація цих законів та їхня різноманітна модифікація відбувається вже природним чином. Далі Він є гарантом законів збереження

природи, істинності пізнання і незмінності отриманих істин. Незмінний Бог забезпечує стабільність законів руху природи, її загальну стабільність та непорушність. За допомогою ідеї Бога Декарт пояснює походження живих істот, а тим більше мислячих істот, адже логічно мислення не виводиться з матеріальності.

Своєрідною є так звана теодицея Декарта. На питання, звідки беруться помилки в пізнанні, а відтак зло, вчений відповідає таким чином. Бог зробив людей такими, що помиляються, і відповідно недосконаліми в інтересах глибшої гармонії Вселенної. Але недосконалість людей не зачіпає властивого їм «природного світла розуму»: помилки з'являються не від самого розуму, але від свободної волі, тобто довільних рішень людей, від їх легковажності.

Декарт визнає два види мислительної діяльності – власне пізнання, тобто сприйняття розумом, і активне ствердження і заперечення у думках, що здійснюється волею людини. Сама воля є щось раціональне, свого роду «порив» мислення. Філософ настоює на тому, що Бог обдарував людей свободною волею. А це вже протиставляє їх причинній природі. Оскільки механіка не може пояснити свідомості, а тим більше свободи волі, філософ вдається до вчення про дві якісно відмінні субстанції.

Звичайно, філософська і наукова діяльність Декарта мала велике значення для подальшого розвитку культурної Європи, щоправда, не завжди позитивне. Мислитель утверджував «нові принципи філософії», він сприяв розвитку деяких спеціальних наукових дисциплін, зокрема математики, він є творцем аналітичної геометрії. Варті уваги і його праці, присвячені проблемам фізики, у тому числі оптики. Його ідеї, що стосуються природничих наук, мали вплив на розвиток французького вільнодумства, французького матеріалізму.

Дуалізм Декарта зробив можливим двоїсте взаємовиключаюче тлумачення його вчення, яке швидко поширилось у Західній Європі. Філософські ідеї Декарта не сприймались Церквою позитивно.

З іменем Декарта пов'язане і картезіанство. Починаючи з XVII ст., воно становило кілька різних напрямків і течій, серед яких можна знайти взаємовиключні. Одну з найбільш значних ліній представляє *окаціоналізм*. Він визначається як вилучення із світу будь-якої активності – і духовної, і тілесної. Духовне не може бути джерелом і причиною матеріального, і навпаки. Будь-яка активність зберігається лише

за Богом, який в особливих випадках (*occasio*) реалізує взаємне поєднання і вплив обох субстанцій. Оказіоналізм виділив перш за все ідеалістичні елементи філософського мислення Декарта.

Найбільш відомим представником цієї лінії картезіанства був Микола Мальбранш (1638 – 1715 рр.). У своїй праці «Пошуки істини» він виходить з дуалізму. Філософ чітко виділяє пріоритет душі, сутністю котрої є мислення. Питання співіснування духовного і матеріального він вирішує тим, що знаходить їх єдність у Бозі. Єдиною гарантією достовірності і одночасно причиною як пізнання, так і існування оточуючого світу є Бог. Лише завдяки Його впливу людина отримує знання про світ.

Дещо іншим способом, ніж оказіоналізм, тлумачить філософську спадщину Декарта *янсенізм*. Янсенізм – реформаційний рух, котрий виник у рамках Католицької Церкви Голландії на початку XVII ст. Найбільш видатним його представником був єпископ К.Янсен. Цей рух намагався реформувати Католицьку Церкву шляхом оновлення і розвитку ідей апостольського християнства і спадщини ранньої християнської патристики, зокрема вчення Августина. Одним з найбільш відомих представників цього напрямку був **Блез Паскаль** (1623 – 1662 рр.). В молоді роки він займався інтенсивним вивченням природничих наук, зокрема фізики і математики. Паскаль був автором низки відкриттів і винаходів. Праці Паскаля стосуються проективної геометрії (теорема Паскаля), теорії чисел, комбінаторики (він є автором лічильної машини-арифмометра), алгебри, теорії ймовірностей, атмосферного тиску, гідростатики (закон гідростатики Паскаля). В цей перший період діяльності Паскаль по суті поділяв картезіанську концепцію раціоналістичного механістичного природничо-наукового образу світу.

Пізніше він зосередився на філософсько-теологічній проблематиці. Паскаль відкидає оказіоналістські тенденції раціоналістичного обґрунтування християнської віри і приходять до скептичної позиції стосовно можливостей людського розуму і раціоналізму взагалі.

Цю позицію філософ виражає у своїх «Думках». Його цікавить у фізичному і математичному плані проблема двох нескінченностей – космічної і мікроскопічної. Розум людини проникає в кожну з цих нескінченностей, але жодної з них він не в стані досягнути до кінця. Ця обставина виявляється фатальною: вона підриває впевненість людини у собі і змушує її хитатися між істиною і хибністю, добром і злом, теперішнім і майбутнім. Людина перебуває між нескінченністю

вселенського буття та кінцем свого індивідуального життя – смертю. Людина є тростинкою або піщинкою між двома прірвами. Вихід з цієї ситуації Паскаль бачить в надії на Бога.

Звідси – глибокий розлад між математичним і взагалі науковим пізнанням природи засобами розуму та інтуїтивною вірою «серця» в таємного, «скритого Бога». Подолання цього розладу наштовхується на нові протиріччя: заглиблення Паскаля в релігійну ситуацію «мислячої тростини» (так він назвав людину), надає його роздумам ще більшої напруги. Паскаль бачить, що для віри однаково згубно і підкорятися розуму, і розвиватися всупереч йому. Гармонія розуму і віри недосяжна, і щоби «перерости свою неміч і розірваність, людині залишається лише звернутися до самої тільки віри».

Слід згадати тут ще одну деталь, яка зображає Паскаля як раціоналіста в плані схиляння безбожників до віри. Філософ пропонує їм умови своєї гри, бажає зіграти на людському розрахунку. Він пропонує зважити виграш і програш. Якщо скептик у своїй життєвій грі поставить на те, що Бог є, у випадку виграшу він отримає загробне блаженство, у випадку програшу він не втрачає нічого. «Зважмо програш і виграш, ставлячи на те, що Бог є. Візьмемо два випадки: якщо ви виграєте, то виграєте ви; якщо програєте, то не втратите нічого. Тому, не вагаючись, ставте на те, що Він є» (Паскаль. Думки про релігію. – Львів, 1995. – С. 53). Деякі сучасні філософи вбачають у Паскалі джерело релігійного екзистенціалізму.

Видатним представником нового філософського мислення був **П'єр Гассенді** (1592 – 1655 рр.). Його філософська думка формувалась приблизно в тих самих умовах, що і мислення Декарта. Але погляди Гассенді в багатьох випадках відрізнялися від Декартових, навіть суперечили їм. Його критичні виступи проти картезіанства містяться, зокрема, в таких роботах: «Метафізичне дослідження проти Декарта» та «Метафізичне дослідження, або Сумніви та заперечення метафізики Декарта». Заперечення позицій Декарта впливають переважно із сенсуалістичних позицій Гассенді.

Гассенді звертається знову до атомістичної філософії давніх греків, зокрема Епікура. Найбільш цільно свої філософські погляди Гассенді викладає у праці «Система філософії». Захищаючи епікурейську філософію від звинувачень та вульгаризації, Гассенді намагається примирити епікуреїзм та християнство.

Рационалізм Декарта мав багато своїх прихильників. До найбільш видатних належали два великих філософи Нового часу Б.Спіноза і Г.В.Лейбніц.

**Барух Спіноза** народився 24 жовтня 1632 року у сім'ї багатого амстердамського купця Міхаеля Спінози (Деспінози). Прізвище Спінози походить від назви однойменного португальського містечка. Дід Спінози був у числі «нових християн», котрі покинули Піренейський півострів і знайшли своє пристановище в Амстердамі.

Початкову освіту Барух отримав в єврейській школі. Вчився він легко, виявляючи допитливість та кмітливість. Вже тоді він звернувся до кабалістичних книг, які посіяли перші сумніви в традиційній юдейській релігійності. Більше йому імпонувала раціоналістична філософія, зокрема твори Декарта.

Вивчення в оригіналі праць Декарта вимагало знання латинської мови. Нею Барух оволодів досконало і почав називати себе по-латині Бенедикт.

Відмовившись від купецької кар'єри, Спіноза все більше відходить від єврейської общини Амстердама. Його відхід від богослов'я і заняття раціоналістичною філософією приводять до зіткнення із синагогою. Синагога, випробувавши всі засоби впливу на непокірного вільнодумця, піддала його великому відлученню. Сталося це в липні 1656 року.

Спіноза був змушений покинути Амстердам. Новий період його життя пов'язаний з селом Оуверкерк недалеко від Амстердама. Ще від своїх столичних друзів Спіноза засвоїв мистецтво шліфування лінз, попит на які збільшувався у зв'язку з розвитком морської та військової справи. Зарекомендувавши себе вмільним оптиком, він міг продавати скла за високими цінами і таким чином забезпечувати себе засобами до існування та мати можливість спокійно займатися філософією. Працював Спіноза звичайно ночами. Тихий нічний час сприяв його глибоким роздумам. До найбільш відомих його праць належать «Основи філософії Декарта», «Богословсько-політичний трактат» та «Етика». Помер Спіноза 25 лютого 1677 року і похований на християнському цвинтарі.

Серцевиною філософії Спінози є вчення про субстанцію. На відміну від дуалізму Декарта (який вів мову про існування двох субстанцій – мислячої та тілесної) Спіноза захищає існування єдиної субстанції. «Під субстанцією я розумію те, – пише філософ, – що існує саме в собі і не репрезентується саме через себе, тобто те, презентація чого не потребує репрезентації іншою річчю, і з якої воно повинне б витворюватися». Єдиною субстанцією є Бог, що вміщує в

собі нескінченне число атрибутів, з яких кожен є виразом вічної та нескінченної істотності. Для розуміння і пояснення світу речей і процесів Спіноза вводить поняття модуса. Це – «стан субстанції, іншими словами, те, що існує в іншому і репрезентується через це інше». Отже, модуси – це окремі речі, які скінченні. Кожна з них має причину свого існування, так само скінченну й обмежену в своєму існуванні. Субстанція є «натурою, що творить» (*natura naturans*), а модуси, тобто окремі речі, є «створеною натурою» (*natura naturata*). Вони існують у Бозі, і без Бога не можуть ні існувати, ні бути виявленими. Оскільки субстанція є за своєю сутністю нескінченною, а її модуси – скінченні, то між скінченністю модусів і нескінченністю субстанції мусить бути перехідна ланка. Цю ланку Спіноза означає як «нескінченний модус». На відміну від атрибутів нескінченні модуси подільні і складаються з частин. Нескінченними модусами є нескінченність, вічність і незмінність. Кожен із двох атрибутів має свої нескінченні модуси. Атрибуту протяжності притаманні такі нескінченні модуси: сукупність всіх протяжних речей у світі як різноманітність природи; сукупність всіх геометричних образів, які є у світі, були і колись будуть; рух і спокій. Атрибут мислення має такі нескінченні модуси: сукупність усіх свідомостей і особистих переживань людей, що є на землі, колись були і будуть; сукупність ідей, що існують в інтелекті людей, що існували колись і будуть потім. Усі нескінченні модуси являють собою систему всіх нескінченних модусів, яку Спіноза називає «нескінченною ідеєю Бога».

Філософ поділяє модуси на прості і складні. Одним із складних модусів є людина. У ній поєднане вічне і перехідне, скінченне і нескінченне. У Бога доконечно існує ідея, «що виражає істотність того чи іншого людського тіла під формою вічності». Після смерті людська душа переходить у стан субстанційної вічності, витвір субстанції повертається у лоно матері-субстанції. Чи далекий тут Спіноза від ідей неоплатонізму? Мабуть, ні. Розум (*intellectus*), так само як волю, Спіноза відносить до створеної природи (*natura naturata*), до світу модусів. Людське мислення існує завдяки абсолютному мисленню як атрибуту Бога.

Спінозівській субстанції притаманна внутрішня необхідність свого існування. Оскільки субстанція є основою всього існуючого, то і світ існуючих речей пройнятий необхідністю. Все, що відбувається, є не-

обхідним, а не випадковим. У природі немає випадковості, існує лише необхідність. Кожна річ є зовнішньою причиною якоїсь іншої. Своїм розумом людина може пізнавати лише зовнішні зв'язки і причини. Світ речей Спіноза підпорядковує жорсткому детермінізму. Людська поведінка і людські чуття (афекти) також підпорядковані детермінізму, тобто є результатом дії предметів на людське тіло. Афекти Спіноза поділяє на три основні класи: два активні і один пасивний. Пасивні афекти знаходять свій вираз у «печалі» та «ненависті», ці стани викликані незадоволеними потребами людини. Активні знаходять вираз у прагненні людини задовольнити свої вимоги і емоційно постають як «потяги», а після задоволення – стани «радості». На цих станах базуються чуття «любові», що являє собою поєднання втіхи з ідеєю певного об'єкта. Причиною пасивних афектів у Спінози є невміння людей задовольнити свої вимоги, оскільки люди не знають, як це робити: тому для людини основним завданням є з'ясувати, як саме можна обернути пасивні афекти в активні, і тоді відкриється шлях до свободи. Але свобода не ґрунтується на «свободі волі». «Воля, – говорить Спіноза, – не є річ у природі, а лише фікція». Воля і розум тотожні. Але розум поширюється на виразні ідеї, а воля – і на не-виразні, чуттєві, підсвідомі.

Людина, керуючись невиразними ідеями, стає підпорядкованою пасивним афектам і поза її увагою лишається необхідність, що схована за її діями. Маючи ж достовірні знання, людина здатна визначити межі своїх можливостей і приборкати найпростіші афекти. Завдяки знанню людина із стану підпорядкованості своїм афектам переходить у стан панування над своїми вимогами і почуттями. Пасивні афекти підпорядковуються силі розуму і стають фактором її свободи.

Модусам не притаманна свобода. Людина як модус причетна до свободи в силу обдарованості розумом. Свобода для неї полягає в тому, щоб визнати й зрозуміти зовнішню детермінацію як свій власний вибір. Знаючи дію афектів, людина обмежує найбільш для неї небезпечні і згубні афекти й підпорядковує їх більш потужним і сприятливим. Найсприятливішим афектом для неї є пізнання. Його причина найпотужніша – це субстанція, Бог, саме тому пізнання як афект підносить людський розум і дає їй радість. Прагнення людини до пізнання Спіноза називає «інтелектуальною любов'ю до Бога». Пізнання приносить людям найбільшу користь і тому є для них добром. Таким чином, через пізнання людина прилучається до свободи субстанції, а

її власна свобода постає як примирення розуму з пізнаною необхідністю, яка є свободою субстанції.

Якщо вихідним принципом філософії Декарта є мисляча людина, то Спіноза пропонує взяти вихідним принципом філософської системи Абсолют. Бог стає принципом буття, принципом пізнання і основою релігійних моральних уявлень. Пізніше теорія Абсолюту Спінози знайде свій подальший розвиток у філософії Гегеля. Теорія Абсолюту стверджує Бога як іманентну причину самого себе, лише *Vin causa sui* (причина самого себе). З Його сутності випливає існування. Саме тому для Спінози поняття трансцендентної причини стає недоцільним. Нагадаймо: трансцендентний – це той, що перебуває за межами свідомості та пізнання.

Висуваючи теорію Абсолюту, Спіноза виводить залежність існування конкретних речей від Абсолюту, що є основою як релігійного, так і філософського раціонального мислення.

Звичайно, думки Спінози є цікаві, самобутні. Коли слідкуеш за ними, не можеш не віддати рації цьому новаторському підходу до філософії. Назвати Спінозу атеїстом, як це робилося в радянський час, аж ніяк не можна. Думається, що філософській спадщині цього мислителя згодом буде дана нова оцінка. Адже Спіноза, як і Декарт, – це початок нової епохи в історії європейської думки, це новий шлях до сучасного антропоцентризму. Святіший Отець писав: «Картезій разом з тим означає початок великого розвитку точних і природничих наук, а також гуманітарних у їх новому виданні. Означає теж відхід від метафізики і поворот у бік філософії пізнання» (Іван Павло II. Переступи поріг надії. – Київ-Львів, 1995. – С. 55-56). Сказане Папою стосується і Спінози. Власне відхід цих мислителів від традиційної метафізики дозволив пізнішим філософам розвивати їх думки і в матеріалістичному дусі. Тому історична доля філософської спадщини Спінози була і трагічною, і драматичною.

**Готфрід Вільгельм Лейбніц** народився 21 червня 1646 року в Лейпцігу. Прізвище Лейбніца слов'янського походження (Лубенець). У своїй біографії філософ писав, що його предки по батькові походили з Польщі та Богемії. Сьогодні ми розуміємо, що географічно поняття «Польща» дуже широке, особливо, коли мова йде про XVII ст. Це могла бути і Західна Україна, тобто Галичина чи Волинь, або навіть Східна, адже прізвище філософа могло бути пов'язаним з містечком Лубни. Як нам видається, прізвище Лубенець не є характерним для

польської мови, швидше для української, адже в Україні часто зустрічаються прізвища з таким коренем – Калинець, Волинець, Фешовець і т.д. Отже, не виключено, що в жилах німецького філософа тече українська кров.

Батько майбутнього філософа Фрідріх Лейбніц був досить відомим юристом, що виконував обов'язки діловода Лейпцігського університету, пізніше був нотаріусом та асесором філософського факультету, а також професором моралі. Мати Готфріда Катерина Шмукк була дочкою відомого професора, що викладав юриспруденцію. Отже, генетично Лейбніц був інтелектуалом.

Спочатку він вчився в одній з кращих шкіл Лейпціга. Досконало оволодів латинською мовою, вивчав грецьку. Мав визначні філологічні та поетичні здібності.

Восени 1661 року Лейбніц вступає до університету свого рідного міста. Його мета – вивчення юридичних наук. Однак, не отримавши задоволення від вузького кола питань юриспруденції, він починає відвідувати лекції з філософії і математики. Бажаючи поглибити свої математичні знання, Лейбніц після закінчення курсу філософії поступає в Ієнський університет, де викладає відомий математик Вейгель. У віці сімнадцяти років він блискуче витримує іспит на ступінь магістра «вільних мистецтв та світової мудрості». Після завершення навчання Лейбніц займається науковою і дипломатичною діяльністю. Певний час він проживав у столиці Франції. Париж сприяв становленню Лейбніца як першокласного математика. В наукових колах Франції панували послідовники Декарта та друзі Паскаля. У Парижі проживав Христіан Гюйгенс, засновник теорії маятника та вчення про хвилеподібний рух. За порадами Гюйгенса Лейбніц вивчає математичні твори Паскаля. Під впливом творів цього вченого та його арифметичної машини Лейбніц тратить багато сил та грошей на її вдосконалення. Якщо машина Паскаля здійснювала лише дві найпростіші дії – додавання та віднімання, то модель Лейбніца могла множити, ділити, підносити до степеня і виводити корені. Завдяки своєму винаходу Лейбніц став іноземним членом Лондонської Академії Наук.

Як математик він відкрив диференціальне та інтегральне числення, що стало початком нової ери в математиці. Розробляючи метод обчислення нескінченно малих величин, Лейбніц ввів у науковий обіг такі терміни, як «алгоритм», «функція», «диференціал», «координати».

Філософія Лейбніца, як побачимо нижче, в багатьох своїх пунктах пояснюється його математичними інтересами і перш за все – відкриттям диференціального числення. Його математичний метод перебуває в тісному зв'язку з його пізнішим вченням про монади – нескінченно малі елементи, на основі понять про які він намагався дати своє трактування будови Всесвіту. На думку його біографів, ідея вчення Лейбніца про світову гармонію вперше була виражена ще у бесідах з янсеністами. На противагу Паскалю, котрий бачив скрізь зло та страждання, Лейбніц намагався довести, що при всьому тому наш світ є найкращим з усіх можливих світів. Подібні думки ми вже зустрічали і в Платона, і в Августина, і в інших філософів.

В січні 1689 року Лейбніц їде до Риму, де він був прийнятий з особливою пошаною. Антикварій та папський секретар Фабретті показав йому християнські катакомби, реліквії, мистецькі скарби Апостольської столиці. У Ватикані Лейбніц зробив велике враження на папське оточення. Йому було запропоновано займати посаду хранителя Ватиканської бібліотеки. Ця посада часто служила сходиною до кардинальського сану. Пропозиція була надзвичайно приваблива, але нездійсненна, оскільки від Лейбніца вимагався перехід у лоно Римської Церкви. Німецький філософ залишався вірним лютеранином.

Помер Лейбніц 14 листопада 1716 року у Ганновері.

Головними філософськими творами Лейбніца вважаються: «Нові дослідження про людський розум», «Теодицея» і «Монадологія». Центральним філософським вченням Лейбніца є його теорія монад. Монада – це «проста субстанція, що входить у складні, проста означає така, що не має частин». Монади є істинними атомами природи, тобто елементами речей. Дане вчення про монади спрямоване проти монізму Спінози. (Монізм – філософський принцип, що пояснює виникнення різноманітності існуючих речей з єдиної основи, початку). У Спінози такою основою є одна субстанція. Лейбніц же вважає, що з однієї субстанції не може виникнути все розмаїття Всесвіту, для цього потрібна множина субстанцій. Спільним у всіх монад-субстанцій є їх духовна природа. Введення монад як основи речей тягне за собою підкреслення автономності, індивідуалізації всього існуючого. Монади є сутностями речей, а тому вони прості, неподільні – це духовні «точки» як нескінченно малі величини. Монади як точки не мають просторового виміру, їм не властива протяжність, але як субстанції вони невичерпно змістовні. Отже, нескінченно мала монада

має нескінченно велику змістовність, і її не можна досягнути скінченим людським розумом. Для людини змістовна повнота монади – таємниця. Монади не гинуть. Гинути можуть лише складні тіла – це їх розпад на окремі складові. Оскільки монади не мають смерті, то цим вони уподібнені духам. Монади є точками скупчення різномірних духовних сил. «Якщо хотіли б назвати душею все, що має здатність сприймати і прагнути, то можна було б усі прості субстанції, чи створені монади назвати душами, але позаяк чуття є дещо більше, аніж просте сприймання, то я згоден, що для простих субстанцій, які мають лише це останнє, досить загальної назви монад і ентелехій, а що душами можна назвати тільки такі монади, сприймання яких більш ясні й супроводжуються пам'яттю». Розумну душу ж має лише людина. «Пізнання необхідних і вічних істин різнить нас від простих тварин і дає нам володіння розумом і науками, підносячи нас до пізнання нас самих у Богові. І ось це називається в нас розумною душею, або духом».

Монади Лейбніца мають внутрішній розвиток. Розвиток монад відбувається через два стани: прагнення (*appetitio*) і сприймання (*perceptio*). Саморозвиток монади – це її внутрішнє прагнення до свідомості. Нижчі монади складають неорганічну природу, це камені, земля, трава тощо. Другий клас монад має здатність відчувати і споглядати. Їх репрезентують тварини. Це монади душі. Третій клас монад складають душі людей. Це монади-духи, що мають властивості пам'яті, здатність до суджень і ясної перцепції. Кожен клас монад прагне досягти вищого, досконалішого стану. Останнім пунктом поступу до досконалості монад у Лейбніца є Бог. Бог є абсолютною досконалістю, абсолютною самосвідомістю і безмежною повнотою знань і сил, тобто ніким не створеною монадою, але творчою за своєю сутністю. «Остання причина речей міститься в необхідній субстанції, у якій різноманітність змін має найвищий ступінь як джерело [всього існуючого], і це ми називаємо Богом». У Богові захована *могутність*, що є джерелом усього, також знання, що містить у собі всю багатомірність ідей, і, нарешті, *воля*. Будь-яка проста субстанція виражає сутність Бога, а тому є постійним «живим дзеркалом Універсуму». Бог, за Лейбніцом, є Богом-Світлом, що «випромінює» свою сутність усім істотам та речам і цим надає гармонію діям монад. Між монадами існує наперед встановлена гармонія. Дії монад у своїй сукупності складають єдину гармонійну систему. Отже, Бог – це найвища монада, найвищий центр силового притягання. Якщо немає іншого

силового центру, то наш світ, котрий підпорядковується законові світової гармонії, є найкращим з усіх можливих світів. А існування зла у світі Лейбніц пояснює своїм вченням про теодицею (бого-виправдання). Якщо оцінювати зло за допомогою монадології, то його слід розуміти як прояв факту розвитку світу. Проблема зла і добра аналогічна до проблеми розвитку від несвідомого до свідомості. В міру руху від несвідомого до свідомості відбувається зменшення несвідомого і збільшення поля свідомості. Про те саме можна говорити стосовно зла: в міру розвитку цього «найкращого з усіх світів» відбувається зменшення зла. Воно начебто відходить і нагромаджується у минулому. Пригадаймо собі, що говорили про існування добра і зла Платон і Августин. Міркування Лейбніца на цю тему близькі до їхнього трактування.

У людини душа є центром гармонії як духовного світу, так і її організму. А світ людей є світом найвищої гармонії. Ті вчинки, що відхиляються від загально визнаних у суспільстві норм, люди здійснюють через недостатні знання. Людина чинить зло тому, що неправильно робить свій вибір. Зло відбувається внаслідок хибно спрямованої волі людини.

На відміну від Декарта, Спінози раціоналізм Лейбніца є більш поміркованим. У своїй «Монадології» він не зводить духовне до раціонального. Його ідеї про Бога-Світло, Абсолют, саморозвиток монад, наперед встановлену гармонію є містком від раціоналізму до ірраціоналізму, де сутність Бога не відкривається розуму безпосередньо, а є для нього незбагненою таємницею. Звичайно, тут дається знаки не романський, а германський спосіб мислення. Останній відзначається ідеалістичною спрямованістю.

#### 4. СЕНСУАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ДЖ. ЛОККА, ДЖ. БЕРКЛІ ТА Д. ЮМА

Якщо раціоналізм був одним з філософських напрямків, котрий визнавав розум основою пізнання і поведінки людей, то сенсуалізм представляє такий напрям в теорії пізнання, за яким чуттєвість є головною формою достовірного пізнання. На противагу раціоналізму сенсуалізм намагається вивести весь зміст пізнання з діяльності органів чуття. Сенсуалізм змикається з емпіризмом, котрий визнає чуттєвий досвід єдиним джерелом достовірного знання. Основна теза сенсуалізму – «немає нічого у розумі, чого б не було раніше у чуттях» –

була висловлена ще Арістотелем. Правда, раціоналіст Лейбніц додав до неї: «окрім самого розуму», тобто здатності розуму досягти не тільки часткове, випадкове (чим обмежується чуттєве пізнання), але всезагальне, необхідне. Звичайно, проводити якийсь строгий кордон між раціоналістами чи сенсуалістами не можна, оскільки філософські погляди класичних представників цих обидвох напрямків дуже часто переплітаються. Йдеться лише про акценти в теорії пізнання чи вихідні позиції. Крім того, якщо раціоналісти були схильні більше до метафізики, то сенсуалісти – до практики наукового пізнання.

Найбільш яскраво сенсуалізм як філософський напрям проявився у британських філософів, відомих своєю схильністю до практичного перетворення світу. Одним з перших філософів цього напрямку був **Джон Локк** (1632 – 1704 рр.). Філософ закінчив Вестмінстерську школу і коледж в Оксфорді, де пізніше займався викладацькою діяльністю (вчитель грецької мови та риторики), але в ході навчання він виявив глибокий інтерес до сучасного природознавства. Полем його зацікавленість була експериментальна хімія, метеорологія і медицина. Його цікавили також філософські системи Бекона і Декарта. Разом з науководослідницькою роботою Локк пише філософські праці. Головним твором Локка є «Досвід про людський розум», над яким філософ працював біля 20 років.

Філософію Локка можна характеризувати як вчення, яке було спрямоване проти раціоналізму Декарта, Спінози й Лейбніца. Локк заперечує існування «вроджених ідей», котрі відігравали таку важливу роль в теорії пізнання Декарта, і концепцію «вроджених принципів» Лейбніца, котрі представляли власне якусь природну потенцію розуміння ідей.

Людська думка (душа), на думку Локка, позбавлена всяких вроджених ідей, понять, принципів або ще чогось подібного. Він вважає душу чистим аркушем паперу (*tabula rasa*). Лише досвід (за допомогою чуттєвого пізнання) заповнить письмом цей чистий аркуш.

Отже, всупереч Декарту Локк вважає, що вроджені ідеї взагалі не існують. Деякі істини, говорить він, отримуються з ідей одразу ж, тільки розум перетворює їх у твердження. Для відкриття і визнання інших істин необхідний довгий ряд упорядкованих ідей, належне порівняння їх і ретельно зроблені висновки. Деякі істини першого роду завдяки їх загальному та легкому визнанню помилково приймалися за природжені.

Насправді ж і поняття не народжуються разом з ними так само, як вміння і науки, хоча, правда, одні ідеї засвоюються людьми з більшою легкістю, ніж інші. Але і це залежить від ступеня застосовності органів нашого тіла і наших розумових здібностей.

Об'єктом мислення, за Локком, є ідеї – «білість», «твердість», «мислення», «рух», «людина», «військо» тощо. Але звідки вони приходять у розум? Єдиним джерелом ідей Локк вважає досвід, який виступає у двох формах – зовнішнього (чуттєве сприймання зовнішніх матеріальних речей і явищ) і внутрішнього (внутрішнє сприймання діяльності нашого розуму) досвіду. Зовнішній досвід виступає як сукупність відчуттів (жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого), внутрішній – як рефлексія (сприймання таких операцій нашого розуму, як сприймання, мислення, сумнів, віра, пізнання, бажання і т.д.). Ці два джерела, тобто зовнішні матеріальні речі як об'єкти відчуття і внутрішня діяльність нашого власного розуму як об'єкт рефлексії, є тим єдиним, звідки беруть свій початок всі наші ідеї, які походять або з одного, або з іншого джерела. Зовнішні речі постачають ідеї чуттєвих якостей, що є різноманітними сприйняттями, викликаними в нас речами, а розум постачає себе ідеями своєї власної діяльності.

І саме аналізуючи досвід (в обох його формах) як джерело ідей, Локк виявляє, що не всі ідеї однаковою мірою адекватно відображають свій об'єкт, і залежить це від якостей самого об'єкта. У зв'язку з цим Локк говорив про первинні якості, що «зовсім невіддільні від тіла, в якому б воно не було стані». Ці (первинні) якості, твердить Локк, «породжують у нас прості ідеї, тобто густину, протяжність, форму, рух або спокій, число». Разом з тим існує ще й інший розряд якостей, які Локк називає вторинними. Це «кольори, звуки, смаки тощо, що насправді не відіграють ніякої ролі в самих речах, але являють собою сили, котрі викликають у нас різні відчуття» (чи не щось подібне говорив в античності Демокріт?). Але з цих міркувань Локк робить висновок про те, що «ідеї первинних якостей є продукт схожості, вторинних – ні». Ідеї первинних якостей тіл схожі з ними, і їх прообрази справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними якостями, зовсім не мають схожості з тілами. В самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. В тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок.

Розрізняючи первинні й вторинні якості та виводячи все наше знання з досвіду, Локк зіткнувся з певними труднощами в тлумаченні такої фундаментальної категорії, як субстанція. Ідея субстанції, зауважує Локк, не сприймається нами ні через відчуття, ні через рефлексію. Не визнаючи і «природжений характер» цієї ідеї, англійський мислитель змушений зробити агностичний висновок про те, що ми позначаємо словом «субстанція» невизначене припущення невідомого чогось, що ми приймаємо за субстрат, або носія відомих нам ідей. Агностична реакція Локка на проблему статусу існування такої найзагальнішої категорії, як субстанція (вона й справді незводима до досвідного, «емпіричного» існування), була красномовним сигналом про неспроможність сенсуалістичного підходу в подоланні труднощів альтернативної раціоналістичної позиції.

У ставленні до релігії Локк ставав на позиції індиферентності. Виступаючи проти релігійного фанатизму різних сект, філософ наполегливо закликав до віротерпимості. Захисту релігійної свободи він присвятив чотири листи про віротерпимість. У творі «Розумність християнства» Локк в дусі протестантизму намагався відділити «справжнє» вчення Христа від наступних видозмін. Позиція Локка була близькою до деїзму, однак він вважав, що навіть розумне потребує Об'явлення і прилучення до божественного досвіду «через Його Дух». А моральне добро, на його думку, мусить підпорядковуватися волі закону, що вкорінений у Божій волі, – «істинній основі моралі».

Філософія Нового часу, як уже зазначалось, орієнтувалася на природу як новий образ реальності, що приходить на зміну середньовічному світогляду. Тож не дивно, що філософія «уподібнюється» природознавству. Саме звідси бере витoki механіцизм і математизм філософії Нового часу. Останнє виявилось в тлумаченні реальності як чогось «наявного», «безпосередньо даного», того, що «спостерігається» або «переживається». Така настанова чи не найтипівіше втілилася в «математичній філософії» Ісаака Ньютона (1643 – 1721 рр.) – в загальновідомому афоризмі «гіпотез не вигадую».

«Гіпотез же я не вигадую, – твердить Ньютон. – Все ж, що не виводиться з явищ, повинно зватися гіпотезою, гіпотезам же метафізичним, фізичним, механічним, прихованим властивостям не місце в експериментальній філософії». Таке обмеження предмета пізнання наявним, експериментально фіксованим, спостережуваним виправдане для природознавства (та й то не повною мірою), але абсолютно

непридатне для філософії, бо призводить, як ми вже бачили, до агностичних і суб'єктивістських скептичних ремінесценцій.

Одним із перших робить критичні висновки з цієї обставини британський філософ **Джордж Берклі** (1685 – 1753 рр.). Народився він в Ірландії, закінчив університет в Дубліні. Після закінчення навчання стає вчителем теології. В останні роки Берклі був єпископом в Ірландії. Основною його працею є «Трактат про принципи людського знання». У ньому філософ розвиває свою філософську систему. Його філософія близька до локківського сенсуалізму, однак більше спрямована на захист релігії, хоча цей захист не завжди послідовний і дієвий.

З самого початку він наголошує на тому, що загальновідомий факт існування речей (столів, стільців, яблук тощо) аж ніяк не означає їх об'єктивного, незалежного від нашого духу існування. Коли я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, то це значить, що я бачу і відчуваю його; і якби я вийшов зі своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що якби я був у своїй кімнаті, то міг би сприймати його, або ж що який-небудь інший дух дійсно сприймає його. Філософ тлумачить реальність як таку, що безпосередньо спостерігається, сприймається, переживається. Єдиний смисл, який має слово «існувати», є «бути сприйманим», адже єдиним, з чим безпосередньо має справу людина, спілкуючись зі світом речей, є ті або інші зорові, слухові, дотикові відчуття в певних комбінаціях і послідовностях.

Якщо Локк ще не зрікався ідеї об'єктивного існування речей, оскільки вважав об'єктивно існуючими принаймні їхні первинні якості, то Берклі цілком послідовно і слушно вказує на відсутність принципової відмінності між первинними і вторинними якостями, оскільки як одні, так і другі даються нам через відчуття. Далі Берклі міркує так: як я неспроможний бачити або відчувати щось без дійсного відчуття речі, так само я неспроможний мислити сприйняті речі або предмет незалежно від їх відчуття або сприймання. Насправді об'єкт і відчуття є одне і те ж саме, і тому не можуть бути абстраговані одне від одного.

Незважаючи на те, що філософія Берклі є суб'єктивістичною, сенсуалістичною, витриманою в дусі Нового часу, все ж таки вона є теологічною. На цьому наголошує сам єпископ, говорячи про неможливість з позицій суб'єктивізму відповісти на питання про те, звідки, власне, беруться самі «безпосередні дані», відчуття. Оскільки



вони можуть існувати лише в душі, то, вочевидь, перед тим як вони з'являються у моєму душі, вони повинні існувати деінде, в іншому душі. З усього цього я роблю висновок, – пише Берклі, – що існує дух, який в усякий момент викликає в мені чуттєві враження, які я сприймаю. А з розмаїття, порядку і особливостей можна зробити висновок, що їх Творець незмірно мудрий, могутній і добрий.

І все ж філософія Берклі в кінцевому рахунку вела до заперечення існування не тільки тілесної субстанції, але й духовної. Адже підкреслюючи, що його міркування не заперечують існування речей, які «я бачу своїми очима, торкаю своїми руками», і що «єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що філософи називають матерією, або тілесною субстанцією», Берклі водночас не помічає, що його аргументи такою ж мірою спростовують існування духовної субстанції, в існуванні якої Берклі був цілком переконаний.

Більш послідовним виявився інший англійський філософ – **Давид Юм** (1711 – 1776 рр.). Народився в Единбурзі, отримав порівняно широку філософську освіту. Був бібліотекарем, деякий час перебував на державній дипломатичній службі і, накінець, працював професором університету. Найбільш відома робота Юма «Дослідження людського розуму». Ця праця присвячена проблематиці пізнання. По суті він продовжує принцип сенсуалізму, але у відповіді на питання про те, що є джерелом наших відчуттів, відрізняється як від Локка, так і від Берклі. Якщо Локк бачить джерело наших відчуттів у реальності, у зовнішньому світі, а Берклі – в Душі, або Бозі, то Юм не погоджується з обома цими рішеннями. Він не приймає гіпотезу Локка про існування зовнішнього світу як джерела наших відчуттів, але не погоджується і зі спробою Берклі довести, що матерія, тобто зовнішній світ, не існує. Єдино і незаперечно існуючим філософ вважав лише враження – враження відчуттів і враження рефлексії. Що ж до субстанції (не тільки тілесної, але й духовної), то це просто зручна фікція нашої уяви. Наша уява цілком вільно (і довільно) комбінує враження, результатом чого і є реальність. Із вражень, або ідей пам'яті, ми створюємо свого роду систему, яка охоплює все, що ми пам'ятаємо як сприйняте – чи то внутрішнім сприйманням, чи то зовнішніми чуттями. І кожен частину цієї системи, поряд з наявними враженнями, звичайно називаємо реальністю.

Існування для Юма, як і для Берклі, тотожне сприйняттю. Але, на відміну від Берклі, Юм більш послідовно твердить, що єдино неза-

перечним є існування вражень, що ж до існування чи неіснування поза цими враженнями тілесної або духовної субстанції, то тут нічого певного ми сказати не можемо. Одним із центральних понять його філософії є віра. Оскільки ми не знаємо і не можемо знати, чи існують об'єктивні джерела вражень (предмети, явища), чи вони просто довільні витвори нашої фантазії, ми можемо в наших життєвих ситуаціях керуватися будь-якими уявленнями про їх статус. Оскільки ж специфіка людського життя така, то нам зручніше керуватися уявленнями про об'єктивне існування предметів і явищ світу. І в цьому немає нічого неправильного. Єдине, про що слід при цьому пам'ятати: наша певність в об'єктивному існуванні світу, яка базується на вірі, аж ніяк не може претендувати на істинність.

Власне кажучи, філософія Юма, як і філософія його попередників Локка і Берклі, не позбавлена суперечностей. Зрештою, це стосується усієї філософії Нового часу, котра є більше натурфілософією, тобто філософією, яку більше цікавить метод, як досліджувати природу, а не глибини її основи. Не можна твердити про відсутність Бога у цій філософії, але Він виявляється там у кращому разі на другому плані, а це може дуже легко привести до позитивізму, а відтак до матеріалізму. Підтвердженням цьому є французька філософія XVIII ст.

## 5. ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ XVII – XVIII СТ.

Просвітництво є специфічною епохою в тому історичному відрізку життя Європи, який називають Новим часом. Якщо особливим набуток Нового часу є критично-аналітичне мислення, породжене розвитком наукових знань, то особливістю Просвітництва є перенесення інтересу зі сфери дослідження, вивчення шляхів пізнання природи, що було типовим для XVII століття, на соціальні, політичні, правові, економічні, релігійні взаємини людей, і це стає найбільш характерним для Європи XVIII ст. Отже, через усю філософію XVII ст. проходить центральна думка про «розумність світу». Ця думка трансформується у XVIII ст. в ідею Просвітництва як головної рушійної сили історії, джерела і основного засобу досягнення людством рівності, братерства і свободи, тобто стану відповідності вимогам розуму, Царства Розуму. Але перебільшення ролі розуму в житті як людської одиниці, так і суспільства в цілому привело більшість просвітників до підміни духовності як цілісного світу свідомості, чуттєвості підсвідомого й

неусвідомленого досвіду *розсудковою* діяльністю людини, що існує лише в межах рефлексивного мислення (формальної логіки). Це підштовхувало до односторонності у підходах, оцінках сфери соціальних взаємин людей.

Одним із перших філософів-просвітників був **Шарль Луї де Монтеск'є** (1689 – 1755 рр.). Після завершення навчання він працює в різних судових і політичних установах (перебував на посаді президента парламенту свого рідного міста Бордо). У 20-х роках XVIII ст. він починає інтенсивно займатися вивченням як природничих (ботаніка, фізика), так і суспільних (історія і право) наук, відходить від політичного та суспільного життя і систематично займається науково-літературною діяльністю.

Вже на початку 20-х років він видає свою першу значну працю «Перські листи». Однак основною працею Монтеск'є є книга «Про дух законів». Ця праця була виразом дійсної онтології, яка розглядала Бога як творця, що діє за об'єктивними законами. Завданням філософії, на його думку, є пізнання причинових зв'язків матеріальної дійсності, що рухається за законами механіки. В царині пізнання він відстоював ідею відображення зовнішнього світу у свідомості людини на основі діяльності розуму. Теологічній інтерпретації історичного процесу Монтеск'є протиставляє ідеї географічної школи в соціології, основоположником якої він вважається. Закон історії тлумачиться в просвітницькому дусі як «людський розум, що править народами». Діяння закону він пов'язує з певними природними (головним чином географічними) обставинами. При створенні законів обов'язково слід враховувати ті природні умови, в яких історично формувалася народ: розмір території, його ремесло, побут і звичаї народу. Відношення законів до всіх цих природних обставин і становлять те, що Монтеск'є називає «духом законів».

Помірний клімат, міркує Монтеск'є, сприяє формуванню таких рис, як войовничість, хоробрість, волелюбність. Разом із тим у занадто теплих країнах люди ледачі, розбещені, покірні. Родючий ґрунт вимагає занадто багато часу для свого обробітку, тому землероби залюбки поступаються правом на управління країною одній особі. В землеробських народів найчастіше зустрічається монархічна і навіть деспотична форма правління. На неродючих же землях частіше зустрічаємо народне, республіканське правління.

Незважаючи на механістичну орієнтацію, Монтеск'є шукає опори в природі, пропонує раціональні підстави для діяльності по вдосконаленню законів. Вказуючи на непридатність феодальних порядків для тодішньої Франції, Монтеск'є досить скептично ставився до перспективи їх революційного перетворення, віддаючи перевагу шляху поступового реформування суспільства. Філософ побоювався, і не без підстав, що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Тому Монтеск'є відносить себе до тих філософів, які чують старе зло, бачать засоби для його виправлення, але водночас бачать і нове зло, що породжується цим виправленням. Вони зберігають недобре, боячись гіршого, і задовольняються існуючим благом, якщо сумніваються в можливості кращого.

Класичним філософом епохи Просвітництва, з іменем якого прийнято її розпочинати, був **Франсуа-Марі Аруе** (1694 – 1778 рр.), який увійшов в історію світової культури як **Вольтер**. Драматург, автор повістей і романів, поет, історик, знавець юриспруденції – в усіх цих і ще у багатьох галузях він залишив помітний внесок. Але насамперед Вольтер – відомий філософ, автор таких філософських творів, як «Філософські листи», «Трактат про метафізику», «Філософський словник» та багатьох інших. Вольтер перебував під сильним впливом ідей Локка, Ньютона, Бейля. Органічну частину його філософських поглядів складає критична переоцінка філософії Декарта та Лейбніца. Філософія уявляється йому не тільки зібранням повчань, догм, поглядів чи логічно спрощеною системою, вона є перш за все великою зброєю розуму у боротьбі проти віджилих суспільних порядків, у боротьбі за перетворення світу.

Вольтер досить високо оцінює заслуги англійських філософів, зокрема Бекона і Гоббса. «Новий Органон» Бекона він визначає як працю, котру можна використати як рихтування при побудові нової філософії. Емпіризм англійської філософії настільки вплинув на Вольтера, що він вважає його єдиним методом пізнання, за допомогою якого можна досягти істини.

У філософії Вольтера на перший план висувається характерна для просвітницької думки риса – рішучий поворот до живої практики людського життя, соціальної проблематики, упорядкування і вдосконалення (згідно з вимогами розуму) людського існування у світі. Інша характерна для просвітницької позиції риса – детеологізація світо-

глядних основ суспільної свідомості. Така позиція Вольтера не мала під собою атеїстичної основи, це була скоріше критика клерикалізму та релігійного фанатизму. Як і більша частина просвітників, Вольтер був прихильником деїзму.

У своїй творчості просвітник постійно проводив ідею, виражену у відомій максимі, що її йому приписують: «Якби Бога не було, Його слід було б вигадати». Антиклерикальна орієнтація Вольтера не є запереченням релігії як такої. Він не приходив до ідеї про необхідність ліквідації релігії, а вимагає лише релігійної свободи. У своєму «Філософському словнику» Вольтер писав: «Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тожонних упевненості, в той час як в атеїста залишаються самі лише сумніви. Можна розвинути цілий ряд доказів, що руйнують атеїзм у філософії. Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні Його існування. В інтересах всього людства, щоб існував Бог, який карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя; але зрозуміло також, що краще було б не визнавати Бога, ніж поклонятися в Його особі варвару, котрому слід приносити людські жертви, як це відбувалось у багатьох народів» (Вольтер. Філософские сочинения. – М., 1989. – С. 622-623). В цих словах Вольтера як у дзеркалі відображається все Просвітництво. Філософ, як і його сучасники, схилився до реформаційного шляху перетворень феодальних порядків. За допомогою релігії він хотів втримати чернь від бунтів і повстань. Однак вільнодумство, деїзм, що проповідував Вольтер, було однією із причин французької революції.

Святіший Отець Іван Павло II зазначає: «Просвітництво – дефінітивне ствердження чистого раціоналізму. Французька революція під час терору знищила вівтарі, присвячені Христові, повалила придорожні хрести, натомість запровадила культ розуму. На ґрунті цього культу декларовано волю, рівність і братерство. А відтак духовна і, зокрема, моральна християнська спадщина була вирвана із його евангелізаційного ґрунту, до якого її треба знову запровадити, щоб вона здобула свою повну життєдайність».

Однак процес відходу наших отців від Бога – Бога Ісуса Христа, Євангелії і Євхаристії – не означав порвання з Богом, існуючим поза світом. Авжеж, Бог дійств був постійно присутній, був хіба теж присутній у французьких енциклопедистів, у творах Вольтера і Жана Жака Руссо, ще більше в *Philosophiae naturalis principia mathematica*

Ісаака Ньютона, які знаменують початок розвитку сучасної фізики. Просвітницький раціоналізм усунув на другий план справжнього Бога, зокрема Бога Відкупителя. Що це означало? А те, що людина повинна жити, керуючись тільки власним розумом, так, ніби Бога нема» (Іван Павло II. Переступи поріг надії. – С. 56-57).

На таких же позиціях стоїть молодший сучасник Вольтера **Жан-Жак Руссо** (1712 – 1778 рр.). Він теж відомий письменник, публіцист і філософ. Як і його сучасники, він стоїть на позиціях деїзму. Не заперечуючи об'єктивно існування матерії поза і незалежно від людського пізнання, Руссо виключав можливість пізнання їх сутності. Абсолютизуючи роль чуттєвого пізнання, він принижував теоретичне мислення, його роль у встановленні істини.

Але талант дослідника проявився у нього у соціальній філософії. Найбільш відомими працями Руссо є «Міркування про науки і мистецтва», «Походження і основи нерівності між людьми», «Про суспільний договір». Вбачаючи джерело змін людського життя в розумі, Руссо водночас вважає, що і сам розум при цьому зазнає впливів життєвих потреб людей. Люди, що спочатку жили в «природному» стані, поступово переходять у «суспільний стан», об'єднуються спершу в сім'ї, а останні – в племена. Тут люди живуть ще вільно, здорові й щасливі, продовжують насолоджуватися усіма радощами спілкування, які ще не порушують їх незалежність.

Ідеалізуючи в такий спосіб первісні (родоплемінні) відносини між людьми, Руссо малює подальші події як перехід до громадянського суспільства і держави, що виявилася результатом своєрідної загальнолюдської «конвенції», суспільного договору. Тут виникає приватна власність, а це веде до ліквідації рівності та втрати свободи. Руссо і тут прагне раціонально пояснити такий стан речей: більш сильні і здорові виробляють значно більше продуктів, ніж інші. Вироблювані «надлишки» нагромаджуються, з'являється обмін, торгівля, зростає цивілізація, найпомітнішими ознаками якої стають виробництво заліза і знарядь із нього, що значно покращує виробництво хліба. Залізо та хліб, на думку Руссо, цивілізували людей і згубили рід людський.

Таке суспільство має бути ліквідоване і натомість збудоване нове суспільство на засадах нового суспільного договору. Нове суспільство відчужує майже все на користь держави, але лише в тому розумінні, що держава забезпечує за кожним користування цим майном, не до-

пускаючи існування у суспільстві «ані багатіїв, ані жебраків». Новий суспільний договір – це фактично заклик повернення назад, до первісної простоти та рівності «природного стану» людини. Руссо намагався знайти таку форму асоціації людей, яка захищала б і охороняла всім авторитетом суспільства кожен особистість, охороняла б майно кожного члена суспільства і давала б можливість кожній людині, поєднаній у своїй діяльності з іншими людьми, підкорятися тільки самій собі і залишатися вільною, тобто такою, якою вона була в природному стані. Основний наголос Руссо робить на розум, шляхи й засоби приведення суспільства у відповідність з вимогами розуму, насамперед такими, як рівність, свобода і братерство. В теоретичному плані це виглядало начебто і непогано, але практика життя виявилась інакшою. Бунти, повстання, революції, що проходили під цими гаслами, окрім ентузіазму мас, приносили біль і страждання людині. Що означала людина для революції? Чи була вона якоюсь самотньою, неповторною творчою особистістю, яка має велику ціну? На це питання досить-таки негативну відповідь дала логіка французьких матеріалістів: **Жюльєна Офре де Ламетрі** (1709 – 1751 рр.), **Клода-Адріана Гельвеція** (1715 – 1771), **Поля-Анрі Гольбаха** (1723 – 1789). Їх відверта матеріалістична та атеїстична позиція стала безпосередню філософсько-світоглядною увертурою до Великої французької революції 1789 – 1794 рр. Французьке Просвітництво, а відтак матеріалізм значною мірою спростили погляди на людину. Джерелом такого спрощення була філософія Декарта, який схарактеризував людину, як «машину з кісток і м'яса», а це вело до низки парадоксів, що знайшли свій вияв у революції. Ламетрі пише книгу «Людина-машина». Сама назва твору свідчить про механічний підхід до розуміння людини. Душу він вважає матеріальним «рушієм» живого організму. Різниця між людиною і твариною є лише кількісною – в розмірах і структурі мозку. Отже, якщо людина – це машина, то вона не здатна на жодні самостійні, творчі дії.

**Гольбах** у книзі «Система природи» проводить ідею, в основі якої є принцип редукованості – можливості зведення всіх явищ природи і всіх природних сил до різних форм руху матеріальних частин. Він веде мову про саморух матерії. Людина, на думку Гольбаха, вважає себе специфічною істотою лише «завдяки недостатньому міркуванню над своєю природою», звідки виникають питання духовності. Подібні невизначені слова вигадані майстрами умоглядних тонкощів. На-

справді ж, будучи природною істотою, людина цілком підпорядкована природі, а тому в розмовах про свободу абсолютно немає сенсу.

Бути свободним – це значить піддаватися необхідним мотивам, які ми носимо в самих собі. Гольбах відверто стає на фаталістичні позиції. А прийняття фаталізму, на його думку, дуже корисне, бо тоді людина стає спокійною. Сама природа є величезною машиною, невеличкою пружиною якої є людина. Вона практично нічого не зможе зробити, ніщо змінити, ніколи поправитися – таким чином, вона приречена.

Інший філософ того часу, **Гельвецій**, автор книг «Про дух», «Про людину», визнає об'єктивне існування зовнішнього світу і підкреслює його матеріальний характер. Людина невіддільна від природи і підпорядкована тим же закономірностям. Прихильник строгого детермінізму, він вважав, що в природі все відбувається згідно з всезагальними законами, яким підпорядкований рух матерії. Людська поведінка і діяльність підпорядковані *закону інтересів*. В людини, з одного боку, діють природні фізичні потреби, а з другого – пристрасті. Серед фізичних потреб на першому місці – голод і фізичний біль. Значну роль серед пристрастей відіграє самолюбство. Головним критерієм моральності є користь. Основу добродійної поведінки він вбачає у досягненні погодженості між індивідуальними і суспільними інтересами. Суспільний устрій бачиться з позицій так званого «третього стану». Суспільство виникає з «господарських сімей». Громадянин – це власник в прямому розумінні слова. На троні має перебувати філософ, який гарантує основні невід'ємні права людини. Приватна власність є священною. Вихованню людей сприяють «добрі» закони. Майже всі нещастя людей і народів викликані недосконалістю їх законів і надто нерівним розподілом багатства. Як здається, все просто і зрозуміло. Встанови тільки добрі закони, наведи порядок у країні – все вирішиться дуже швидко, і всі люди стануть щасливі. «Третій стан», його гірші послідовники в кращому разі були мрійниками, творцями ідей, котрі нерідко запроваджували їх у глухий кут. Антигуманізм їх позицій був очевидним. Він вплинув на філософію різних революцій і переворотів. Якщо з позицій розуму (?) інтерес народу вищий від інтересу індивіда, то виправдовується принесення людей в жертву. Адже чого вартє сотворіння із кісток і м'яса?

Виданий під час Великої французької революції закон про «підозрілих» давав «право» карати кожного, хто не тільки бореться проти

Республіки, але й тих, хто активно не виступає на її захист. Сумнозвісний редактор газети «Друг народу» Марат на початку 1790 р. писав на її сторінках: «Кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримають ворогів суспільства»; ще через півроку: «П'ятсот-шістсот відрубаних голів забезпечили б нам спокій, свободу і щастя»; в кінці року: «Можливо, доведеться відрубати п'ять-шість тисяч голів, але коли б навіть довелось відрубати й двадцять тисяч, не можна вагатися ані хвилини».

Інший відомий вождь яacobинців Л.А. Сен-Жюст у середині 1793 р. закликав: «Свобода має перемогти будь-якою ціною. Ви повинні карати не тільки зрадників, але й байдужих, ви повинні карати будь-кого, хто є пасивним у Республіці й нічого не робить для неї».

Не варто дивуватися вождям більшовизму в колишньому Радянському Союзі. Адже і вони протягом 70 років проводили ту ж саму політику, на основі тієї ж матеріалістичної філософії.

Дещо своєрідною виявляється позиція **Дені Дідро** (1713 – 1784 рр.), філософа, теоретика мистецтва, письменника, організатора і редактора французької «Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел».

У творах «Думки про пояснення природи», «Розмова Д'Аламбера з Дідро», «Сон Д'Аламбера», «Філософські принципи матерії і руху», «Монахиня», «Племінник Рамо», «Жак-фаталіст та його господар» він відстоював ідеї про матеріальність світу, про єдину, вічну, нестворену матерію як об'єктивну реальність. Відкидаючи дуалізм, він вважав матерію єдиною субстанцією. На перший погляд позиція Дідро та сама, що і в його сучасників – філософів-матеріалістів. Для нього немає різниці між мармуром і людиною. І те, і друге – порох.

Але все-таки різниця між Дідро і його колегами є. Останні висловлювали свої погляди в систематичних природничо-наукових трактатах. Специфіка природничо-наукового погляду полягає в тому, що він фіксує тільки дійсне, зображає світ таким, яким він є. Але об'єктивна реальність є лише одним з вимірів його існування. Адже об'єктивна реальність охоплює і те, що було, і те, що є, і те, що буде, які також є реальними. Звичайно, специфічно людське буття разом з його найістотнішими рисами – свободою, творчістю, історичністю – просто неможливо виразити природничо-науковими засобами.

Щодо Дідро, то він застосовує в більшості своїх творів не традиційно натуралістичну форму трактату, а діалог, який відкриває ширші можливості для відображення багатомірних структур людського існування.

Крім філософських, у стилі часу, творів, Дідро писав художні – «Племінник Рамо», «Жак-фаталіст та його господар». Звільнившись від натуралістичного стилю міркування, Дідро пропонує нетрадиційні рішення проблем, у т.ч. і проблеми свободи. Цікавим в тому відношенні є сюжет роману «Жак-фаталіст...». Сюжет, з одного боку, зовсім не стрункий і не організований, але все це робиться для того, щоби показати, що таким є життя. Герой роману Жак намагається тлумачити як єдино можливе лише те, що «наперед визначене», здетерміноване, невідворотне. Але його господар заперечує такі думки, вказуючи на принципову можливість прямо протилежного пояснення. Якщо в природничо-наукових трактатах французьких матеріалістів все було ясно і зрозуміло, то в діалогах Дідро вже існують сумніви в істинності тверджень матеріалістів.

У своїх діалогах Дідро впритул підійшов до ідеї єдності і боротьби суперечностей, до ідеї антиномічності буття, насамперед людського. Французький матеріалізм, який був своєрідною спокусою для світової філософії, долався німецькою ідеалістичною філософією.

## НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ КІНЦЯ XVII – ПОЧАТКУ XIX СТ.

1. Джерела німецької класичної філософії.
2. Філософські погляди Іммануїла Канта.
3. Об'єктивний ідеалізм та діалектика Гегеля.
4. «Кінець» німецької класичної філософії.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – М.-Л., 1991;
- Гердер И.Б. Избранные произведения. – М., 1959;
- Кант И. Сочинения. В 6-ти тт. – М., 1963-1966;
- Антология мировой философии в четырех томах. – М., 1971, т. 3. – С. 45-395;
- Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986;
- Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії. – Київ, 1985.

### 1. ДЖЕРЕЛА НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Про філософські джерела німецької філософії можна говорити багато. Це велика тема, яка вимагає спеціального дослідження. Джерела ці сягають і античності, і середньовіччя. Величезний вплив на розвиток німецької філософії мав Платон і Арістотель, філософи елліністичної доби, зокрема неоплатоніки, св. Августин та середньовічні містики. Однак найближчими джерелами німецької класичної філософії прийнято вважати німецьку містику та німецьке Просвітництво. Взагалі німецька філософія розглядуваного нами періоду унікальна. Ми вже зазначали, що французький матеріалізм був подоланий німецькою ідеалістичною філософією. Власне заслугою німецьких філософів є те, що вони повернули філософії справжній її сенс. А це відбулося завдяки філософському ідеалізму, який процвітав на німецькому ґрунті: саме німецька містика та німецьке Просвітництво зазнали особливого впливу ідеалізму. Німеччина має свою оригінальну філософію. І якщо вже оперувати поняттям філософської парадигми, східної і західної, то без перебільшення можемо ствердити, що німецька філософія є ближчою до східної філософської парадигми, ніж до західної.

Східний неоплатонізм слугував для формування пізньосередньовічної містики Майстра Екхарта та його послідовників. Німецька містика, а також німецька Реформація спричинилися до виникнення того унікального світоглядного утворення, яке отримало назву «німецька класична філософія».

Чому класична? Адже класиками у літературі, образотворчому мистецтві, музиці ми називаємо людей, котрі зробили великий внесок у світову культуру. Їх твори перетнули кордон багатьох країн і стали надбанням різних культур незалежно від часу та простору. Звичайно, класичними філософіями можна назвати з певними застереженнями і англійську, і французьку. Але все-таки, як нам видається, найбільш класичною є німецька філософія, оскільки саме в Німеччині відбувається своєрідний ренесанс правдивої філософії. Саме німці дали світові велику плеяду філософів-ідеалістів, спадщина яких актуальна по сьогодні.

Отже, на початку скажемо, що німецька містика була джерелом німецької класичної філософії. Апофатизм, чи апофатичне богопізнання, можна вважати одним із джерел діалектики. Бога ми не можемо пізнати, твердили містики. Але Його чітко переживаємо, відчуваємо. Близькою тут є аналогія такого плану. Якась людина стає близькою і дорогою для іншої людини. Пояснити це інколи важко і неможливо, а відчути легко. І це відчуття навіть не потребує пояснення, розбору, аналізу. Просто – є, як є.

Діалектика у своїй суті є взаємопереходом заперечення і ствердження чогось нового, небувало, того, що приходить з нічого у щось. Майстер Екхарт твердить, що Абсолют виявляє себе як творче начало світу. Чиста божественність і творче начало взаємодіють у нескінченному діалозі небуття та буття, породжуючи божественно світовий процес покладання ієрархії модусів, що самоконструюють себе в ході внутрішнього самоосягання кожного наступного модуса.

Діалектиками-містиками в німецькій філософії були **Якоб Бйоме** (1575 – 1624 рр.) та **Йоган Шефлер** (1624 – 1677 рр.), відомий під псевдонімом Ангелюс Сілезіус. У всьому існуючому Бйоме бачить роздвоєність і суперечність, процеси боротьби добра і зла, світла і темряви. Все існуюче складається з «так» і «ні». Без тотожності протилежних сил, що борються в одному предметі, все зупиниться і перетвориться у ніщо. Шефлер (Сілезіус) розглядав увесь світовий діалектичний процес як нескінченний діалог особистого «Я» людини і космічного

божественного «Я», яке попри всю свою незрівнянну вищість щодо людського «Я» є водночас «рівноправним співрозмовником». Немає нічого дивного у тому, що німецьке Просвітництво йде у парі з німецькою містикою як джерело німецької класичної філософії. Спільними для цих течій є їх ідеалістичний характер.

На початку XVIII ст. у Німеччині поширюються ідеї західноєвропейського Просвітництва. Одним із ранніх представників цієї філософії був **Христіан Вольф** (1679 – 1754 рр.). Принципи моралі він тлумачить як об'єктивно зумовлені норми поведінки людей, що визначаються самою структурою об'єктивного світу. Вольф та його послідовники були впевнені, що поширення освіти та знань приведе до негайного вирішення всіх складних проблем буття. Однією із центральних ідей у просвітників була ідея суспільного поступу. Особливу роль відіграла ідея національного об'єднання Німеччини і, відповідно, розвитку національної німецької культури. До німецьких просвітників належали **Г. Є. Лессінг** (1729 – 1781 рр.) та **М. Мендельсон** (1729 – 1786 рр.). Метод Просвітництва вони вбачали в духовному спрямуванні людей у житті відповідно до велінь розуму.

У середині XVIII ст. німецьке Просвітництво зазнає все більшого впливу екзистенціально-діалектичної традиції німецької містичної філософії. Так, протестантський пієтизм (*pietas* – благочестя), який тісно пов'язаний у своїх філософських інтенціях з просвітницьким раціоналізмом, виявляє в той же час виразне тяжіння до традиційної філософської містики. Проте з особливою силою вплив пієтизму на німецьке Просвітництво позначився у творчості учасників суспільно-політичного руху «Буря і Натиск» (*Sturm und Drang*). У складі діячів цього руху були видатні німецькі письменники і вчені Й.В.Гете, Ф. Шіллер. Цей рух став своєрідним вибухом індивідуалізму, виявив себе в підвищеному інтересі до проблем особистості, до внутрішнього життя окремої людини, в різкому недовір'ї до розсудку, до раціоналістичних принципів, що їх відстоювали діячі раннього Просвітництва. Раптово виявили себе складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини.

Один із представників цього руху **Йоган Готфрід Гердер** (1744 – 1803 рр.) пропонує відмовитись від раціоналістичної програми Просвітництва і підкреслює натомість важливу роль чуттєвості в житті людини.

Гердер звертається до народних джерел мистецтва. Він вважає, що саме у цьому мистецтві виражено дух народу. У своїх творчості просвітник обстоював діалектичну ідею становлення та розвитку світу як

органічного цілого. Історія людського суспільства розуміється як продовження історії природи. Оригінальна просвітницька програма Гердера була окреслена ним у «Щоденнику моєї подорожі» в 1769 році. У цій праці можна знайти рядки, присвячені Україні. «Україна, – пише Гердер, – стане колись новою Грецією, прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; тільки з малих племен, якими також були колись греки, постане велика, культурна нація і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ». (Цит. за: Філософія. Курс лекцій. – К., 1994. – С. 133). Представниками Просвітництва були згадувані вже Гете і Шіллер, філософ мови Вільгельм Гумбольдт та природодослідник Олександр Гумбольдт.

Окремо слід сказати про **Йогана Георга Гамана** (1730 – 1788 рр.), який відверто відкинув раціоналізм, акцентуючи увагу на інтуїтивних, з його точки зору визначальних, моментах пізнання. Аналогічної позиції дотримувався **Фрідріх Генріх Якобі** (1743 – 1819 рр.). Заперечуючи розсудковий раціоналізм Просвітництва, він протиставляє останньому ірраціоналістичну позицію, передбачаючи в деяких принципових моментах майбутні позиції «філософії життя» та екзистенціалізму.

У творчій полеміці містично-діалектичної традиції та раціоналістичної програми Просвітництва відбувався процес становлення німецької класичної філософії, засновником якої став Імануїл Кант.

## 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ІМАНУЇЛА КАНТА

Імануїл Кант є не тільки засновником, але найбільш оригінальним, самобутнім і, без перебільшення, неперевершеним представником німецької класичної філософії.

Великий німецький філософ народився 22 квітня 1724 року в Кенігсберзі. Сьогодні це місто належить Російській Федерації і називається Калінінград. Його батько – Йоган Кант – був майстром з виготовлення сідел. Мати – Анна Регіна – займалася вихованням дітей. Імануїл був четвертою дитиною із дев'ятох, які мали Канти. Правда, вижило лише п'ятеро. Середовище, у якому виховувався майбутній філософ, складалося з дрібних німецьких бюргерів, купців та ремісників. У сім'ї Канта панував дух поміркованого пієтизму. Пієтизм (благочестя) – містична течія у протестантизмі, особливо яскраво виявився у його німецькому варіанті – лютеранстві. Відкидаючи численні атрибути церковної обрядовості, закликаючи до поглиблення віри, оголошуючи

гріховними розваги, пієтизм прославляв працю та ощадність, закликаючи своїх прибічників до суворого, аскетичного способу життя.

З раннього дитинства Іммануїл виявляв особливий розум та здібності до швидкого засвоєння знань. Мати майбутнього мислителя, яка переважно займалась вихованням сина, вирішила, що він не повинен йти шляхом ремісника. Вона мріяла, щоби її син став священиком.

Спочатку Кант навчається в колегії, пізніше стає студентом богословського факультету Кенігсберзького університету. Навчаючись в університеті, Кант постійно відчував матеріальні труднощі. Він втратив своїх батьків. Матеріальної допомоги чекати було нізвідки. Доводилось задовільнятися невеличкою платнею за приватні уроки. Єдиним, хто допоміг юнакові стати на ноги, був його двоюрідний дядько по матері, швець Ріхтер, котрий зумів побачити у своєму племіннику людину, що подавала великі надії. За його допомогою Кант зумів опублікувати свій перший твір «Думки про правдиву оцінку живих сил у природі». В той час Канту виповнилось двадцять три роки.

В 1755 році Канту вдалось потрапити на роботу в Кенігсберзький університет. Для цього йому довелось захистити три дисертації, точніше дві, оскільки перша, магістерська, не захищалась, а подавалась, після чого відбувався усний екзамен. Щоби отримати право читати лекції, магістер повинен був пройти габілітацію, тобто захистити ще одну дисертацію. Захист цієї дисертації приніс Канту звання приват-доцента – позаштатного викладача, праця котрого оплачується не університетом, а студентами. Третя дисертація давала право на займання посади екстраординарного професора, тобто професора, який не отримує платні. Останню він захистив через рік, тобто в 1756 році.

У свій перший навчальний рік Кант читає такі дисципліни: логіку, метафізику, природознавство і математику. Пізніше до них додалися фізична географія, етика і механіка. Особливо Кант любив фізичну географію, котру вважав фундаментом історії. Вже замолоду він стає людиною енциклопедичних знань, його лекції користуються великим успіхом. Але матеріальні труднощі даються взнаки. Молодий викладач змушений шукати засоби до існування. Він влаштовується на посаду помічника бібліотекаря в королівській бібліотеці. Лише в 1770 році він був призначений ординарним професором логіки і метафізики з досить-таки доброю платнею. Для отримання цієї посади філософ подав твір «Про форми і принципи чуттєвого і розумового світу».

Свої лекції Кант читав дуже цікаво. Він ніколи не писав конспектів, а часто користувався помітками на полях підручників, котрі він рекомендував студентам. Інколи це були короткі записки. Єдиним недоліком Канта як лектора був його слабкий голос. Знаючи це, слухачі сиділи на його лекціях тихо, затамувавши подих. Після 1770 року кар'єра Канта пішла вгору. Два терміни поспіль він був на посаді ректора, але його спосіб життя і надалі залишався скромним.

Кант не належав до числа людей, які вважали чуттєві задоволення головною метою життя. Фізичне здоров'я він оцінював як необхідну умову бадьорості духу. Природа не наділила Канта ні міцним здоров'ям, ні атлетичною будовою. Він був малий на зріст, мав вузькі та впалі груди. Але завдяки здоровому способу життя він і в зрілі роки не мав хворобливого вигляду: рум'янець на його щоках зберігся до старості. За його власними словами, він ніколи не був хворий, хоча ніколи не був і повністю здоровий.

Вставав Кант завжди о п'ятій годині ранку, а лягав спати завжди рівно о десятій годині вечора. Покинувши спальню, він ішов в кабінет. Попрацювавши дві години, одягався в професорський одяг і прямував в аудиторію. Після читання лекцій він повертався в кабінет і працював там до другої години, пізніше обідав. Відтак по обіді йшов на прохід. Вечірні години філософ присвячував читанню газет, журналів, белетристики. Одруженим він ніколи не був, однак це ніколи не заважало йому з особливою ніжністю ставитися до жінок.

За своєю натурою Кант був добродушною, надзвичайно м'якою людиною, турбота якого, щоб не завдати комусь шкоди, нерідко межувала з комізмом. Оповідають, що одного разу його старший слуга під час обіду розбив склянку. Переживаючи, що хтось із гостей може себе поранити, Кант наказав слугі негайно зібрати всі шматочки скла. Але раптом подумав, що і слуга може порізатися склом, тому він встав з-за столу і сам ретельно зібрав осколки. Пізніше разом з гостями з добрим гумором пішов у садок і знайшов відповідне місце для «поховання» розбитої склянки, щоби вона у майбутньому не завдала нікому шкоди.

Ще один цікавий епізод з життя великого філософа. Кант мав приятеля, англійського купця Гріна. Їх знайомство відбулося при досить неприємних обставинах і могло б закінчитися дуеллю. Але після з'ясування стосунків вони стали великими друзями. Однак англійський приятель подав Кантові урок пунктуальності. Чисто англійська пунктуальність передалась пізніше Канту. Одного разу він пообіцяв



Гріну супроводжувати його вранці о восьмій годині на прогулянці. Настав ранок. Годинник показував 7 годину 59 хвилин, але Канта ще не було. Тоді Грін одягнув капелюх, взяв палицю і, як тільки пробила восьма година, сів у візок і поїхав. Виїжджаючи з двору, він зустрів Канта, який спізнився на дві хвилини, але візка не зупинив. Таким чином Кант був покараний за свою непунктуальність. Але, як зазначають біографи філософа, в цілому він був на рідкість точний. Студенти могли звіряти свої годинники, коли їх викладач входив в аудиторію.

Надійшла старість. З 1798 року Кант відходить від активної творчої діяльності. Він ще хоче писати, але сили вже повністю вичерпані. Ще кілька років згасання життєвої енергії: дихання слабне. 12 лютого 1804 року Кант помер. Його останні слова звучали так: «Це добре».

*Докритичний період творчості Канта.* У філософській творчості Канта виділяються два основні періоди – «докритичний» (1746 – 1769 рр.) і критичний (1770 – 1797).

В докритичному періоді Канта, згідно з тодішнім станом речей, поєднувались природничо-науковий «матеріалізм» та лейбніціансько-вольфганська метафізика, яку він акуратно читав за підручником Баумгартена. Але і в цей же час він виявляє великий інтерес до космології та космогонії і починає займати все більш незалежну позицію стосовно лейбніціанської натурфілософії. Зазначимо, що тодішня система викладання була такою, що за цією традицією, правда, в обробці І.Вольфа, йшли всі німецькі вчені того часу. Кант знаходить раціональні зерна в картезіанській картині світу і остаточно визнає авторитет Ньютона.

В цьому відношенні характерною є робота Канта про зміни обертання Землі навколо своєї осі під впливом припливного тертя від гравітації Місяця. У ній проводиться ідея історичної зміни небесних тіл, що вивчається заради передбачення їх майбутнього стану. Ця ідея розвитку є чільною в його праці «Питання про те, чи старіє Земля з фізичної точки зору» (1754 р.), де Кант говорить: «... Вселенна буде утворювати нові світи, щоби поповнити шкоду, завдану їй у якомусь місці». Тут мова йде, очевидно, про те, що матерія незнищенна, що вона може переходити з одного стану в інший.

В 1755 р. Кант публікує «Всезагальну природничу історію і теорію неба», у якій він виклав гіпотезу про виникнення, розвиток і дальшу долю Сонячної системи, яка склалася природним шляхом. Причому

порядок і будова світів розвиваються поступово, у певній послідовності з запасу «створеної природної речовини». Зверніть увагу на думку Канта «створеної», створеної Богом, очевидно. Звичайно, і тут Кант не матеріаліст. Дія матерії в плані утворення нових світів пов'язана у Канта із законом відштовхування і притягання речовин. Кант заперечує можливість абсолютного спокою і намагається довести визначальний рух матерії у Вселенній. Одна із його фраз звучить: «... дайте мені матерію, і я покажу вам, як з неї повинен виникнути світ».

Основний зміст космогонії Канта такий: розсіяні матеріальні частинки (холодне і розріджене пилове нагромадження) внаслідок тяжіння поступово утворили величезну хмару, всередині якої притягання і відштовхування породили вихори та кулевидні згустки, що нагріваються від тертя. Це були майбутнє Сонце і його планети. В принципі так само виникають і інші планетні системи навколо зірок Чумацького шляху, а також різні туманності за його межами й, очевидно, ієрархічні системи зірок, галактики зі своїми планетами. Кант не був прибічником унікальності Землі, а припускав, що такі чи подібні планети існують у світі ще.

Кант вважав, що окремі космічні тіла та цілі світи народжуються і розвиваються, а потім гинуть, але їх кінець є початком нових космічних процесів.

Кант не заперечував існування Бога. Він апелював до Нього як до творця матерії і законів її руху. В 1763 р. він написав твір «Єдино можлива підстава для доказу буття Бога», в якому від фізико-теологічного доказу він звернувся до онтологічного, виправленого за Лейбніцом. По-друге, в тому, що в той час у Канта виявляються агностичні мотиви: він твердить, що природні причини не в стані пояснити походження живої природи, не здатні «точно виявити на основі механіки виникнення однієї тільки рослини чи гусениці». Тут, власне, Кант, як і інші серйозні природознавці, на основі великої праці приходять до висновку, що світ остаточно пізнати не можливо без звертання до величі Бога.

У період «докритичного» Канта все частіше виявляється тенденція до відриву свідомості від буття. Він настоює на тому, що реальні відношення, підстави, заперечення «зовсім іншого роду», ніж відношення, підстави, заперечення логічні. Кант твердив, що розумне в стані пізнавати світ, виходячи із властивих тільки йому, розуму, логічних зв'язків.

*Вихідні поняття теорії пізнання.* Вже в докритичний період у Канта виникають ідеї, які він пізніше розвине у своїй теорії пізнання. Первинний вплив на його теорії мали Юм, а також Лейбніц, котрий проводив різницю між інтелегібельним світом сутностей та чуттєвим світом якостей.

З 1770 року у Канта починається критичний період. Саме в цьому році він захищає дисертацію «Про форми і принципи чуттєво сприйнятого та інтелектуального світу». Кант дає переоцінку раціоналізму і сенсуалізму своїх попередників Вольфа, Локка і Гольбаха. Надії просвітників, які вважали, що таємниці природи можна швидко пізнати, видаються тому наївними, хоча він, ясна річ, не відмовляється від наукового пізнання.

Кант висуває завдання: обмежити знання, щоби звільнити місце вірі, й з другого боку, показати, що критика розуму з необхідністю приводить в кінцевому рахунку до науки.

Підаючи критиці попередню метафізику, Кант створює свою філософію, яку називає критичним, або ж «трансцендентальним» ідеалізмом. У ній Кант поділив здатності людської душі на здатність: 1) пізнання, 2) почуття задоволення і незадоволення і 3) бажання. *Перше* – діяльність розсудку, що формує науку про природу; *друге* – це здатність судження, що створює філософію природи і мистецтва; *третє* – це те, що спрямовує розум на пошуки кінцевих цілей для досягнення моральності і свободи.

Для Канта філософія можлива як критика. Він вважає, що перш ніж науково пізнавати, треба дослідити можливості самих інструментів людського пізнання.

Пізніше Гегель покритикує його як схоласта, котрий хотів навчитися плавати раніше, ніж кинутися у воду.

На початку Кант ставить питання: що можу я знати? Пізніше до нього додається ще три: що я повинен робити? на що можу надіятися? що таке людина і ким вона може стати?

Перше питання вирішується в критиці чистого розуму, друге – в критиці практичного розуму, третє – в релігії в межах тільки розуму, четверте – в антропології.

Для цієї роботи має бути створена «критика чистого розуму». Розум (Vernunft) – це сукупність всіх пізнавальних здатностей, це чуттєвість, розсудок. Слово «чистий» – reine – вільний від емпірії і практичної мети, а в цьому значенні теоретичний.

Знання він поділяє на недосконале і досконале (істинно наукове), що веде до безумовної достовірності, всезагальності і необхідності, а цього досвід не дасть. Кант вважає, що знання має позаемпіричний, тобто *апріорний* характер. Отже, в його теорії пізнання виникають два великі розділи: знання емпіричне (апостеріорне) і «чисте» (апріорне). На цей поділ накладається інший поділ знання на аналітичне (erläuternde), тобто пояснює, і синтетичне (erweiternde), прирощуюче.

Як ми вже зазначили, Кант розчленовує пізнавальну здатність в цілому (розум в широкому значенні цього слова) на три різні здатності 1) чуттєвість (Sinnlichkeit); 2) розсудок (Verstand); 3) власне розум (Vernunft). Кожній із здатностей він ставить питання: 1) чи можлива чиста математика; 2) чи можливе чисте природознавство; 3) чи можлива метафізика, тобто філософська онтологія.

Відповідно до трьох питань, звернених на три здатності пізнання, гносеологія Канта ділиться на трансцендентальну естетику, трансцендентальну аналітику і трансцендентальну діалектику.

*Трансцендентальний* протиставляється в Канта *трансцендентному*. Інколи ці терміни збігаються, інколи ні.

Трансцендентне – це те, що хоча і попереджує досвід, але призначене для того, щоби зробити можливим досвідне пізнання. Коли ці поняття виходять за межі досвіду, тоді їх застосування називається трансцендентним. Трансцендентне перебуває поза межами досвіду і до нього не належить. Розум намагається дізнатися щось із галузі трансцендентного за допомогою трансцендентальних здатностей.

Перейдемо до *трансцендентальної естетики*. Під естетикою Кант розуміє загальногносеологічне вчення про чуттєвість, а не тільки вчення, що стосується споглядання мистецтва. Вихідним елементом науки про пізнання Кант вважає вчення про *речі в собі* (Ding an sich). Він твердить, що за межами чуттєвих феноменів існує непізнана, але об'єктивна реальність, про яку в теорії пізнання існує тільки абстрактне «чисте» поняття «ноумен». Ноумени не дають нічого для пізнання речей в собі, але дозволяють про них мислити як про інтелектуальні сутності. (Це важливо, на нашу думку, і для теології).

*Перше* значення поняття про речі в собі покликане вказати на наявність зовнішнього подразника наших відчуттів та уявлень.

Але в цьому цікава позиція Канта. Він заперечує те, що чуттєві явища впливають з речей в собі, тому ці явища нам, власне, не являються. Саме відчуття має відношення до суб'єкта як модифікація його

стану. На ґрунті відчуттів неможливо дізнатися про властивості речі: *адже біль не подібний на голку, що нас вколола.*

Явища чуттєвості становлять особливу сферу переживань, поглядів суб'єкта, бо суб'єкт пізнає тільки ці явища як такі, але не їх зовнішні подразники.

Друге значення «речі в собі» полягає в тому, що це взагалі непізнаний предмет. Ми дійсно не знаємо, що вони собою являють. Ми знаємо, лише те, що вони існують і до деякої міри те, чим вони є.

Третє значення «речі в собі» вхоплює все те, що лежить в трансцендентній області, тобто те, що перебуває поза полем досвіду і трансцендентальної сфери.

Четверте – більш широке значення «речі в собі» – є царством недосяжних ідеалів взагалі, котре в цілому само виявляється ідеалом безумовного вищого синтезу.

*Трансцендентальна естетика.* На питання, з чого складаються явища, Кант дає відповідь у трансцендентальній естетиці. У ній він проводить розмежування «матерії» (а вона складає чуттєвий зміст явищ) та її форми. Отже, тут існує розмежування матерії і форми. Зміст – пасивний і безструктурний. Форма – активна, структурно впорядкована. Вона свідчить про різноманітні явища (єдність). Кантівська форма не бере свого початку ні із зовнішніх об'єктів, ні з чуттєвого досвіду, вона є попередньою апіорною умовою вільного досвіду, яка породжується трансцендентальною здатністю.

Ця форма є «чистим» спогляданням. Вона не є конкретним емпіричним сприйняттям (*Empfindung*) і не понятійним уявленням, а чимось середнім між ними і більш абстрактним – непобаченим спогляданням, неконкретною конкретністю, нечуттєвою чуттєвістю.

Отже, Кант розчленовує чуттєвість на «даний» матеріал і апіорні форми чуттєвого споглядання, якими є *простір і час*.

Кант по суті відкриває апіорні споглядання, котрі лежать в основі синтетичних апіорних суджень.

Адже відчуття, не будучи оформленими чистим апіорним спогляданням, є хаотичним, мінливим і рухомим матеріалом, але будучи оформленими, відчуття починають перетворюватися в *досвід*, тобто емпіричне знання. Але це тільки початок, адже в досвіді міститься, крім того, ще й поняття про предмет.

Апіорні споглядання – це спосіб, котрим здійснюється емпіричне споглядання, яке отримує від апіорних сутностей вид всезагальності

і в тому числі об'єктивність. Тільки простір, який уявляється формально, дає можливість відчувати фізичний простір. Простір формальний, суб'єктивний виявляє простір фізичний, об'єктивний. На стадії чуттєвості необхідність ще не досягається, однак математичні знання закладають у ній основу. Але ці необхідність і об'єктивність існують тільки для суб'єктів. Таким чином, *простір і час* зовсім не об'єктивна, а суб'єктивна *умова чуттєвості*. Апіорні споглядання і уявлення (*Vorstellungen*) залишаються у свідомості, навіть якщо ми собі уявимо, що ніяких речей – явищ немає і нас оточує ніщо, а значить повна порожнеча в порожньому потоці часу.

Кант вважає, що сприйняття суб'єкта, здатність його піддаватися впливу предметів необхідно випереджає всіляке споглядання цих об'єктів, а ця здатність має певну стійку структуру.

Це не природжені ідеї Декарта і не ілюзії, а те, що міститься у людях і ще більше змінюється у контакті з дійсністю. Ми можемо уявити собі порожній простір і час, але тільки не речі «без» простору і часу.

Як чисті форми чуттєвого споглядання, простір і час ідеальні (трансцендентальні), але у поєднанні з матеріалом досвіду вони «емпірично реальні». Вони не мають жодного відношення до світу речей у собі, тому не мають «абсолютної реальності».

Простір і час описуються Кантом як певні без'якісні, однорідні і нескінченні протяжності, кожна з яких єдина у своєму роді, так що немає ні різних просторів, ні різних часів.

*Апіорні простір і час* не поняття, а уявлення, хоча в трансцендентальній естетиці як частині філософії він оперує поняттями про них. Це «чисті», тобто виключно формальні, неспоглядальні споглядання. Кант заперечує інтуїтивне, теоретичне знання і відкидає характеристику формального моменту як знання, але визнає існування чуттєвої формальної інтуїції.

Споглядання простору і часу є джерелом математичного знання. Кант розглядає простір як «зовнішню», а час як «внутрішню» форми споглядання. Час як апіорна форма внутрішнього чуття є важливою умовою «руху об'єктів» зовнішнього, тобто просторового, оформленого досвіду.

Простір і час даються нам незалежно від емпіричного досвіду. Вони не властиві трансцендентному світу. Світ речей у собі – поза простором і часом. У світі речей у собі немає жодного руху і взагалі не

відбувається нічого фізичного, отже, не можна говорити, що речі в собі реально існують і діють на свідомість.

Кант кладе просторові уявлення в основу геометричного знання, а часові – в основу арифметики і алгебри, ряди чисел і величин в яких передбачають наявність послідовності рахунку у часі.

Множинність з'являється в Канта на стадії чуттєвої апіорності. Кант заперечував індуктивні передумови формально-математичного знання. На питання про те, як можливою є чиста, тобто строго теоретична, математика, Кант відповідає: як апіорна наука на базі позаемпіричних споглядань.

Всяка математика, за Кантом, може прикладатися тільки до області явищ, а математика «чиста», тобто неприкладна – тільки до апіорно-споглядальних форм, будучи ними ж породженою.

*Категорії трансцендентальної аналітики.* Трансцендентальна логіка складається з двох частин. Перша називається трансцендентальною аналітикою. Вона розглядає наукове раціональне пізнання, що оперує формальною логікою і гносеологічними категоріями. Друга частина називається трансцендентальною діалектикою і займається проблемами власне філософського пізнання.

Перша – дає відповідь, чи можливе чисте, себто теоретичне, природознавство. Друга – чи можлива «метафізика» як наука взагалі.

Впорядкування хаосу відчуттів формами наочного уявлення – лише передумова для дальнішого процесу організації чуттєвого матеріалу пізнання в структурі, і воно здійснюється аналітичними засобами трансцендентальної логіки.

Трансцендентальна логіка вивчає процес виникнення наукового знання в загальному вигляді, для чого досліджує синтетичну єдність понять в судженнях та їх системах, тобто в найвищій структурі цілісності наук. В цьому розумінні трансцендентальна логіка намагається визначити обсяг та межі.

Розсудок має справу з апіорними категоріями, які, як і апіорні споглядання, суть не знання, а лише форми мислення. І тому «змістовність», яку він допускає для них як об'єктів вже не формальної, а трансцендентальної логіки, полягає саме в спрямованості форм на їх матеріал.

Трансцендентальна аналітика повинна дослідити походження і функції категорій.

Категорії Канта застосовуються до емпіричного пізнання, будучи самі продуктом трансцендентальної здатності, оскільки вони не дають жодного виходу в трансцендентальний світ.

Шлях до синтезованого знання лежить тільки через наступне поєднання емпіричного і чистого споглядання, тобто відчуттів та їх апіорних форм, з апіорною діяльністю розсудку.

Пізнання є конструюванням, а не інтуїцією і не відображенням.

Підсумок, поєднання чуттєвих матеріалів пізнання, впорядкованих засобом апіорних механізмів пізнавальної та розсудкової діяльності, – це досвід. Відчуття становлять лише «матерію почуттів».

Кант постулює 12 чистих категорій розсудку за аналогією з чотирма видами класифікацій суджень за різними основами.

Категорії кількості		Категорії якості	
1. Єдність	математичні однорідні	1. Реальність	
2. Множинність		2. Заперечення	
3. Всезагальність		3. Обмеження	
Категорії відношення		Категорії модальності	
1. Субстанційність і причетність (акцидентальність)	динамічні різнорідні	1. Можливість	
2. Причиновість		2. Існування	
3. Взаємодія		3. Необхідність і випадковість	

Досвід, за Кантом, є синтетичною єдністю суджень сприйняття, перетворених категоріями в судження досвіду.

Саме в судженнях досвіду відбувається конструювання емпіричного матеріалу, тобто відчуттів, в предмети або об'єкти емпіричного світу. Так, наприклад, від суджень сприйняття про камінь і сонце відбувається перехід до судження «сонце світило, а потім камінь став теплим» і пізніше до розвинутих суджень досвіду, в котрих феноменальні об'єкти, процеси і властивості підведені під категорію причинності (сонце викликало нагрівання каменю) і під категорії субстанційності, всезагальності і необхідності (сонце є причиною нагрівання всіх тіл на земній поверхні).

Розсудок без відчуттів безсилий, але вони не дають йому жодного знання справжнього об'єктивного зовнішнього світу. Шлях від від-

чуттів до науки неможливий без розсудку, але сам по собі він у Канта незалежний від відчуттів.

*Опосередкована ланка між категоріями і досвідом.* У Канта існує особлива опосередкована ланка між мисленням і чуттєвістю – продуктивна (творча) сила уявлення, яка якісно відрізняється від порівняно пасивної репродуктивної сили чуттєвого уявлення.

У вченні Канта про продуктивну силу уявлення підкреслена активність суб'єкта в пізнанні; вказана єдність пізнання в діяльності і звернена увага на роль образного мислення у пізнавальному процесі.

Опосередковану ланку між звичайними уявленнями і поняттями, які є і чуттєві, і абстрактні, Кант знаходить у часі. Час вже виступає тут не як апіорна форма чистого споглядання, а як чистий образ всіх предметів, чуттів взагалі. Саме в руслі часу реалізується здатність судження, тобто застосування категорій. Схема «множинності» – це число як послідовне приєднання один до одного одиниць-моментів; схема «реальності» – це буття предмета у часі, «субстанційності» – усталеність реального предмета у часі, «існування» – його наявність у визначений час, а «необхідності» – наявність цього предмета у всякому без винятку часі. *За Кантом, не поняття відповідає справжнім об'єктам природи, а «об'єкти в науці» повинні відповідати апіорним категоріям, погоджуватися з ними.*

Цей переворот у погляді на наукове пізнання Кант порівняв з відкриттям Коперника в астрономії. Але Адам Міцкевич дотепно зауважив, що ідеї Канта «змушують весь світ обертатися не навколо Сонця, а навколо філософської кафедри».

Разом з тим Кант мав рацію, бо якщо геліоцентризм Коперника вказав на неправомірність наївної довіри до відчуттів, то апіоризм Канта вказав на неправомірність такого ж довір'я до індуктивного мислення.

Результатом трансцендентальної аналітики є те, що суб'єкт вносить порядок і законівідповідність в явища, перетворюючи їх тим самим у природу.

Отже, людина – законодавець природи; а теоретичне природознавство – апіорний категоріальний синтез.

*Трансцендентальна діалектика.* Що таке філософія, чи можлива чиста метафізика? Трансцендентальна діалектика по суті є дослідженням суперечностей пізнання, у які неминуче втягується людський розум, як тільки він намагається отримати однозначні і доказові відповіді на власне філософські питання.

Розуму потрібна допомога, щоби позбутися цих суперечностей, власне цю допомогу йому надає трансцендентальна діалектика.

У Канта діалектика відрізняється від формальної логіки.

Розмежування між аналітикою та діалектикою відбувається в Канта таким чином, що перша – це трансцендентальна «логіка істини» для області досвіду, а друга виступає у формі критики діалектичної видимості: вона виявляє протиріччя-проблеми у філософському пізнанні, встановлює їх значення і виявляє можливості їх вирішення.

У своїй діалектиці Кант вживає поняття *розум*. Якщо розсудок – це реальна здатність розуму до категоріального, наукового пізнання, то розум – це прагнення мислячої свідомості до повноти наукового синтезу і в тому сенсі до ідеалу пізнання. Хід думки Канта стосовно розуму такий: розум – це той самий розсудок, котрий ставить собі більш віддалені завдання і немовби підноситься сам над собою.

Розсудок і розум неначе «два стовпи» єдиної розумної мислительної здатності, котра протистоїть чуттєвості. Трансцендентальна аналітика побудувала онтологію розсудку для світу явищ.

Але розум вперто прагне пізнати світ речей в собі, тобто вийти за межі розсудкової науки.

Кант виробляє вчення про застосування розсудку і розуму в пізнанні. Він виділяє емпіричне, трансцендентальне і трансцендентне застосування розсудку.

Розсудок застосовується емпірично тоді, коли він прикладається тільки до явищ, тобто до предметів дійсного і можливого досвіду. Його трансцендентальне застосування спрямоване на речі в собі, але тільки у можливих для розсудку межах, коли про речі в собі міркують лише в негативному розумінні, тобто тільки як про ноумени. Тоді виникає трансцендентальне поняття про трансцендентні об'єкти.

Розсудок, за Кантом, оперує категоріями і поняттями наук, а розум – ідеями. Всяке людське пізнання починається із споглядань, переходить від них до понять і завершується ідеями. Під трансцендентальними ідеями чистого розуму він розуміє категорії, що поширюються до ступеня безумовного застосування, і тенденції, спрямовані на пізнання речей в собі. В кінцевому рахунку різниця між категоріями і ідеями – це різниця між науковим і філософським дослідженням.

Ідеї – це поняття про досконалість, до якої можна наблизитись, але яку ніколи не можна повністю досягнути.

Ідеї означають тільки припустимий зміст речей в собі.

Існування трансцендентальних ідей починається з того, що в них втілюються певні ілюзії розуму. Розум, використовуючи силу розсудку, звільняється від тих ілюзій і досягає прозріння. Але тим самим їх ролі міняються: він покидає зайняту ним раніше стосовно розсудку командну позицію, віддає її йому і повертається під його контроль. Тому такі пригоди розуму приносять йому користь, адже врозумлюють його, навчають його самокритичності.

Кант розрізняє емпіричну, логічну і трансцендентальну ілюзії. Перша з них походить від непомітного впливу чуттєвості на розсудок, а друга – від спотворень в застосуванні самих правил розсудкової діяльності, будучи безпосередньою помилкою мислення. Трансцендентальна ілюзія властива розуму і походить від невідповідності його можливостей.

Вирішення проблем, що містяться в ідеях чистого розуму, означає подолання трансцендентальних ілюзій і крах онтології речей в собі як теоретичної філософської науки. На цьому, гадає Кант, завершується колишня «метафізика» і відкривається дорога до «метафізики» нового виду, для якої важливо не те, яким є світ речей в собі сам по собі, але те, яким ми повинні його в інтересах самого життя вважати.

*Антиномії космологічної ідеї.* Космологічна ідея ставить питання про світ як про сукупність умов існування в їх явищ в їх повноті. Рациональну космологію Кант тлумачить як спробу переходу від обумовленого в досвіді до безумовного, абсолютного. Тут мова йде про космологічні ідеї у множині. Кант подає чотири ідеї. Він твердить, що в цих чотирьох ідеях охоплена вся проблематика сукупності явищ – повнота їх складання, поділу, виникнення і залежності існування.

Кожній з чотирьох космологічних ідей відповідає своя антиномія, тобто певне твердження (теза), яке доводиться з такою ж максимальною силою переконливості, як і логічно протилежне йому твердження (антитеза). І оскільки рівнодоказувані А і не А, то ці твердження науковим чином використані бути не можуть.

Перші дві антиномії названі «математичними», але не тому, що вони торкаються протиріч математики, а тому що у них іде мова про «однорідні» і кількісно вимірні просторово-часові параметри світу. Останні дві антиномії названі «динамічними» тому, що вони зачіпають глибокі якісні характеристики світу.

		Теза	Антитеза
м а т е м а т и ч н і	1	Світ має початок у часі, і обмежений також у просторі	Світ не має початку у часі і меж у просторі. Він нескінченний і в часі, і в просторі
	2	Всяка складна субстанція у світі складається з простих частинок, і взагалі існує тільки просте або те, що складене з простого	Жодна складна річ у світі не складається з простих частин і взагалі в світі немає нічого простого
д и н а м і ч н і	1	Причинність за законами є не єдина причинність, з якої можна вивести всі явища у світі. Для пояснення явищ необхідно ще допустити свободну причинність	Немає жодної свободи, все здійснюється у світі тільки за законами природи
	2	До світу належить або як частина його, або як його причина безумовно необхідна сутність	Ніде немає жодної абсолютно необхідної сутності – ні у світі, ні поза світом – як його причини

Своїми антиноміями Кант хотів підкреслити суперечливість раціонального пізнання глибинних категоріальних проблем, що виявляється тоді, коли в категоріях починають бачити не тільки інструмент впорядкування досвіду.

*Теологічна ідея чистого розуму.* Динамічні антиномії чистого розуму привели до такого результату: в емпіричному світі немає ні свободи, ні абсолютної істоти, але те та інше могло би бути в трансцендентному. Це не впливає з регулятивного розгляду названих предметів, але додається до нього і зміцнює його ж дію: будемо виходити з того, начебто ці предмети у світі «речей в собі» існували, і, можливо, вони в ньому існують. У «Критиці чистого розуму» проблема залишається теоретично відкритою.

У третій, теологічній ідеї (перші дві – психологічна і космологічна) чистого розуму питання про буття абсолютної істоти ставиться ще раз спеціально згідно з цією ідеєю (а її Кант називає «трансцендентальним ідеалом» чистого розуму), висувається існування Бога в розумінні принципу повної сукупності всього дійсного і можливого, тобто тотального синтезу.

Кант методично розглядає і відкидає всі основні докази існування Бога, що були ходовими серед християнських теологів – космологічний, фізико-телеологічний і онтологічний. Критика цих трьох доказів означала, по суті, усунення Бога із світу явищ.

Космологічний доказ полягає в посиланні на необхідність того, що в безперервному ланцюгу причин і наслідків оточуючого нас світу існує початкова причина, безумовна сутність. Кант відкидає цей доказ двоєю. Спочатку він вказує, що каузальний ланцюг не може бути безперервний, адже категоріальної каузальності в речах в собі немає, а безумовна сутність в цей ланцюг вплетена бути не може.

Пізніше Кант зводить структури космологічного доказу до доказу онтологічного: якщо буде доведено, що останнє не має підстав, то те саме можна сказати про перше.

Ми не будемо показувати інші приклади критики Кантом класичних доказів існування Бога, але скажемо, що теологічна ідея для Канта – це регулятор оцінки релігійних уявлень людей. Ця ідея може бути використана і в інтересах політичного прагматизму релігійної концепції, і для теологічного витлумачення природи, і для обґрунтування моралі. Уже тепер вона певним чином спрямовує психологічну ідею чистого розуму.

Виявляється, що людина могла б мати душу-субстанцію і свободну волю, якщо припустити, що вона громадянин двох світів, а її душа є річ у собі в розумінні не тільки її непізнаності, але і трансцендентності її існування. У такому випадку, залишаючись підданою всьому категоріальному диктату феноменального світу, вона могла б бути одночасно нетлінною і свободною. Фінал теологічної ідеї просякнутий духом компромісу: існування Бога теоретично не можна довести, але і не можна заперечувати. Між вірою і знанням існує вічний мир.

Заслуговує на увагу і етика Канта. На відміну від сенсуалістів, які казали, що тільки відчуття можуть провести межу між добром і злом Кант вважав таку думку ілюзорною. Філософ був переконаний, що різниця між добром і злом є не лише справою відчуттів, а чимось

більш реальним. Він погоджувався з раціоналістами в тому, що розмежування добра і зла закладене у людському розумі. За Кантом, усі люди мають «практичний розум», тобто здатність розуму у будь-який момент інформувати нас про те, що є добром, а що злом в моральній сфері. Здатність розрізняти добро і зло, які і інші властивості розуму, є вродженою. Усі люди підлягають універсальному закону моралі. Моральний закон стоїть понад усяким досвідом, а тому є формальним. Це означає, що він не пов'язаний з певними моральними ситуаціями вибору. Він стосується усіх людей в усіх суспільствах в усі часи. Він велить, як поводитися в усіх ситуаціях. Кант формулює закон моралі як *категоричний імператив*. Категоричний означає – дійсний в усіх ситуаціях. Імператив, тобто наказ, який абсолютно неможливо оминати.

«Категоричний імператив» формулюється по-різному. По-перше, Кант каже: «Завжди чини так, щоб максима твоєї поведінки могла б завдяки твоїй волі стати загальним законом природи». Коли людина щось робить, то вона мусить пересвідчитися, чи хотілось би їй, аби й інші люди поводитися так само у відповідній ситуації. Лише у такому випадку вона буде діяти згідно з моральним законом.

«Категоричний імператив» Кант сформулював ще й так: «Чини так, щоб людство – як у твоїй особі, так і в особі кожного іншого – було тобі потрібне завжди як мета, і ніколи лише як засіб». Це правило можна виразити ще й так: поведься з іншими так, як би ти хотів, аби поводитися з тобою. Цей кантівський закон моралі такий же абсолютний і всезагальний, як, скажімо, причинний зв'язок. Його теж неможливо довести розумом. Описуючи закон моралі, Кант описує людське сумління. Ми не можемо довести того, що підказує нам совість, ми це просто знаємо. Лише тоді, коли людина відчуває, що її обов'язком є дотримуватися закону моралі, можна говорити про моральний вчинок. Тому кантівську етику називають ще *етикою обов'язку*.

Як істоти чуттєві, люди повністю належать устрою природи і тому підпорядковуються законам причинності. З цієї точки зору вони не мають жодної вільної волі. Але як істоти розумні, вони належать до світу «речей в собі», тобто світу в собі, незалежного від їх відчуттів. Лише керуючись «практичним розумом», який дає нам право морального вибору, можемо говорити про нашу вільну волю. Вирішуючи не поводитися погано, – хоч це й може суперечити твоїм інтересам, – ти дієш як вільна людина. Не можна бути вільним і незалежним, прислухаючись тільки до власних бажань. Легко стати «рабом», навіть

рабом власного егоїзму. Натомість незалежність та воля ставлять нас вище власних бажань та забаганок. Тварини керуються лише своїми бажаннями та потребами. У них немає достатньої волі, аби керуватися моральним законом. Саме ця воля робить нас людьми.

На надгробному камені на могилі філософа в Калінінграді викарбувано один з найвідоміших його висловів: «Існують дві речі, котрі сповнюють душу зачудуванням та благоговінням, – написано там, – і це є зоряне небо наді мною та моральний закон у мені». І Кант продовжує: «Вони служать мені доказом того, що Бог є наді мною, і Бог є у мені».

### 3. ОБ'ЄКТИВНИЙ ІДЕАЛІЗМ І ДІАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ

Перш ніж підійти до висвітлення філософії Гегеля, зупинімся коротко на ключових питаннях філософії його не менш відомих попередників Фіхте та Шеллінга. Відштовхуючись від філософії Канта, вони продовжували розвивати німецьку класичну філософію.

**Йоган Готліб Фіхте** (1762 – 1814 рр.) – другий у часі корифей німецького класичного ідеалізму. Професор Ієнського (звільнений з нього у зв'язку зі звинуваченням в атеїзмі) і Берлінського університетів. Закликав до військового спротиву проти наполеонівської агресії. В 1813 р. вступив до народного ополчення Берлінського університету. Розвивав вчення про активність, що обґрунтовувало піднесення самосвідомості німців у боротьбі за національну самостійність. Фіхте висунув думку про значення практичної філософії, питань обґрунтування моралі і державно-правового устрою. Передумовою практичної філософії вважав науково розроблену теоретичну систему, а саме – науку про науку – «науковчення».

Фіхте повертає діалектичному акту, розірваному кантівським поділом реальності на феноменальний і ноуменальний світи, належну цілісність і тим самим неперервність. Наголошуючи на ідеї примату практичного (морально-етичного) розуму перед «чистим» розумом, Фіхте ставить у центр свободу, свободну діяльність людського «Я». «Абсолютне «Я» як тотожність всіх окремих людських «Я» (емпіричне «Я») приймається Фіхте за основу буття. «Я» у Фіхте є уособленням діяльно-творчої основи буття як такого.

Вся реальність у Фіхте діяльна. Немає нічого у світі, що не було б результатом діяльної, творчої активності абсолютного «Я». Все, що

безпосередньо не є «Я», є, за Фіхте, «не Я» – продуктом діяльності «Я», похідним від останнього. Таке діяльне взаємовідношення «Я» та «не Я» становить у Фіхте поле виявлення всезагальної діалектичності реального світу, у якому всі протилежності виявляють себе як відносні. Кожна теза перетворюється на антитезу, а синтез виявляється розв'язанням суперечності між тезою та антитезою. Феноменальний світ природного буття суб'єктивується, редукується до «не Я», що є, власне, слухняною «тінню» «Я». Суб'єктивність «Я» отримує статус єдиної реальності.

Роздуми Фіхте розвиває **Фрідріх Вільгельм Йосиф Шеллінг** (1775 – 1854 рр.) у своїй системі «трансцендентального ідеалізму», або як її ще називають, «філософії тотожності». Прагнучи дати об'єктивне тлумачення діалектичному процесові, Шеллінг заявляє, що ні суб'єкт (фіхтеанське «Я»), ні об'єкт (фіхтеанське «не Я»), жоден з них окремо не може бути прийнятим за вихідне, початкове. Таким вихідним може бути тільки їх нероздільна єдність, тотожність. Звідси – «філософія тотожності», котра передуює появі будь-якої відмінності, тим більше протилежності між ними. Ця вихідна тотожність є чимось досвідомим, адже свідомість є вже істотною ознакою відмінності суб'єкта від об'єкта. Ідея несвідомого запозичується Шеллінгом у Канта, але Шеллінгова початкова тотожність є по суті кантівською продуктивною силою уяви. Тільки на відміну від Канта у Шеллінга вона постає вже не рисою людської свідомості, а рисою самої об'єктивної реальності. У людині вона набуває лише свого найвищого вияву у ході розвитку самої реальності. Але ця тотожність не є чимсь непорушним. Протилежне їй несвідоме хотіння спонукає її до саморозвитку, наслідком якого є все багатство навколишнього світу. Діалектика Шеллінга набуває об'єктивно-діалектичної форми.

У кінці 30-х – на початку 40-х років відбувається відхід Шеллінга від раціоналістично-об'єктивістської концепції «філософії тотожності». Вона трансформується в ірраціоналістично-суб'єктивістську «філософію Одкровення». Шеллінг повертається в містико-ірраціональний світ німецької мислительної традиції і започатковує нову (екзистенціальну) лінію філософування.

Філософія Гегеля є подальшими роздумами над проблемами буття, пізнання та цінностей у тодішній Німеччині. Зупинімося докладніше на філософській системі цього видатного мислителя.



**Георг Вільгельм Фрідріх Гегель** (1770 – 1831 рр.) навчався в Тюбінгенському теологічному інституті, пізніше викладав в Ієнському університеті. Згодом він переїхав в Нюрнберг, де отримав місце директора класичної гімназії. На 46-му році життя зайняв філософську кафедру в Гейдельберзькому університеті, а за два роки викладав філософію у Берлінському університеті.

Гегель створив всеохоплюючу систему філософських знань, які знайшли свій вираз у таких основних працях: «Феноменологія духу» (1807 р.), «Наука логіки» (1812 р.), «Енциклопедія філософських наук» (1817 р.), «Філософія права» (1821 р.), «Філософія релігії», «Естетика», «Історія філософії».

Філософ-ідеаліст визнавав джерелом розвитку усієї дійсності не природу, а дух, не матерію, а абсолютну об'єктивну ідею. Ця ідея існує вічно, незалежно від природи і людини, тому і має назву об'єктивної і абсолютної. Тільки абсолютна ідея є справжньою дійсністю. Реальний світ, природа є лише відображенням ідеї, результатом її активності. «Абсолютна ідея» у своєму русі проходить три основні ступені. По-перше, ідея породжує і нагромаджує своє власне багатство. Цей процес Гегель розглядає у своєму творі «Наука логіки». По-друге, ідея переходить у свою протилежність, виявляючи себе в матеріальному світі. Цей ступінь філософ висвітлює у «Філософії природи». Природу Гегель розглядає як інобуття ідеї. Він намагається показати всі явища природи у єдиному зв'язку. По-третє, розвиток ідеї завершується повним співпадінням «світового розуму» із створеною ним природою та суспільством, тотожністю ідеї і світу, тобто «абсолютним знанням». Цей третій ступінь відображений Гегелем у «Філософії духу». Завдання філософії, на думку вченого, полягає в тому, щоби розкрити історичний шлях саморуху «абсолютного розуму» як єдиної активної реально існуючої сили.

*Історична діалектика.* Дослідивши розвиток людської думки, Гегель дійшов висновку, що розвиток індивідуальної свідомості людини на різних щаблях суспільного і наукового життя можна розглядати як скорочене відтворення ступенів, які історично перейшла людська думка. Вже у своїх ранніх творах Гегель тлумачить юдаїзм, античність, християнство як ряд закономірно мінливих ступенів розвитку духу. Своєю епоху Гегель вважав часом переходу до нової, що ви-зріла в лоні християнської культури, формації, в образі якої ви-

ступають риси громадянського суспільства з його правовими і моральними принципами.

Кожен розвиток, за Гегелем, здійснюється в силу боротьби внутрішніх суперечностей, що міститься в поняттях. Гегель розглядає кожен ідею в розвитку. Кожне положення філософської науки є результатом тривалого суперечливого розвитку. Тому не можна брати ізольовано жодне явище духовного світу. Адже розгляд кожного окремо взятого положення у науці неминуче стає однобічним. Взятий же в цілому історичний шлях розвитку пізнання є розкриттям абсолютної істини. Цей шлях складається з трьох фаз: предметна *свідомість*, спрямована на зовнішній світ; *самосвідомість*, коли об'єктом стає сама свідомість людини, котра пізнає і розкриває саму себе; і *абсолютний суб'єкт* як вияв єдності об'єкта і суб'єкта. На цьому ступені розвитку самосвідомість впевнена, що саме вона є дійсністю.

Цікавим прикладом діалектичного розвитку самосвідомості є розділ книги «Феноменологія духу» – «Раб і пан». У ній Гегель розглядає суперечливе відношення одне до другого раба і пана, свідомості і самосвідомості, а також ті зміни, які виникають в процесі цього відношення. Спочатку самосвідомість виступає в ролі пана. Свідомість лише слідує за нею, підкоряється їй як пану. Вона виконує роль раба. Однак самосвідомість, хоча вона і займає становище пана, може пізнати себе, звертаючись до свідомості. Свідомість же, у свою чергу, виконує функції раба. Пан пізнає себе через раба – свідомість, а раб тоді ж пізнає себе як раба, звертаючись до самосвідомості, до пана. Маємо тут взаємозв'язок та відношення протилежностей свідомості, самосвідомості – раба і пана. Діалектика розвитку цієї протилежності така, що свідомість пана стає рабською. Пояснюється це тим, що самосвідомість – пан – знаходить себе, бачить себе у свідомості, яка виступає підпорядкованою, рабською. Звертаючись далі до характеристики сутності пана, Гегель встановлює, що пан має справу з речами тільки в певній мірі, оскільки вони надають йому насолоду, задоволення. Але і цей бік у речах пан відкриває собі через діяльність раба. Раб виступає посередником між предметним, уречевленим світом та паном. В результаті цього пан відривається від речей, звільняється від них. А раб (свідомість) залишається зв'язаним з речами і зміцнює цей зв'язок. Такий зв'язок підтримується через працю. Раб змінює форму речей. Вони – результат його діяльності. Речі противляться рабу. Він

же долає цей опір і тим самим оволодіває речами. Що ж відбулося в результаті цієї діяльності раба і бездіяльності пана? А відбулося дивне перетворення: те, що робило, за Гегелем, раба рабом, тобто праця, тепер звільняє його. Раб стає паном над речами, а пан стає залежним від раба, від його діяльності, тобто стає рабом. Пан і раб міняються місцями. Гегель намагається довести, що *свідомість розвивається суперечливо і що джерело руху людської думки міститься у ній самій*.

«Наука логіки» Гегеля є твором, у якому він ґрунтовно виклав вчення про розвиток ідей. Вічно існуюча абсолютна ідея у своїй елементарній формі являє собою поняття буття. Так зване «чисте буття» – початок логіки; воно не може мати подальших визначень як зовсім невизначене, абсолютно негативне і таке, що не розрізняється в собі, воно є ніщо. Поняття буття і ніщо як протилежності є вихідним етапом логіки, початком дальшого руху ідеї. Переходячи одне в одне завдяки своїй внутрішній суперечливій природі, тобто будучи в процесі становлення, поняття *буття і ніщо* набувають більш визначеного характеру і перетворюються в *якість* як своєрідну «визначеність буття», а якщо вони розглядаються з точки зору тотожності, то вони виступають з кількісного боку. Якість – внутрішня визначеність буття, кількість – зовнішня. Незважаючи на зміни кількості, якість до певного моменту зберігає свою особливість. Протилежність буття – ніщо – поступилося своїм місцем іншій протилежності – якості і кількості, що перебувають в єдності. Цю їх єдність Гегель називає мірою.

Цим завершується розвиток якості та кількості і здійснюється перехід до сутності, де яскраво й виразно виявляються зовнішні і внутрішні суперечності буття. Основа як певна цілісність буття, існування його як зовнішній вираз, видимість як один з виявів сутності і явище як деяка повнота буття – всі ці категорії в цілому приводять у своєму русі до поняття дійсності. У ній Гегель розрізняє основні категорії своєї логіки: випадковість і необхідність, причина і наслідок, свобода і необхідність, можливість і дійсність. Лише повне розкриття сутності у всіх її визначеннях утворює передумову для виникнення *поняття* як істини буття. Розвиток поняття, як і розвиток сутності, стає можливим завдяки внутрішнім суперечностям, що містяться в думці. Саме цими суперечностями породжується саморозвиток поняття.

Філософія духу завершує гегелівську систему. Що таке дух? Як він виникає? Згідно з вченням Гегеля, існує ідея у формі чистих логічних

категорій. Ця проста логічна ідея відчужує себе у природу, тобто переходить у своє інобуття. Але природа є чужим середовищем для ідеї, і тому ідея намагається знову повернутися в рідну для неї стихію і пізнати себе в адекватній формі.

Значить, дух – це та сама ідея, але збагачена у ході свого діалектичного розвитку. Процес самопізнання духу проходить три ступені. У зв'язку з цим Гегель ділить філософію духу на три розділи: вчення про суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух.

*Суб'єктивний дух*, або вчення про людину. Це вчення, що складається з антропології, феноменології та психології, присвячено в основному характеристиці індивідуальної свідомості.

*Об'єктивний дух*. Різні галузі суспільного життя Гегель розглядає як прояви об'єктивного духу. Об'єктивний дух – це певна закономірність, що піднімається над життям індивідів і проявляється через їх зв'язки та відношення. Об'єктивний дух у своєму русі проходить три ступені: абстрактне право, мораль і моральність (звичаєвість). Свою «Філософію права» Гегель починає з аналізу поняття «свобода». Право на власність – як основна категорія абстрактного права – є здійсненням свободи. Свобода проявляється у праві. Право є буттям свободи. Свобода не є свавіллям, вона обмежується відомими умовами. Бути свобідним – означає усвідомити межі та необхідність того, що робить людина. Справді свобідною волею володіє лише мислячий інтелект. Особливо важливим є усвідомлення людиною своєї свободи. Раб, за Гегелем, тому і є рабом, що він не знає, не мислить свою свободу. Свободу приватної власності він вважає одним з найбільших завоювань Нового часу. Приватна власність, на його думку, є єдино суттєвим визначенням особистості.

Новими є думки Гегеля про мораль та державу. Мораль – це внутрішнє переконання людини. Насильство тут недопустиме. Гегель не приймає кантівський категоричний імператив, ригористичну мораль Канта-Фіхте. Він не заперечує обов'язку, але намагається погодити обов'язок з почуттями та схильностями людини.

Моральність – найвищий ступінь розвитку об'єктивного духу. Безпосередньо вона проявляється у сім'ї як природній єдності індивідів. Диференціація сім'ї, утворення багатьох сімей веде до *громадянського суспільства*, як взаємовідношення самостійних індивідів. Накінець, вища їх єдність, що примирює всі суперечності, дається у державі. Сім'я – це природний моральний союз. З багатьох сімей виникає громадянське

суспільство. Проблему держави Гегель розглядає окремим розділом «Філософії права». «Існування держави, – говорить Гегель, – це хода Бога у світі, її основою є сила розуму, що здійснює себе як волю». Основою держави є народний дух, що живе у громадянах і досягає у них найвищої самосвідомості.

З усіх політичних форм держави моральна ідея отримує повний розвиток тільки у конституційній монархії. Інші форми правління – монархію, аристократію, демократію – Гегель відносить до нижчих ступенів державного розвитку, де ця ідея ще не розвинулась повністю.

Розглядаючи законодавчу владу, Гегель вважає, що вона не повинна виражати інтереси народу. Народ, на його думку, найменше знає, чого він хоче. Адже не має часу думати і вникати у суть явищ. Це знає справжня влада, що виражена в конституційній монархії.

Гегель торкається проблем міжнародного права, говорить про принцип відносин з іншими державами, виправдовує війни. Він говорить, зокрема, про «високе значення війни, завдяки якій зберігається моральне здоров'я народів: подібно тому, як рух вітрів не дає озеру загнивати, так і війна зберігає народи від загнивання». Отже, він відкидає вічний мир Канта. Війни, продовжує він, не дають розвиватися внутрішнім чварам, зміцнюють державу. Разом з тим він говорить про необхідність збереження під час війн вимог гуманності і норм міжнародного права.

Але саме існування держави, її процвітання залежить від абсолютної ідеї. Все залежить також від об'єктивного духу – всесвітньої історії. Всесвітня історія, за Гегелем, є прогрес в усвідомленні свободи. Відповідно до цього принципу Гегель поділяє всесвітню історію на чотири періоди: 1) східний світ (Китай, Індія, Персія, Єгипет); 2) грецький світ; 3) римський світ; 4) германський світ. У східних країнах не було свободи. Східні народи не знали, що людина як така вільна. Вони знали, що лише одна людина вільна і та є деспотом. Лише у греків з'явилась свідомість свободи – але вони знали, що вільними є деякі, тому вони мали рабів.

Суб'єктивною ціллю римського народного руху було формування особи як носія правових відносин. Індивід перетворюється тут в абстрактну юридичну особу. Цим окремим атомам протистоїть одна людина – римський імператор. Дух тут перебуває в стані розірваності і шукає виходу у філософії та християнстві. Через християнську релігію дух, врешті-решт, приходять до німецького світу. Лише германські народи дійшли до усвідомлення того факту, що свобода становить основну властивість людської природи, що людина вільна як така.

*Абсолютний дух, або форми суспільної свідомості.* До форм суспільної свідомості Гегель відносить мистецтво, релігію і філософію, які складають, за його системою, царину абсолютного духу. Цей дух виступає як найвищий ступінь розвитку абсолютної ідеї. Абсолютним називається тому, що він не пов'язаний зі скінченною визначеністю і повністю свободний. Він розвивається від чуттєвого споглядання (мистецтво) до уявлення (релігія) і від нього – до мислення в поняттях (філософія). Відповідно, вчення про абсолютний дух складається з філософії мистецтва, або естетики, філософії релігії та філософії історії філософії. Форми свідомості розглядаються в розвитку, зв'язку і залежності їх між собою та життям суспільства в цілому.

*Мистецтво.* Естетичні погляди Гегеля викладені ним у «Лекціях з естетики». За Гегелем, мистецтво, релігія та філософія мають один і той самий зміст. Мистецтво – це перша форма самопізнання ідеї. Торкаючись головної функції мистецтва, Гегель пише: «... мистецтво має завдання розкривати істину в чуттєвій формі, в характерному оформленні..., виношує свою кінцеву мету в собі самому, в цьому самому зображенні та розкритті. Бо інші цілі, як, наприклад, настанова, очищення, виправлення, зароблення грошей, прагнення слави і почесностей, не мають жодного відношення до художнього твору як такого, не визначають його поняття».

У мистецтві Гегель вбачає перш за все пізнавальну цінність. Він вважає, що мистецтво має своє джерело в абсолютній ідеї. Його ціллю є чуттєве зображення абсолютного. Змістом мистецтва є ідея, а його формою – чуттєвий образ. Ідея прекрасного – це ідея, втілена в дійсність, перебуває з нею в безпосередній єдності. Вона виступає як ідеал. Ідеал – це центральне естетичне поняття Гегеля. Все багатство та різноманітність світового мистецтва розглядається як розвиток ідеалу. Залежно від його розвитку диференціюються форми мистецтва. Коли ідеал абстрактний, коли ідея не отримала відповідної конкретності, то зовнішнє втілення ідеї абстрактне. Першою формою мистецтва є символічне мистецтво. Ідея та її образ тут не відповідають одне одному. Східне мистецтво є повністю символічним.

У другій формі мистецтва, яку Гегель називає класичною, ідея отримує повне, всеціле, адекватне втілення. Форма і зміст перебувають тут у повній відповідності. До класичного мистецтва відноситься античне мистецтво. Ідея, наприклад, зображення грецьких богів, отримує свій

досконалий вираз у скульптурі. Але тут ідея ще не виступає у формі вищої духовної ідеї.

Повну реалізацію істинна ідея отримує в романтичній формі мистецтва (середньовічне і сучасне Гегелю мистецтво). Дух тут вільний, він перемагає матерію та природу. З пластично-класичного мистецтва перетворюється в духовно-романтичне, і на перший план виступають живопис, музика, поезія.

Але у визначенні майбутнього у мистецтві у Гегеля спостерігаємо трагічні нотки. Сучасний філософові світ – світ практичної діяльності, праці, «прози мислення». У ньому немає місця для істинної поезії. Сучасне суспільство досягло такого ступеня освіти, коли загальна необхідність мистецтва відійшла у минуле. Жоден Гомер, Софокл, Данте, Шекспір, на думку Гегеля, не зможуть знову з'явитися у наш час.

*Релігія* – це друга після мистецтва форма самопізнання духу. Свої погляди на релігію філософ виклав у «Лекціях з філософії релігії». Гегель був віруючою людиною і визнавав лютеранство. Про своє негативне ставлення до атеїзму він висловився неодноразово.

На думку Гегеля, релігія не протистоїть знанню, а навпаки – у ній народи викладають свої уявлення про субстанції, внутрішню сутність світу, про Абсолют. Ці уявлення знаходять вираз не у формі мислення, а в формі релігійних вірувань. І тим не менше, релігія і філософія тотожні за змістом. Релігія і філософія є своєрідними формами служіння Богові.

Разом з тим у Гегеля є спроби виключити з релігії містичні елементи і перетворити релігійні догми в прості філософські символи. Так, догму про триєдиність Бога він тлумачить як символічний вираз діалектичного руху ідеї за принципом тріади. Бог-Отець – символ абсолютного духу; Бог-Син – символ світу природи та особи кінцевого духу; Бог-Дух Святий – символ втілення ідеї в релігійній общині, в Церкві, в переході від релігії до філософії, від віри до знання.

Гегель вважає міфами релігійні оповіді про народження Бога, про гнів Бога, про Сина Божого. Саму історію Ісуса Христа Гегель трактує як алегоричний міф, що відображає вічний божественний процес. До релігії він застосовує історичний підхід. Різні історичні релігії (конфуціанство, буддизм, іслам, християнство) він зображає як ступені релігійної свідомості людей. Спочатку релігія виступає як «природна» релігія, пізніше вона стає «релігією свободи», тобто релігією духовної індивідуальності, і, нарешті, абсолютною релігією є християнство.

Природною релігією є китайська, індуїстська і буддистська. Перша є релігією міри, друга – релігією фантазії, третя – релігією буття в собі.

Релігією свободи є перська, сирійська та єгипетська. Перша є релігією добра і світла, друга – релігією страждання, третя – релігією загадки.

До релігії духовної індивідуальності відносяться: юдейська, грецька і римська. Перша є релігією піднесеності, друга – релігією краси і третя – релігією доцільності.

Християнська релігія – релігія Об'явлення, релігія істини, свободи і духу. Її змістом є єдність божественної і людської природи, Бог, що пізнає себе у людській свідомості. Знання про Бога є знанням Бога у самому собі. Першою істиною цього знання є триєдність. Сутність цієї істини полягає в тому, що Бог розрізняє себе і знімає цю відмінність в любові. Це людськість Бога як символ тотожності нескінченного і скінченного духу. Другою і третьою частиною цієї триєдності є гріхопадіння та спасительна смерть Ісуса Христа. Остання означає, що здійснення єдності людини з Богом передбачає перемогу над природою та людським егоїзмом.

*Філософія.* Свої погляди на філософію та її історію Гегель виклав у «Лекціях з історії філософії». Історія філософії є закономірний процес розвитку, а не простий перелік різних думок. Всі філософські системи необхідно внутрішньо пов'язані. Кожна філософська система є відображенням особливого ступеня в процесі розвитку ідеї, тобто обмежена історичними умовами, і в той же час містить момент абсолютного. Відповідно, історія філософії є поступальним рухом до абсолютної істини.

У своєму становленні філософія викристалізовує одну категорію за іншою. Цей процес втілюється у філософських системах, які закономірно змінюють одна одну. Кожна філософська система осягає якийсь один із ступенів абсолюту і виражає її у якійсь категорії, що є центральною для даної філософської системи. Кожне нове філософське вчення висуває не тільки новий, але й вищий конкретний принцип. Долаючи недоліки попереднього філософського вчення, нова система зберігає її раціональні моменти і глибше та ґрунтовніше розкриває абсолютне. Тому філософські системи минулого не заперечуються повністю, але відкидаються їх односторонні висновки, їх претензії на остаточне визначення абсолюту. Їх же раціональний зміст зберігається і входить у вищу філософську систему. Завершується історія філософії тим, що Гегель оголошує свою філософську систему кінцевим пунктом розвитку філософської думки.

#### 4. «КІНЕЦЬ» НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

«Людвіг Фейербах та кінець німецької класичної філософії» – так називав один із теоретиків «наукового» комунізму Фрідріх Енгельс свою брошуру, яку присвятив питанню про відношення марксистської філософії до класичної (як він тоді класифікував цю філософію) німецької філософії, особливо Гегеля і Фейербаха. Гегелівську філософію він характеризує як завершення класичної німецької філософії та всього колишнього філософського розвитку, як одне з теоретичних джерел марксизму. Аналізуючи суперечності між «революційними» і консервативними сторонами гегелівської філософії, між її діалектичним методом і «догматичною» системою, він показує, що її «історичне значення полягало в розробці діалектики». Однак Фрідріх Енгельс, зрештою, як і його однодумець Карл Маркс, не виявилися провидцями. Німецька класична філософія не закінчилася на Гегелі. Трохи згодом німецькими класиками у філософії стали і Мартін Хайдеггер, і Карл Ясперс та й інші філософи. Важко також зрозуміти, чому наскрізь ідеалістична німецька філософія стала ідейним джерелом історичного та діалектичного матеріалізму. Мова може йти швидше про спотворення чи перекручення діалектики Гегеля. Зрештою, так звані класики марксизму-ленінізму, самі не заперечують цього, наголошуючи, що вони поставили цю діалектику «з голови на ноги», начебто в ногах є більша сила. В деяких підручниках підкреслюється, що Маркс, стверджуючи власну філософську систему, відштовхувався від гегелівської діалектики та фейербахівського матеріалізму. Скажемо кілька слів про Фейербаха.

**Людвіг Андреас Фейербах** (1804 – 1872 рр.) після закінчення гімназії вчився на теологічному факультеті Гейдельберзького університету, пізніше переїхав до Берліна, де слухав лекції Гегеля. В 1828 році в Ерлангенському університеті він захистив дисертацію «Про єдиний, всезагальний і безкінечний розум», яка в цілому ще перебувала під впливом філософських конспектів Гегеля. Але уже в цей період між Гегелем та Фейербахом намітились розходження у ставленні до релігії взагалі і до християнської зокрема, не сумісної, на думку останнього, з розумом та істиною. Після захисту дисертації Фейербах став приват-доцентом Ерлангенського університету, де з 1829 року читав курс гегелівської філософії та історії нової філософії. В 1830 році він анонімно опублікував твір «Думки про смерть та безсмертя», в котрому відкидав ідею безсмертя душі. Авторство Фейербаха було встановлено, книга конфіско-

вана, і приват-доцент був позбавлений права викладання. Після цього він був вимушений займатися лише письменницькою діяльністю. В 1836 році Фейербах одружився і протягом 25 років безвиїздно жив у селі Брукберг, де його дружина була співвласницею невеликої фарфорової фабрики. В 1859 році фабрика збанкрутувала, і Фейербах переїхав в Рехенберг, де провів останні роки життя у відчутній бідності.

Критика релігії у Фейербаха переросла у критику філософського ідеалізму. Основний недолік ідеалізму, вважає філософ, – ототожнення буття і мислення. «... Мислиме буття не є дійсне буття. Образ цього буття поза мисленням – матерія, субстрат реальності». В основі філософії Фейербаха лежить принцип: «... Буття – суб'єкт, мислення – предикат». В теорії пізнання філософ продовжував лінію матеріалістичного сенсуалізму. Висуваючи на перший план досвід як першоджерело знання, Фейербах підкреслював взаємний зв'язок чуттєвого споглядання і мислення в процесі пізнання.

У центрі вчення Фейербаха – людина як «... єдиний, універсальний і вищий предмет філософії». Антропологічний матеріалізм Фейербаха розглядає людину як психофізіологічну істоту. Людина, за Фейербахом, є матеріальним об'єктом і одночасно мислячим суб'єктом. Антропологізм Фейербаха ґрунтувався на біологічному, а не на соціальному, як пізніше у Маркса, трактуванні природи людини. В цілому антропологізм Фейербаха не вийшов за рамки метафізичного матеріалізму. Виступаючи проти гегелівського ідеалізму, Фейербах відкинув і його діалектику, не бачачи можливості інакшої, неідеалістичної діалектики.

Світогляд Фейербаха завершується вченням про моральність, яке виходить з єдності та взаємозв'язку «Я» і «Ти». Система суспільних відносин підмінюється у нього поняттям «роду» та міжіндивідуального спілкування. Прагнення до щастя, яке розглядається як рушійна сила людської волі, тягне за собою усвідомлення морального обов'язку, оскільки «Я» не може ні бути щасливим, ні взагалі існувати без «Ти». Прагнення до власного щастя переростає рамки егоїзму, воно не може бути досягнене поза людським єднанням.

Цій непересічній особистості, історичній долі його творів можна тільки поспівчувати. Один із талановитих філософів, майстрів філософського мислення, прожив нелегке життя і закінчив його у великій бідності, далеко від міського життя, бібліотек, спілкування з друзями і колегами. Філософ, як кажуть, від Бога, відійшов від Бога. Критикуючи ідеалізм Гегеля, він не дуже-то далеко відійшов від цього мислителя. Адже на

взаємозв'язок «Я» і «Ти», виявлення усієї складності цих стосунків і скеровується діалектичний творчий пошук Фейєрбаха. Людська сутність у всій своїй складності та різноманітності становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є людина. Вона набуває у філософії Фейєрбаха особливого статусу нової не теїстичної, а людської релігії.

Другим філософом, ім'я якого було пов'язане з «кінцем німецької класичної філософії», був Маркс. **Карл Генріх Маркс** (1818 – 1883 рр.) народився у сім'ї адвоката, вчився в Трірській гімназії, пізніше на юридичному факультеті Боннського та Берлінського університетів, де зацікавився філософією та історією. З 1837 року вивчає гегелівську філософію. Він примкнув до молодогегеліанців, які намагалися знайти у філософії Гегеля заклик до революції та атеїстичні тенденції. Маркс посилено вивчає грецьку філософію і філософію Нового часу, працює над дисертацією «Відмінність між натурфілософією Демокріта та натурфілософією Епікура», отримує диплом доктора філософії і готується до викладання логіки у Боннському університеті. В 1839 – 1841 роках він знайомиться з працями Фейєрбаха «Сутність християнства», «Попередні тези до реформи філософії», «Основи філософії майбутнього», які мали на нього великий вплив.

У 1843 році він критично переглядає гегелівську «Філософію права». В процесі цієї роботи у рукописі «До критики гегелівської філософії права» він вперше піддав критиці ідеалістичну основу гегелівської діалектики і на противагу Гегелю дійшов висновку, що не держава визначає громадянське суспільство, а навпаки, громадянське суспільство визначає державу, тобто економіка визначає політику. У своїх «Економічно-філософських рукописах» Маркс робить спробу узагальнити свої перші економічні дослідження і дати обґрунтування своїх комуністичних поглядів. Він приходить до остаточного висновку про визначальну роль матеріального виробництва у житті суспільства. В 1842 році він знайомиться з Фрідріхом Енгельсом, з яким вони пишуть низку спільних праць. Першою з них була книга «Святе сімейство». У ній розробляються деякі принципи матеріалістичного розуміння історії. Розробка цього питання була продовжена в книгах «Німецька ідеологія» та «Злиденність філософії». Матеріалістичне розуміння історії Марксом було подане в його «Тезах про Фейєрбаха», у яких поряд із висвітленням ролі суспільної практики у формуванні людей, їх свідомості, він сформулював одну з головних відмінностей його світогляду від усієї попередньої філософії. «Філософи лише різним чином поясню-

вали світ, але справа полягає в тому, щоби змінити його». Це була чи не найавантюристичніша думка Маркса, за якою у чи не найбільшій імперії світу проводився безпрецедентний експеримент.

В 1850 році Маркс пише працю «Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 роки». У ній була суттєво розвинута теорія класової боротьби та революції, з'явився термін «диктатура пролетаріату» та формула «усуспільнення засобів виробництва», що означало ліквідацію приватної власності. У книзі «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» (1852 р.) він прийшов до висновку про необхідність зламу старої буржуазної державної машини як умови переможної пролетарської революції і найбільш чітко сформулював ідею про необхідність союзу пролетаріату та селянства. 5 березня 1852 р. у листі до Й. Вейдемейера Маркс дав визначення специфічних особливостей своєї теорії класів і класової боротьби: «Те, що я зробив нового, полягало в доказі наступного: 1) що існування класів пов'язане лише з певними історичними фазами розвитку виробництва; 2) що класова боротьба неминуче веде до диктатури пролетаріату; 3) що ця диктатура сама складає лише перехід до знищення всіляких класів і до суспільства без класів». На щастя, теоретичні засади марксизму, що стосуються проблеми держави, економіки з її додатковою вартістю, класової боротьби, диктатури пролетаріату, не отримали підтвердження на практиці, отже, ця теорія зазнала фіаско. Кожна країна, яка намагалась втілити в життя теоретичні засади марксизму, відчула на собі всі негаразди, які може принести утопія. Дорогою ціною платять ті народи, котрі втручаються в об'єктивний хід історії, котрі відходять від науки про Бога.

Дуже влучно охарактеризував неспроможність марксизму український поет, письменник і філософ **Іван Франко**. Він добре розумів, наскільки неприйнятними для соціальної культури України були Марксові положення про два антиподні класи: буржуазію і пролетаріат, адже таких класів, по суті, у нас не існувало. Франко розумів вразливість тверджень про перебудовну місію пролетаріату, який не був не те, що генератором ідей, але не годився на роль рушійної сили соціальних перетворень і прогресу цивілізації. Раціоналізм Франка дозволив йому побачити абсолютизований соціологізм та інтернаціоналізм, що були сутністю переконань Маркса та наріжним каменем його вчення. Цей раціоналізм допоміг Франкові піддати це вчення предметній критиці. Показовою у цьому плані є критика Франком ідеї спільності на власність, яку проповідували комуністи: «Коли б навіть було можливо

завести таку спільність між людьми, про яку думали комуністи, то все-таки ця спільність мусила б мати певні границі. Від біди можна би допустити можливість тісної спільності між людьми одної народності, одної мови, одної віри, одного ступеня цивілізації, хоч і тут спільність високоосвічених городян з низькоосвіченими, іноді напівдикими селянами являється дуже сумнівною. Але як уявити собі потім відносини між різними народами та ступенями цивілізації? Чи й між ними буде спільність, чи ні? А коли не буде, то чи не почнеться між комуністичними суспільностями та сама боротьба, та тяганина, що йде тепер без комунізму? Або коли одна суспільність прийме комунізм, а її сусіди ні? І як заводити комунізм: у одній громаді насамперед, чи починати від повітів, країв, чи ждати аж його прийме відразу ціла держава? Як бачимо, при самій думці про практичне переведення і можливі наслідки комуністичних думок показувалося стільки сумнівів і труднощів, що більшого числа прихильників ці думки не могли собі здобути» (Франко І. Що таке поступ? Зібрання творів у 50 тт. – К., 1986, т. 45. – С. 338).

Франко як аналітик вимагає від дослідників суспільної філософії чіткості, ясності і конкретики. Він особливо рельєфно відчував те, що може статися реально, і те, що є відірваним від дійсності, абстрактним теоретизуванням, яке приносить більше шкоди, ніж користі, веде до фаталізму. «Виплоджений так званим матеріалістичним світоглядом фаталізм, – пише він, – який твердив, що певні (соціальні, разом з тим і політичні) ідеали мусять бути осягнені самою «іманентною» силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля цього кивнути пальцем чи ні, належать сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і фєральні дії. Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не сотворить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і раздавить нас, як сліпа машина». (Іван Франко. Поза межами можливого. – Там же. – С. 285). Франко доводив, що не існує прямої залежності у розвитку матеріальної і духовної культур і не матеріальна стимулює розвиток духовної, а здебільшого навпаки. Український філософ виступав за еволюційний розвиток суспільства, розвиток, пов'язаний з волею, старанням та працею людей, розвиток без суспільних потрясінь, бунтів, революцій і повстань. Він сповідував філософію науки, філософію праці, філософію поступу.

## СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ (XIX – XX СТ.)

1. Філософія життя.
2. Екзистенціальна тенденція в сучасній світовій філософії.
3. Позитивізм та його різновиди.
4. Сучасні релігійно-філософські вчення.

### ЛІТЕРАТУРА:

- Антология мировой философии в 4-х т. – М., 1971, т. 3;
- Читанка з історії філософії у 6 кн. Зарубіжна філософія XX ст. – К., 1993, кн. 6;
- Современная западная философия. Словарь. – М., 1990;
- Ницше, Фрейд, Фромм, Сартр. Сумерки богов. – М., 1990;
- Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М., 1992;
- Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. – М., 1972;
- Хайдеггер Мартин. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991;
- Витгенштейн М. Логико-философский трактат. – М., 1958;
- Гадамер Б.Л. Истина и метод. – М., 1988;
- Поппер К.Р. Логика и рост научного познания – М., 1983;
- Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1985;
- Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990;
- Жильсон Э. Дух средневековой философии. Реферативный сборник. – М., 1987, вып. 1;
- Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. Проблема человека в западной философии. – М., 1988;
- Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987;
- Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994.

## 1. ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ

Вести мову про сучасну філософію складно з багатьох причин. По-перше, сучасна філософія ще не усталилась настільки, щоби стати історією. По-друге, вона має стільки течій і напрямків, що інколи важко собі дати раду з їх систематизацією, аналізом та критикою. По-третє, вона ще не стала достатньо класичною, і тому в деяких випадках дослідники по-різному тлумачать погляди сучасного філософа, зараховуючи його інколи до тієї філософської течії, яку той не

сприймає. Візьмемо для прикладу німецького філософа-екзистенціаліста Мартіна Хайдеггера, котрий сам заперечував свою причетність до цього напрямку філософії.

Складнощами та суперечностями рясніє людська цивілізація ХХ ст. Суспільне буття визначається нечуванним доти розвитком науки і техніки, який відбивається на життєвому рівні різних країн і народів. Постійне протистояння Сходу і Заходу, відмінність їх філософій та ідеологій привела до вибуху двох світових воєн, які принесли важкі випробування багатьом країнам Європи. Разом з тим вони спричинилися до розвалу «клаптикових» і «неклаптикових» імперій, пробудження поневолених народів, утворення нових держав, народи яких мали свою давню самобутню культуру і свою філософську думку. Соціальна філософія кожного народу обґрунтовує тезу про те, що будь-яка нація мусить бути суб'єктом світової історії, зберігаючи при цьому свою самобутність. Безперечно, має рацію український філософ Ігор Бичко, коли твердить, що людська цивілізація в ХІХ і, особливо, ХХ ст. вперше набуває «зримих» рис «планетарності», вселюдськості. Зокрема і філософія вперше за всю свою історію стає реально «світовою філософією» – її провідні напрями та школи здобувають статус світових тенденцій, планетарності філософської думки.

Планетарність сучасної філософської парадигми аж ніяк не означає її «космополітизації». Навпаки, набагато голосніше, ніж будь-коли, планетарна філософська симфонія звучить як могутня поліфонія етнонаціональних світоглядних ментальностей (Див. Філософія. Курс лекцій – К., 1994. – С. 159–160).

Попри все розмаїття філософських напрямків, течій, стилів їх умовно можна звести до трьох тенденцій: екзистенціалізму, позитивізму та релігійної філософії. Однак окремо скажемо про «філософію життя».

На рубежі ХІХ і ХХ ст. формується і набирає сили так звана «філософія життя». Вона виникає як антитеза раціоналістичній традиції Просвітництва. Представниками «філософії життя» були **Артур Шопенгауер** (1788 – 1860 рр.), **Едуард фон Гартман** (1826 – 1906 рр.), **Фрідріх Ніцше** (1844 – 1900 рр.), **Зигмунд Фрейд** (1856 – 1939 рр.), **Вільгельм Дільтей** (1833 – 1911 рр.), **Анрі Бергсон** (1859 – 1941 рр.), **Освальд Шпенглер** (1880 – 1936 рр.) та ін. Спираючись на традиції німецького романтизму, філософи звернулись до життя як першої реальності (субстанції), що передує розділенню матерії та духу, буття і

свідомості. Саме поняття «життя» багатогранне, дає простір для різноманітних тлумачень. Так, Ніцше, дотримуючись традиції А. Шопенгауера, первинну життєву реальність розглядає у формі «волі до влади». У концепції Бергсона життя як космічний «життєвий порив», сутністю котрого є «свідомість або надсвідомість», осягається за аналогією зі свідомими, духовними процесами, виходячи з внутрішнього хвилювання (інтуїції). У Дільтея та Зіммеля життя також виступає потоком хвилювань, але останні культурно та історично зумовлені.

Філософія життя надає великого значення інтуїтивно-несвідомим основам творчого процесу, міфу. Дуже часто сама філософія зближується з міфологією. Розглянемо це на прикладі творчості Артура Шопенгауера, Фрідріха Ніцше та Зигмунда Фрейда.

**Артур Шопенгауер** народився 22 лютого 1788 року у місті Данцігу, тепер Гданську в Польщі. Помер 21 вересня 1860 року у Франкфурті-на-Майні. Його батько, Генріх Флоріс, був банкіром і комерсантом напівголландського походження. Мати Артура, Йоганна Генрієта Трозінер, була гданською німкеню, на двадцять років молодшою від свого чоловіка. Це були досить різні люди: батько Артура – замкнутий, строгий, меланхолійний (його два молодших брати були спадковими психопатами), мати – енергійна, невгамовна, життєрадісна жінка. Дитячі роки він провів у Гамбурзі, вчився в комерційному училищі, багато подорожував країнами Європи. За наполяганням батька він продовжує займатися комерційними справами, до яких відчуває велику нехоть. 20 квітня 1805 року, будучи у приступі іпохондрії, батько Артура покінчує життя самогубством. Із смертю батька Шопенгауер позбувся нелюбих занять. Він виїжджає у Веймар, де у гімназії вивчає класичну філологію.

Мати Артура була обдарованою письменницею, її творча спадщина нараховує 21 том. Організований нею літературний салон відвідували такі відомі німецькі письменники, як Гете, Шлегель, Рейнгольд. Сам Артур не любив цього салону і фактично не проживав з матір'ю. Але від матері від успадкував розумові здібності, літературний талент, а від батька – меланхолійний характер.

Два роки він вчився в Гетінгенському університеті, спочатку студіював медицину, пізніше перейшов на філософський факультет. Крім того, вивчав фізику, хімію, анатомію, фізіологію. На другому році навчання у нього пробудився інтерес до філософії: його захопили «божественний» Платон та «дивовижний» Кант.



З Гегінгена він переїжджає до Берліна, де слухає лекції Фіхте та Шлейєрмахера. Філософії Фіхте він не сприймає, називаючи його науковчення «порожньою» наукою. Пізніше в Ієнському університеті захищає дисертацію і отримує диплом доктора наук.

В 1818 році він завершує свій головний твір «Світ як воля і уявлення». 21 лютого 1820 року зарахований приват-доцентом Берлінського університету. Свої лекції він читав три рази на тиждень якраз в ті дні і години, коли читав Гегель. Але якщо аудиторія Гегеля не могла вмістити всіх бажаючих слухати лекції, то Шопенгауера приходили слухати лише чотири чи то п'ять студентів-медиків, які спеціалізувалися з психічних хвороб. Все це озлоблювало Шопенгауера, він не міг терпіти Гегеля і ще більше його вчення. Маючи своєрідну манію величчя, він був переконаний, що сучасне йому покоління не зможе зрозуміти його філософію, яка є найкращою з усіх існуючих. Своє невезіння у викладацькій діяльності, у відносинах між людьми він намагався скрашувати своїми амурними пригодами, які, однак, не додали йому слави, а скандал із сусідкою, котру він скинув із сходової клітки і покалічив, закінчився судовим процесом, який виніс рішення, щоб Шопенгауер заплатив за лікування і до кінця її життя платив їй аліменти.

В 1831 році Шопенгауер закінчує свою викладацьку кар'єру, переїжджає з Берліна до Франкфурта-на-Майні і залишається там до кінця своїх днів, ведучи самотнє життя відставного приват-доцента. Характер мав тяжкий, нестерпний, відлюдкуватий. Був і далі самонадіяний, амбіційний, претензійний, постійно мав манію переслідування. Проживав, як правило, на першому поверсі, бо постійно боявся пожежі. Голився небезпечною бритвою сам, не довіряв це робити перукареві, боячись, що той його заріже. Ніколи не пив з чужої склянки, боячись заразитися.

Більшу частину дня проводив у кабінеті свого двокімнатного помешкання, поринувши в читання і писання. Його оточували бюст Канта, портрет Будди і 1375 томів книг. Одного разу він заявив: «Якщо б не було на світі книг, я б давно впав у відчай». Його співжителем та постійним супутником був білий пудель Атма. Сусіди називали пса Шопенгауер-молодший. А старший, коли сварив пса, називав його людиною. Артур Шопенгауер був дуже начитаною людиною. Знав дуже багато мов, перекладав, цікавився досягненнями сучасної йому науки і техніки.

Головною працею Артура Шопенгауера є твір «Світ як воля і уявлення». Філософові імпонує суб'єктивний ідеалізм Канта. Він вважає,

що суб'єкт є носієм світу, загальною умовою всякого явища, всякого об'єкта, адже тільки для суб'єкта існує все, що існує. Допускати існування речей як таких ще до нашої свідомості і незалежно від неї – безглуздя. Розсудок спочатку сам повинен утворити об'єктивний, іманентний суб'єкт. Світ як уявлення – не що інше, як суб'єктивно-ідеалістична інтерпретація раціонального пізнання, дискредитація об'єктивного наукового мислення. Зовнішньому досвіду і заснованому на ньому раціональному пізнанню Шопенгауер протиставляє внутрішній досвід, на якому ґрунтується ірраціональне осягнення речей в собі. Звідси волюнтаризм Шопенгауера. Замість декартівського «Мислю, отже існую» висувається інакше: «Хочу, отже існую». Мое хотіння, – говорить філософ, – це підземний хід самосвідомості до речей, що не потребує зовнішнього досвіду і судження. Ця воля єднає речі в собі як єдина істинна реальність, єдина першооснова в такому світі, де все інше тільки явище, тобто, не більше як уявлення. Воля первинна, незалежна від пізнання. Пізнання вторинне, залежне від волі. Кожен організм, в тому числі і людський як такий, становить не що інше, як виявлення волі. Для філософа не складають труднощів відповіді на питання: «Що таке зуби, гортань, кишковий канал, як не об'єктивований голод. Що таке статеві органи, як не об'єктивований потяг». Не існує матерії, у якій би не проявилась воля. На філософському прапорі Шопенгауера завжди зримає гасло: «Все дійсне нерозумне, все нерозумне дійсне». Філософ переконаний в тому, що коли немає волі, нема уявлення, нема світу. Якщо у Гегеля ключовим поняттям є абсолютна ідея, то у Шопенгауера – абсолютна воля. Світова воля ірраціональна.

Шопенгауер критикує кантівський категоричний імператив за те, що той відкидає свободу. Мораль він виводить з волі, а не розуму. Діяти розумно і діяти добродійно – це дві різні речі. Універсальний об'єкт волі – це воля до життя, інстинкт самозбереження. Філософ переконаний, що головна і основна «пружина» в людині, як і у тварині, – егоїзм. Девіз егоїста: все для мене і нічого для іншого. Він робить себе, своє власне існування і благополуччя центром світу, він ставить себе вище над іншим, навіть у природному стані він готовий все інше принести в жертву, готовий знищити світ, щоб тільки своє власне «Я», цю краплю в морі, підтримати дещо довше. Всяке бажання, заявляє Шопенгауер, виникає з потреби, нестатку, незадоволення. А насолода за своєю природою негативна. Страждання – це все. Не маючи жодної

радості в житті, не маючи на що надіятись, філософ говорить: «Я людина, і страждання для мене неминуче».

Крайній суб'єктивізм, втрата віри, надії і любові відштовхують його від людей. Він озлоблений на своє оточення. Для нього світ, у якому він живе, «страшніший від Дантівського пекла, бо кожна людина, що ганяється за своїм щастям, повинна бути дияволом для іншого».

Типологічно близькою до шопенгауерівської є філософія Ніцше.

**Фрідріх Ніцше** (1844 – 1900 рр.) народився у містечку Реккен біля Лютцена, земля Саксонія. Його мати і батько походили з поважних пасторських сімейств. Батько служив при пруському дворі. Атмосфера, що оточувала хлопчика, була благочестива: прихильність до всього аристократичного, строгість моралі, високорозвинуте почуття честі, педантична любов до порядку. Фрідріх блискуче завершує свій гімназійний курс, має бажання присвятити себе теології і музиці, але врешті-решт вибирає класичну філологію.

В 1865 році, маючи 22 роки, Ніцше розповідає університетському товаришеві історію свого першого падіння. Одного разу була організована поїздка в Кельн, де він, відірвавшись від групи, зайшов в дім розпусти і зазнав розчарування, ганебно втікши з нього. Це був перший злам молоді людина, котра порушила церковні заповіді, яких так ревно раніше дотримувалась. Але за рік він знову знайде в цей будинок і відразу ж захворіє венеричною хворобою. Ніцше хворий, глибоко страждає. У 1880 році признається своєму лікуючому лікареві: «Існування стало для мене нестерпним тягарем, і я давно покінчив би з собою, якщо б хвороба, яка мене мучить, і необхідність обмежувати себе рішуче у всьому не давали мені матеріалу для повчальних експериментів і спостережень над сферою нашого духу і моральності... Постійні вимучуючі страждання, багатогодинні приступи, які бувають при морській хворобі, загальна розслабленість, мало не параліч, коли я чую, що язик в мене відніметься, і на довершення всього – ще одні приступи, що супроводжуються нестримним блюванням (в останній раз це тривало три доби без хвилини полегшення). Я думав, що не витримаю цього. Я хотів померти».

З 1869 по 1879 рік Ніцше – професор класичної філософії Базельського університету. Пізніше ще десять років займається художньою і філософською творчістю. Біль і страждання спонукають його писати, бо тільки у праці він знаходить розраду. Творча діяльність Ніцше обірвалась у 1890 році у зв'язку з душевною хворобою.

Творчість Ніцше можна поділити на три періоди. Перший період визначається виходом у світ праць «Народження трагедії з духу музики», «Невчасні роздуми». Другий – «Людське, надлюдське», «Ранішня зоря», «Весела наука». Третій – «Так мовив Заратустра», «По той бік добра і зла», «До генеалогії моралі» і посмертне видання «Ессе homo».

Німецький філософ і письменник Томас Манн у 1947 році пише: «Читати Ніцше – це свого роду мистецтво, де зовсім неприпустима прямолінійність і грубість і де, навпаки, необхідною є максимальна гнучкість розуму, чуття іронії, неквапливість. Той, хто сприймає Ніцше буквально, «направду», хто йому вірить, тому краще його не читати» (Манн Т. Філософія Ніцше в світлі нашого опыта //Собрание сочинений в 10 тт. – М., 1961, т. 10. – С. 386). І дійсно це так, бо коли читати цього німецького філософа прямолінійно і так само сприймати його, – це означає порушувати одну з церковних заповідей. Але Ніцше як філософ глибший, ніж на перший погляд може видатись. Окремими думками можна навіть і захоплюватись, але разом з тим цьому талановитому філософу, блискучому стилісту, правдивому філологу можна і поспівчувати за те, що він не зміг зрозуміти величі християнської науки.

Будучи одним із представників філософії життя, Ніцше зазнав впливу Шопенгауера, а також естетики та мистецтва Ріхарда Вагнера. У своєму першому творі «Народження трагедії із духу музики» (1872 р.), який значною мірою був присвячений аналізу античної трагедії, Ніцше розвиває ідеї типології культури, про які вели мову раніше Шіллер, Шеллінг та німецький романтизм. Співставляючи два начала буття і культури – «діонісійське» (життєве, оргіастичне і трагічне) та «аполлонівське» (споглядальне, логічне, інтелектуальне), філософ бачить ідеал в досягненні рівноваги цих полярних начал. Власне, занепад грецької філософії він вбачає саме у творчості Сократа, Платона й Арістотеля, котрі надавали більшого значення «аполлонівському» началу буття. У згаданому творі присутні початки вчення Ніцше про буття як стихійне становлення, котре буде розвинуте пізніше у вченні «про волю до влади» як властивий усьому живому потяг до самоутвердження. Ці консервативно-романтичні погляди і його волюнтаризм визначили розвиток Ніцше у напрямі ірраціоналізму.

Філософія Ніцше знаходить своє відображення у його поетичній творчості, легенді, міфі. Філософ намагається подолати раціональність філософського методу. Поняття, які використовує Ніцше, не підпадають під систему, а виявляються як багатозначні символи. Такими

у нього є поняття «життя», «воля до влади», котра є і самим буттям в його динаміці, і пристрастю, й інстинктом самозбереження, і енергією, що провадить суспільство.

Антисемітизм Ніцше пов'язаний з його трактуванням християнства. Християнство нечувано піднесло значення людської особистості і, таким чином, зробило неможливим принесення її в жертву. «Між тим, – говорить Ніцше, – існування раси не може бути забезпеченим інакше, як за допомогою людських жертв, тому принцип християнства, що ґрунтується на людинолюбстві, на проповіді милосердя до калік, бідних, покривджених, суперечить принципіві природного відбору. Відмовитись від війни, – гадає Ніцше, – це значить відмовитись від життя».

У міфі про «надлюдину» проповідується культ сильної особистості, яка індивідуалістично долає бюргерський світ поза всякими моральними нормами і з крайньою жорсткістю поєднується з романтичною ідеєю «людини майбутнього», яка залишила позаду сучасність з її вадами. Намагаючись утвердити на противагу реально існуючим суспільним відносинам «природний», нічим не стримуваний потік «життя», Ніцше починає ультрарадикальну критику всіх «цінностей», в т.ч. і християнства, «розвінчує» демократичну ідеологію, котра, на його думку, закріплює «стадні» інстинкти. Філософ проповідує естетичний аморалізм.

Ніцше вважає, що робітники повинні навчитися почувати себе солдатами: жити не на заробіток, а на почесну винагороду. Вони повинні жити так, як живе бюргерство, тобто середній клас. У суспільстві повинні бути відкриті всі трудові шляхи до набування невеликого маєтку. Держава не повинна сприяти легкому і швидкому збагаченню. Все має бути нажитим чесною, нелегкою працею. Ніцше вірить, що внаслідок перемоги демократії утвориться союз європейських народів, говорить про неминучість виникнення у майбутньому єдиного органу для управління економікою всієї земної кулі, закликає владу всіх країн «готуватися до здійснення перспективи світової єдності».

Дещо в іншому плані, але більш наближено до реальності, подає філософію життя **Зигмунд Фрейд**.

У статті «Мое життя і психоаналіз» Зигмунд Фрейд писав: «Я народився 6 травня 1856 року у Фрайбергу в Моравії, у маленькому містечку нинішньої Чехословаччини. Моїми батьками були євреї, і сам я залишаюсь євреєм. Про моїх предків з батьківського боку я знаю, що вони колись проживали в рейнських землях, в Кельні». У зв'язку з черговим переслідуванням євреїв в XIV чи XV ст. сімейство пере-

бралось на схід і протягом XIX ст. воно перемістилося з Литви через Галичину у німецькомовні країни, в Австрію. Все життя Фрейда пов'язане з Австрією. Спочатку з Австро-Угорщиною, пізніше, після розпаду «клаптикової імперії» в результаті Першої світової війни, з Австрійською республікою. Точніше кажучи, за винятком раннього дитинства, яке пройшло в Моравії та Лейпцігу, та вимушеної еміграції в старості, Фрейд провів своє життя у Відні. Тут він закінчив спочатку гімназію, потім медичний факультет Віденського університету, тут ним був створений психоаналіз.

Фрейд розпочав свою наукову діяльність як спеціаліст в галузі фізіології і неврології. Але тяжке матеріальне становище примусило його залишити «чисту науку». Він стає лікарем-психіатром і виявляє, що знання анатомії і фізіології практично нічим не може допомогти в лікуванні неврозів. В 1885 – 1886 рр. він отримує стипендію і півроку стажується у Парижі у знаменитого Шарко в клініці Сальпетрієр. Повернувшись до Відня, Фрейд стає практикуючим лікарем. На перших початках він намагався – слідом за французьким лікарем – застосовувати в терапевтичних цілях гіпноз, але незабаром переконався в тому, що його застосування є обмеженим. В 1895 р. він публікує разом з віденським лікарем Брейером «Дослідження з істерії», що є першим викладом психоаналітичної теорії. В кінці 1899 р. виходить фундаментальна робота Фрейда «Тлумачення сновидінь», котра до нашого часу залишається «біблією» психоаналізу. Пізніше з'являються численні книги та статті Фрейда з найрізноманітніших питань медичної психології, навколо Фрейда поступово збирається гурток послідовників, який у 1908 р. перетворюється у Віденське психоаналітичне товариство. Психоаналіз виходить з «підпілля», незважаючи на різку критику з боку більшості психіатрів. В 1908 р. відбувається I Міжнародний психоаналітичний конгрес, в 1909 р. Фрейд та його учень К. Юнг відправляються пропагувати психоаналіз в США. У 1910 р. утворюється і донині існуюча Міжнародна психоаналітична асоціація. До самої своєї смерті Фрейд керував постійно зростаючою армією однодумців і послідовників. До нашого часу праці Фрейда є теоретичним підґрунтям для багатьох психоаналітиків. В 1938 р. після аншлюсу Австрії гітлерівською Німеччиною Фрейд емігрував в Англію, де і помер 23 вересня 1939 р.

Фрейд написав велику кількість книг і статей, однак виділимо його найважливіші роботи: «Тотем і табу» (1913 р.), «По той бік принципу

задоволення» (1919 р.), «Я і воно» (1923 р.), «Психологія мас і аналіз людського Я» (1921 р.), «Незадоволення культурою» (1929 р.), «Нові вступні лекції у психоаналізі» (1932 р.), «Мойсей і монотеїзм» (1939 р.). На ґрунті медичної психології та практики лікування неврозів Фрейдом було створене філософське вчення, про сутність якого поговоримо нижче.

Кілька слів на тему *Фрейд і політика*. Як засвідчували учні Фрейда, мислитель цікавився політикою настільки, наскільки вона стосувалась його роботи, лікарської практики, можливості проводити експерименти. Жовтневої соціалістичної революції в Росії він не сприйняв. Не міг зрозуміти того, що пролетаріат може бути гегемоном революції, не хотів зрозуміти ролі народних мас в історії.

До «гігантського експерименту» (до речі, це вираз Фрейда) в СРСР Фрейд ставився двояко. У своїй праці «Незадоволення культурою» він пише: «З того, хто в юності відчув і позбавлення чогось, і злидні, хто пізнав байдужість і пихатість імущих, слід було би зняти підозру в тому, що він не має розуміння і доброзичливості до тих, хто бореться проти майнової нерівноправності».

В той же час він притримувався думки, що комуністи помилково вважають людину доброю від природи, зіпсутою лише інститутом приватної власності. Знищення приватної власності не вирішить проблеми вродженої агресивності в людині, що є « рисою людської природи, яку не можна викоринити ». « Стає зрозумілим, – писав Фрейд, – що спроба створення нової, комуністичної культури в Росії знаходить своє психологічне підкріплення у переслідуванні буржуазії. Можна лише з тривогою поставити собі питання, що будуть робити совіти, коли вони знищать всіх буржуїв ». Фрейд вважав « безмірною ілюзією » вчення про рівність всіх людей, оскільки « сама природа встановила нерівність фізичних і розумових здібностей, – і цьому не можна нічим допомогти » (1929 р.).

Фрейд – автор психоаналізу, який був методом психотерапії і психологічним вченням, що ставило у центр уваги підсвідомі психологічні процеси і мотивації. Психоаналіз виходить з того, що травматичні події, афективні переживання, невиконані бажання не зникають із психіки, а піддаються витісненню у підсвідоме, це вони продовжують активно впливати на психічне життя, проявляючись часто в замаскованій, « зашифрованій » формі у вигляді невротичних симптомів. Останні розглядаються у психоаналізі як компромісні психічні утворення, які виникли

в результаті зіткнення витіснених потягів з протилежною їм внутрішньою « цензурою » свідомого « Я ». Такого ж роду компромісні утворення Фрейд бачив у сновидіннях, помилкових діях (обмовках, описах) і т.д.

Ці спостереження вивели Фрейда за межі власне психіатрії і поставили проблему зв'язку між нормальними і патологічними явищами психіки: у тих та інших існують загальні психічні механізми символізації, заміщення, компенсації.

На думку Фрейда, кожне психічне явище повинно бути розкрито в трьох аспектах – динамічному (як результат взаємодії і зіткнення різних психічних сил), енергетичному (розподіл пов'язаної і вільної енергії, залученої в той чи інший процес) і структурному. На першому етапі розвитку психоаналізу було розроблено вчення про різноманітні форми і прояви психічної енергії з акцентом на сексуальних потягах. Лібідом (латинське слово – потяг, бажання, пристрасть, прагнення) – сексуальний потяг, який є для Фрейда основою всього психічного життя. В процесі розвитку індивіда лібідо локалізується в різних зонах людського тіла. На самому початку лібідо автоеротичне, спрямоване на різні органи власного тіла, а пізніше, у випадку нормального розвитку психіки, відсутності « фіксації » на ранніх стадіях розвитку лібідо, сексуальний потяг спрямований на зовнішній об'єкт, на іншу людину. У випадку патології лібідо може повертатися на ранні стадії свого розвитку. Цим пояснюються сексуальні спотворення.

Вчення про психічну структуру виникло пізніше. Воно знайшло свій вираз у праці Фрейда « Я і воно » (1923 р.). Найбільш архаїчна, безособова, всеціло підсвідома частина психічного апарату отримала назву « воно » (id). Це є резервуар психічної енергії, « киплячий котел » потягів, які спішать до негайного задоволення. Ця частина психіки позбавлена контактів із зовнішньою реальністю і суб'єктивною сферою. Друга психічна структура « Я » (Ego) формується як « відбиток » зовнішньої реальності на початковій масі потягів та імпульсів. Серед факторів формування « Я » особливу роль Фрейд надає ідентифікації. « Я » – посередник між зовнішнім світом і « воно », потягом і задоволенням. « Я » керується не принципом задоволення, а вимогами реальності, стримує ірраціональні імпульси « воно » з допомогою різних « захисних механізмів ». Третя психічна структура – « Над-Я » (Super-Ego) – формується в результаті інтроєкції соціальних норм, виховних заборон і заохочень і виступає як джерело моральних заборон індивіда. « Над-Я »

функціонує здебільшого підсвідомо, проявляючись у свідомості як совість. Власне всі напруги, які викликаються ним у психічній структурі, сприймаються як почуття страху, вини, депресії, неповноцінності.

«Над-Я» – це психічна інстанція, що виникла в результаті руйнування або витіснення Едіпового комплексу, ідентифікації з батьком однієї з дитиною статі. Нагадаймо саму історію цього фрейдівського поняття. Едіп, як подає грецька міфологія, фіванський цар, що вбив через незнання свого батька і одружився на власній матері. Дізнавшись про це, Едіп виколов собі очі і, не знаючи спокою, постійно ходить по містах Греції у супроводі своєї дочки Антігони.

Сам Едіпів комплекс – це сукупність неусвідомлених уявлень і почуттів, сконцентрованих навколо підсвідомого потягу до родича протилежної статі, і ревнощів, бажання позбутися родича тієї ж статі, що й у індивіда. В теорії Фрейда стадія Едіпового комплексу з необхідністю виникає у віці 3 – 5 років як фаза розвитку сексуального інстинкту. В результаті вирішення конфлікту відбувається процес ідентифікації з родичем однієї з дитиною статі. Причиною багатьох неврозів у зрілому віці Фрейд вважав те, що Едіпів комплекс був не вижитий, а витіснений у підсвідоме у дитинстві. Правда, термін «Едіпів комплекс» вживається сьогодні психоаналітиками в ширшому значенні, характеризуючи гаму відносин «у сімейному трикутнику» (батько-мати-дитина). Фрейд основну увагу приділяв взаємовідносинам хлопчика з батьком, тому мова у нього йде звичайно про «батьківський комплекс». Взаємовідносини дівчинки з матір'ю інколи позначаються психоаналітиками як «комплекс Електри». Чому «Електри»? Сама Електра – дочка Агамемнона і Клітемнестри, сестра Ореста й Іфігенії. Вона допомагає своєму братові відістити за смерть батька, якого вбили Егіст та Клітемнестра. Егіст був коханцем Клітемнестри. Отже, тут дочка любить батька і ненавидить матір.

Внаслідок руйнування цього комплексу відбувається інтроекція таких моральних норм, соціальних умовностей і правил, головним носієм котрих для дитини є батько. «Над-Я» відбиває у психіці образ суворого батька, «...і чим сильнішим був Едіпів комплекс, тим швидше (під впливом авторитету, релігійного вчення, навчання) відбулося його витіснення, і тим більш строго «Над-Я» буде царювати над «Я» як совість, а можливо як підсвідоме почуття вини», – пише Фрейд у роботі «Я і воно».

Отже, це «Над-Я» є представником соціально-культурного світу у психіці людини. «Над-Я» проявляється в момент виникнення людського суспільства після праісторичного батьковбивства, описаного Фрейдом в книзі «Тотем і табу». Пізніше ця психічна інстанція передається по спадковості і актуалізується у взаємовідносинах із своїми батьками у психіці кожної людини. Свою енергію «Над-Я» отримує від інстинктивних потягів в момент витіснення Едіпового комплексу, але «Над-Я» є якраз тією інстанцією, котра пригнічує інстинктивні потяги, гостро обмежує і скеровує діяльність «Я». «Над-Я», ригористичне і гіперморальне, є джерелом почуття вини і мук совісті.

Одним із центральних понять в психологічному трактуванні культури є *сублімація*. Вона розглядається як результат неминучого компромісу між стихійними потягами і вимогами реальності. Сублімація – це процес, що веде до розрядки енергії інстинктів в неінстинктуальних формах поведінки. Цей процес включає в себе: 1) переміщення енергії від об'єкта інстинктивних потягів до об'єктів іншого роду; 2) трансформацію емоцій, що супроводжують діяльність (десекуалізацію, дезагресивікацію); 3) звільнення діяльності від диктату інстинктів; 4) перетворення дії в соціально прийнятну форму. За допомогою поняття «сублімація» Фрейд намагався вивести вищі психічні функції з нижчих, пояснити, не покидаючи ґрунту психоаналітичного пансексуалізму, такі явища, як наукова діяльність, художня творчість, філософське пізнання істини. Психоаналітична інтерпретація літератури і мистецтва пов'язана перш за все з цим механізмом перетворення внутрішньопсихічних конфліктів, дитячих комплексів, невротичних симптомів у художню творчість.

Велику увагу Фрейд присвячував інтерпретації мистецтва, яка закінчувалася в індивідуалізації і суб'єктивізації. Твори мистецтва, на його думку, не мають жодної пізнавальної мети. Їх відношення до дійсності є несуттєвими і в певному розумінні вони є виявами сублімації. Подумаймо, чи не такі філософські ідеї Фрейда справили великий вплив на найрізноманітніші напрямки сучасної філософії, соціології, соціальної психології, літератури і мистецтва.

Ідеї Фрейда відбилися у творчості таких видатних західноєвропейських письменників як Ромен Роллан, Томас Манн, Стефан Цвейг та ін.

*Фрейдизм і неофрейдизм.* Фрейдизм – це загальне визначення різних шкіл і течій, що намагаються застосувати психологічне вчення Фрейда для пояснення явищ культури, процесів творчості і суспільства в цілому.

Фрейдизм від самого початку свого існування не являв собою чогось єдиного; подвійне ставлення самого Фрейда до підсвідомого, в якому він бачив джерело одночасно як і творчих, так і руйнівних тенденцій, зумовило можливість різного, інколи прямо протилежного тлумачення принципів його вчення. Вже серед найближчих учнів Фрейда в 1910-х роках виникла суперечка, що слід вважати основним рушійним фактором психіки. Якщо у Фрейда таким визнається енергія несвідомих психосексуальних потягів, то в А.Адлера і в заснованій ним індивідуальній психології цю роль відіграє комплекс неповноцінності і прагнення до самоутвердження, в аналітичній психології К.Г.Юнга першоосновою вважається колективне несвідоме та його архетипи, а для О.Ранка (Австрія) вся людська діяльність виявилась підпорядкованою подоланню первісної «травми народження».

В кінці 30-х років виділяється так званий *неофрейдизм*, представниками якого були К.Хорні, Т.С.Салліван, Е.Фромм. Неофрейдизм сформувався в процесі поєднання психоаналізу з американськими соціологічними і етнологічними теоріями. Вихідним положенням неофрейдизму став так званий принцип соціального у Фромма і культурного у Кардинера детермінізму, який на відміну від біологізму Фрейда виходить з особистості. Центр ваги психоаналізу переноситься з внутрішніх психічних процесів на міжособистісні стосунки. Відкидається вчення про лібідо і сублимацію. Разом з тим неофрейдисти взагалі відмовляються від моністичної концепції людини, приходять до заперечення діалектичного взаємозв'язку між природою і культурою, середовищем та індивідом. Психічні норми тлумачаться як пристосування особистості до соціального середовища, а всяке порушення «соціальної ідентичності» трактується як патологія. Однак, якщо неофрейдизм «соціологізує» психологію, то самі соціальні явища при цьому «психологізуються». Неофрейдизм заперечує об'єктивні соціальні закономірності, котрі не є законами психології. Відкидаючи уявлення психоаналізу про внутрішню психічну структуру, неофрейдизм замінює їх вченням про захисні форми поведінки. Неофрейдизм або взагалі відкидає роль несвідомого, або розглядає його як пов'язуючу ланку між соціальними і психічними структурами, (як, наприклад, соціальне несвідоме у Фромма).

Показова для неофрейдизму загальна концепція міжособових стосунків, яку розвиває Салліван: в психіці немає нічого, окрім відносин до інших осіб і об'єктів або зміни міжособистісних ситуацій. Існування особистості як такої розглядається як міф або ілюзія, а особистість –

лише як сума відносин між спотвореними або фантастичними образами, «персоніфікаціями», що виникають в процесі соціального спілкування.

Проблеми психопатології отримали в неофрейдизмі найбільший розвиток у Хорні. Розглядаючи ірраціональність неврозу як відображення ірраціональних аспектів суспільства, Хорні вважає рушійною силою неврозу стан «основного страху», який породжується ворожим середовищем. Як реакція на страх виникають різні захисні механізми: раціоналізація, чи перетворення невротичного страху в раціональний страх перед зовнішньою небезпекою, яка завжди перебільшується; ліквідація страху, при якому він заміщується іншими симптомами; «наркотизація» страху – пряма (з допомогою алкоголю) або переносна – у вигляді бурхливої зовнішньої діяльності і т. д.; втеча від ситуацій, що викликають страх. Ці засоби захисту породжують чотири «великих неврозів» нашого часу: *невроз прив'язаності* – пошуки любові і схвалення будь-якою ціною; *невроз влади* – погоня за владою, престижем і володінням; *невроз покірності* (конформізм автомата); і, нарешті, *невроізоляція*, або втеча від суспільства. Але ці ірраціональні способи вирішення конфліктів лише поглиблюють, за Хорні, самовідчуження особистості. Мету психотерапії неофрейдисти бачать у виявленні дефектів в системі соціальних зв'язків пацієнта для кращої адаптації його до існуючого способу життя.

## 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕНДЕНЦІЯ В СУЧАСНІЙ СВІТОВІЙ ФІЛОСОФІЇ

«Філософія життя» знайшла своє продовження в одному з досить потужних і вельми популярних напрямків сучасної світової філософії – екзистенціалізмі. Але і проміжним етапом між філософією життя та екзистенціалізмом можна назвати феноменологію, напрям, який започаткував німецький філософ **Едуард Гуссерль** (1859 – 1938 рр.). Його вчення можна звести до розробки ним трьох головних ідей: 1. Філософія не має жодного відношення ні до навколишнього світу, ні до наук, що його вивчають. 2. Ці феномени слід розуміти не як психічні явища, а як певні абсолютні сутності, що мають всезагальне значення, незалежні від індивідуальної свідомості, але одночасно містяться у ній і не в стані існувати поза нею. 3. Вказані сутності не пізнаються шляхом абстрагуючої діяльності розуму, а інтуїтивно осмислюються.

Гуссерль намагається відмежувати філософію від природознавства, що стихійно стоїть на матеріалістичних позиціях, відвести їй цілком ізольовану від всіх інших наук галузь. Такою галуззю повинен бути «трансцендентальний світ чистої свідомості». Чиста свідомість – це самоочищення свідомості від схем, догм, шаблонних ходів мислення.

Феноменологічну школу пройшли такі видатні філософи ХХ ст., як один із засновників релігійної (католицької) антропології М.Шелер (1874 – 1928 рр.), творець «критичної» онтології Н.Гартман (1882 – 1950 рр.), М.Мерло-Понті (1908 – 1961 рр.).

Провідним філософським напрямом сучасності є екзистенціальна філософія. Сама назва вже виражає її програму – у центр філософських рефлексій поставити філософію людського існування. Загальноприйнятою є думка, що екзистенціалізм зародився у середині ХІХ ст., коли датський філософ С. К'єркегор (1813 – 1855 рр.) висунув тезу абсолютної цінності саме індивідуально-неповторного (а не всезагального) аспекту реальності як людського існування. Звідки виник і термін «екзистенціалізм» (від лат. *existentia* – існування). Нового розмаху ця течія набуває на початку Першої світової війни в Росії (Шестов, Бердяєв), після Першої світової війни в Німеччині (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) і в період Другої світової війни у Франції (Сартр, Марсель, Мерло-Понті, Камю, С. де Бовуар). У середині ХХ ст. цей напрям був поширений в інших європейських країнах, а також в США.

Екзистенціалізм як філософський напрям має неоднорідний характер. Він поділяється на релігійний (Ясперс, Марсель, Бердяєв, Шестов, Бубер) та атеїстичний (Сартр, Камю, Мерло-Понті, Хайдеггер). Але визначення «атеїстичний» стосовно екзистенціалізму дещо умовне, оскільки визнання того, що в душах людей «Бог помер» супроводжується (зокрема, в Хайдеггера та Камю) твердженням неможливості та абсурдності життя без Бога.

На противагу класичній раціоналістичній філософії екзистенціалісти намагаються досягнути буття як якусь безпосередню нерозчленовану цілісність суб'єкта та об'єкта. Виділивши як першопочаткове і правдиве буття саме переживання, вони розуміють його як *переживання* суб'єктом свого «буття-в-світі». Буття тлумачиться як безпосередньо дане людське існування, як екзистенція, котра не може бути пізнана ні науковими, ні філософськими засобами. Для опису її структури представники екзистенціалізму (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понті) звертаються до феноменологічного методу Гуссерля, виділяючи як структуру пізнання її спрямо-

ваність та інше, тобто інтенціональність. Екзистенція «відкрита», спрямована на інше, стає центром притягання. Хайдеггер та Сартр, вважали, що екзистенція є буття, яке спрямовується на ніщо та усвідомлює свою скінченність. Тому в Хайдеггера опис структури екзистенції зводиться до опису ряду модусів людського існування: турботи, страху, рішучості, совісті та ін., котрі визначаються через скінченність екзистенції і є різними способами дотичності з «ніщо», руху до нього, втечі від нього. Тому саме в «пограничній ситуації» (Ясперс), в моменти найглибших потрясінь людина виявляє екзистенцію як корінь своєї сутності.

Визначаючи екзистенцію через її кінцевість, екзистенціалісти тлумачать її як тимчасовість, точкою відліку котрої є смерть. На відміну від фізичного часу – чистої кількості, безкінечного ряду плинних моментів, екзистенціальний час якісний, скінченний та неповторний: він виступає як доля та нерозривний з тим, що складає істотність екзистенції: народження, смерть, любов, відчай, розпач, каяття. Екзистенціалісти підкреслюють у феномені часу визначальне значення майбутнього і розглядають його у зв'язку з такими поняттями екзистенції, як «рішучість», «проект», «надія», відзначаючи тим самим особистісно-історичний характер часу і утверджуючи його зв'язок з людською діяльністю, пошуками, напруженістю, чеканням. Історичність людського існування виявляється в тому, що воно завжди знаходить себе в певній ситуації, в котру воно «закинуте» і з котрою вимушене рахуватися. Приналежність до певного народу, стану, наявність в індивіда тих чи інших біологічних, психологічних та інших якостей, все це – емпіричний вираз початково-ситуаційного характеру екзистенції, того, що вона є «буття-в-світі». Тимчасовість, історичність та «ситуаційність» екзистенції – модуси її кінцевості.

Другим важливим визначенням екзистенції є трансцендування, тобто вихід за свої межі. Трансцендентне та сам акт трансцендування в екзистенціалізмі подаються неоднаково. Для представників релігійного екзистенціалізму трансцендентне – це Бог. Атеїсти (Сартр, Камю) вважають, що трансценденція є ніщо, котре виступає як найглибша таємниця екзистенції. Якщо в Ясперса, Марселя, пізнього Хайдеггера, котрі визнають реальність трансцендентного, переважає момент символічний і навіть міфопоетичний (в Хайдеггера), оскільки трансцендентне неможливо пізнати раціонально, але можна лише «натякнути» на нього, то у вченнях Сартра і Камю, котрі ставили собі завданням розкрити ілюзорність трансценденції, воно має критичний і навіть нігілістичний характер.

Своєрідним в екзистенціалістів є розуміння свободи. Екзистенціалісти відкидають як раціоналістичну просвітницьку традицію, котра зводить свободу до пізнання необхідності, так і гуманістично-натуралістичну, для котрої свобода означає розкриття природних задатків людини, розкріпачення її «сутнісних» сил. Свобода, на думку екзистенціалістів, – це сама екзистенція, екзистенція є свобода. Оскільки структура екзистенції виражається в «спрямованості-на», в трансцендуванні, то розуміння свободи різними представниками екзистенціалізму визначається їх трактуванням трансценденції. На думку Марселя та Ясперса, свободу можна набути в Бозі. Оскільки за Сартром бути вільним означає бути самим собою, остільки «людина приречена бути вільною». Вчення Сартра про свободу служить виразом позиції крайнього індивідуалізму. Свобода виступає як тяжкий тягар, котрий повинна нести людина. Вона може відмовитися від своєї свободи, перестати бути сама собою, стати, «як усі», але тільки ціною відмови від себе як особистості. Світ, у який при цьому занурюється людина, має в Хайдеггера назву «man». Це безособовий світ, в якому все анонімно, в якому немає суб'єктів дії, а є лише об'єкти дії, в якому всі «інші», і людина навіть стосовно себе самої є «іншою». Це світ, в якому ніхто нічого не вирішує, а тому і не несе ні за що відповідальності. В Бердяєва цей світ має назву «світу об'єктивації», ознаками якого є поглинання індивідуального, особистого загальним, безособовим, а також панування необхідності і придушення свободи.

Спілкування індивідів, що здійснюється у сфері об'єктивації, не є правдивим, воно лише підкреслює самотність кожного. Камю вважає, що перед лицем «ніщо», котре робить людське життя безглуздом, прорив одного індивіда до іншого, правдиве спілкування між ними неможливе. І Сартр, і Камю пишуть про фальшивість усіх форм спілкування індивідів, які освячуються традиційною релігією і моральністю: у любові, дружбі і т.д. Характерне для Сартра намагання розвінчувати викривлені, перетворені форми свідомості («поганої віри») повертається вимогою прийняти реальність свідомості, роз'єднаної з іншими і з собою. Єдиний спосіб справжнього існування, який визнає Камю, – це єднання індивідів в бунті проти «абсурдного» світу, проти кінцевості людського буття. Екстаз може поєднати людину з іншою, але це по суті екстаз руйнації, бунту, народженого відчаєм «абсурдної» людини.

Інакше вирішення проблеми спілкування дає Марсель. Він вважає, що роз'єднаність індивідів породжується тим, що предметне буття

розуміють як єдине можливе буття. Але справжнє буття – трансценденція – є не предметним, а особистісним, тому істинне відношення до буття – це діалог. Буття, за Марселем, не «Воно», а «Ти». Тому прообразом відношення людини до буття є лише особисте відношення до іншої людини, яке здійснюється перед лицем Бога. Любов, за Марселем, є трансцендуванням, проривом до іншого, чи то особистість людська, чи божественна. Оскільки такий прорив за допомогою розсудку зрозуміти не можна, Марсель відносить його до сфери «таїнства».

Проривом об'єктивованого світу, світу «man» є, на думку екзистенціалістів, не тільки справжнє людське існування, але і сфера художньої, філософської, релігійної творчості. Однак істинна комунікація, як і творчість, несе в собі трагічний надлом: світ об'єктивності постійно загрожує зруйнувати екзистенціальну комунікацію. Усвідомлення цього приводить Ясперса до думки, що все у світі в кінцевому рахунку знає катастрофи в силу самої скінченної екзистенції, і тому людина повинна навчитися жити і любити з постійним усвідомленням тендітності та скінченності всього, що вона любить, незахищеності самої любові. Але глибоко захований біль, який спричинюється цією свідомістю, надає їй прив'язаності особливу чистоту та одухотвореність. В Бердяєва усвідомлення тендітності кожного справжнього буття оформлюється в есхатологічне вчення.

Розглянемо філософію екзистенціалізму на прикладі поглядів Мартіна Хайдеггера, Жана-Поля Сартра та Альберта Камю.

**Мартін Хайдеггер** народився 26 вересня 1889 р. в Мескірсі біля Фрайбурга, помер 26 травня 1976 р. у Фрайбурзі Він вважається одним із засновників і репрезентантів екзистенціалізму.

Хайдеггер походив зі сім'ї ремісника і був вихований у католицькій вірі. Свою освіту він почав навчанням в езуїтській колегії у Констанці, пізніше вчився в гімназії у Фрайбурзі. З 1909 року він навчається у Фрайбурзькому університеті. Маючи на меті стати священником, він розпочинає вивчати спочатку католицьку теологію, потім перериває навчання і бере курс на філософію, одночасно він відвідує лекції з математики, природознавства й історії, тут він ознайомлюється з найновішими досягненнями фізики. Його особливо захоплює теорія відносності.

Значний вплив на становлення Хайдеггера як філософа мали середньовічні інтерпретатори Арістотеля, а також представники неосхоластики і неокантіанства. Дипломна робота Хайдеггера мала назву «Вчення про судження у психологізмі». Власне вже тоді він робить внесок у тодішню



суперечку про психологізм у логіці. Докторська робота Хайдеггера має назву «Вчення про категорії і значення у Дунса Скота».

Повернувшись з армії, де він брав участь у Першій світовій війні, Хайдеггер стає приват-доцентом у Фрайбурзькому університеті. У 1927 році виходить його головна і капітальна праця «Буття і час». Ця праця принесла йому всесвітню славу. Вдома і за кордоном його називають «таємним королем німецької філософії». В цій праці дуже чітко простежуються принципи екзистенціалізму, феноменології і герменевтики, а разом і впливу Ніцше, К'єркегора, Шеллінга, Гегеля, Достоевського, Гедерліна, Рільке, Тракля, а також античної і середньовічної історії філософії.

В 1933 році Хайдеггер обирається ректором Фрайбурзького університету. У своїй габілітаційній промові, а також в інших доповідях і статтях він стоїть на романтико-консервативних позиціях, говорить про явища відчуження, відособлення. Після розгрому фашистської Німеччини Хайдеггер опинився у французькій окупаційній зоні. До викладацької діяльності його не допускають. До 1951 року він не виступав з публічними лекціями, але наукової роботи не припиняв ніколи.

*Суть філософії.* В творі «Буття і час» Хайдеггер ставить питання про сенс буття. Він намагається розкрити «сенс буття» через розгляд людського буття. Онтологічну основу людського існування складає його скінченність, тимчасовість: час повинен розглядатись як найвластивіша характеристика буття.

Хайдеггер переглядає європейську філософську традицію, яка розглядала чисте буття як щось позачасове. Причину такого неправильного розуміння буття Хайдеггер бачить в абсолютизації одного з моментів часу – теперішнього, «вічної присутності» вульгарного часу.

Переживання тимчасовості ототожнюється у раннього Хайдеггера з гострим чуттям особистості. Зосередженість на майбутньому дає особистості справжнє існування, тоді як перевага повсякденності заслоняє для людини її скінченність. Такі поняття, як страх, рішучість, совість, вина, турбота, виражають духовний досвід особистості, яка відчуває свою неповторність, одноразовість і смертність. Це був ранній Хайдеггер. Пізніше, з середини 30-х років, у Хайдеггера приходять поняття, що виражають реальність не стільки особистісно-етичну, скільки безособово-космічну: буття і ніщо, скрите і відкрите, основа і безоснова, земне і небесне, людське і божественне. Тепер Хайдеггер намагається осягнути саму людину, виходячи з «істини буття». Аналізуючи по-

ходження метафізичного способу мислення та світосприймання в цілому, Хайдеггер намагається показати, як метафізика, будучи основою всього європейського життя, поступово підготовляє новоевропейську науку і техніку, які ставлять своєю метою підпорядкування всього сущого людині, як вона породжує іррелігійність і весь стиль сучасного суспільства, його урбанізацію і масовість.

Раціоналістичному розумінню буття Хайдеггер протиставляє істинне буття як «вслуховування». Буття не можна споглядати, його можна лише відчутти. Хайдеггер вважає, що подолання метафізичного мислення вимагає повернення до початкових, але нереалізованих можливостей європейської культури, до тої «досократівської» Греції, яка ще жила в істині буття. Таке повернення можливе тому, що (хоча і забуте) буття все ж живе ще в найінтимнішому лоні культури – в мові: «Мова – це дім буття».

При сучасному ставленні до мови як до знаряддя мова технізується, стає засобом передачі інформації і тим самим відмирає як справжня мова, мовлення; губиться та остання нитка, яка зв'язувала людину і її культуру з буттям, а сама мова стає мертвою. Тому всесвітньо-історичним завданням Хайдеггер вважає прислухання до мови. Мова, що відкриває істину буття, продовжує жити перш за все в творах поетів (Гедерлін, Рільке, Тракль, Георг).

Свою «спекулятивну філософію» Хайдеггер розвивав у руслі традицій німецького романтизму, виражаючи романтичне ставлення до мистецтва як до сховища буття, яке дає людині «захищеність» і «надійність».

В останні роки Хайдеггер в пошуках буття звертає свій зір на схід, до дзен-буддизму, з яким його ріднила туга за тим, що не можна виразити чи висловити, схильність до містичного споглядання і метафізичного способу вираження.

Таким чином, в перших своїх роботах Хайдеггер намагався побудувати філософську систему, та пізніше він проголосив неможливість раціонального осягнення світу.

**Жан-Поль Сартр** народився 21 червня 1905 року у Парижі, помер 17 квітня 1980 року. (Сартр був у Львові разом із Сімоною Бовуар, виступав в університеті). Французький філософ і письменник, впливовий представник екзистенціалізму, погляди якого охоплюють спектр проблем від критичного суб'єктивізму до ірраціоналістичного індивідуалізму. Син морського офіцера. Після закінчення гімназії вчився в

Парижі в Ecole Normale Supérieure, де захопився філософією. В 1933 – 1934 роках перебуває в Берліні в інституті Francaise, де знайомиться з поглядами Гуссерля і Хайдеггера. Потім викладає в гімназіях Ліона, Парижа. Заразом пише літературно-критичні есе, роман «Нудота» (1938) і свій головний теоретичний твір «Буття і ніщо. Спроба феноменологічної онтології». Під час війни з-під його пера виходять антифашистські твори, зокрема «Мухи» (1943). Сартр бере участь у боротьбі французької армії проти вермахту, попадає в полон, потім йому вдається звільнитися, але і надалі він намагається знайти себе у французькому русі Опору, ідейним виразником якого він стає. З 1946 року він стає очолює журнал «Les Temps Modernes». Організована ним партія третього шляху «Револьюційно-демократичні збори» проіснувала два роки. Він багато пише у різних жанрах. З його іменем пов'язана головним чином екзистенціалістична післявоєнна хвиля. В 1974 році йому присуджується Нобелівська премія, яку він відхиляє. Його політичні погляди є дуже суперечливі. З одного боку, особливо після Другої світової війни, його вабить марксизм, з другого боку, ним він не зовсім задоволений і намагається осмислити його по-новому у своїй праці «Критика діалектичного розуму». Оригінальний марксизм і реальний тодішній соціалізм видаються йому догматичними і сухими. Працюючи у Всесвітній Раді миру, він виступає проти французької колоніальної політики, протестує проти введення радянських військ в Угорщину в 1956 році і в Чехословаччину – в 1968, засуджує американських військових злочинців у В'єтнамі.

Він не сприймав жодного імперіалізму, що придушує особистість.

Екзистенціалізм Сартра – це філософія конкретної людини. В дійсності ця людина є відчуженим самотнім індивідумом. Вихідним пунктом його філософії є декартівський вираз «Cogito, ergo sum». Його теорія пізнання суб'єктивістська і агностична. Його головний постулат звучить: існування випереджує буття. Кожна людина є своїм власним і вільним планом. Ми засуджені до свободи і пов'язані через наш власний вибір з усім людством. Кожна людина несе відповідальність за всіх людей.

Природа в екзистенціальній філософії не відіграє жодної ролі. Натурфілософські проблеми відіграють у нього підпорядковану або другорядну роль. Сартр зробив спробу поєднати фрейдівський психоаналіз з теорією пізнання Маркса.

Сартр представляє атеїстичний екзистенціалізм. Історичний і класово обумовлений моральний критерій він не визнає. В кожній ситуації людина може вільно вибирати. Вибір не має жодної цінності. Суб'єктивно-ідеалістичний, ірраціоналістичний і еkleктичний характер його філософії особливо чітко виражається в етиці.

Поетика, естетика і літературна соціологія ґрунтуються на теорії і методи його філософії. Якщо спочатку Сартр оголошує літературу всесильною, то пізніше він говорить про її безсилля.

Краса природи є незрівнянною з красою мистецтва. Твір мистецтва не має жодної цілі. Природна реальність не йде далі як до завіси перед мареннями.

**Альберт Камю** народився 7 листопада 1913 року в Мендові (Алжир). Помер 4 січня 1960 року в Вільблевен, Франція. Французький філософ, письменник, близький до екзистенціалізму.

В 1934 – 1937 роках перебував у комуністичній партії. В роки Опору співпрацював в підпільній газеті «Комбат», яку очолював після звільнення від фашистської окупації.

Такі твори, як «Сторонній» (1942 р.), філософський твір «Міф про Сизифа», а потім постановки п'єс принесли йому визнання. Завдяки публіцистиці, філософсько-ідеологічним есе «Людина, що бунтує» (1951 р.), роману-притчі «Чума» (1947 р.) та іншим творам Камю став одним із «володарів дум» ліволіберальної інтелігенції Заходу.

Спроби Камю залишитись «вільним стрільцем», будучи в гушці політико-ідеологічних суперечок часів «холодної війни», не примикаючи, однак, до жодного з воюючих таборів, відобразились у повісті «Падіння», а також у «Шведських промовах», які були висловлені з нагоди вручення Нобелівської премії.

Камю як мислитель-екзистенціаліст пройшов шлях від нігілістичної «філософії абсурду» до моралістичного гуманізму. Вихідним пунктом світогляду Камю є трагічне переживання смерті Бога в ХХ ст., яка знаменувала для нього втрату метафізичного смислу буття і життя людини. Викликана занепадом християнства, «боговтрата» знайшла вираз у філософуванні Камю, зокрема у філософії творчості, що мислиться як вічна суперечка художника-творця з несприйнятним для нього і недосконалим земним творінням.

Етика Камю, що займає центральне місце у його світоспогляданні, за своїм складом походить від французької моралістики XVI–XVIII ст.

Згідно з Камю, досвід людського існування, що неминуче завершується смертю, приводить думаючу особистість до відкриття «абсурду» як остаточної правди своєї «долі» на землі. Однак ця істина повинна не обеззброювати, а навпаки, пробуджувати у душі мужню гідність продовжувати жити наперекір вселенському хаосу, обходячись без всяких доказів на користь такого вибору. Спочатку Камю проголошував єдиною справжньою цінністю повноту тілесної причетності до природи, а всі громадянські духовні цінності він викривав як несправжні. Але, прикривши до Опору, він переглянув свій попередній лозунг «ніщо не заборонено» у світлі утвердження обов'язку кожного перед «іншими» – ближніми і дальшими.

У своїй філософії обов'язку Камю намагався обґрунтувати вчення про якусь «праведність без Бога», що спирається на заповіді християнського милосердя і протиставлення моральності, що виходить із соціально-історичних установок. Тим самим Камю уникає ніцшеанства, але відкрито виступає і проти марксистської революційної моралі, надаючи перевагу жертвовності тих, хто «історії не робить, але терпить її напасті».

### 3. ПОЗИТИВІЗМ ТА ЙОГО РІЗНОВИДИ

Досить поширеною течією сучасної світової філософії є позитивізм, який розпочав своє існування у 30-х роках XIX ст. Її засновником вважається французький філософ Огюст Конт. У початковому тлумаченні О.Конта позитивізм має ставити вимоги до філософів відмовитися від пошуків першопричин, будь-яких субстанційних начал і взагалі надчуттєвих сутностей. Такі пошуки позитивісти характеризували як безплідну «метафізику» і протиставляли їм намагання побудувати системи «позитивного знання», безперечного і точного, знання, що спирається виключно на факти. Філософським гаслом Конта була формула «прогрес і порядок». Суспільствознавство, на думку О.Конта, має перетворитись також у «позитивну» науку. У позитивізмі були виражені характерні риси буденної свідомості початку XX ст. До цих рис слід віднести яскраво виражений практицизм, зневіру в пізнавальних здатностях людини і заперечення можливостей твердо обґрунтованого наукового прогнозування майбутнього стану суспільства. У буденній свідомості поряд крокують ворожість до ідеалізму, діалектики та фетишизація щоденного «здорового глузду». Позитивісти

тлумачили наукові закони у природознавстві та соціології як лише фіксацію співіснувань і щонайбільше функціональних залежностей між явищами. Наука для позитивістів була не більш ніж засобом зручного і «економічного» огляду різноманітності відчуттів суб'єкта та важіль вузькоутилітарної орієнтації у майбутніх відчуттях. Позитивісти, як правило, заперечували можливість існування наукових теорій соціального розвитку, а науковий соціалізм та комунізм прирівнювали до міфів та релігійних догм, котрі є позбавлені наукового значення. Отже, позитивісти першого покоління О.Конт, Г.Спенсер вважали світоглядні філософські проблеми такими, які неможливо розв'язати у зв'язку з обмеженістю людського розуму. Тому відкидаючи як практично непотрібну всю традиційно філософську проблематику, справжньою філософією вони проголосили конкретні «позитивні» науки.

Представники «другого позитивізму», або емпіріокритицизму (70-ті роки XIX ст.) – Ернест Мах (1838 – 1916 рр.) та Ріхард Авенаріус (1843 – 1896 рр.) прагнули подолати так звану «кризу природознавства» (йдеться про розщеплення атома, розпад радіоактивних речовин, пояснення котрих не підпадало під готові тодішні філософські схеми). В основі махізму лежить теорія «економії мислення» та ідеал «чисто описової» науки. «Економію мислення» махісти виводили із біологічної потреби самозбереження організму і його здатності пристосуватися до реальних фактів. Виходячи з нових даних про будову атома, вони намагалися шляхом математичного опису якісно однорідних часток здобути знання про матерію. Мах і Авенаріус вважали, що світ – це «комплекс відчуттів», а завдання науки полягає лише в описуванні цих відчуттів. Але у розвинутій науці пояснювальна частина, на думку махістів, є зайвою і з метою «економії мислення» повинна бути усунена.

На початку XX ст. виникає новий варіант позитивістської філософії – «третьій позитивізм», або неопозитивізм. Він розвинувся в руслі головного ідейно-теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. Представники неопозитивізму намагаються довести, що традиційні філософські проблеми – це «псевдопроблеми» і не мають «фактичного» обґрунтування, тобто не є фіксацією безпосередніх спостережень чи переживань.

Неопозитивісти вважають, що до філософії слід підходити з такими науковими вимогами, які склалися у природознавчих і математичних науках. Тому не випадково розвиток неопозитивізму збігається з періодами розвитку науково-технічної революції.

Неопозитивізм – це течія, до якої входять різні логіко-філософські школи. Представниками неопозитивізму були такі провідні філософи, як М. Шлік (1882–1936 рр.), засновник «Віденського гуртка», його послідовник Р. Карнап (1891–1970 рр.), О. Нейрат (1882–1954 рр.), Г. Рейхенбах (1891–1953 рр.), логік, математик Б. Рассел (1872–1970 рр.), засновник філософії лінгвістичного аналізу Л. Вітгенштейн (1889–1951 рр.), логік та методолог науки К. Поппер (1902 р.) та інші.

Основні ідеї неопозитивізму сформульовані у межах діяльності Віденського гуртка. Саме тут висувалися ідеї, особливо популярні у 30–40-х роках серед наукової інтелігенції: зведення філософії до логічного аналізу мови науки, принцип верифікації, трактування логіки і математики як формальних перетворень у мові науки тощо. З цих позицій критично аналізувалася класична філософія і наукові знання. Філософ не стільки дає знання, скільки займається терапевтичною діяльністю, усуває (вилучає) уявне знання. Очищенню філософії сприяє розроблена неопозитивістами процедура «верифікації», яка припускає перевірку висловлювань: безпосереднє порівняння пізнавальних образів з фактами. Вітгенштейн вважає, що світ – це сукупність фактів, тому він є універсумом мови. У зв'язку з цим завдання філософії – пояснювати висловлювання, твердження. Таким чином, функція філософії – пояснення діяльності людини в мовному світі. За такою логікою безглуздо говорити: «є матерія», «нема матерії», «матерія первинна», «свідомість первинна» або запитувати: «чи є Бог?» тощо.

Принцип верифікації передусім був спрямований проти світоглядних принципів філософії. Однак вилучення світоглядних питань із філософії та із наукового знання не принесло бажаних результатів. Класичні метафізичні проблеми були значними не лише для осмислення людської життєдіяльності, природи людини, а й для аналізу гносеологічних питань. Крім цього, виявилось неможливим формалізувати мову науки до кінця. Адже у структурі наукових теорій існують метафізичні висловлювання, які не можна перевірити за допомогою принципу верифікації.

У розвитку неопозитивізму в середині 30-х років здійснюється поворот до другого етапу – «семантичного позитивізму». Предметом аналізу стали значення слів і знаків взагалі, логічні, лінгвістичні та психологічні проблеми, які мають важливе наукове і практичне значення.

З 50-х років поняття «неопозитивізм» все більше замінюється поняттям «аналітична філософія». Розділяючи загальну антиметафізичну спрямованість, ці філософські напрями еволюціонізували від аналізу

мови науки до аналізу буденної мови і від заперечення філософії до використання *аналітичного* методу для змістовнішого аналізу власне філософських проблем.

Паралельно з лінгвістичним позитивізмом у 60–70-х роках виникає «постпозитивізм». Одним із представників цього напрямку був П. Фейєрабенд (1924 р.). З одного боку, постпозитивісти знову начебто наворачтають філософії світоглядні функції, а з другого – вони не відходять від звичайного позитивізму. Правда, Фейєрабенд пропонує свій шлях гуманізації науки, так званий «методологічний анархізм». Критикуючи емпіризм, Фейєрабенд, по суті, заперечує будь-який регулюючий вплив емпіричного матеріалу, фактів на відбір теорії. Він дає простір безмежній сваволі за принципом «все підходить». Не існує такої ідеї, хай найдавнішої та найдивнішої, яка б не була спроможна удосконалювати знання. Такі заяви мало чим відрізняються від конвенціоналістських установок семантичного позитивізму.

У 60-ті роки в європейській філософії виникає філософський стиль, який називається *структуралізмом*. Грунтом, на якому виникає цей стиль, була мова, витлумачена як істинна реальність людського буття. Саме в процесі аналітичної «обробки» мови методами формальної логіки, математики з мовної реальності вичленується «структура» – основне поняття, основна «реальність» структури. Представниками структуралізму були Клод Леві-Строс (1908 р.), Мішель Фуко (1926–1984), Жак Лакан (1901–1981 рр.). Вони проголошують принципи «методологічного примату відношень у системі», підпорядкування одиничного елемента системи відношенням цілого – структури, незалежності структури від часових змін, від історії.

У 70-х роках XIX ст. в США виникає ще одна течія, яка називається *прагматизмом*. Він проник в усі сфери духовного життя і підпорядковував собі систему освіти. Представниками прагматизму були американські філософи Ч. С. Пірс (1839–1914 рр.), У. Джеймс (1842–1910 рр.). Головним виразником сучасного прагматизму є Джон Дьюї (1854–1952 рр.). Виразники цієї течії звинуватили всю попередню філософію у відриві від життя, в абстрактності та спогляданні, вони хотіли довести, що філософія повинна бути не роздумами про перші початки буття і пізнання, а взагалі методом розв'язання реальних проблем, які постають перед конкретними людьми. Завдання людини полягає в тому, щоб найкращим чином влаштуватися в світі, а завдання прагматизму – допомогти їй у цьому. Різновидом прагматизму є інструменталізм,

який розглядає поняття та ідеї як такі, що мають лише операційне значення, тобто виступають інструментами дії. Суть прагматизму може бути виражена так: людині доводиться діяти в ірраціональному і непізаному світі, спроби досягти об'єктивної істини несуттєві, тому до наукових теорій, соціальних ідей, моральних принципів потрібно підходити «інструментально», тобто з огляду їх вигоди і зручності для досягнення наших цілей: те, що корисне, приносить успіх, – те й істинне.

Філософія позитивізму, як було вже зазначено вище, не сприяла плеканню духовності. Жоден із напрямків чи стилів не мав довгого життя. Тому позитивізм – непопулярний напрям сучасної філософії.

#### 4. СУЧАСНІ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ВЧЕННЯ

Серед релігійних напрямків сучасної філософії чільне місце посідає неотомізм, що своїм джерелом має філософську та теософську спадщину Томи Аквінського. Серед найбільш відомих представників неотомізму є Ю. Бохенський (1902 р.), Г. Веттер (1911 р.), Ж. Марітен (1882 – 1973 р.), Е. Анрі Жільсон (1884 – 1978 рр.).

Філософія томізму, що існує біля семи століть, називається ще віковичною філософією (*philosophia perennis*). На відміну від інших філософських шкіл, які постійно акцентують на своїй новизні та оригінальності, неотомісти бачать своє завдання у строгій прихильності ортодоксії і у вірності догматичній традиції, у вірності вченню Церкви. Вони не намагаються віднайти оригінальну систему, а навпаки – уникають цього і мислять згідно з традицією.

Причиною довголіття цього вчення є живучість релігії і сфера впливу Католицької Церкви, яка охоплює біля 600 мільйонів вірних на всіх континентах земної кулі. Впливу цієї філософії піддані широкі верстви, особливо в країнах, де католицька релігія є пануючою (Польща, Італія, Іспанія, країни Латинської Америки та ін.).

Централізована та широко розгалужена організаційна система Ватикану, яка спирається на високоосвічені і строго дисципліновані кадри священників і світської католицької інтелігенції, створює необхідні умови для поширення і заохочення неотомістських ідей. Але цій довговічності сприяє також і те, що при всьому своєму догматизмі неотомісти проявляють велику гнучкість і здатність відчувати дух і вимоги часу.

Теоретичним фундаментом неотомізму служить схоластична філософія Томи Аквінського. Заслуга його перед Церквою полягає в тому,

що він створив філософську систему, яка не протиставляла арістотелізму католицькій догмі, але використала його для обґрунтування і захисту католицького віровчення.

Замисел Аквіната не відразу був достатньо оцінений Церквою, але коли наслідки його впливу почали давати свої плоди, Тома отримав визнання схоластичних теологів. Пізніше, за півстоліття після смерті, «ангельський доктор» був зарахований до лику святих Католицької Церкви. Його вчення лягло в основу неосхоластики.

Розвиток суспільства і культури у ХІХ ст. привів до того, що Католицька Церква вирішила повернутися до філософської спадщини Аквіната. 4 серпня 1879 р. папа Лев ХІІІ, який, за словами Е. Жільсона, займає місце в історії Церкви як найвеличніший християнський філософ ХІХ ст., виступив з енциклікою «*Aeterni Patris*» про відновлення в католицьких школах християнської філософії в дусі «ангельського доктора» св. Томи.

Поряд з Ватиканським центром в 1880 р. в католицькому Лувенському університеті (Бельгія) була заснована спеціальна кафедра томістичної філософії, яка пізніше була перетворена у Вищий інститут філософії. Такі кафедри чи вищі інституції є у багатьох країнах світу. Офіційним програмним документом неотомізму стали «24 томістичні тези», які були опубліковані за розпорядженням папи Пія Х 27 липня 1914 року. Ці тези формулюють основні положення католицької філософії за усіма її головними розділами: онтологією, космологією, антропологією і теодицеєю.

Наріжним каменем неотомістського вчення є гармонійна єдність віри і знання. Релігійна віра і раціональне пізнання, твердять томісти, не суперечать одне одному, не виключають одне одного, а при правильному вживанні доповнюють себе. Це не антиподи, а два джерела одного потоку, два шляхи, що ведуть до однієї і тієї ж цілі. Джерело віри в кінцевому рахунку – божественне Одкровення. Істини цього джерела абсолютні і безумовні, джерело раціонального пізнання – людський розум. Але за своєю природою розум скінченний і обмежений. Не все доступне людському розуму і не завжди на нього можна покластися. Існують істини, яких людський розум не здатний досягнути, і тільки Об'явлення відкриває нам таємниці буття.

Офіційна догматична формула, що виражає томістичну концепцію взаємовідносин філософії та релігії, гласить: «Філософія – служниця теології». В одному з католицьких словників, виданих у 1951 році в

Лондоні, можна прочитати: «Філософія повинна бути служницею теології тому, що вона: 1) прокладає дорогу до віри, встановлюючи, наприклад, духовну природу душі, буття Бога і т.д.; 2) тому, що хоча вона і не може довести істин Об'явлення, вона може показати, що вони не суперечать розуму; 3) тому, що у всіх тих випадках, коли галузі філософії і теології стикаються, філософ зобов'язаний, коли з'являється необхідність, виправити свої висновки відповідно до вищої і більш достовірної істини віри. І ще одна схоластична аксіома: ніщо не може бути істинним у філософії, що визнається хибним у теології».

Головним предметом метафізики є пізнання буття як такого (*ut sic*). Томістична метафізика розрізняє буття саме по собі (*esse*) та буття існуюче (*ens*), тобто того, що володіє буттям того, що «є». Це дуалістичне розуміння буття потрібне неотомістам для того, що в ньому розкривається онтологія нествореного буття і онтологія створеного буття. Абсолютним, нествореним, чистим буттям як таким і є Бог. Від Нього отримують буття всі інші скінченні створені речі.

Сутність та існування – ці аристотелівські терміни мають відношення лише до створених речей. «Можливе» мислиться як сутність, яка ще не має існування. Стати причетним до буття – значить бути створеним. З другого боку, володіти сутністю, тобто бути тією чи іншою визначеною річчю, значить бути обмеженим, скінченим, не буттям як таким, а якимось визначеним буттям.

В основі томістичної доктрини лежить принцип креаціонізму, або принцип творення світу з нічого. Творення розуміють не як формування, а як створення з нічого. Католицька онтологія не допускає співвічності Бога матерії. Сама матерія вважається створеною і має початок у часі. Всі речі виникли з нічого в силу божественної всемогутності, вони існують завдяки Його розуму, рухаються і спрямовуються Ним кожна до призначеної мети. Томісти не називають себе ідеалістами, а реалістами, оскільки визнають об'єктивну реальність, незалежну від нашої свідомості.

Дуалізм природного і надприродного тлумачиться в дусі схоластичної діалектики. З одного боку, природне протиставляється надприродному, з другого – постулюється їх єдність: як Творця, так і творіння, залежність першого від другого. Цей онтологічний дуалізм проводить за собою дуалізм гносеологічний: двом родам буття відповідають два роди пізнання. Філософія належить до природного порядку, тоді як віра відноситься до надприродної реальності, яка є інтимним

життям Бога. Це положення служить для обґрунтування обмеженості раціонального пізнання. До доведення про обмеження суб'єкта пізнання сюди додається доведення про принципову відмінність об'єктів пізнання. Стверджується наявність істин, що за своєю природою недоступні раціональному пізнанню. Ці божественні та надприродні істини, які можуть бути предметом віри, перебувають поза межами досягання науки. Головним обов'язком філософії в неотомістичному розумінні є довести, що Бог існує. Це пізнання доказується філософією тільки на ґрунті і через пізнання створеного Ним світу. На відміну від інших наук теологія – наука вищого рангу, вона не тотожна іншим наукам, але аналогічна їм. Аналогічна тому, що коли інші науки вивчають свій конкретний предмет, вона вивчає свій абсолютний предмет. Тим не менше, богопізнання залишається пізнанням особливого роду – не адекватним пізнанням, а пізнанням за аналогією.

Розуму закритий доступ до богопізнання. Доказ буття Бога не може бути даний на основі недоступного йому богопізнання. Він повинен бути даний на підставі *світотізнання*: пізнання творінь повинно служити логічною основою висновку про їх Творця. Томізм висуває п'ять шляхів раціонального обґрунтування буття Бога.

1. На підставі всезагальної причинової зумовленості робиться висновок про абсолютну першопричину.

2. На підставі наявності руху отримується висновок про нерухомого першорушія; іншою версією цього доказу є умовивід про те, що перехід від можливості до дійсності завжди передбачає дійсність, яка здійснює цей перехід.

3. На підставі випадковості всіх скінчених речей робиться висновок про те, що за випадковістю стоїть необхідна істота.

4. З недосконалості творінь робиться висновок про більш досконале буття.

5. Телеологічний доказ ґрунтується на порядку та доцільності, які панують у світобудові, як свідчення на користь розумного і доцільного Зодчого світу.

Особистість в неотомізмі є непокінченою самодіяльною духовною субстанцією. Атрибутами особистості є свобода, самосвідомість, здатність виявлення в духовному акті. Творчі можливості отримують своє ціннісне підтвердження лише у співвідношенні з Богом.

Людське суспільство в соціально-політичній філософії неотомізму розуміється як природне суспільство. Його основні форми – сім'я, община, професія, батьківщина, держава. Приватна власність ототож-

нюється з властивістю взагалі, тобто з присвоєнням людиною предметів природи. Відмінність між людьми виводиться з розподілу праці і представляється в своїй основі відмінністю між професіями. Неотомісти твердять, що існують три типи відносин особистості до суспільства, пов'язані із соціальною організацією: індивідуалізм, колективізм і солідаризм. Відкидаючи індивідуалізм і колективізм як хибні крайнощі, неотомісти пропагують солідаризм, що ґрунтується на християнському принципі любові до ближнього.

Після Другого Ватиканського собору (1962 – 1965 рр.), який здійснив перебудову Католицької Церкви, її модернізацію, неотомізм все більше відчуває вплив феноменології, релігійного екзистенціалізму, персоналізму та еволюційно-спіритуалістичного вчення Тейяра де Шардена.

Зупинимось коротко на двох останніх течіях сучасної релігійної філософії.

**Тейяр де Шарден** (1881 – 1955 рр.) – вихованець єзуїтського коледжу, маючи 18 років вступив у чин Ісуса. Ще у коледжі він захоплювався природознавством і після прийняття чину з благословення отців-єзуїтів присвятив себе вивченню геології і палеонтології. Він один з першовідкривачів сінантропа, за життя був відомий в наукових колах як авторитетний природодослідник, праці якого отримали всезагальне визнання.

Заняття природознавством не були для Тейяра самоціллю. На їх основі він намагався модернізувати світоглядну концепцію християнства. Ця обставина привела його в 1925 р. до зіткнення з керівництвом чину єзуїтів. Тейяру, на той час професору Католицького інституту в Парижі, було заборонено займатися викладацькою діяльністю, окрім чисто наукової.

Через невідповідність поглядів вченого офіційній доктрині католицизму публікувати його філософські твори було заборонено. Ці праці були видані після його смерті. Російськомовний читач в Україні міг ознайомитись з його працями «Феномен человека» (М., 1965) та «Божественная среда» (М., 1996). Окремі розвідки про філософські та теософські погляди Шардена зробив протоієрей Олександр Мень (Див: його «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (в 7 тт., т. 1). Після виходу у світ творів Тейяра відразу ж розгорнулася широка дискусія, в якій взяли участь не тільки католики, але і представники всіх філософських напрямків на Заході, включаючи марксистів. Прихильно твори Тейяра були зустрінуті в католицизмі, де побачили в ньому нового Тому Аквінського.

Своє пояснення дійсності Тейяр називає феноменологічним, підкреслюючи при цьому, що воно являє собою синтез досягнень конкретних наук. Це пояснення здійснюється з метою вироблення бачення світу, в якому правильно визначено місце і роль людини в космосі і вказані орієнтири для її практичної діяльності. Людина разом з її свідомістю розглядаються Тейяром як частина більш широкого процесу – еволюції космосу. Ключ до розуміння еволюції Вселенної проглядається в еволюції людини. Такий прийом, з одного боку, дозволяє Тейяру переносити властиві тільки людині якості на природу в цілому з метою її одуховлення і оживлення, а з другого – служить виправданням застосування біологічних категорій у тлумаченні соціальних процесів.

Систему своїх поглядів він визначає як наукову феноменологію. В термін «феноменологія» Тейяр вкладає інакший зміст, ніж сучасні феноменологи. Якщо для феноменології, що бере свій початок від Гуссерля, основним завданням залишається віднайдення «істинної реальності» за допомогою очищення свідомості від емпіричних даних про буття, то, за Тейяром, метою феноменологічного пояснення дійсності є те, що людина включена в об'єктивний процес еволюції світу, що свідомість людини є частинкою цього процесу і що вона виражає і відображає його. Феноменам свідомості в Тейяра відповідає об'єктивний аналог. Сказане однаковою мірою стосується і наукових понять, і містичних релігійних уявлень. Висновки з наукових даних висувуються на перший план, коли Тейяр представляє феноменологію як свого роду «розширену фізику» або «гіпербіологію», підкреслює, що вона спирається на досвід сучасної науки. Положення про реальне значення феноменів релігійної свідомості використовується для доказу «еволюційної значимості» християнства і полегшення переходу від наукових узагальнень до теологічних висновків.

Тейяр де Шарден намагається створити цілісне уявлення про світ, у якому людина займає належне їй місце. Вихідним методологічним принципом при побудові картини світу служить поняття еволюції світу. Процес косморозвитку (космогенез) виявляється в трьох етапах: «переджиття», «життя» і «думка». На першому етапі відбувається еволюція хімічних елементів і галактики, формується оболонка Землі, і на її поверхні виникає активний водно-солевий розчин, фізико-хімічне середовище, сприятливе для утворення складних молекул та перших форм

життя. Протягом другого етапу виникає живий покров Землі – «біосфера», розвиваються всі форми живих організмів, починаючи від найпростіших і закінчуючи людиною. Третій етап охоплює становлення людини й історичний розвиток людства аж до наших днів. Сьогодні завершується формування єдиного людства, а разом з ним – нового покрову Землі – сфери духа, або «ноосфери», через яку можливий вихід у наджиття до «точки Омега», або надособистості, духовного центру «універсуму».

У своїй системі Тейяр де Шарден пропонує синтез матеріалістичної і спіритуалістичної точки зору на світ. На його думку, все, що існує, виникло з єдиної субстанції – «тканини універсуму», кожний елемент котрої має «зовнішню» – матеріальну, та «внутрішню» – духовну сторону. Терміни Тейяра «внутрішнє», «спонтанне», «біологічне», «психічне» означають відтінки однієї і тієї ж якості, різні прояви духовного начала, яке має своє поширення у світі. Він вважає, що «тканина універсуму» повинна бути одухотворена з самого початку, оскільки космос, створений тільки з матерії, фізично не може утримати Людину. Так само неможливо включити думку в органічну течію простору та часу, не будучи вимушеним надати їй перше місце в цьому процесі. Таким чином, подолання «однобічності» спіритуалізму та матеріалізму філософ здійснює-таки з позицій ідеалізму.

При розгляді процесів розвитку у неживій природі, або у сфері переджиття, для підтвердження тези про всезагальну одухотвореність «тканини універсуму» він використовує поняття енергії. З одного боку, Тейяр розглядає енергію відповідно до наукових даних як властивість, невіддільну від матерії, як «лик» самої матерії, а з другого боку, енергія протиставляється інертній, нездатній до організації матеріальності як якась таємна організуюча сила. Ми завжди маємо справу з єдиною космічною енергією, котра розкладається на дві складові: тангенціальну і радіальну, пише Тейяр. Тангенціальна складова – це енергія у фізичному розумінні, її дія спрямована на утворення зв'язків з елементами одного порядку і забезпечує їх «солідарність». В радіальній складовій представлений духовний елемент, дія котрого спрямована вперед і вгору до ускладнення. Радіальна складова здійснює цілеспрямованість руху і розвитку, на неї не поширюється дія закону збереження енергії та принцип ентропії. Вища, кінцева форма радіальної енергії не розкладається і не хитається, вона концентрується в точці Омега, котра у системі Тейяра є втіленням Бога.

Точка Омега – це абстрактне і містичне начало. Вона існує поза часом і простором, її атрибути – автономність, наявність, незворотність, трансцендентальність. Вона першорухій, що перебуває попереду і має вплив на світ через радіальну психічну складову енергії. Сутністю цієї складової є любов, а найменшим зародком любові у молекулі – притягання. «Омега» – це центр найбільшої концентрації свідомості; духовна особистість, що не має матеріальних рис; надособистість. «Омега» – персоніфікація універсуму і персоніфікований універсум.

Одним із головних завдань Тейяра було довести, що між наукою та релігією не існує суперечностей. З другого боку, Тейяр звеличує науку, вважаючи її можливості безмежними. Наука – це засіб колективного бачення світу, вінець еволюції. Останнім і найвищим її завданням є оволодіння енергією життя, розкриття «пружини» еволюції. Планомірна організація наукових досліджень – один з головних факторів, які повинні забезпечити об'єднання людства. З другого боку, на думку Тейяра, наука завжди доповнюється містиккою і релігією, як тільки вона переходить до синтезу своїх знань, тому конфлікт між наукою та релігією чисто зовнішній. Різниця між ними стирається, коли ми намагаємось осягнути кінцеві причини речей, передбачити майбутнє або пояснити «всеціле», твердить Тейяр.

Вчений створює нову модель християнства – християнство еволюційне. Воно набуває у Тейяра космічні масштаби. «Точка Омега» виконує роль «космічного», «еволюційного Христа», Він – рушійна сила, мета еволюції. «Творіння» розглядається не як єдиночасовий акт, а ототожнюється з процесом еволюції, відповідно, «втілення» трактується як «фізична» присутність Христа-Омеги у виді радіальної енергії у всіх елементах світу. Космогенез в кінцевому рахунку постає перед нами як Христогенез, еволюція християнізується, християнство еволюціонується – такий підсумок тейярівського синтезу еволюції і християнства.

Звичайно, читати і розуміти твори Тейяра непросто. Вони складні, хоча підкуплюють тим, що багато речей у християнстві начебто роблять зрозумілими. Але, на нашу думку, вони мають один недолік: надто спрощують сенс і сутність віри, часом віру замінюють наукою. Саме з науки роблять віру. Традиційна віра як така нам видається певнішою, непомильною.

До сучасної релігійної філософії відноситься і персоналізм. *Персоналізм* – теїстичний напрям сучасної філософії, котрий визнає особу (persona) первинною творчою реальністю та вищою духовною цінністю, а весь



світ – виявом творчої активності верховної особистості – Бога. Персоналізм сформувався в кінці XIX ст. Найбільшого поширення він набув у США, Франції і Росії. В Росії персоналізм розвивали М.О.Бердяєв, Л.Шестов. Засновниками американського персоналізму були Б.Боун, Дж.Ройс. Вони та їх послідовники гуртувались навколо журналу «Personalist». Французькі персоналісти П.Ландсберг, М.Недонсель, П.Рікер разом з Е.Мунье та Ж. Лакруа друкувались в журналі Esprit.

Принципу ідеалістичного монізму і панлогізму персоналізм протиставляє ідеалістичний плюралізм – множинність існувань, свідомостей, волі, особистостей. При цьому утримується принцип теїзму, тобто створення світу верховною особою – Богом. Персоналісти висувають на перший план не пізнаючого істину суб'єкта класичної філософії, а людську особистість у повноті її конкретних проявів. Особистість перетворюється у фундаментальну онтологічну категорію, основний вияв буття, в котрому вольова активність, діяльність поєднується з неперервністю існування. Але джерела особистості мають своє коріння не у ній самій, а в безконечному єдиному началі – Бозі. Завдання орієнтації людини у світі персоналізм покладає на релігійну філософію, яка повинна знайти сенс існуючого з точки зору волевиявлення людини у співвідносності з вищим началом – Богом.

Принцип самодіяльності вольового індивіда привертає увагу філософів у США. Перше покоління американських персоналістів (Боун, Хаунсон, Калкінс) виступило проти поширеного в США абсолютного ідеалізму, проти підпорядкування особистості безособовому космічному порядку. Пізніше Брайтмен та Флюеллінг розвинули положення про «світ особистості», який є справжньою ареною буття у всій його повноті.

Головний представник французького католицького персоналізму Е.Мунье оголошує християнське вчення про особистість основою революційного перевороту у житті людства, що дозволяє утворити «суспільство особистостей», подібне до християнської общини. Оскільки особистість перебуває у ворожих стосунках з іншою особистістю, життя особистості починається з того, що вона руйнує контакт із середовищем; вона повинна ввійти в себе саму, зосередитися. Внутрішні особливості особи, «покликання», «інтимність» повинні застерегти особистість і суспільство як від тоталітаризму, так і від індивідуалізму, поєднати особи між собою. Головним засобом самоутвердження особистості є внутрішнє самовдосконалення.

ББК Ю3 (4 Укр)

3 38

**Ігор Захара**

Лекції з історії філософії. –

Львів: Видавництво ЛБА, 1997. – 398 с.

ISBN 966-7034-04-6

Формат 70x100/16. Папір офсетний №1.

Гарнітура Peterburg.

Повне товариство видавнича фірма «Афіша».

м.Львів, вул. Пасічна 59/36

НБ ІІУС



708619

**Ігор Захара**  
**ЛЕКЦІЇ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

Літературний редактор  
Наталія Рибак

Комп'ютерний набір  
Доната Бобрик

Менеджер видання  
Ярослав Рибак