

Олег Гринів

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

*Курс лекцій
для
аспірантів*

Львів - 2015

Олег Гринів. Історія філософії. Курс лекцій для аспірантів. – Львів, 2015. – 559 с.

У навчальному посібнику відтворено тенденцію світової філософської думки від найдавніших часів. Особлива увага приділена об'єктивному викладу різних філософських вчень. Наголошується на аналізі людської духовності, моральності, релігійності. Посібник виконано відповідно до трансформаційних процесів у гуманітарній освіті вищої школи, принципу наступності у викладанні філософських дисциплін.

Посібник розрахований на аспірантів, може бути корисним для викладачів філософії у вищих навчальних закладах і усіх, хто цікавиться філософськими проблемами.

Хай ніхто в молодості не відкладає заняття філософією,
а в старості не втомлюється займатися філософією.

Епікур

Філософія має відповідати великим вимогам і нарешті вивести
з пітьми людство, яке може свідомо чи несвідомо занадто
довго жило негідно, не знаючи радості.

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг

Вивчення історії філософії є вивченням самої філософії.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель

Філософія – це історія філософії.

Володимир Шинкарук

З м і с т

Вступ. Історія філософії як наука.....	8
1. Предмет історії філософії, становлення й періодизація.....	8
2. Орієнтальний і окцидентальний типи філософії.....	15
3. Національна філософія в контексті світової філософської думки.....	22
4. Методи історії філософії.....	29
I. Давня філософія.....	37
Розділ 1. Східна філософія.....	37
1. Філософська думка на Близькому і Середньому Сході.....	37
2. Давньоєврейська філософська думка.....	44
3. Філософські течії в Давній Індії.....	52
4. Філософська думка в Давньому Китаю.....	59
Розділ 2. Антична філософія.....	67
1. Досократівський період античної філософії.....	67
2. Період просвітництва й філософських систем.....	85
Сократ і сократівські школи.....	87
Платон.....	93
Аристотель.....	97
3. Філософські школи етичного спрямування елліністичного періоду..	104
Скептицизм.....	104
Епікуризм.....	109
Стоїцизм.....	115
Виникнення римської філософії.....	118
4. Антична філософія завершального періоду.....	121
Сенека і римський стоїцизм.....	122
Пітагорійський платонізм.....	127
Римські кініки.....	127
Римський скептицизм	132
Неоплатонізм.....	133

II. Християнська філософія Середньовіччя.....	139
1. Обґрунтування християнської філософії: апологетика і патристика.....	139
2. Схоластика і дискусія навколо універсалій.....	147
3. Середньовічні філософські системи.....	155
4. Християнська філософія наприкінці Середньовіччя.....	163
5. Пошуки ідеалів людини в епоху Середньовіччя.....	170
III. Філософська думка Нового часу.....	177
Розділ 1. Філософія доби Відродження і Реформації.....	177
1. Антропоцентризм італійського Ренесансу.....	177
2. Філософські засади Реформації.....	182
3. Натурфілософські вчення доби Відродження.....	191
4. Обґрунтування наукових основ філософії Нового часу.....	197
5. Політично-філософська концепція Нікколо Макіавеллі.....	204
6. Розділ 2. Становлення європейської філософії Нового часу.....	212
1. Пошуки нових методів філософських досліджень. Френсіс Бекон.....	212
2. Філософська система Рене Декарта і картезіанська революція.....	221
3. Обґрунтування новочасного європейського раціоналізму.....	229
4. Емпіризм британських філософів у період Просвітництва.....	239
5. Філософські вчення французького Просвітництва.....	253
Розділ 3. Німецька трансцендентально-критична філософія.....	264
1. «Коперніканський переворот» філософії Іммануїла Канта.....	264
2. Наукологія як філософія Йоганна Готліба Фіхте.....	273
3. Гілозоїзм Йоганна Вольфганга фон Гете.....	280
4. Філософія Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга.....	289
5. Філософська система Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля.....	298
Розділ 4. Філософські течії в європейській думці XIX століття.....	309
1. Вчення про людину в європейській філософській думці.....	309
1. Християнський передекзистенціалізм Серена Кіркегора.....	316
2. Волунтаристський ірраціоналізм Артура Шопенгауера.....	326
3. Діалектичний матеріалізм Карла Маркса і Фрідріха Енгельса.....	335

4. Позитивізм у філософській думці XIX століття.....	345
Розділ 5. Філософська думка на межі XIX—XX століть.....	357
1. Інтелектуалізм Франца Brentano.....	357
2. «Філософія життя» Фрідріха Вільгельма Ніцше.....	362
3. Інтуїтивізм Анрі Бергсона.....	370
4. Емпіріокритицизм.....	380
5. Феноменологія.....	388
VI. Сучасні філософські течії.....	397
Розділ 1. Філософія людини.....	398
1. Екзистенціалізм.....	398
2. Персоналізм.....	411
3. Філософський психоаналіз і неофройдизм.....	418
4. Раціовіталізм Хосе Ортеги-і-Гассета.....	427
5. Філософія гуманного життя Альберта Швейцера.....	438
Розділ 2. Філософія науки.....	448
1. Неопозитивізм і постпозитивізм.....	448
2. Аналітична філософія.....	464
3. Прагматизм.....	464
4. Філософія структуралізму.....	473
5. Герменевтика.....	481
6. Філософська концепція історії науки.....	491
Розділ 3. Варіанти модернізації філософських вчень.....	500
1. Неокантіанство і його школи.....	500
2. Неогегеліянство.....	509
3. Неотомізм, тейярдизм, неопротестантизм.....	520
4. Марксизм-ленінізм та інші марксистські течії.....	530
5. Неореалізм і реалістичні напрями.....	539
6. Постмодернізм.....	547

Вступ. Історія філософії як наука

Коли йдеться про історію філософської думки, то треба зауважити, що в такому контексті під історією слід розуміти не часові характеристики, а своєрідний спосіб філософського освоєння світу, роль у ньому людського чинника, починаючи з найдавніших часів. Ще Г. Гегель зазначав, що «вивчення історії філософії є вивченням самої філософії». Вже в наш час аналогічну думку в дещо іншому варіанті афористично висловив вітчизняний філософ В. Шинкарук: «Філософія – це історія філософії».

Вивчення історії філософії набуває особливого значення в пострадянській Україні з чотирьох причин: *по-перше*, воно дає змогу позбутися хибного уявлення про ще недавно панівну марксистсько-ленінську філософію як найвище досягнення світової філософської думки; *по-друге*, ознайомлює з досягненнями в царині філософії різних народів; *по-третьє*, навчає світоглядного плюралізму й ідеологічної толерантності, що особливо важливо для посттоталітарного суспільства; *по-четверте*, сприяє чіткому визначенню місця української філософії в слов'янській і світовій філософії. Окрім того, знання історії філософії полегшує вивчення інших навчальних дисциплін (філософії історії, соціології, історії світової й вітчизняної культури, політології, націології тощо).

1. Предмет історії філософії, становлення й періодизація

Історія філософії як наука вимагає чіткого відмежування філософії від ідеології, щоб подати сумнівну спадщину тоталітарного режиму, коли вони фактично ототожнювалися. Приміром, у тодішньому підручнику наголошували, що «марксистська історія філософії приділяє особливу увагу дослідженню й вивченню виникнення й розвитку діалектичного матеріалізму, який є науково-філософською системою, методом пізнання і революційного перетворення світу, основою наукового світогляду робітничого класу й інших сил, що борються за соціалізм». Звісно, при такому підході до предмета історії філософії трактувати її як науку марно, адже упередженість очевидна.

Доцільно погодитися з думкою вітчизняного філософа В. Шевченка, який на основі попередніх філософських досліджень дійшов висновку про доконечність повернення до платонівського терміну «*філодокса*», що позначає «любов до вигадок», на противагу поняття «*філософія*» як «любові до мудрості». Полеміка і навіть боротьба з філодоксою пронизує всю історію філософії від найдавніших часів. Слід мати на увазі, що розрізнення філодокси й філософії спростовує побутові уявлення про їхню тотожність, адже нефілософські (ідеологічні) тлумачення суспільних і навіть природних явищ не мають нічого спільного з любов'ю до мудрості, належать, як зазначає В.Шевченко, до «доктринальних фантазій».

Заперечення у конституційному порядку обов'язкової для держави ідеології аж ніяк не означає байдужості до вивчення філософії, що проявляється останнім часом в офіційних настановах. Філософія акумулює на поняттєво-категорійному рівні народну мудрість, а історія філософії досліджує її генезу, досвід минулих поколінь. Більше півтора століття наш великий поет застерігав українців:

Якби ви вчилися так, як треба,
То й мудрість би була своя.

Майже одночасно з таким висновком російський освітянський міністр академік П. Ширинський-Шихматов заявив про протилежне ставлення до любові до мудрості: «Користь від філософії не доведена, а шкода можлива». Як наслідок філософію заборонили викладати в усіх університетах імперії, за винятком Дерпського, на цілих 11 років. Після скасування заборони з'ясувалося, що у цілій державі лише наш мисленик П. Юркевич спроможний читати філософські дисципліни на належному рівні.

Аналогічне ставлення до філософії було за часів більшовицького тоталітарного режиму. Роль філософії зводили до рівня коментатора партійних постанов, що було не чим іншим як підміною філософії філодоксою. Незадовго до розпаду СРСР дослідники вказували на очевидну недоречність: з одного боку, марксистсько-ленінську філософію розглядали в контексті історії

світової філософії, а з іншого, протиставляли їй. Отож, виходило, що діалектичний та історичний матеріалізм перериває світовий філософський процес. Заперечуючи таке трактування історії філософії, Ю. Перов писав: «Історичний розвиток філософії є процес, підпорядкований внутрішній логіці. Це стосується також її нинішнього стану, чого не слід забувати. Не все можливе нині, не варто відриватися від історичних передумов навіть у думці і вийти поза межі історичних можливостей, не вдасться не бути сином свого часу». Безумовно, такий висновок стосується й засновників діалектичного й історичного матеріалізму, що також були дітьми свого часу – і не більше. Вони не могли сконструювати вчення, правильне для всіх часів, як за тоталітарного режиму трактували марксистську «діалектику» та її «закони».

Зрештою, сама конструкція «марксизм-ленінізм», складовою частиною якого був діалектичний та історичний матеріалізм, не витримує критики. Деформацію філософського вчення К. Маркса, як зазначає вітчизняний філософ І. Бичко, розпочав ще в 70-80-і роки XIX ст. Ф. Енгельс, а відтак вульгарно-соціологічного духу надали йому російські послідовники Г. Плеханов і В. Ленін, а Й. Сталін використав марксистсько-ленінську філософію для обґрунтування тоталітарного режиму. Брошура останнього «Про діалектичний та історичний матеріалізм» була канонізована, хоч її «доцільно трактувати не просто як прояв примітивності мислення «найвеличнішого вченого всіх часів і народів», а як підпорядкування філософії потребам створеної на той час системи феодального соціалізму» (М. Каган). До речі, радянське суспільствознавство не мало змоги ознайомитися з «повним» Марксом, бо деякі його праці були під заборонаю, а інші піддавалися довільному трактуванню і навіть ревізії. Саме так тодішні «марксистки» поставилися до концепції Маркса про «азіатський спосіб виробництва» як базис окремої суспільно-економічної формації, що не вписувалася в штучну п'ятиформаційну схему суспільного розвитку.

Вульгаризована марксистсько-ленінська філософія страждала на догматизм, бо «плюралізм» стосувався лише питань третього рівня, що не

порушували фундаментальних основ спрепарованого діалектичного й історичного матеріалізму. Доматизм зводився до того, що так звані наукові дослідження не виходили поза межі коментування цитат з писань «класиків» марксизму-ленінізму й партійних постанов. Намагання протиставити радянський варіант діалектичного й історичного матеріалізму західній філософії, нехтування її здобутками спричинилося до того, що у так званій «марксистсько-ленінській філософії» утвердився комплекс «провінційності», завуальований під комплекс поверхової пріоритетності з претензією на істину в останній інстанції. Як зазначав Ю. Солонін, радянські філософи вправлялися у вишукуванні «в директивних документах комбінації слів, висловів, положень, що відтак тлумачилися як новий внесок у марксистсько-ленінську теорію», «вершини філософської думки», «ставали опорними пунктами, навколо яких розгорталася вся «творча» робота».

Така претензійність завдала чималої шкоди розвитку філософії в СРСР. Слід наголосити, що критерій філософської фаховості, незалежно від змісту самих концепцій, має відповідати двом вимогам: *по-перше*, йдеться про рівень їхнього історико-філософського обґрунтування, а *по-друге*, треба брати до уваги теоретичну аргументацію, логічну послідовність, несуперечність, поняттєво-категорійну чіткість. Як зазначав наприкінці так званої «перебудови» Ю. Перов, щоб відповідати на вимоги часу, філософія «має розвиватися, модифікуватися, розширюючи проблематику, переглядаючи й уточнюючи як питання, так і відповіді, що ще недавно вважалися остаточними». Закостенілій у догматизмі марксистсько-ленінській філософії було далеко до відповідності таким вимогам.

Водночас при дослідженні історії філософської думки треба розрізняти філософію від *парафілософії*, яка перетворюється на ірраціоналістичний світогляд, що позбавлений системності й раціональності та відчужений від науки. У таких умовах філософські ідеї розчиняються в мистецтві, релігії та навіть мітології. Безумовно, застереження аж ніяк не заперечує того, що

філософські думки не можуть висловлюватися образною мовою мистецтва чи пристрасної публіцистики.

Однак не варто впадати в іншу крайність: зводити обґрунтування філософських проблем до сухих розмірковувань, подібних до математичних дедукцій. Слід зауважити, що беззастережне панування в філософії науки зумовлює трактування її лише як методології науки, що позбавляє світоглядного характеру. Як наслідок втрачається цілісність, системність і гармонійність філософії.

При підході до історії філософії треба чітко розрізнити в ній *об'єктивну* і *суб'єктивну* сторони. *Об'єктивна* історія філософії – це творення несуперечливої, системно-раціоналізованої світоглядної конструкції в історично-часовому вимірі. Недоліком таких спроб завжди була обмеженість історичних знань і недостатність чи й втрата праць мислеників минулого для обґрунтування цілісної картини. Отож, дослідник історії філософської думки змушений догадуватися, вдаватися до «філософського фантазування». *Суб'єктивна* історія філософії історії – це спроба описати об'єктивну історію філософії на засадах історичної самосвідомості. У такому разі історія філософії використовує два методи: 1) *емпірико-історичний* і 2) *логіко-теоретичний*. При першому методі дослідник описує об'єктивну історію філософії без жодних домислів. Звісно, його праця ускладнюється, коли йдеться про зіставлення різних філософських вчень. Логіко-теоретичний метод орієнтований на пошуки сенсу історико-філософського процесу, що може призвести до викривлення фактів відповідно до певної концепції.

Щоб виникла суб'єктивна історія філософії, треба достатньо відповідного матеріалу для історико-філософського узагальнення й осмислення. Вважається, що започаткував таку працю Аристотель разом зі своїм учнем і послідовником Теофрастом, які проаналізували античну філософську думку за попередні двісті літ. Стагірит дотримувався логіко-теоретичного методу, трактуючи попередню філософську думку лише як передісторію його історії. Як наслідок великий мисленик допускався двох

крайнощів, що спричинилося, *по-перше*, до прогалин у його суб'єктивній історії філософії і, *по-друге*, до фактів упередження в об'єктивній історії філософії.

Наприкінці античного періоду переважили історико-філософські компіляції так званих «доксографів», що описували погляди філософів без належного осмислення об'єктивної філософії історії. Прикладом такого дослідження вважається книга Діогена Лаертського «Про життя, вчення й вислови уславлених філософів» (II – III ст.ст. від Р. Х.), в якій, до речі, знаходимо розповіді про видатного скитського мисленика Анахарсія (Анахарсиса).

У Середньовіччі суб'єктивна історія філософії пов'язана з працями християнських і мусульманських, арабськомовних дослідників. Серед перших християнських дослідників слід назвати Климента Александрійського, Орігена, Августина та інших. Їхнє трактування античної філософії ґрунтувалося на засадах християнської релігії. Наприкінці Середніх віків дослідження історії філософії зосереджується в Європі, насамперед в Англії, Франції та Німеччині.

Особливе пошвавлення історико-філософських досліджень набуло в XIX ст., що підтверджують праці Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. У «Лекціях з історії філософії» Гегель обґрунтовував історію філософської думки як логічний процес, що завершується в його філософській системі. Звісно, такий підхід засвідчив упередженість філософа. Аналогічні хиби ще більше проявилися в марксистському (марксистсько-ленінському) трактуванні історії філософії.

У СРСР об'єктивну історію філософії намагалися підпорядкувати «законам» розвитку відповідно до марксистсько-ленінської методології, ґрунтовну критику якої започаткував ще І. Франко. Вважаючи філософію частиною ідеології, її розвиток узалежнили від соціально-економічного базису, що визначається продуктивними силами. Приклад такого підходу дав

Ф. Енгельс, зазначивши, що розвиток філософської думки визначається «бурхливим розвитком природознавства і промисловості».

Окрім того, радянські суспільствознавці вважали законом розвитку філософської думки боротьбу матеріалізму й ідеалізму як двох основних напрямів у історії філософії. З такого протиборства виводили ще один «закон» - «закон партійності». Фактично боротьбу ідей трактували як похідну від боротьби класів і партій. Таку настанову сформулював ще В. Ленін: «Безпартійність у філософії – це лише мерзенно приховане лакузництво перед ідеалізмом і фідеїзмом».

Як наслідок подальшої боротьби в історії філософської думки називали боротьбу між філософією і парафілософією, а в останній – наголошували на взаємопоборюванні світоглядності й науковості, хоч насправді історія філософії ним не обмежується, гармонізуючи взаємини між цими частинами філософії. Фаталістичні висновки з діалектичного й історичного матеріалізму розпочали переоцінювати в часи так званої «перебудови», наголошуючи на ролі людського фактора й багатоваріантності розвитку суспільства, що заперечувало сталіністську версію марксистсько-ленінської філософії з її «презумпцією заміненості» будь-якої людини.

«Презумція заміненості» негативно вплинула на розвиток філософської науки в СРСР, коли в директивному порядку на філософський Олімп виводили безликих «філософів», що лише повторювали і коментували положення партійних документів. Такій «презумпції» протистоїть те, що індивідуальність мисленика не варто недооцінювати. Навіть у природничих і технічних науках чимало залежить від ученого як конструктора системи знань, його логічних підходів і форми викладу. Історія філософії знає видатні особистості, які сприймаються як знакові. Мабуть, на першому місці завжди буде великий мудрець Сократ. Своєрідно викладали філософські погляди Конфуцій, Платон, Вольтер, Кіркегор, Ніцше, Липинський, Донцов. Зразок єдності філософського вчення і життя дав нащадкам наш мудрець Сковорода.

Історія філософії становить органічну частину філософії, яка відповідає на вічні питання, що турбували людство ще в давні часи. Намагання трактувати діалектичний та історичний матеріалізм як революційний переворот в історії світової філософської думки не має підстав. Доцільніше підходити до нього як до аномалії в історії філософії, що проходить ряд періодів. Серед цих періодів виокремлюються: **давня філософія** (VII ст. до Р. Х. – V ст. від Р. Х.); **середньовічна філософія** (VI ст.—XV ст.); **філософія Нового часу** (XVI ст.—перша половина XIX ст.); **сучасна філософія** (від кінця XIX ст.). Перший період охоплює філософську думку Близького і Середнього Сходу, Давньої Індії, Давнього Китаю й античного світу. Середньовічна філософія невіддільна від теології. Її репрезентують християнські й мусульманські мисленики, що писали, як правило, відповідно латинською й арабською мовами. У філософії Нового часу виокремлюють філософську думку доби Відродження, доби Просвітництва і бароко, а також німецьку філософію кінця XVIII ст. – першої половини XIX ст., як вершинних досягнень світової любові до мудрості. Багатством філософських течій характеризується сучасна філософія (філософія життя, філософська антропологія, екзистенціалізм, позитивізм, феноменологія, герменевтика, прагматизм, структуралізм тощо). Кожна з названих течій своєрідно наближає до пізнання істини, збагнення сенсу життя, мети людського існування, обов'язку і відповідальності людини перед різними викликами для людства.

Історія філософії своєрідна як наука, яка досліджує розвиток філософської думки людства, дає змогу осмислити досвід людського пізнання, логіку теоретичного мислення, обґрунтувати методи дослідження, поняття й категорії. Вивчення історії філософії не обмежується пізнавальним значенням. Не варто недооцінювати його виховного значення, оскільки філософські знання збагачують пам'ять людини, дають змогу збагнути традиції національної філософської думки у світовому контексті, визначити місце культурної спадщини свого народу в глобальному вимірі. Водночас історія світової філософської думки спростовує безпідставні претензії представників

діалектичного й історичного матеріалізму як «вершини» філософського знання, його монополію на істину.

2. Орієнтальний і окцидентальний типи філософії

Філософська думка виникає в певних умовах життя народу, що зумовлює її специфіку. Генеза філософії ґрунтується на трьох джерелах: мітологічному світогляді, набутому знанні і устійненій моральності. Спочатку формується як перехідна форма *передфілософія*, в якій взаємодіють мітологічний світогляд і зародки власне філософського світогляду, фантастична мітотворчість і елементи наукового мислення. Ядро передфілософії творить спочатку *протофілософію*, яка згодом перетворюється в *філософію*, а її оболонка – в *парафілософію*. Такі духовні й інтелектуальні передумови генези філософії.

Філософія – це своєрідне розв'язання суперечності нових знань і зароджуного наукового мислення панівній мітологічній картині світу, побудованій на засадах примітивного уявлення. Під впливом науки посилюється авторитет розуму, прагнення системного й раціонального мислення. З цього випливають два наслідки: *по-перше*, виникає системно-раціоналістичний світогляд, що засвідчує зародження філософської думки, а *по-друге*, природа починає не лише демітологізуватися, а й деантропоморфізуватися.

Звісно, названі процеси були тривалі, пропливали поступово, але не одномірно, залежали не лише від особливостей мітології як джерела передфілософії, а й суспільного розвитку в різних вогнищах давньої цивілізації. У східній філософії відмінності проявлялися не лише між філософською думкою Близького й Середнього Сходу, з одного боку, та Давнього Китаю і Давньої Індії, з іншого, а й між давньокитайською та давньоіндійською філософією. Насамперед слід зазначити, що в Афроазії зберігала силу традиція, сформувалася верства жерців, настільки впливова, що, приміром, в Давньому Єгипті вони, як ідеологи, могли навіть протистояти всесильним фараонам. Сильний вплив мали жерці (брахмани) в Давній Індії. Вони начебто

опосередковували взаємозалежність людей і богів, що боролися з Хаосом і виступали гарантами космічного порядку.

На противагу духовенству цих країн жерці Давньої Греції служили при храмах, що були присвячені різним богам, і не були об'єднані так, як служителі культу в Афроазії. Як наслідок давньосхідна філософія, злитою з релігійним і мітологічним світоглядом (у Давній Індії) і побутовою морально-етичною свідомістю (в Давньому Китаю), ще недостатньо виокремилася з передфілософії і не розмежувалася з парафілософією. Звідси – відмінності любові до мудрості серед різних народів, що спричиняє також ставлення до філософської думки в інших країнах, а на інших континентах – і поготів.

Як відомо, філософські погляди можуть висловлюватися по-різному. Насамперед треба брати до уваги те, що джерелом протофілософії визнається мітологія народу, а це вже зумовлює неоднакові підходи до вічних проблем. Окрім того, філософський світогляд пов'язаний зі світоглядом релігійним, а також залежить від розвитку науки й мистецтва.

Хоч наука зароджується вже в Месопотамії, про філософію говорити передчасно, бо філософський світогляд лише розпочинається. Переважає мітологія, а наука зликовується з релігією, що була цариною жерців як охоронців релігійно-мітологічних тайн. Давньосхідний художньо-мітологічний світогляд відтворений в «Епосі про Гільгамеша», в якому порушується тема трагізму людського існування, проблеми життя і смерті.

У давньоєгипетському віршованому творі прославлялися писарі як представники тодішньої інтелектуальної еліти: «Написане в книзі вивищує будинки і піраміди в серцях тих, хто повторює імена писарів, щоб на вустах була істина. Людина зникає, тіло її перетворюється в прах, всі близькі її зникають із землі, але писання змушують згадати її вустами тих, хто передає це у вуста інших».

Давньокитайська філософія пов'язана з проблемами життєвої мудрості, моральності, практики управління. Про якийсь її зв'язок з наукою, що також

була доволі слабка, говорити годі. В основному філософія зводилася до світоглядних основ політично-етичних учень.

Книги цінувалися дорожче від пишних палаців, пірамід і пам'ятників у храмі. Священні книги індуїстів *Веди*, назва яких перекладається як *знання*, належать одночасно літературі, релігії та філософії, бо складаються зі священних пісень, жертвних формул, урочистих гімнів, молитов, магічних заклинань, тлумачень і порад щодо здійснення обрядів. Перехід від мітології до передфілософії проявляється в *Упанішадах*, де найвища реальність тлумачиться водночас як божественна особистість і безособистісний принцип. У збірнику ранньобуддійських текстів «Трипітака» поміщені шедеври буддійської прози і поезії. Як приклад варто згадати такі слова: «Люди, яких підганяє бажання, бігають навколо, як бігає переляканий заєць. Зв'язані путами, вони знову й знову упродовж тривалого часу повертаються до страждання».

Європейська філософія закорінена в давньогрецькій філософській думці, в якій проявляється прагнення до *раціональності*, що відрізняє її від орієнтальної філософії. Розрізняються три різновиди давньогрецької передфілософії, що пов'язана з мітологією: *гомерівська*, *гесіодівська* й *орфічна*. У давньогрецькому епосі, поемах «Іліаді» й «Одіссеї», відтворено соціоантропоморфний світогляд, зокрема життя і доля людей, залежність їх від богів. Водночас проявляються елементи де-антропоморфізації. Долаючи мітологічний світогляд, Гесіод (VIII - VII ст.ст. до Р. Х.) у своїх розмірковуваннях наближається до філософії. Мисленик наголошує, що світові Зевса міг протистояти світ Логоса. Логос – це *мудре* слово, що могло запо-чаткувати філософський світогляд. Намагаючись обґрунтувати свої космогонічні й космологічні погляди, мисленик наголошує, що спочатку існувала порожнеча, яку він називає Хаосом, що потім заповнили божества, зароджені під впливом Ероса. У спадщині Геосіда, з якої збереглися три основні праці «Теогонія», «Праця і дні» та «Щит», порушуються також питання етики.

На протигагу аристократичній гомерівській і демократичній гесіодівській передфілософії погляди орфіків були відлунням рабської свідомості, втілюючи могутність мистецтва, хоч у них вже відчутні елементи філософії. Попри суперечливість їхніх поглядів дослідники зазначають деміфологізованість і деантропоморфізованість першопочатків світобудови у тлумаченні орфіків. В антропології орфіки виходили з роздвоєності людини, протиставляючи в ній тілесне (нижче) і духовне (вище). У цьому питанні вони протилежні поглядам Гомера, надаючи переваги загробному життю перед земним, а тіло трактували як домовину для душі. Така позиція зумовлена тим, що рабська свідомість арфістів спрямовувалася на визволення душі від тіла, поневоленого рабовласником.

Дослідники звертають увагу на взаємовпливі філософських і етичних поглядів орфіків і пітагорійців. Ставлення до орфіків у Давній Греції не було одно значним, що засвідчує характеристика їх Платоном: «Ошуканці та ворожбити йдуть до дверей багачів і переконують їх, нібито вони мають силу, здобуту від богів жертвами й закляттями, щоб у розкішних святкуваннях налагодити кривду, якщо її вчинив господар або його предки». Заслуги орфіків у тому, що вони намагалися створити генетичну картину світу на основі демітологізації світогляду і на протигагу поліпантеїзму заговорили про монопантеїзм. Таку позицію художньо передав античний трагік Есхіл: «Зевс – це етер, і небо – Зевс, і Зевс – земля. Зевс – це все на світі».

Таким чином, орієнтальна філософія відрізняється від окцидентальної насамперед тим, що вона, як правило, злотована з релігією, що засвідчує насамперед буддизм. Як синкретичну систему слід схарактеризувати індуїзм, який визначив філософську думку в Індії, сформував індійський спосіб життя. Давньокитайські філософські школи конфуціянства і даосизму перетворилися в релігійні течії. Конфуціянство вплинуло на національний характер китайської людності та її національний характер. В Давній Греції філософія, зародившись у лоні мітології, незабаром відбрунькувалася від неї. Навіть у середньовічній Європі філософія, хоч і підпорядковувалася релігії, не

зливалася з нею. Найяскравіше відмінності між орієнтальною та окцидентальною філософією проявилася в ставленні до науки, від чого залежала її раціональність. У Європі взаємозв'язки філософії та науки не були односторонніми. Спочатку філософія об'єднувала всі науки, за винятком мате-матики й медицини, а згодом вона сама використовувала досягнення науки. Про такі взаємини орієнтальної філософії й науки не могло бути мови, позаяк на Сході наука не набула належного розвитку.

Як відомо, мисленики розрізняються за сферами свого філософування. *Мисленики системи* займаються всіма проблемами всіх філософських галузей. Така традиція започаткована ще в античні часи. На світову філософську думку особливий вплив мали Платон і Аристотель, які створили філософські системи. Обгрунтовували свої філософські системи такі філософи як Г. Ляйбніц, Ф. Бекон, І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель та інші. На Сході подібних філософських систем не виникало: тамтешню філософію репрезентували *мисленики проблем*. Як правило, вони цікавилися проблемами етики й соціальної етики, що домінували відповідно в Індії й Китаю, про джерела філософії яких уже йшлося. Європейські філософи найбільше досліджували проблеми вчення про світ (онтології) і теорії пізнання (епістемології). До речі, серед слов'янських народів нема жодного мисленика системи світового рівня, хоч деякі наші філософи творили філософські системи. Слід наголосити, що в українській філософській думці домінувала національна «філософія серця», яка досягла своєї вершини в духовній спадщині Памфіла Юркевича. Паралельно з нею в українській філософській думці важливу роль відігравав раціоналізм. Йдеться насамперед про позитивізм М. Драгоманова, І. Франка, В. Лесе-вича, М. Грушевського.

Орієнтальні й окцидентальні філософи відрізняються за *способом* і *суб'єктами* філософування. Насамперед треба наголосити на відмінностях поняттєво-категоріального апарату попри певну подібність. У Давньому Китаю дотримувалися положення про п'ять первнів світу, до яких належать вода, вогонь, дерево, метал, земля. У давньогрецькій філософії також шукали

такого первня. Фалес убачав його у воді, Анаксімен – у повітрі, Геракліт – у вогні, Анаксимандр називав «апейрон» як невизначений початок. Проте давньогрецька філософія пішла далі. Пітагор уважав, що світ упорядковують числа, а Левкіп і Демокрит обґрунтували атомістичну концепцію. Великий філософ Платон розробив вчення про «ідею», з якого розпочинається об'єктивний ідеалізм. Його учень Аристотель стверджував, що кожна річ – це єдність матерії та форми, які не можуть існувати окремо. Зрозуміло, що давньогрецька філософія закладає основи раціоналізму в філософії. Поняття індійської філософії *атман*, *сансара*, *карма* не можуть застосовуватися в грецькій філософії.

У викладі філософської думки східна любов до мудрості вдається до притчі, використовує метафори, образи, символи. Як відомо, Ісус Христос викладав нове релігійне вчення в жанрі притч. У Старому Завіті цар Соломон повчав свій народ псалмами, приповідями. Біблійні пророки передавали складні релігійно-філософські положення образно, символічною мовою, вдавалися до метафор. Релігійна книга *Проповідник (Когелет)*, в якій порушуються важливі проблеми людського життя, стала джерелом афоризмів для світової культури. Звісно, окцидентальна філософія також передавала складні філософські проблеми в художній формі (Вольтер, Дідро, Кіркегор, Ніцше та інші). Попри те тут переважали філософські трактати, що відзначалися аргументованістю, чіткістю поняттєво-категорійного апарату, послідовністю і системністю викладу. *Суб'єктами* філософування на Сході були, як правило, філософські школи, в яких учні коментували вчення свого вчителя, а в європейській філософській думці школи не мали такого впливу, поступаючись особистостям. Зрештою, при існуванні шкіл в Європі послідовники засновника не коментували його поглядів, а розвивали, уточнювали і навіть заперечували, змінювали. Широко відомий афоризм Аристотеля про свого вчителя: «Ти друг мені, Платоне, але істина миліша».

Дослідники історії філософії зумовлюють особливості окцидентального й орієнтального філософування специфікою психології народів у країнах

Заходу і Сходу. Окцидентальні народи характеризуються *екстравертністю*, що спрямована на зовнішній світ, зокрема на перетворення природи, окультурення її відповідно до людських потреб. Західний тип філософування обертається в своєрідному чотирикутнику «філософія – наука – техніка – технологія». На противагу йому орієнтальне філософування доцільно розглядати як *інтравертне* в трикутнику «філософія – релігія – самовдосконалення», оскільки воно зосереджується на внутрішньому світі людини. Ставлення орієнтальної людини до природи не передбачає її зміни, а лише обожнювання всього живого.

Звісно, такий поділ значною мірою умовний. Дехто з дослідників вважає, що, приміром, давні греки, від яких пішла окцидентальна філософія, поєднували властивості екстравертного й інтравертного типів. Вітчизняні етнопсихологи так само характеризують українців. Нема сумніву, що екстравертному типові властивий об'єктивний ідеалізм, започаткований Платоном. Проте в Новому часі західні мисленики захоплювалися орієнтальною філософією, обґрунтовували проблеми суб'єктивного ідеалізму. Серед них слід назвати, зокрема, німецьких філософів Шопенгауера і Ніцше.

Ще одна особливість двох типів філософування стосується системи суспільних цінностей. Західні мисленики, як правило, дотримуються ідеї висхідного цивілізаційного розвитку. Порівняно з ними східні філософи надають перевагу збереженню традиційних цінностей. Інакше кажучи, для західній духовності властивий *прогресизм*, а східній – *консерватизм*. Звідси – такі окцидентальні цінності, як демократія, правова рівність, лібералізм, свобода людини. Орієнтальна людини надає перевагу цінностям спільноти (роду, колективу робітні, держави тощо), вважає за нормальне підпорядкування їм особистих інтересів.

Безумовно, буде спрощенням пояснювати такі відмінності філософування соціально-економічними умовами, хоч заперечувати їхній вплив також недоцільно. Не варто відкидати природних чинників. Чималу роль зіграв історичний і політичний розвиток народів Європи й Афроазії.

Попри такі фактори, мабуть, на перше місце треба поставити релігію орієнтальних і окцидентальних народів, що мала, як можна переконатися, вирішальний вплив на їхні філософські погляди.

Попри відмінності двох типів філософування не варто заперечувати їхньої духовної єдності. Незалежно від особливостей обидва типи філософування орієнтуються на пошуки теоретичних знань про фундаментальні засади людського існування в суспільному і природному докiллi, його пізнання, оцінювання й орієнтацію в часово-просторовому вимірі. Нині вже не коректно заявляти про відсутність контактів між народами Європи, Азії й Африки в минулі тисячоліття, адже зіставлення культур різних народів дає підстави для протилежних висновків, що засвідчують, приміром, зв'язки людності наших земель з Месопотамією чи переселення наших трипільців до Індії.

Єдність філософських традицій різних народів зумовлюється ще й тим, що незалежно від місцевості проживання людина з часом починає усвідомлювати проблеми свого існування. Однак не можна погодитися з твердженням у філософській літературі про те, що різні філософські традиції «тяжіють до раціонального (заснованого на розумі) пояснення світоглядним питань». Доцільніше говорити про наближення двох типів філософування, що дає змогу з'єднати їхні переваги.

3. Національна філософія в контексті світової філософської думки

Навіть в умовах посилення нинішніх глобалізаційних зв'язків, створення міжнародних організацій і міждержавних об'єднань найвищою формою людських спільнот залишається нація. Звісно, кожна нація – це частина людства, а їхні відносини слід розглядати в контексті окремого, особливого і загального. До нації як спільноти можна підходити з протилежних позицій, що зазначає наш історик філософії Д. Чижевський, розрізняючи *раціоналістичний* і *романтичний* підходи. Якщо перший підхід прагне до вселюдської спільності, то другий – вважає його за однобічний, а

тому помилковий, бо людські спільноти різняться між собою. Прихильники романтичного підходу звертають увагу, що природа не визнає одноманітності. На їхню думку при одноманітності людей життя б втратило сенс, бо світ не може складатися з «цілком однакових однотипових індивідумів» (Д. Чижевський).

Так само, наголошує наш мисленик, слід підходити до історії та культури. *Вічні* цінності у процесі історичного розвитку можуть проявлятися в різних формах культурного життя, мистецтві, філософії, релігії і навіть науці. Індивідуальне дає змогу побачити абсолютну цінність з іншої сторони, запримітити її нові нюанси. Д. Чижевський вказує, що аналогічно треба підходити до розв'язання «питання про відношення між нацією та людством, між національним та вселюдським», бо «кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу». Проте лише так може здійснюватися загальнолюдський ідеал, що заперечує претензії марксистсько-ленінської філософії на творення безнаціонального суспільства, етапом до якого є формування «нової історичної й інтернаціональної спільноти». Насправді, як відомо, йшлося про змосковщення народів імперії на засадах імперіалістичної ідеології в своєрідній «марксистсько-ленінській» обгортці.

Кожна спільнота існує тому, що відбувається зміна поколінь. Інакше кажучи, члени спільноти (громади) народжуються і помирають, а її «нормальне» життя триває. Отож, виникає питання: «чи не існує таких чинників, пізнання і використання яких забезпечує необмеженість особистого існування в громаді і умов, що продовжують його після фізичної смерті?» (В. Шевченко). Саме в цьому В. Шевченко вбачав *проблему мудрості*, розв'язання якої «означало встановлення, визначення й опертя на базові для життя спільноти й окремої особи начала і наслідки існування», яке зводилося до пошуку «універсальних підстав існування світу» на противагу часопростірному обмеженню життя особи і громади, що стикаються з *невідомістю Небуття*.

Наш мисленик І. Франко допускав у майбутньому створення «вільних міжнародних союзів», що може здійснитися лише тоді, «коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів». Історично він підходив до сповнення українського ідеалу національної самостійності, який на початку минулого століття перебував поза межами можливого. Наш мисленик зазначав, що до його здійснення лежать тисячні стежки «і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки». Відтак І. Франко критикував «виплоджений т[ак] зв[аним] матеріалістичним світоглядом фаталізм», бо він фактично прирікає на бездільність, відвертає від боротьби за ідеал, відносячи його до надбудовних явищ над суспільно-економічним базисом.

Як відомо, на матеріалістичному світогляді ґрунтується ідеал безнаціонального комуністичного суспільства, що вимагає з'ясування суті національної філософії. Сучасний філософ В. Шевченко наголошував, що «невід'ємною ознакою національного існування є філософія як теорія мудрості», яка «виражає різноманітність участі українського суспільства у спільному способі існування на території проживання та суверенітету власної держави».

Особливості національної філософії визначають наголоси на осмисленні певних проблем. Щоб орієнтуватися в життєвому просторі, людина творить власну «картину світу». Вітчизняна дослідниця Л. Мушкетик привертає увагу до таких слів А. Айнштейна: «Людина прагне якимось адекватно вибудувати для себе просту і ясну картину світу для того, щоб відірватися від відчуттів, щоб певною мірою спробувати замінити світ цією створеною таким чином картиною. Цим займається художник, поет, філософ-теоретик і природознавець, кожний по-своєму. На цю картину та її оформлення людина переносить центр тяжіння свого духовного життя, щоб у ній віднайти спокій і

впевненість, які вона не може відшукати у надто карколомній круговерті власного життя».

Ще в давнину видатні мисленики акумулюють розсіяні крупини народної мудрості. Наприкінці перебудови радянські філософи порушували поняття *правди*. А. Корольков зазначав: «Правда – не тільки антипод брехні. Правда – категорія духовності, категорія естетична і морально-практична... Правда – це істина в дії». Зміст етнічної свідомості відтворений у фольклорі, що підтверджує українське трактування правди. Наші прислів'я стверджують: «Хто любить світ, той любить правду»; «Правда очі коле»; «Правда кривду переважить»; «Хто по правді живе, тому й Бог дає»; «Тільки то й правди на світі, що смерть: вона не знає, хто бідний, а хто багатий»; «Той дає раду, хто знає правду»; «Великим панам трудно правду казати». Т. Шевченко пов'язував правду зі славою й етнічним самозначенням: «Слава не поляже; /Не поляже, а розкаже, /Що діялось в світі, /Чия правда, чия кривда /І чий ми діти». Як відомо, в казках, піснях, прислів'ях, загадках обґрунтовуються онтологічні уявлення людини, які стосуються концептів *людини, долі, недолі, життя, щастя, смерті*, повторюються певні кліше, що стосуються рослин, тварин, людей, кольорів. «Доля конкретної людини має аксіологічний аспект, вона буває **щаслива** і **нещаслива** і концептуалізується в казках як *доля і недоля, щастя і біда*», а «щастя виступає в казках як *везіння, талан, удача в житті*, саме сприяння долі робить людину щасливою» (Л. Мушкетик). Як зазначають дослідники, в характері давньої української філософсько-поетичної традиції утверджувався такий феномен перекладної літератури як **збірники афоризмів**, що засвідчує, приміром, «Ізборник Святослава».

Коли йдеться про джерельну базу національної філософії, то слід наголосити насамперед на двох джерелах. *По-перше*, треба згадати народну мітологію, а *по-друге*, не варто забувати про взаємозв'язок національних світоглядних уявлень із світоглядом сусідніх народів. Дослідник світогляду гуцулів Г. Цбінден писав: «Гуцул уявляв собі землю, як велетенський людський організм. Голова – це цісарське місто Відень. Папське місто творить

пупець, а гуцульська верховина серце. Лани – багаті рівнини Покуття, Поділля та Наддніпрянської України – це груди й робочі руки землі. «Шляхетчина» – тут думають про край давньої польської шляхти – це черевко, що живе працею інших людей». Цікаво, що, як переконані гуцули, далеко на Сході відкривається брама до пекла, а брама до раю біля Риму, звідки небесні сходи ведуть на гору Сіон, небесного міста Єрусалиму. Країною земської досконалості гуцули уявляли далеку Рахманську Землю, що на найвищих горах. Нема сумніву, що такі уявлення могли виникнути як наслідок взаємовпливів українського світогляду й світогляду інших європейських народів. Г. Булашев розглядав світогляд українців у ширшому просторі: «Деякі з українських легенд мають, приміром, схожість з літературними пам'ятками навіть таких народів, які на історичній пам'яті не мали, очевидно, жодних зносин з українцями...». Серед них дослідник називає, зокрема, єгиптян. До серйозних роздумів спонукають метаморфози арійського міту про створення світу. Слід зауважити, що племена аріїв (арійців) з'явилися на землях нашого Причорномор'я й Приазов'я в II тисячолітті до Р. Х. На українському ґрунті їхній міт про створення світу, як пише Г. Булашев, «переплівся і з буддійськими, і з магометанськими, і з талмудськими оповідями. І з іранськими дуалістичними поглядами і особливо з апокрифічними легендами, що перейшли до нас із Візантії і через Візантію».

Своєрідним явищем української народної культури є наш вертеп як «один із видів фольклорного театру, генетично і структурно поліелементний, функціонально пов'язаний з системою народної святковості, чим насамперед і зумовлений характер художньої моделі вертепу як явища народної творчості і ширше народної культури» (Й. Федас). Через вертепну драму проходить наскрізна ідея про перемогу добра над злом, правди над кривдою.

Ставлення до національної світоглядно-філософської культури залежить від філософських засад, на яких вона аналізується. Безумовно, підхід на засадах сталінського (більшовицького) варіанту марксистсько-ленінської філософії до нашого народу не міг дати позитивних наслідків. Через те

період перебування України в імперії під назвою СРСР з достатніми підставами можна назвати «пропащим часом» для української філософії на рідних землях. Аналогічний висновок стосується тодішньої філософської думки інших підневільних народів, а «ставлення до філософії – це показник зрілості і окремої людини, і суспільства» і водночас несприйняття філософії «засвідчує лише про рівень деградації інтелігенції», «катастрофу в формуванні інтелігенції» (А. Корольков).

Звісно, елементи філософських запозичень проявляються не лише в українській філософській думці. Стосовно вітчизняної думки В. Шевченко писав: «Українська філософія в цьому сенсі виражає ті способи і форми (поняття, уявлення, ідеї тощо), в яких українці, переважно, більшість, осягають світ і себе у світі, виробляють те розуміння мудрості, яким керуються в життєтворчості». Отож, йдеться не лише про *спільну мудрість* нації, а й про загальні настанови щодо діяльності. Чужинці, які намагаються збагнути філософську думку іншого народу, як образно висловився О. Кульчицький, «живуть тільки сповидно в одному, а на ділі в різних світах». Треба зауважити, що йдеться про український народ як «титульну націю», бо до української «політичної нації» належать, окрім українців, кримські татари, інші відповідно до чинної Конституції корінні народи, чи, за науковою термінологією, етнічні групи (гагаузи, караїми, кримчаки), а й національні меншини (москалі, поляки, білоруси, євреї та інші). В. Шевченко наголошує, що «сучасне українство – спадкоємець усіх соціокультурних здобутків, що існують на землях суверенної України».

Наш історик філософії Д. Чижевський вважав, що «історія філософії є історією помилок людського духа». Після відкинення помилок залишається те, що можна вважати надісторичним. Звісно, про «реалізацію абсолютної правди» не йдеться. Звідси – висновок нашого мисленика: «Кожна національна філософія, що хоче бачити в собі *єдину й усю правду*, стає на хибний шлях». Розвиток філософської думки зумовлює прагнення до

«синтезу» обмежених і навіть протилежних «однобічностей», що наближає до «абсолютної правди».

Протилежності в філософській думці проявляють в національній філософії навіть у кожен історичну епоху. Приміром, домінування «філософії серця» в українській філософській думці аж ніяк не заперечує її боротьби з «філософією розуму», що також проявлялася в нашій духовності. Аналогічні протилежності відчутні в інших національних філософіях (французькій, англійській, німецькій). Як зазначає Д. Чижевський, «так само борються протилежні тенденції і в межах кожного окремого напрямку: в раціоналізмі – скептицизм та реалізм, що вірить у самостійне існування понять, в емпіризмі кладеться в основу або досвід сенсуальний або позазмісловий, в «просвіченості» маємо раціоналістичний та сенсуалістичний полюси і т.д.». На його думку, національну філософію характеризують «три моменти»: 1) «форма вияву філософських думок»; 2) «метода філософського дослідження»; 3) «будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей».

Треба зазначити, що «форму вияву філософських думок» треба відрізняти від методів філософування. Приміром, англійські мисленики прагнуть простоти і ясності вияву своїх філософських поглядів, для чого використовують емпіричний та індуктивний методи. Прагнення до симетрії в французькій філософії ґрунтується на її раціоналізмі. Особливості німецької філософської думки з виявом суперечностей руху і розвитку зумовили її трансцендентальний і діалектичний методи дослідження. Якщо форми вияву зовнішні, то методи дослідження внутрішні, але саме вони дають змогу проникнути в суть національної філософії. Попри такі особливості різних національних філософій її оригінальність найбільше засвідчує системність і проблемність. Йдеться насамперед про різні цінності (релігійні, етичні, естетичні, правові, вітальні та ін.). Як відомо, в одній національній філософії на перший план може виходити емоційність, а в іншій – раціональність.

Коли йдеться про специфіку української філософської думки, то треба зазначити, що вона так і не зуміла вийти на світову магістраль. Зрештою, така хиба філософської думки всіх слов'янських народів незалежно від їхніх історичних умов. Причина в тому, що жоден із слов'янських народів не дав великого си-стематизатора світової філософської думки, якими були в античні часи Платон і Аристотель, у Середньовіччі – Тома Аквінський, в Новому часі Ф. Бекон чи Р. Декарт, а серед німецьких мислеників – І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель та інші. Не можуть претендувати на світове значення попри незаперечні здобутки ні польська релігійна філософія, ні претензійний і зведений до банального примітивізму російський «месіянізм». Звісно, українці мають певні підстави твердити про філософські системи К. Т. Ставровецького, Г. Сковороди, П. Юркевича, О. Кульчицького.

Зберігає свою актуальність застереження Д. Чижевського, що «ми знаходимось у досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософську думку, бо ми можемо з повною певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мислеників майбутнього». Наш історик національної філософії наголошував, що український великий філософ може з'явитися лише в майбутньому. До цього часу українські мисленики, зокрема Г. Сковорода, М. Гоголь чи П. Юркевич, лише порушували, але не спромоглися сформулювати їх. Звісно, таке становище зумовлено особливостями історично-суспільного розвитку нашого народу, на що також звертає увагу Д. Чижевський.

Українське культурне життя не могло розвиватися на повну силу. Понево-лювачі заперечували навіть право нашого народу на самостійність. Отож, доводилося боротися проти набагато сильніших чужонаціональних стихій. Духовні потенції нашого народу засвідчують його здобутки в двадцяті роки минулого століття, коли почав на повну силу проявився наш національний дух.

Слід зазначити, що впродовж тривалого часу українці перебували перед загрозою знищення, в умовах, які в двадцятому столітті європейські філософи-екзистенціалісти назвали «*межовою ситуацією*». Питання, які особливо турбували наших мислеників, для інших народів були давно розв'язані. Навіть нині західні інтелектуали не розуміють наших національних проблем, які значною мірою зумовлені російським поневоленням, що не має аналогів у Європі.

Звісно, історія світової філософської думки не може сходити на манівці, перейматися специфічними проблемами, що виходять поза магістраль глобального філософського процесу, ставлячись до них лише як до винятків.

4. Методи історії філософії

Питанням методології належить особливе місце в дослідженні світового філософського процесу. Без правильної методології досягнути істину не можливо. Методологія зумовлює не лише характер і напрям наукового пошуку, а й зміст самого дослідження, його результати. Підвищення значення методологічної проблематики виходить поза межі теорії і визначається соціально-культурними чинниками. Потреба в методології – характерна риса наукового знання й формування самосвідомості науки. Для нашого часу вона особливо важлива ще й тому, що доводиться долати спадщину діалектичного й історичного матеріалізму.

Безумовно, як складний поступовий процес історія філософії розвивається, в основному, по висхідній, але характеризується зигзагуватістю, чим відрізняється від розвитку інших наук. Звісно, при викладі різних філософських вчень доцільно зважати на дві обставини: *по-перше*, не зводити їх до наслідків суспільних процесів, що властиве марксистсько-ленінській філософії, а *по-друге*, підходити історично, не допускати модернізації і не приписувати їм тих поглядів, які були не можливі в тодішніх умовах. Наперекір такій вимозі діяли прихильники діалектичного й історичного матеріалізму, які «знаходили» коріння своєї філософії ще в античні часи.

Водночас прихильники марксизму допускали підміну засадничих положень філософії й науки. Йдеться, зокрема, про ставлення до *універсального гуманізму*, який пронизує історію світової філософської думки. Як зазначає А. Александров, «гуманізм – це визнання цінності людини як особистості, її права на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, утвердження добра як критерію оцінки суспільних відносин». Безумовно, гуманізм, як абстрактний і надкласовий, ґрунтується на принципах рівності, справедливості, людяності, що фактично відкидає марксизм. Як наслідок розхитуються засади моралі, а це призводить до морального релятивізму, знецінення сенсу світового філософського прогресу, бо ставляться під сумнів універсальні, позачасові й позакласові духовно-моральні цінності, вироблені упродовж тисячоліть людської цивілізації.

Традиційне трактування цінностей націлювало людей на розв'язання суперечностей шляхом компромісу, а не протистояння, на що орієнтував марксизм, особливо в його ленінському, більшовицькому варіанті. «Життя цінне не своєю окремішністю, а як породження світового життя», тому життя без сенсу «недостойне розумної істоти» (Е. Соколов). На збагнення цього сенсу спрямована філософська думка в своєму поступі. «У світлі сьогоденних історичних реалій не можуть бути сприйняті й інтерпретовані однозначно й такі теоретичні підвалини марксистського гуманізму, як твердження про визначальну роль суспільного буття стосовно суспільної свідомості, діалектику як загальний метод соціального пізнання та практики, об'єктивні закони розвитку капіталістичного способу виробництва й неминучість загибелі капіталізму, революцію як «локомотив історії», необхідність зламу «старої буржуазної державної машини» як умови переможної пролетарської революції, перехідний період від капіталізму до комунізму і дві фази комуністичної формації»(Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко). Такий аналіз змушує переглянути *доцільність діалектичного методу* до аналізу світового філософського процесу, а також марксистських догм, що трактовані за тоталітарного режиму як незаперечні.

Радянські марксистки голосливо критикували твердження про те, що деякі народи не збагатили скарбниці філософських ідей. Звісно, даремно заперечувати, що такий інтелектуальний внесок різних народів не однозначний. Навіть у Європі деякі народи не мають підстав похвалитися своїм внеском в світову філософську спадщину. Не будемо їх називати з етичних мотивів. Як вже зазначалося, жоден слов'янський народ не дав мисленика світового рівня і не може змагатися з давніми еллінами, італійцями епохи Відродження, англійським, французьким і німецьким народами в Новий час. Навіть не сприймаючи беззастережно «європоцентризму» і не погоджуючись з критиками філософської думки в країнах Сходу, не можемо не погодитися з її відставанням, починаючи з епохи Відродження. Зрештою, цього не могли не визнати навіть прихильники марксистської філософії, які побачили безпідставність претензій «азієцентризму» й «афроцентризму», що проявилися в другій половині минулого століття, особливо після краху світової колоніальної системи. Безумовно, такий підхід не заперечує внеску в світову філософську думку мислеників Близького і Середнього Сходу, Давньої Індії, Давнього Китаю.

Попри трактування *діалектики* як єдиного метода історії філософії прихильники марксистсько-ленінської філософії виставляли два методи: *емпірико-історичний* і *теоретико-логічний*. Перший метод вимагає обґрунтувати *об'єктивну історію філософії* як процес без упереджень. Ускладненість такого підходу зумовлена спробою виявити зв'язки між різними філософськими вченнями. За допомогою *теоретико-логічного* методу історик філософського процесу намагається визначити певну тенденцію, що призводить до небажаних наслідків, зокрема намагання підмінити філософські вчення упередженою інтерпретацією, порушення історичної послідовності філософських вчень, перекидання історичних фактів. Найбільше такі хиби проявлялися при застосуванні методів діалектичного й історичного матеріалізму.

Проблеми *суб'єктивної історії філософії* передбачають гармонійне поєднання емпірично-історичного й теоретико-логічного методів, адже без належного теоретико-логічного фундаменту про емпірично-логічне дослідження не може бути мови. В свою чергу послідовна історичність забезпечує належну теоретико-логічну обґрунтованість. Так розв'язується важливе принципове питання, що стосується єдності методологічних і предметно-змістовних аспектів філософського знання.

Досвід наукових досліджень у різних галузях знання дає змогу дійти висновку про різний ефект від тих самих методологічних підходів при вивченні об'єктів. Результати залежать від співвідношення характеру застосованого метода й природи досліджуваного об'єкта. При дослідженні історії світового філософського процесу в нинішніх умовах треба зважати на їх особливості. Насамперед доконечно подолати відверте чи приховане використання методів марксистської *діалектики*, про упередженість і штучність яких писав більше ста років тому І. Франко. Як противагу йому доцільно протиставити принцип *плюралізму*. Про застосування теоретико-логічного методу не може бути мови без принципу *типологічного аналізу*. Цей принцип особливо важливий для дослідження сучасного періоду історії світового філософського процесу, який характеризується розмаїттям течій, що репрезентують два основні напрями: *екзистенціально-антропологічний* і *позитивістський*. До екзистенціально-антропологічного напрямку як ірраціоналістичного належать «філософія життя», екзистенціалізм, персоналізм, філософська антропологія, феноменологія, герменевтика та інші. Такі течії представляють «бунт проти розуму», протистоять не лише сайєнтізму, а й раціоналізму взагалі. Нинішній позитивістський напрям охоплює неопозитивізм, постпозитивізм, аналітичну філософію, структуралізм тощо. Специфіку духовності народу втілює принцип *соціокультурної автохтонності*, як називає його вітчизняний філософ В. Шевченко. Йдеться насамперед про природно-кліматичні умови, геополітичне становище народу, його історично-культурний розвиток, що дає змогу виявити запозичення пев-

них філософських ідей від сусідніх чи далеких народів. При вивченні історії світового філософського процесу в часовому й просторовому вимірах важливе значення має дотримання принципу *діалогічності* на двох рівнях: *горизонтальному*, або міжнаціональному, й *вертикальному*, чи часовому. Звісно, дослідження історії світового філософського процесу не можливе без принципу *свободи*. Інакше кажучи, дослідження не допускає жодного примусу чи упередженості, що було не можливе за часів тоталітарного режиму, коли марксистсько-ленінська філософія в сталінському варіанті виконувала функції своєїрідної квазірелігії.

Історія філософії знає різноманітні методи дослідження. До монополізованої за часів тоталітарного режиму *діалектики*, якої ще й тепер не можуть позбутися вітчизняні автори підручників і посібників попри його аргументовану спростованість, так чи інакше примикають *релятивізм* і *метафізика*. *Релятивізм* започаткований у філософії Геракліта з його твердженням «*панта реї*» («все пливе»), бо «у ту саму ріку увіходимо й не увіходимо», позаяк «накочуються все нові й нові хвилі». При такому підході марно шукати істину, бо він веде до *скептицизму* й *агностицизму*. Не випадково прихильників цього методу *софістів* давні елліни називали «інтелектуальними шахраями». *Метафізичний* метод дійшов свого апогею в XVII—XVIII століттях, що зумовлено інтенсивним розвитком природознавства. Для метафізиків розвиток – це просте збільшення без якихось перетворень і якісних змін, що характеризується циклічністю, обертається по колу. У такому разі цілком доречно згадують відомі слова з біблійної книги Еклезіяста, що все у світі обертається по колу. Архетип циклічності пронизує світову філософську думку різних періодів. У Давній Греції циклічність репрезентував Платон, а ще раніше Емпедокл і Демокрит. Парадигма циклічності утвердилася серед італійських мислеників періоду Відродження (Н. Макіавеллі, Дж. Бруно, Дж. Віко та ін.). Наприкінці XIX століття подібних позицій дотримувався німецький філософ Ніцше. На циклічності ґрунтуються нелінійні концепції цивілізаційного розвитку.

Методологічною універсальністю характеризується *системно-структурний метод*, що нині широко застосовується не лише в філософії, а й у різних науках. Названий метод застосовує як вихідні категорії «система» і «структура», а також поняття «елемент» і «зв'язок», орієнтується на підхід до аналізованого предмета з погляду цілісності й загальності, взаємозалежності елементів і явищ. У філософії він бере до уваги історизм, який можна ігнорувати в різних науках, що дає підстави трактувати його в рамках системно-історичного підходу.

Системна методологія зумовлена особливостями сучасної людини, якій властиве домінування структури над елементами, прагнення до цілісності. Безумовно, йдеться не про ілюзію нового підходу, а про універсальну методологію, що витісняє діалектики-матеріалістичний метод з вітчизняної історії філософії.

Водночас системність передбачає перетин синхронної й діахронної координат. Як різновид системно-структурного методу можна трактувати *логіко-історичний (логіко-генетичний) метод*. До системно-структурного методу доречно віднести *синергетичний метод*, що орієнтується на з'ясування глибинних зв'язків самоорганізації в складних системах, зокрема, пізнавального процесу.

Попередниками системно-структурного методу були *індуктивний і дедуктивний (аксіоматично-дедуктивний) методи*. Вони утвердилися в філософії Нового часу завдяки англійському філософу Ф. Бекону (індуктивний метод) і французькому філософу Р. Декарту (дедуктивний метод). Якщо індуктивний метод означає перехід від «збірноти» одиничних чи часткових засновків до загального висновку, то дедуктивний метод позначає протилежний процес. Як відомо, Р. Декарт обґрунтував правила застосовуваного ним метода.

В історико-філософських дослідженнях застосовується також *феноменологічний метод*, що набув особливої ваги у зв'язку з обґрунтуванням феноменології як впливової філософської течії ХХ століття.

При ньому основна увага спрямовується на пошуки «чистої істини», з'ясування сенсу предмета без якихось нашарувань і протиставлення суб'єкта і об'єкта. Особливу увагу приділяють істині, завдяки якій виявляють в одиничному загальне (сутність). Проте застосування цього методу в історії філософії обмежене.

Суть *трансцендентального* методу проявляється в особливому вивищенні суб'єктивних чинників, коли трактують суб'єкт як співтворця сущого на противагу його об'єктивним характеристикам, залишивши поза увагою логіку розвитку. Звісно, такий підхід приховує небезпеку суб'єктивізму. Хоч питання трансценденталій порушував ще Аристотель, не забували про них як позначення найуніверсальніших визначень буття в Середньовіччі, утвердження цього методу пов'язують з дослідженнями І. Канта.

В історико-філософських дослідженнях широко застосовується метод *ідеалізації*, що передбачає творення ідеального образу, абстрагуючись від деяких властивостей об'єкта, які не цікавлять дослідника. Як наслідок може дійти до надмірного спрощення («надспрощення»), що пов'язане з хибними наслідками.

Важливе значення в історико-філософських дослідженнях належить *герменевтиці*, що дає змогу відтворити, відновити, забезпечити зв'язок часів, філософських традицій, особливостей історичного розвитку. Такий підхід забезпечує універсальність аналізу світового філософського процесу, об'єктивність і цілісність, націлює на нові пошуки, осягнення й розуміння людського духа.

Перед дослідником стоїть питання, що зводиться не лише визначення статусу кожного методологічного підходу, а передбачає також обґрунтування сфери його дії, передбачення потенційних наслідків його абсолютизації чи односторонності. Водночас не варто глорифікувати одного методу, як було в недавньому минулому, коли писали: «Недостатність традиційного мислення – це не аргумент на користь методологічного плюралізму, а, навпаки, має

розглядатися як важливий імпульс для опрацювання на діалектико-матеріалістичній основі методології системно-цілісного аналізу, що має об'єднати і давні, і нові підходи в єдину методологічну теорію» (А. Зісь). Як видно, за таким твердженням приховується спроба лише зовнішнього оновлення діалектико-матеріалістичного методу.

Висновки

1. Історія філософії – це своєрідний спосіб філософського освоєння світового духовного розвитку і роль у ньому людського чинника. Як наука історія філософії вимагає чіткого відмежування від ідеології, що є одним з різновидів філодокси.

2. При підході до історії філософії треба чітко розмежовувати її об'єктивну й суб'єктивну сторони, перша з яких творить раціонально-обгрунтовану світоглядну конструкцію в історико-часовому вимірі, а друга – відтворює об'єктивну історію філософії на засадах історичної самосвідомості.

3. Світовий історичний процес поділяється на певні періоди: давня філософія, середньовічна філософія, філософія Нового часу, сучасна філософія.

4. Попри історико-філософський процес як духовну єдність треба наголосити на певних відмінностях окцидентальної й орієнтальної моделей філософії.

5. В умовах посилення глобалізаційних зв'язків найвищою формою людських спільнот залишається нація, в духовному лоні якої формується власна національна філософія. Проте слід наголосити, що жоден зі слов'янських народів не дав мисленика світового рівня.

6. Особливе місце в дослідженні світового філософського процесу належить питанням методології. Як наука вітчизняна історія філософії виходить з прокру-стової схеми діалектико-матеріалістичної методології. Перед нею відкрилися широкі можливості ґрунтувати свої дослідження на найновіших методологічних засадах світової філософії.

I.

Давня філософія

Найдавніші зародки філософських вчень, що дійшли до нашого часу, виникли в державах Близького і Середнього Сходу. Вони ще не виокремилися від мітології. У Давній Юдеї філософські ідеї ґрунтуються на релігійному вченні, стосуються насамперед антропологічних проблем, зокрема сенсу людського життя, його шляхетності, життя і смерті та безсмертя. Давньоіндійська і давньокитайська філософська думка також злітована з релігійними течіями. Їхнє осердя становить етика в філософських школах індусів і соціальна етика в філософських вченнях Давнього Китаю. Раціональні елементи проявляються ще доволі слабо, чим східна філософія відрізняється від пізніших західноєвропейських філософських вчень.

Розділ 1. Східна філософія

Перші вогнища цивілізації й державності на Близькому Сході появилися на межі IV—III тисячоліть до Р. Х. Їх можна уявити як своєрідні міста-держави, оточені сільськими хліборобськими поселеннями. Як правило, осердям такого міста був храм, в якому нерідко проживав обожнюваний правитель, що водночас визнавався найвищим жерцем. Крім релігійної системи, для обґрунтування божественності правителя розроблялися доктринально-ідейні основи. У них розповідалося про подвиги різних божеств і героїв, про їхню мудрість, надприродні можливості, зокрема про роль у світобудові й виникненні людей тощо.

1. Філософська думка на Близькому і Середньому Сході

Спочатку філософія ще не виокремилася як особлива форма суспільної сві-домості, але для її зародження створювалися певні умови. Насамперед філософська тематика виникла в лоні мітології, а ще треба згадати про початки наук, насамперед астрономії, математики, космології, що зумовлено безпосередньою практикою. Як відомо, хліборобство пов'язане з певним циклом робіт, що змушувало спостерігати за зміною фаз Місяця. Окрім того,

потребували обліку часу чи-новники, які збирали періодично податки, купці, що торгували з іншими країнами.

Люди вдосконалювали знаряддя праці. Більше п'яти тисячоліть тому в Месопотамії використовували колесо, соху, серп, будували палаци і храми, споруджували зрошувальні системи. До наших днів дійшли на опалених глиняних табличках клинописні тексти. Відповідаючи на потреби практики, астрономи Давньої Вавилонії розробили місячно-сонячний календар, в якому рік складався з 12 місяців. Вавилонським календарем користувалися різні народи, зокрема давні євреї. Математики започаткували алгебру й геометрію. Цікаво, що від вавилонян людство отримало шістдесяткову «позиційну систему» числення, яка дійшла до нашого часу. Майже два тисячоліття Вавилонія не лише славилася багатством серед країн світу, а й мала підстави претендувати на світовий центр науки і культури.

Звісно, світогляд вавилонян мав мітологічний характер, але під впливом жерців він набував релігійного забарвлення. Водночас теогонія як оповіді про виникнення божеств поступово перетворюється в космогонію, що пояснює походження світу. Божествами вважали зорі, а Місяць титулювали як «батька божеств», символ вічного життя, який щоразу воскресає після смерті. Дещо незвично трактовано Сонце: його сприймали як джерело п'тьми, що віщує смерть. Перемога світла над темрявою прирівнювалася до звитяги добра у боротьбі проти зла в процесі світобудови. Богові світла, що править світом, надавали великої мо-ральної сили.

Від давніх шумерів вавилоняни сприйняли божество Шамаш, як охоронця правди і справедливості. Кожного, хто порушує його настанови, чекає кара, бо Шамаш не терпить лихих діянь, брехні, порушення вимог права. Водночас шумерські й вавилонські правителі наголошували, що їхня влада має божественний характер і такими є видані ними закони, які начебто втілюють справедливість. Така ідея пронизує відомі Закони Хаммурапі (XVIII ст. до Р. Х.), що встановлюють соціальні норми для підлеглих. Як наголошується в пролозі, Шамаш вручив ці закони цареві уві сні і розпорядився встановити в

державі право і справедливість. Хаммурапі проголошує: «За повелінням Шамаша, великого судді небес і землі, нехай світиться моя справедливість у країні, відповідно до настанов Мардука, мого владики, нехай мої накреслені помисли не будуть ніким скасовані». Слід зауважити, що Мардук (у перекладі «син чистого неба») шанувався як найголовніше вавилонське божество, яке відзначалося особливою мудрістю, могло виліковувати хворих, а його заклинання мали надприродну силу. Окрім того, Мардука визнавали покровителем міста Вавилону.

Хаммурапі обґрунтовує мету виданих законів, які, до речі, не зазнали релігійного впливу. Вони мають забезпечувати належний правовий порядок, «щоб сильніший не гнобив слабшого, щоб виявляти справедливість до сироти та вдови, щоб чинити суд у країні (Вавилонії – *О.Г.*), щоб до пригнобленого виявляти справедливість». Уже такі формулювання засвідчують наміри самоідеалізації правителя. Звісно, справедливість слід розглядати в контексті того часу, коли соціальна нерівність різних станів суспільства не піддавалася сумніву. У тодішній Вавилонії були не лише вільні люди, а й раби. Вільні люди поділялися на два розряди — *авилум*, цебто повноправні члени общини, які мали власність, і *мушкенум*, частково обмежені в правах. Мушкенумом визнавалися особи, що порвали з общиною, а тому не могли мати власності. Рабами були полонені чужоплемінники, а також на термін не більше трьох років ними ставали боржники.

У Законах Хаммурапі встановлені соціальні норми, що регулюють взаємини між людьми правовим способом. Вони спрямовані не тільки на захист життя і власності, а й проти наклепів і подружньої зради, вимагають пошанівку батька. На обов'язок дотримуватися цих законів наголошено в епілозі цього правового документа.

Умови Вавилонії, зокрема хліборобський річний ритм, спостереження за пробудженням природи та її згасанням неодмінно формулювали уявлення про зв'язок вмирання й воскресіння, життя й смерті. Якщо природа воскресає, то вона безсмертна з волі безсмертних божеств. Щоб успішно боротися проти

демонів зла, була розроблена система захисту, зокрема заклинань і оберегів. Кожна людина мала свого божественного патрона, а інколи й кількох.

Вавилонські жерці розробили доволі складну космологічну систему. Вона передбачала кілька небес, що банею накривали землю, яка плавала в світовому океані. На небесах перебували найвищі божества. Шамаш, що визнавався ще й божеством Сонця, щоденно мандрував по небу. Його шлях розпочинався на східній горі й завершувався на західній горі, а вночі він переховувався у «внутрішності небес».

Значних успіхів у підході до філософським проблем досягли єгиптяни. Спочатку вони вважали себе за найдавніший народ на землі, але потім змушені були визнати першість за фрігійцями. Наприкінці IV тисячоліття до Р. Х. зароджується давньоєгипетська культура. Іригаційне хліборобство і скотарство, як основні галузі тамтешнього виробництва, сприяли вдосконаленню будівництва, каменярської праці й гончарного ремесла. Звісно, такі заняття стимулювали розвиток наука, зокрема астрономії, арифметики, геометрії. Як пише Геродот, «єгиптяни перші серед усіх людей відкрили тривалість року, поділивши його на дванадцять частин», дійшли висновку, що його тривалість становить 365 діб і ще чверть доби. Як зазначає «батько історії», в Єгипті можна побачити більше чудесних речей і «гідних уваги творів», ніж в інших країнах. Елліни запозичили від єгиптян чимало звичаїв, а й майже всі божества. Великі здобутки єгиптян у геометрії: вони навчилися обчислювати площі й об'єми різних геометричних фігур. Розвиток науки спричинився до того, що єгиптяни почали переосмислювати міти, надаючи їм філософського змісту.

Як ніде в тодішніх державах, в Єгипті обожнювали фараона, якого вважали сином божества Сонця, а також символом добробуту населення і розквіту країни. Його наділяли божественною силою. Фараон звершував найважливіші ритуали, розроблені служителями культу. Обожнюваних правителів ховали після смерті у величних пірамідах як символах необмеженої влади, що були також і символами віри. Крім того, в Давньому Єгипті

вихваляли божественну справедливість, що втілена в законах, правилах людського співжиття, правопорядку. Серед таких джерел називають «Повчання Птахотепа» (XXVIII ст. до Р. Х.), «Книгу мертвих» (прибл. XXV-XXIV ст. до Р. Х.), «Повчання гераклеопольського царя своєму сину» (прибл. XXII ст. до Р. Х.).

У «Повчанні Птахотепа» наголошується на рівності всіх людей від народження, бо ніхто не народився мудрим, а ще обґрунтовується критерій добродійної і справедливої поведінки. Як засвідчує назва іншого «Повчання», в ньому правитель звертається до свого спадкоємця, закликає вивищувати вельмож, бо правитель має «творити правду» і прагнути до справедливості, а вельможі виконувати закони. Лише так можна уласкавити божества в загробному царстві. Інакше кажучи, в названих джерелах ідеалізуються порядки в давньоєгипетському суспільстві як божественні, вічні і незмінні.

Цікаві анімістичні вірування єгиптян, в яких не відчувається однозначності. Душа фараона підносилася до неба, а душі інших людей залишалися з тілом. Значною мірою доля мерця в загробному світі, а також її реінкарнація залежала від збереження тіла, з чим пов'язане не лише ретельне бальзамування, а й створення відповідних умов. У цьому переконує гробниця Тутанхамона, який помер у юному віці.

Єгипетським божествам надавали зооморфних ознак, зображаючи їх з головою сокола, крокодила, kota. Водночас багато з тварин (бик, крокодил, змія, кіт тощо), птахів і навіть комах визнавалися за священні. Серед єгиптян виникли різні міти про створення світу й людини.

На особливу увагу заслуговує міт про Озіріса, як божества, що символізує смерть і воскресіння за допомогою дружини Ізиди. Тут утілена ідея весняного від-родження природи. Згодом Озіріса почали вважати повелителем підземного царства мертвих, в якому померлих грішників пожирали чудовиська. На противагу їм праведники наближалися до безсмертя. Як відомо, покарання за гріхи існують також в інших віруваннях.

У Давньому Єгипті існували різні божества, найголовнішим серед яких вважали Амон-Ра. Жерці служили божествам, що конкурували між собою. Попри такі особливості можна стверджувати, що саме в Давньому Єгипті простежується тенденція переходу від політеїзму до монотеїзму. Фараон Аменхотеп IV (XIV ст. до Р. Х.) запровадив культ єдиного божества Атона як божества Сонця, а культу інших божеств були скасовані. Щоб утвердити свій задум, фараон пішов далі: прийняв нове ім'я Ехнатон (у перекладі – гідний у Атона), а для увічнення єдиного божества, побудував нову столицю – Ахетатон. Затія фараона припинила своє існування після його смерті: були повернені скасовані культу божеств, а Ехнатон (Аменхотеп) проклятий як єретик.

Отож, ні у Вавилонії, ні в Давньому Єгипті філософська думка ще не виокремилася, існувала в єдності з мітологічними й релігійними віруваннями. Подальшим кроком в її усамостійненості був духовний розвиток Персії, що пов'язано з діяльністю великого пророка **Зороастра (Заратустри)**. Ставлення до нього неоднозначне: одні вважають його легендарною постаттю, інші – визнають реальність пророка, хоч життя визначають у доволі широких межах – від XIII до VI ст. до Р. Х. Прихильники зороастризму дотримуються дуалістичного погляду, наголошують на протилежності життя, що втілює «Святий дух» і «Злий дух». Їх побачив Зороастр в одному з видінь. Між ними триває постійна непримиренна боротьба. Про одкровення Зороастра оповідається в священній книзі Авесті (перекладається як *основа*). У ній зазначено: «Воістину є два протипочаткові духи, які явилися світу як близнюки. Відомі своєю протилежністю в думці, в слові і в дії – вони обидва, добрий і злий... Коли ці два духи вперше зійшлися в боротьбі, то вони створити буття і небуття, і те, що чекає, врешті-решт, тих, хто йде шляхом неправди, – це ще найгірше з тих, а хто йде шляхом добра, того чекає найкраще».

Зороастризм має своє вчення про світобудову. Ахурамазда, або Господь мудрості, як верховне божество, створив світ за певні періоди («кроки»):

спочатку без тлінної оболонки, а відтак надав йому матеріальності. Виділяється сім його творінь: вогонь, вода, земля, повітря, рослини, тварини, людина.

Ще давні тексти Авести зазначали про чотириярусну модель космосу, виділивши три орбіти (зірок, Місяця й Сонця), яким властиві відповідно спасенні думки, спасенні слова й спасенні діла) та особливу світлоносну сферу, де перебуває Ахурамазда зі своїм найближчим оточенням. Місце його антипода Ангромайню – в пресподниці.

Зороастризм розробив есхатологічне вчення. Описуючи боротьбу добра й зла, його перекази допускають два варіанти її закінчення. В одних оповідях така боротьба, що розпочалася в золотому віці, доходить до жорстокого конфлікту, а відтак до катастрофи, що закінчується страшно холодною зимою й спаленням світу, хоч через певний час він відроджується. Інші варіанти провіщають спасіння світу обожественным Зороастром, що означає перемогу добра.

На засадах зороастризму обґрунтовується призначення людини, яка має зміцнювати правду і знищувати зло. Щоб домагатися цього, треба дотримуватися трьох етичних засад: добрих думок, добрих слів, добрих справ.

Після смерті людину не хоронять ні в землі, ні у воді і навіть не піддають кремації, бо, як вважають зороастристи, не треба споганювати такими способами землі, води чи вогню. Труп розмішають над баштою для розтерзання хижих птахів.

Зороастризм має свої символи. Одним з них є вогонь як символ очищення, що неодмінний при різних ритуальних церемоніях. Пошановуються деякі тварини, насамперед бик, кінь, собака, а також грифи, що пожирають трупи. Окрім того, символічного значення надають двом кольорам: білому – як кольору чистоти і доброти, зеленому – кольору процвітання й відродження.

Ідеї зороастризму лягли в основу маніхейства як теософічного синкретизму заснованого **Мані** (216–277 рр.). Щоправда, маніхейський дуалізм про боротьбу добра і зла, світла і темряви відрізняється від

зороастрійського тим, що асоціює добро і світло з духовною силою, а зло й темряву – з матеріальною. Частинки світла перебувають у людській душі. Звідси – суть світового розвитку: він має їх від влади матерії.

На основі зороастризму світло як ідеальна сила перебуває вгорі, а темрява як символ матеріального – внизу. Спочатку вони були зрівноважені. Згодом Вла-дику темряви зачарував блиск царства світла. Опинившись перед небезпекою нападу, Отець світла вдався до еманцій (випромінювання) декількох духовних початків. Проте перемога сил темряви призвела до переміщення її зі світлом. Щоб врятувати світлі елементи, Отець світла створює видимий матеріальний світ зі шкур і тіл переможених демонів. Так були створені Місяць і Сонце, а згодом зірки, вітер, вогонь, вода, в яких до світлого початку домішувалися частинки п'їтьми.

Змішаність матеріального світу змушує людей відділити елементи світла від елементів темряви, а дух від тіла. Закінчиться таке відокремлення Страшним Судом. Охоплена полум'ям Земля буде горіти 1468 років і закінчиться перенесенням елементів світла на небеса. Матерія разом з демонами впаде в безодню і щезне.

Отож, дуалізм зороастризму характерний тим, що він виокремив верховне божество Ахурамазда, що було переходом до монотеїзму. У цьому його спільність з реформами фараона Ехнатона. Водночас зороастристи вивищили етичний ідеал.

2. Давньоєврейська філософська думка

Давньоєврейська держава, створена в Палестині наприкінці II тисячоліття до Р. Х., сягнула найбільшого розквіту за мудрого царя Соломона (середина IX ст. до Р. Х.). Після його смерті вона розділилася на Ізраїль (північна частина) і Юдею (південні землі), стала жертвою різних завойовників, від асирійців до римлян. Як наслідок давньоєврейський народ був розсіяний не лише в Римській імперії, а й за її межами. З того часу розпочинається історія єврейської діаспори (розсіяння).

Юдаїзм як релігія єврейського народу не мирився з політеїстичними пережитками й забобонами, заборонив поклонятися ідолам, доводив винятковість, богообранність єврейства. Віра в богообранність свого народу дала змогу зберегтися як спільноті в цілому світі. Вона спирається на Біблію як єдність священних книг, що визнаються також християнами. Унікальне місце серед цих книг належить «Еклезіясту». По-давньоєврейському (гебраїському) книга називається «Когелет», що перекладається як «Проповідник». Когелетом називали «збирача думок» й ініціатора народних вічей.

Зазвичай авторство книги приписували цареві Соломону, хоч дослідники переконані, що її написав від імені царя хтось з виховників Школи мудрих за два століття до народження Христа. У самій книзі її автор схарактеризований так: «Проповідник був мудрий, він навчав ще народ знання» (Екл. 12, 9). Він досліджував, намагався діяти розважливо, добирати потрібні і правдиві слова. Окрім того, йому приписують багато приповістей. З іншого боку, він виступає від імені мудрого царя Соломона.

Книга, яка увійшла найпізніше в канон Біблії, мала значний вплив на європейську культуру. Чимало крилатих висловів «Еклезіяста» набуло широкого розповсюдження в цілому світі.

Насамперед Проповідник порушує питання про сенс людського життя на землі, попереджає людину про неспроможність пізнати закони природи, збагнути силу Божого Провидіння. Як слаба істота людина може зневіритися в справедливості, про яку забувають різні соціальні верстви, від убогих до багатих. Звідси висновок про доконечність шанувати й виконувати Божу волю, сумлінно працювати, дотримуватися поміркованості в усьому, дякувати Творцеві за проявлену ласку.

Проповідник характеризує свої життєві заслуги: «Поробив я великі діла: поставив для себе дома, задля себе садив виноградники, запровадив для себе садки та гаї і понасаджував у них усіляких дерев овочевих. Наробив я для себе ставів, щоб поливати із них ліс дерев, що повиростали. Набував я для себе рабів і невільниць, були в мене і домівники (доморосла челядь.—*О.Г.*). А

худоби великої та худоби дрібної було в мене більше, ніж у всіх, що в Єрусалимі до мене були! Назбирав я собі також срібла та золота, і скарбів царів та провінцій, завів я собі співаків і співачок, і всілякі приємності людських синів, жінок–наложниць. І звеличувався я усе більше та більше, над усіх, що в Єрусалимі до мене були, моя мудрість стояла також при мені»(Екл. 2, 4-9). Цікаво, що в книзі йдеться не про воєнні звитяги, а про мирну працю. Проповідник заявляє, що «тішилось серце моє від усякого труду свого»(Екл. 2, 10). Проте, як виявляється, всі труди його були випробуванням серця свого радістю й добром.

Як вважають дослідники, «Еклезіяст» пронизує крайній песимізм. Попри вихваляння своїми великими справами автор проповідує гірку істину про марність земного життя, що засвідчує вже початок книги: «Наймарніша марнота, ска-зав Проповідник, наймарніша марнота, – марнота усе!»(Екл. 1, 2). Саме тому для людини ліпший день смерті від дня її народження – і він похваляє «тих померлих, що давно повмирали, більш від живих, що живуть дотепер», а ще «краще від них від обох тій людині, що досі ще не була, що не бачила чину лихого, що робився під сонцем» (Екл. 4, 2; 4, 3). Автор книги доходить песимістичних висновків не лише про світ, а й про свою працю, признається, що «життя я зненавидів, бо противний мені кожен чин» (Екл. 2, 17). Так само він зненавидів «весь свій труд», бо не знає, хто запанує над плодами його праці.

Причини песимізму зумовлені не лише таким признанням – вони різноманітні, бо тяготи життя з їхніми жалями й смутком, турботами й неспокоєм, соціальною й моральною несправедливістю ранять серце. Людина бачить незаконність у судах, хоч там має панувати справедливість. Сильні постійно пригнічують слабих, що не знаходять для себе потіхи. Глупота поставлена на таку висоту, що до неї далеко мудрості. Грішник потішається над добродійцем, а зло вивищується над добром, бо «лихо людини численне в ній» (Екл. 8, 6). Не можливо передбачити майбутнього, а все невизначене в людському житті. Проповідник ремствує: «Немає людини, яка панувала б над

вітром, щоб стримати вітер, і влади нема над днем смерті, і на війні нема звільнення, і пана свого не врятує безбожність» (Екл. 8, 8). Безглуздя охоплює все життя людини. Люди розчаровуються в праці, і жодна діяльність не радує їх. Нема мудрості в знанні, тому воно безсиле й безплідне. Марно шукати сенсу в історичному процесі.

Доволі суперечливе ставлення Проповідника до мудрості, бо він не лише її прославляє, а й принижує. Автор книги ставить *три епістемологічні завдання: по-перше*, він намагається збагнути мудрість; *по-друге*, прагне проникнути мудрістю в світ; *по-третє*, дослідити також безумство і глупоту. Перші два завдання передають такі слова: «І поклав я на серце своє, щоб шукати й досліджувати мудрістю все, що робилось під небом» (Екл. 2, 13). Слід голосити, що в біблійній мові, як, до речі, і в українській філософії, серце ототожнюється з розумом і навіть позначає центр розумового життя. Водночас Проповідник бачить складність таких завдань, бо «ця праця тяжка, яку дав Бог для людських синів, щоб мозо-литись нею» (Екл. 1, 13). Марнота такої праці прирівняна до «ловлення вітру», бо «покривленого не направиш, а неіснуючого не полічиш» (Екл. 1, 15). Так само як «ловлення вітру» схарактеризоване третє завдання, хоч безумство й глупота переважають у світі. Не позбулася їх навіть розумна людина. Цікаво, що індивідуальність визначають насамперед її хиби, тому до людини підходять як до збірноти її помилок, бо виховати їй критичне мислення не просто.

Прославу мудрості передають такі слова: «І я побачив, що є перевага у муд-рості над глупотою, як є перевага у світла над темрявою: у мудрого очі його в голові його, а безглуздий у темряві ходить» (Екл. 2, 13-14). Водночас мудрість протистоїть безумству й глупоті. Як пише Проповідник, «слова з уст премудрого – милість, а губи безумного нищать його: початок слів його уст глупота, а кінець його уст – зле шаленство» (Екл. 10, 12-13). Безумця видають не тільки дії, а й мова, розвінчують його думки. «Коли нерозумний і прямою дорогою йде, йому серця бракує, і всім він говорить, що він нерозумний» (Екл. 10, 3). Безумця видає багатослів'я, швидка мова, бо він квапиться

висловитися. Звідси – порада читачеві: «Краще слухати докір розумного, аніж слухати пісні безумних, бо як тріскіт тернини під горщиком, такий сміх нерозумного» (Екл. 7, 5-6).

Попри хвалу мудрості Проповідник схильний до її приниження, прагне не тільки бути мудрим у глупоті, а й уподібнитися до інших людей з їхніми глупотою, невіглаством, безумством. Його мета – зрозуміти, чому в своїй більшості люди прагнуть до «дому веселоців». І все-таки він творить «великі справи», признається, що «тішилось серце моє від усякого труду мого» (Екл. 2, 10).

Однак ні веселоці, ні праця, ні мудрість не додавали, радості, а лише нові розчарування. Веселища набридли, бо радощі земні, що зводяться до їди й пиття, марнота. Проповідник зненавидів і працю, що зумовлено кількома причинами. *По-перше*, таке ставлення пов'язане з проблемою спадкоємця. «І зненавидів,- зазначає автор книги, – я весь свій труд, що під сонцем трудився я був, бо його позоставлю людині, що буде вона по мені, а хто знає, чи мудрий той буде чи нерозумний, хто запанує над цілим трудом моїм...»(Екл. 2, 18-19). Проблема полягає у співвідношенні *минулого* процесу праці, *теперішніх* її плодів і розпорядження ними *майбутнім* спадкоємцем. *По-друге*, успіх трудівника спричиняє заздрість у людей ледачих, бездіяльних, нерозумних, безумних. У книзі читаємо: «І я бачив, як ввесь труд і ввесь успіх учинку викликає заздрість одного до одного...Нерозумний сидить склавши руки свої, та жере своє тіло, – краща повна долоня спокою за повні жмені клопоту та за ловлення вітру!» (Екл. 4, 4-6). *По-третьє*, покидаючи земне життя, трудівник не може нічого взяти із собою, бо «як він вийшов нагий із утроби матері своєї, так він відходить ізнов, як прийшов, і нічого не винесе він зі свого труду, що можна б узяти своєю рукою» (Екл. 5, 14). *По-четверте*, власник постійно уболіває за своє багатство, яке може втратити через якийсь нещасний випадок. *По-п'яте*, багатий не спроможний насититися, бо його розпирає жадоба збагачення. На думку Проповідника, він програє порівняно з бідняком, що може поринути в «солодкий сон», адже «хто срібло любить, той не насититься

сріблом, хто ж любить багатство з прибутком, це марнота також!» (Екл. 5, 9). Проте суперечність не розв'язана: погано, коли син буде негідним спадкоємцем, і погано, коли нема чого йому залишити в спадщину. *По-шосте*, «увесь труд людини—для рота її, і пожадання її не виповнюються» (Екл. 6, 7).

Людина не спроможна збагнути «чину Бога, що робить усе» (Екл. 11, 5). Проте вона повинна відчувати присутність Творця й пам'ятати про дні темряви, але не піддаватися смутку, не дати, щоб її опанувало зло. Незалежно від зовнішніх умов, треба працювати («сіяти»), щоб мати врожай. Проповідник застерігає: «Сій ранком насіння своє, та й під вечір хай не спочиває рука твоя, не знаєш бо ти, котре вийде на краще тобі, – оце чи оте, чи обоє однаково добрі» (Екл. 11, 6). Упродовж усього свого життя людина не має права забувати про те, що за всі дії вона відповість перед судом Бога.

З цього випливає безпосередній перехід до трагічного трактування проблеми *смерті*, хоч очевидна суперечливість. Смерть людей ототожнюється зі смертю тварин, в чому переконує твердження, що «доля для людських синів і доля звірини – однакова доля для них: як оці помирають, так само вмирають і ті, і для всіх один подих, і нема над твариною вищості людям, - марнота бо все!» (Екз. 3, 19). Проповідник наголошує, що «все постало із пороху» і знову перетвориться в порох. Про незбагненність наслідків смерті людини і смерті тварини засвідчує така антитеза: «Хто те знає, чи дух людських синів підіймається вгору, і чи спускається вділ до землі дух скотини?» (Екл. 3, 21).

У книзі наголошується, що смерть урівнює усіх людей, бо мудрість не спасає людини від неї, а мудрий вмирає так само, як ці дурний. Суперечливо трактується *загробний світ*: то він називається вічним домом, то протиставляється земному, бо «немає в шеолі, куди ти йдеш, ні роботи, ні роздуму, ані знання, ані мудрості!» (Екл. 9, 10). Водночас Проповідник протиставляє дух тілу («пороху»), зазначає: «І вернеться порох у землю, як був, а дух вернеться знову до Бога, що дав був його!» (Екл. 12, 7).

Цікаве ставлення Проповідника до правителів і взаємин правителів і підлеглих. Пощастило тому народу, в якого царем «син шляхетних», що оточив

себе мужами, а вони не знають лінощів. Водночас автор книги застерігає, щоб ніхто навіть у думці своїй не злословив на царя, а також не кляв багача, бо таке не залишиться тайною. Як зазначено, «небесний бо птах піднесе твою мову, а крилатий розкаже про слово твоє» (Екл. 10, 20).

Проповідник особливо переживає час, адже він прагне піднятися над безпосереднім життям, оцінити минуле, теперішнє, майбутнє з погляду узагальнення й абстрактності. Щодо майбутнього його погляди суперечливі: з одного боку, стверджується, що майбутнього не збагнути, а з другого, виходить, що нове – це давно забуте старе. Буває, як зазначається, «що про нього говорять: «Дивись, – це нове!». Та воно вже давно було від віків, що були перед нами!» (Екл. 1, 10). Адже «що було, воно й буде, і що робилося, буде робитись воно», бо «нема нічого нового під сонцем» (Екл. 1, 9). Такий порядок стосується не лише природи, а й людського роду, бо «покоління відходить, й покоління відходить, а земля віковічно стоїть» (Екл. 1, 4). Крилатим став вислів, що «на круг свій повертається вітер» (Екл. 1, 6).

У книзі не проявляється ідеї поступу, розвитку чи навіть якісних змін. Можна говорити, що її пронизує відсутність пам'яті не лише космічної, геологічної, біологічної, а й історичної. Інакше Проповідник побачив би зміни і не прив'язував би так цупко різних часів, не писав би про втрату пам'яті, що «в днях наступних зовсім усе забудеться» (Екл. 2, 16). Твердження, що забудеться пам'ять не лише про нерозумного, а й про мудрого, спростовується П'ятикнижжям Мойсея, в якому викладається історія давньоєврейського народу. На сторінках історії закарбоване ім'я мудрого царя Соломона, великих мисленників Сократа, Платона й Аристотеля, автора поем «Іліада» й «Одіссея» Гомера, які жили ще до написання книги Проповідника. Попри заборони згадувати ім'я злочинця людство не забуває честолюбця Герострата, який спалив храм Артеміди Ефеської. А що вже казати про різних сталіних і гітлерів, а тепер до них ще додаються людці малих, але злочинних путіних?

Попри сприйняття часу як одноманітного не обходиться без конкретних непередбаченостей, бо «часу свого людина не знає» (Екл. 9, 12). На час

впливає ви-падок, який може привести до перемоги не лише хороброго, а збагатити не тільки мудрого. Ще гірше, коли йдеться про страшний нещасний випадок, коли «мов риби, половлені у підступний невід, і мов птахи, захоплені в силце, так хапаються людські сини за час лиха, коли воно нагло спадає на них» (Екл. 9, 12).

У книзі утверджується фаталізм, що передається часто згадуваними афоризмами: «Для всього свій час, і година своя кожній справі під небом: час родитись і час померати, час садити і час виривати посаджене, час вбивати і час лікувати, час руйнувати і час лікувати, час плакати й час реготати, час ридати й час танцювати, час розкидати каміння і час каміння громадини, час обіймати і час ухилитись від обіймів, час шукати і час розгубити, час збирати і час розкидати, час дерти й час зашивати, час мовчати і час говорити, час кохати і час ненавидіти, час війні і час миру» (Екл. 3, 1-8).

Слід зазначити, що проаналізовані проблеми стосуються людського життя, але вони обґрунтовані в біблійній книзі, що надає їм релігійного змісту. У книзі відтворена не лише людська мудрість, а й наголошено на Божій мудрості і Божих ділах, бо «все, що Бог робить, воно зостається навіки, – до того не можна нічого додати, – і з того не можна нічого відняти» (Екл. 3, 14). Для Бога нема терміну давнини, а життя людини швидкобіжне і залежить від волі Творця. Якщо людина зіткнулася з невпевненістю й нещастям, вона має задуматися не тільки про себе, а й про світ і про Бога. Проповідник попереджає: «За доброго дня користай із добра, за злого ж – розважуй: Одне й друге вчинив Бог на те, щоб людина нічого по собі не знайшла» (Екл. 7, 14).

Як зазначає Проповідник, у Бога «нема уподобання до нерозумних» (Екл. 5, 3). Водночас ставлення до мудрості упереджене, «бо при многості мудрості множитьс я клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль» (Екл. 1, 18). Цей афоризм ще передають такими словами: «хто додає знання, додає стражданья». Людина не спроможна збагнути мудрості й пізнати «чину Бога» не залежно від своєї праці й прагнення свого розуму («серця»).

Книга Проповідник може вважатися завершенням біблійної світоглядної мудрості. Проте філософських проблем стосуються й інші біблійні книги, зокрема Танах, або П'ятикнижжя Мойсея. У книзі Буття йдеться про створення світу з нічого, а водночас зазначається що світ складається з чотирьох елементів: землі, води, повітря й вогню, ототожнюючи її з теплотою, під якою розуміють темряву. Священне Писання трактує людину так, як згодом її почали трактувати різні філософи: людина наділена свободою вибору, що даровано Богом; суть людини в її розумі, чим вона відрізняється від інших живих істот; найвища мета людського життя людини полягає в Богопізнанні та любові до Творця.

На розвиток давньоєврейської філософії вплинуло перебування євреїв у Александрії в елліністичний період. Александрійські греки зацікавилися юдейським світоглядом, що сприяло перекладу Біблії на грецьку мову, а давньоєврейський філософ **Аристокбул Александрійський** (середина II століття до Р. Х.) написав грекомовні коментарі.

Засновником єврейської філософії прийнято вважати представника еллінізованого юдаїзму **Філона Александрійського** (бл. 20 р. до Р. Х. – бл. 54 р. від Р. Х.). Окрім коментарів до П'ятикнижжя Мойсея, філософ написав низку праць на біблійні теми, а також різні філософські трактати. Слід наголосити, що його праці видані в семи томах.

Як філософ Філон ставив Мойсея вище від Платона, стверджував, що біблійні тексти мають прихований зміст, проникнути в який проста людина не спроможна. Мисленик заперечував пантеїзм, протиставляв скінченому світові трансцендентного Бога зі священною історією, що викладена в Біблії. Водночас Філон вкладав у акт творення запозичену з грецької філософії ідею еманациї, бо всемогутній Бог діє через Логос, який втілює Верховний Архангел, або намісник Бога, створює спочатку янголів, а потім – матеріальний світ і, звісно, людину. Логос – вічний закон, який може порушити лише Бог, творячи чудеса. Філон твердить, що пророцтво, яке

проявляється в снах і видіннях, буває трьох видів: *перший* — втілює Божий дух, *другий* — відтворює голос Бога, а *третій* — передається через ангелів.

Натхненна божественним духом людина, що засвідчує її розум, має ще згубну чуттєвість, цебто плоть. Від впливу останньої людина може звільнитися лише з Божою допомогою. Мета людини в тому, щоб вторувати на Божественний Логос, очиститись через катарсис і досягти екстазу, подолавши свою скінченність. Досягти такого стану може лише найдосконаліша людина.

Земні правителі мають виконувати волю Бога, передану через Мойсея у П'ятикнижжі. Проте таке суспільство, як твердить Філон, можливе лише тоді, коли настануть месіанські часи.

Філософія Філона - джерело двох філософських течій. Його вчення вплинуло на Отців церкви. Водночас Філона можна вважати предтечею неоплатонізму.

3.Філософські течії в Давній Індії.

Філософські пошуки в державах Близького і Середнього Сходу не призвели до виокремлення філософії з мітології та релігії. Перші філософські школи з'явилися дещо пізніше в Індії, а згодом у Китаю.

Треба наголосити, що в давнину під Індією розуміли не лише півострів Індостан, а й Непал. Виявлена археологами Харапська культура синхронізується з відкритою на наших землях Трипільською культурою, хоч доречніше говорити про цивілізацію. Започаткована в IV тисячолітті до Р. Х., вона занепала від місцевих міжусобиць і нападів чужих племен. Зрештою, вона не мала єдиної ідеологічної основи, якою на той час могла бути релігія.

Створити таку основу припало на варну *брахманів*, що здійснювали релігійний ритуал і вважалися земними божествами. Військова еліта становила варну *кшатріїв*. Попри нижчий престиж порівняно з брахманами військовики моно полізували не лише матеріальні ресурси, а й державну владу. Ці варни не платили державних податків, основний тягар яких лягав на плечі *вайшів*, зайнятих торгівлею, хліборобством і престижними ремеслами. Як вояки, вони служили в піхоті, могли претендувати на дрібні посади в адміністрації, що не

забезпечувало їхнього впливу на політику. Дискримінованою була каста *шудрів*, що були вільними, але мали прислужувати іншим трьом варнам, насамперед брахманам. Проте в IV ст. до Р.Х. найупослідженішою суспільною верствою, що не становила варни, вважалися *ачхуті*, цебто парії, або «недоторканні». Згодом така ієрархія суспільства була затверджена на рівні права.

Усі варни мали дотримуватися божественних настанов, що називалися *дхармами*. Дхарма означала не тільки закон, а й правило поведінки, обов'язок, звичай. Лише брахмани тлумачили зміст дхарм і визнавалися їхніми захисниками, що підтверджують священні книги: «Саме народження брахмана – вічне втілення дхарми...Адже брахман, народжуючись для охорони скарбниці дхарми, посідає вище на землі як владика всіх істот. Все, що існує в світі, – власність брахмана; як наслідок першості народження саме брахман має на все це право». Навіть цар не має права ігнорувати поради брахманів, учитися в них знання Вед і «первісному мистецтву управління».

Як жерці брахмани опосередковували взаємозв'язок людей і божеств, бо саме на цьому ґрунтувалася *ведична релігія*. Божества – гаранті світового порядку, але вони не можуть обійтися без людей, потребують їхньої підтримки. Цьому служать жертвоприношення і відповідні ритуали. Священна книга індуїстів називається *Веди*, що перекладається як *знання*.

Коментарі до Вед склали *Упанішади*, що означає «сидіти біля ніг учителя». Викладене в них релігійно-філософське вчення створило цілісну світоглядну систему. Хоч Упанішади не заперечували системи варн, вони суттєво підірвали монополію брахманів на незаперечну істину. Якщо Веди відтворювали мітилогічний світогляд, то в Упанішадах переважає метафізичне ставлення до світу. Їх пронизує наскрізна проблема людини, насамперед її життя й смерті. Носієм життя визнається вода, яка перебуває у вічному колообігу. Без неї не може бути ні живого, ні їжі. Умови для життя забезпечує вогонь, що дає тепло. Життя пов'язане з диханням. Сон, особливо глибокий, трактується як грань між життям і смертю, коли душа відділяється від людини.

Смерть потрактована в контексті природного колообігу, що проявляється в переселенні душ. З цього зароджується концепція нескінченного переродження, що традиційна для індійської релігійної культури. Смерть означає не кінець життя, а лише його набуття нової конкретної форми, що залежить від *карми*, яка визначається залежно від добрих і лихих справ померлої людини, може бути доброю, посередньою і поганою. Добра карма означає набуття нової, вищої якості, посередня – відродження у тій самій якості, а погана – переселення душі в раба, ізгоя і навіть у тварину чи комаху.

Турбуючись про особисте спасіння, людина має діяти так, щоб поліпшувати свою карму. Соціальні проблеми не мали жодного значення, тому виходило, що страждання людини залежать від неї самої, від минулих гріхів. Як наслідок стимулювалося дотримання не лише високих моральних стандартів у міжлюдських взаєминах, а й у ставленні до природи, зокрема тварин і комах, у яких можуть переселитися душі родичів чи друзів людини. Трактувати прагнення людини як егоїстичне, на чому наголошували радянські дослідники, безпідставно, адже йдеться насамперед про дотримання таких вимог, які згодом були втілені у вимогах морального категоричного імперативу, сформульованого І. Кантом.

Слід зазначити, що від закону карми звільняються аскети-відлюдники, що набувають божественної сили. Вони розчиняються у світах Брахмана, не повертаються до життя. До Брахмана, або Абсолютної Реальності, що має три іпостасі (Простір, Рух і Закон), може проникнути істинний мудрець. Кожна з цих іпостасей означає певну еманацию: Простір – матерію, Рух – енергію, а Закон – прояви будь-якої життєвої закономірності. Абсолютній реальності як першоджерелу протиставляється ілюзорний світ, що зумовлює незадоволення, невпевненість страждання.

Релігійна філософія втілена в Упанішадах, які сприяли пошукам нових образів божеств і вдосконаленню міжлюдських взаємин, що проявилися в епічних пам'ятках *Махабхарата* і *Рамаяна*, які вплинули на релігійний і

філософський розвиток. Махабхарата («Велика Бхарата») має наскрізним мотивом єдність Індії, адже Бхарат – це назва країни мовою гінді. У цьому героїчному епосі закарбована пам'ять про реальні історичні події, взаємопоборювання двох гілок одного роду, що призведе до знецінення законів, – і весь рід стане нечестивим. Рамаєна («Подорож Рами») – другий епос, що створювався від IV ст. до Р. Х. до II ст. від Р.Х. й увійшов до індуїстського канону. Разом з Упанішадами тексти епосів започаткували не тільки релігійні течії, а й філософські школи, що поділяються на *ортодоксальні (астіка)* й *неортодоксальні (настіка)*, залежно від зв'язків із ве-дичною релігією й освітою брахманів.

Релігійно-філософська думка Давньої Індії виступала як єдність і ґрунтувалася на *даршанах*, що тлумачаться як погляди, системи, школи, світоглядні позиції. Серед шести даршанів найбільший вплив мали три (сакх'я, йога і веданта), а три інші вважаються за другорядні (логіка, космологія і ритуал). Даршани були також своєрідними посібниками для памолоді, написаними коротко і фрагментарно у формі *сутр*, а особливості їхнього вивчення залежали від майбутнього фаху. Трьома спільними темами були такі: *іманентний песимізм*, що орієнтував на «відразу до світу», зумовленою незадоволенням людським життям; *етичне вчення про карму і перевтілення*; *мокшадхарма*, або вчення про звільнення.

Ортодоксальні філософські школи мали за основу Упанішади й епос Махабхарати. Найдосконаліша серед них філософська система *санкх'я*— дуалістичне вчення, що вважалося «школою роздумування». Особливу увагу вона звертала на зв'язок причини й наслідку, що забезпечується гунами як силами споглядання, дії й інерції. Перехід від причини до наслідку пов'язаний з порушенням рівноваги гун. Сакх'я розглядає взаємини природи і душі, бо природа – не лише не суголосна нова душа, а й трактується як її антипод. Душа прирівнюється до чистого духа, постійного світу. Коли вона помиляється, настають страждання, чому запобігає лише пізнання. Звільнені

душі – це чисте самобуття, потрібне до особливого світла, бо світить, але не освітлює.

До **йоги** як філософської системи треба ставитися з певною пересторогою. Вона означає систему медитаційної практики, що відтворює успадковану мудрість індійського народу. Європейці осягнули її суть лише в другій половині минулого століття на засадах психофізіології. Йога виходить із того, що світ виникає в процесі саморозвитку відповідно до законів карми і перевтілення.

Самозаглиблення і зосередження людини на внутрішньому світі людини дає змогу звільнитися від радощів і горя на основі злиття в собі суб'єктивного з об'єктивним. Для досягнення такого стану треба попереднього вишколу не лише фізичного, а й морального характеру. Людина має стримуватися, цебто бути поміркованою і правдивою, не завдавати шкоди іншому, дотримуватися моральних вимог і внутрішньої дисципліни, зміцнювати своє тіло. Відтак йдеться про контроль над диханням, набуття навиків його свідомого утримання, здатність не реагувати на зовнішні подразники, споглядання, зосередження уваги й цілеспрямованість думки, що веде до внутрішнього заглиблення.

Йога, що можна перекласти як «вправляння», «зосередження зусиль», має різні види, що орієнтовані на особисте звільнення від зовнішніх впливів. Проте вершиною вважається досягнення стану цілковитої байдужості.

Одну філософську школу становлять **ньяя** й **вайшешіка**. Ньяя означає в перекладі «аналіз», метою якого є звільнення від страждання, а вайшешіка – первень чи атом. Субстанція складається з дев'яти елементів (землі, води, вогню, повітря, ефіру, часу, простору, душі, розуму), а вони поділяються на *ану*, цебто малесенькі, вічні, незмінні частиночки. Проте речі, створені *ану*, яких налічується безліч, змінюються залежно від зовнішніх природних впливів. Окрім субстанції, виділяються ще інші категорії (якість, дія небуття, або заперечення, властивість, відмінність). Не заперечуючи значення безпосереднього досвіду, послідовники цієї філософської школи виводять

відносини між різними речами лише за допомогою чистого мислення, насамперед умовиводів. Саме пізнання поділяється на істотне й неістотне. До першого виду зачисляють сприйняття, висновок, порівняння, незаперечне свідчення. На противагу їм до неістотного пізнання віднесені пам'ять, помилка, сумнів, припущення. Звільненням людини названа філософська школа вважає самопізнання й самовдосконалення. Поряд ними особливу роль відіграють моральні засади, зокрема всечестя, ненасильство, правдивість, чистота помислів, стримання гніву, дотримання народних звичаїв. Вважається, що ця філософська школа заклала основи індійського індивідуалізму.

Ставлення до **міманси** і **веданти** як філософських шкіл неоднозначне, що не заперечує їхньої ортодоксальності. Звісно, деякі дослідники трактують їх як самостійні філософські системи, але інші – обмежують їхню роль коментуванням чи навіть конспектуванням найдавніших Вед. Попри таке ставлення не можна заперечувати впливу міманси й веданти на індуїстську ідеологію.

Як опозицію до брахманізму трактують *неортодоксальну* школу **чарвака-локаята**. Її прихильники заперечували переселення душ на підставі здорового глузду й життєвого досвіду. Вони визнавали чотири елементи світу (землю, воду, повітря, вогонь) і єдність людської душі й тіла. Теорія пізнання цієї школи ґрунтується на сенсуалізмі. Значення логічного висновку як ознаки істини представники цієї школи заперечують, бо він не може стосуватися майбутнього, узагальнюючи лише минулий досвід. Своєю етикою вони виводять з гедонізму, що орієнтується на чуттєві насолоди.

Неортодоксальна школа **джайнізм** має давнє коріння, що дає підстави говорити його послідовникам про вічність цього вчення, хоч воно оформилося лише в V ст. до Р. Х., а до того часу передавалося усно. Його оформив Джіна (англ. Джайна), що був реальною історичною особою. Як релігійно-філософська система джайнізм дотримувалися *ахімси*, відповідно до якої пропагували ідею одушевлення природи. Зрештою, така позиція спричинилася

до високої екологічної культури населення. Водночас вона суперечила ведійським жертвоприношенням, що вплинуло на харчування індусів.

Основою світу джайністи вважали душу, обмеженою матерією карми. Так само тлумачиться божество, прирівняне до душі, що звільнена від перевтілення. Людина трактована як двомірна істота, єдність *матеріальної* (адживи) і *духовної* (джіви) частин. Джіва, що досягнула досконалості, називається *сіддхою*. Вона не тільки володіє абсолютним знанням, а й всемогутністю. Етико-моральна тематика джайнізму спричинилася до його перетворення в релігію.

У середині VI ст. до Р. Х. виникає особливо релігійно-філософське вчення **буддизм**. Його засновник походив з княжого роду і називався *Сідхартхою*. Як наслідок духовного прозріння після заглиблення в роздуми він став *Буддою*, цебто «Просвітленим». Священна книга названа *Трипітака* («Три кошики»), що складається з трьох частин. У першій частині викладаються повчання для ченців, у другій – основи віровчення, а третя частина – це сім релігійно-філософських трактатів.

Основу буддійського віровчення становлять **чотири шляхетні істини**: 1) життя – це страждання; 2) причина страждань – бажання; 3) страждань можна позбутися; 4) подолання страждань – це відмова від бажань. Страждання спричиняє в людському житті все від народження до смерті, а між ними хвороба, невдачі, розлука, життя з нелюбом тощо. Людські бажання спричиняють заздрість і користоловство як причини ворожнечі між людьми. Подолати страждання можна через втамування пристрастей і обмеження потреб. Шлях до цього означає не лише відмову від кривавих жертвоприношень, а й несхвалення аскетизму пустельників, цебто йдеться про «серединну» позицію.

Важливе значення в буддизмі має вчення про *нірвану* як перебування душі у стані повного емоційного згасання. Тоді душа злитується зі всесвітньою душею. На противагу іншим релігійним вченням про щасливе життя буддисти орієнтуються на його згасання, бо «найкраще – померти».

Нірвана – це перемога над собою, самоподолання себе, а це означає, що такої людини вже не можливо перемогти.

Оригінальне буддійське тлумачення карми. Вона не означає переселення душі після смерті, а її постійне змінювання під час життя. Сама душа трактується як психічний стан чи тимчасовий настрій, що втілює мінливість природи, навіть Всесвіт трактується як постійний процес появи і зникнення *дхарм*, яких вражають не лише духовними первнями (першоелементами) світу, а й законами. Звідси – відносність усього, що існує в світі, а також підстава для заперечення реальності. Як процес трактується навіть людина: вона – наслідок попередніх дій, а виникнення її життя нагадує запалення однієї свічки від іншої. Константність людської індивідуальності – це ілюзія, бо людина в трактуванні буддистів постійно вмирає і відроджується.

Буддисти заперечують стабільні духовні чи матеріальні першооснови світу, бо він безперервно змінюється, нагадуючи потік. Аналогія з твердженням Геракліта, що «все змінюється» у цьому світі, не підлягає сумніву.

4. Філософська думка в Давньому Китаю

У найдавніших пам'ятках духовної культури Давнього Китаю своєрідно поєднуються поезія, релігія й філософія. Порівняно з індусами, схильними до поетики й містицизму, китайці виступають як прагматики-раціоналісти, спираються на усвідомлений і раціонально обґрунтований матеріальний інтерес. Дослідники зазначають високий рівень тамтешньої школи мислення, яке було переважно конкретним і менше вдавалося до теоретичних узагальнень. Китайці визнавали тільки санкціоновані істини, їм характерні догматизм і конформізм.

Особливість китайської духовності в тому, що найвищим божественним первнем мешканці Піднебесної вважали Небо як абстрактність, що байдужа до людини. Згодом до них прийшов буддизм. Значну роль відіграло *Дао*, хоч цю філософську (і водночас теологічну) категорію характеризували неоднаково. Мітологія не мала такої ролі, як в інших країнах Давнього світу.

У філософському трактаті «Велике Правило» (приблизно I тис. до Р. Х.) розглядаються проблеми онтології, епістемології, етики, соціальної філософії тощо. Стверджується, що світ складається з п'яти елементів: води, землі, вогню, дерева, металу. При раціональній перевірці сумнівного значна увага приділяється серцю. Зазначено, що на людську поведінку впливають явища неба (світло, дощ, спека, холод тощо). Серед людських чеснот виділено чесність і правдивість, вимогливість і м'якість. Наголошено на етичних засадах влади й управління. Порушено також інші проблеми.

Приблизно за три століття до Різдва Христового бурхливо розвивається наука і набуває самостійності філософія. Дослідники пишуть про суперництво принаймні шести філософських шкіл, хоч називається й десять.

Насамперед треба виділити **натурфілософію**. Поштовхом до її виникнення була космологія. Виникнення світу, походження суспільства, природа людської душі – такі проблеми найбільше турбували мислеників. Як наслідок обґрунтовувалася метафізика, цебто вчення про надчуттєві засади й засади буття. Звісно, не обходиться без уваги до проблем епістемології. Метафізика заснована на дуалізмі космічних сил *ян і інь*, про матеріальність чи духовність яких не йдеться. *Ян* трактувалося як *творчість*, світлий, чоловічий першопочаток, небесні реалії, а *інь* означало *втілення (виконання)*, темний, жіночий першопочаток, земні реалії. Їхня взаємодія визначає закон світового поступу *Дао*.

Школа імен, або **номіналістів**, виходить з того, що імена пов'язані зі встановленням порядку. Неправильні імена вказують на безпідставність слів, що не можуть забезпечувати успіху. Слова консервували досвід. Особливого значення надавали вимові імен божеств, бо від цього залежала їхня присутність. Номіналісти наголошували на доконечності виправлення неправильних імен.

Школа моїстів заснована Мо-цзи (490/468 – 403/376 р.р. до Р. Х.). Його вплив був не менший від впливу Конфуція, а самого Моцзи називали Величним Безсмертним. З моїстами пов'язано виникнення в Китаю філософії

політики. Вони досліджували також соціально-етичним проблемам, а також питанням логіки й методології пізнання.

Як стверджували моїсти, пізнання вимагає визнати первинність і достовірність особистого досвіду, орієнтуватися на певні «взірці». Знання втілює єдність пізнавального досвіду особи й колективу; воно не вроджене, не відкрите мудрецами і не почерпнуте з канонічних книг. Істинне судження має підставу, джерело і застосування. Інакше кажучи, судження не може суперечити досвіду предків, зокрема мудрих правителів, що збережений у колективній пам'яті, а збігатися з думкою більшості й передбаченим кінцевим результатом.

Свою поведінку має визначати сама людина залежно від конкретної ситуації, спираючись на визнання «всезагальної любові», «об'єднувальної любові», без прагнення до вигоди. Без цього не може бути ні гармонії, ні розвитку в світі, ні конструктивного впливу на реальність. Моїсти підходили спрощено до трактування рівності, прагматично ставилися до культури, заперечували користь від неї, виступали за реформи в суспільстві.

Легізм (школа законників, або по-китайському – *фацзя*) сформувалася в IV ст. до Р. Х. Легісти критикували конфуціанську абсолютизацію ритуалу й гуманістичні ідеали, надавали перевагу закону. Вони також боролися проти моїстів. Хоч правитель «вільний» від дотримання закону, він не може порушувати при-родного закону Дао, що регламентує взаємини людей з державою, їхні права та обов'язки. Суспільна гармонія й злагода залежать від мудрості правителя, що підпорядковує стратегію держави її користі.

Правитель має проявляти незворушність і дотримуватися *принципу недіяння*. Він зосереджує всю інформацію з імперії й користується винятковим правом вносити зміни до закону. Проти спотворення інформації спрямований принцип «виправлення імен», який легісти запозичили в конфуціанців. Правопорядок у суспільстві вимагає сумлінного виконання своїх функцій чиновниками.

Легісти абсолютизували функцію державного примусу та законні каральні заходи й заперечували конфуціанську тезу «держава для народу», а також станові привілеї та спадкові ранги. Вони не підтримували поширення грамотності серед народу та його культури. Найлегше, зазначали легісти, керувати переляканим народом. У суворих заходах вбачали профілактику соціального безладу. Невипадково легістські пропозиції ще в Давньому Китаю характеризували як диявольські.

Найбільший вплив на розвиток китайської філософсько-релігійної думки мало **конфуціанство**, або школа вчених книжників. Засновник вчення **Конфуцій** (Кун Фу-цзи) (552/551-479 рр. до Р. Х.) мав особливий вплив на розвиток китайської культури. Йому приписують авторство низки книг. Його учні записали висловлювання вчителя в книзі «Лунь юй» («Бесіди і промови»). Філософія Конфуція зосереджена на розв'язанні антропологічних і етичних проблем, має насамперед практичний характер. Отож, можна стверджувати певну подібність до філософських поглядів нашого мандрівного мудреця Григорія Сковороди.

В осерді вчення Конфуція була мета досягти суспільної злагоди й виховати шляхетну людину. Виступаючи проти примусу й насильства в управлінні, він наголошував на ролі моральності й прагненні людини до самовдосконалення. Лише моральність визначає гідність людського вчинку, а користь і результат мають другорядне значення. Жодна жертва не може бути пересторогою гідного вчинку і сумлінному виконанню обов'язку як Веління Неба.

На думку Конфуція, «життя людей залежить від долі, а багатство й знатність даруються Небом». Він навчав, що «всі люди близькі між собою за своєю природою, а відрізняються за вихованням»; «щоб пізнати нове, dokonечно вивчити старе»; «навчання без роздумів не дає користі, а роздуми без навчання – марні». Шляхетний *цзюнь-цзи* як самодосконала людина чи моральний ідеал передбачає такі чесноти: людинолюбство, дотримання ритуалу, знання, почуття обов'язку, відданість; серед інших властивостей

названо правдивість, скромність, безкорисливість, пошанівок батьків. Найголовніше для цзюньци – це посвята високим ідеалам, пошук істини й служіння людям. Конфуцій твердить, що людина, яка пізнала істину вранці, «може спокійно вмерти ввечері». Категоричний моральний імператив Конфуція відтворює «золоте етичне правило»: «чого не хочеш для себе, не завдавай іншим».

«Вчитель десяти тисяч поколінь», як назвали китайці Конфуція, переконував можновладців, що найліпше керівництво народом ґрунтується на гуманності. Проте такий заклик не захоплював владців. Як наслідок розчарований місіонер за-знав невдачі. Лише в II ст. до Р. Х. імператор узаконив конфуціанство і започаткував обожнення його засновника.

Як зазначають дослідники, конфуціанство було реакцією на непевне стано-вище Китаю. Його причину великий мисленик, як традиціоналіст за переконаннями, вбачав у порушенні дарованого Небом ритуалу *лі*, що гармонізує людські взаємини, не допускає до зудару світлої й темної енергій, що забезпечує суспільний порядок. Конфуцій наголошував, що влада монарха походить з Неба, тому вона священна. Водночас мисленик застерігав монарха від тиранії, бо її наслідком будуть не тільки суспільні, а й природні катаклізми. Такого володаря треба позбавляти влади, бо він ігнорує найвищу справедливість. Не має права сидіти на троні неук. Лише освічена, гуманна, шляхетна особа може керувати державою і потішатися повагою серед підлеглих. Конфуцій прирівнював державу до великої родини, а імператора - до батька, якого мають слухати всі члени родини. У цьому проявляються первні патерналізму, а також турбота про збереження сім'ї як серцевини суспільства. Культ сім'ї доповнювався культом предків.

Високі вимоги ставив Конфуцій до чиновників. Насамперед вони мають бути професіоналами, принциповими при розв'язанні питань державної ваги, не проявляти кар'єризму, не боятися говорити правду навіть імператорові.

Надаючи переваги родині перед державою, мисленик вважав державним обов'язком охорону моральності народу, давніх традицій і соціальної спра-

ведливості. Їм мало підпорядковуватися законодавство. Прихильник народних традицій Конфуцій негативно ставився до суспільних змін і суспільних стихійних рухів. Він виступав за просвіту народу, бо «не навчити і все ж карати – це аморально, злочинно». На його думку, особистість не може забувати про відповідальність перед суспільством, перед іншими людьми. Мисленик надавав особливого значення не лише честі, а й совісті людини, її самосвідомості. В цьому його пріоритет серед філософів. Для Конфуція філософія – це не теоретичні роздуми, а безпосередній вихід у саму життєву практику. Мисленик доволі скептично ставився до метафізики, стверджуючи: «Ми не знаємо, що таке життя, як же ми можемо знати, що таке смерть?». Отож, усе містичне й ірраціональне залишалося поза межами конфуціянства.

З часом прагнення філософа створити ідеал добродія, шляхетного цзюньцзи перетворилося в закостенілу догму, а зовнішня форма витіснила справжню суть. Так сформувався відомий «китайський церемоніал» з регламентованими правилами поведінки, що зводився до автоматизму, приглушував волевиявлення людини.

Культ правителя як «сина Неба» логічно призвів до культу Піднебесної, Середньої держави, в якій втілена воля великого Неба, істина й мудрість. Інакше кажучи, Китай – найвища цивілізація в усьому світі, а все, що поза ним, – це периферія. Якщо китайський трон посідали володарі-завойовники, яких вважали за варварів, вони змушені були дотримуватися конфуціанських правил. Конфуціянство – це своєрідна релігія, зорієнтована на Небо, роль пророка в якій виконує мудрець-мораліст Конфуцій. Його вплив охопив усі сфери людського життя, від побуту до мислення, надав особливого забарвлення національному характеру й національній культурі китайської людності.

Проблеми світобудови, життя й смерті, яких не порушувало конфуціянство, посіли центральне місце у філософському вченні **даосизму**. Як самостійна філософська школа даосизм виник разом із конфуціянством. Його засновником вважається філософ **Лао-цзи** (прибл. VI-V ст. до Р. Х.), життя

якого відтворено насамперед у легендах, бо достовірні факти не відомі. Основи даосизму викладені в трактаті «Дао де цін» («Вчення про Дао і Де»).

Осердям даосистської філософії є вчення про великого *Дао*, що перекладається як «дорога, якою ходять люди», а тлумачиться як універсальний Закон і Абсолют. *Дао* – основа світу, образно кажучи, «корінь Неба і Землі», «Мати всіх речей». Як вважають послідовники Лао-цзи, *Дао* постійне, всюдисуще, нескінченне, самозаконне, нестворене, невидиме, нечутне, невичерпне, неоформлене, недійове, воно поєднує буття і небуття, а проявляється через *де* як свою еманацию. Інакше кажучи, *де* – втілення в людині *Дао*, але воно вимагає постійного вдосконалення. *Де* – це сила, що зумовлює виникнення нового як наслідок протистояння протилежностей. Лише *Дао* вивисується над протилежностями й гармонізує їх, веде до довершення світу, що досягається в Спокою як «головному в русі». Життя спонтанне й природно ритмізоване. Завдяки *Дао* людина може стати не лише мудрою, а й досконалою.

Протистояння життя і смерті даосисти розв'язували на користь життя, навіть обґрунтовували безсмертя, наголошували на творчій сутності людини. Людський організм вони трактували як єдність духів і божественних сил. Людина помирає тоді, коли вони покидають тіло. Отож, треба створити такі умови, щоб вони переважили в тілі, дематеріалізували його, чим забезпечили безсмертя. Насамперед треба обмежитись у їжі, а відтак навчитися дихальних вправ. Особливого значення надавали моральному самовдосконаленню. Дематеріалізована людина не вмирає, лише покидає тілесну оболонку, стає безсмертною.

Як і конфуціанці, даосисти займалися *астрологією*, складали гороскопи, астрологічні карти. Особливої популярності набула даосистська *геомантия*, що пов'язували земний рельєф з космічними силами. Геомантия причинилася до винаходу компаса. У *медицині* даосисти надавали значної ваги магічним засобам, заклинанням, талісманам, різним предметам, що

давали змогу людині очиститися від гріха, вважаючи покаранням за нього хворобу людини.

Проте людина неспроможна збагнути Дао, але не може заперечувати його як творця світу. Щоб не зашкодити, вона має дотримуватися принципу *недіяння*. Лише архаїчна невибагливість забезпечує щастя людині й злагоду між людьми. На противагу конфуціанцям послідовники Лао-цзи виступають проти освіти народу. На їхню думку, кожне прагнення спричиняє свою протилежність: знання зумовлює невігластво, нав'язування порядку має наслідком злочинність, утвердження справедливості веде до несправедливості.

Епістемологія даосизму, як вважають дослідники, зумовлюється тим, що невизначене Дао асоціюється з кантіянською «річчю в собі». Дао не можна пізнати, а сприйняти його вдається лише інтуїтивно і через містичне самозаглиблення. До речі, «річчю в собі» даосисти називають навіть психічні стани людини. Як «наслідок самого себе» Дао має властивості творця Всесвіту з полярними первнями *інь* і *ян*. Уявлення про них, як вважали даосисти, давало змогу збагнути всеєдність світу.

На противагу конфуціянству даосисти заперечують принцип людинолюбства, бо їхній принцип «подвійної поведінки» вимагає однакового ставлення до всіх, коли йдеться про конфліктні протилежності. Лише мудрець «приводить у гармонію протилежність правди і неправди, перебуває в природній рівновазі».

Серед філософських течій Давнього Китаю важливу роль відігравав **буддизм**. Проте він, як і даосизм, не міг претендувати на лідерство, що безперечно належало конфуціянству.

Висновки:

1. Спочатку філософія не виокремлювалася як особлива форма суспільної свідомості, хоч для її усамостійнення почали зароджуватися певні умови.

2. Прагненням до виокремлення філософії був перський зороастризм як оригінальне релігійно-філософське вчення про світобудову, призначення людини, етичний ідеал.

3. Ідея призначення людини пронизує біблійну книгу «Когелет» («Еклезіяст») яка мала великий вплив на розвиток світової культури. Філософські питання порушуються і в інших книгах Священного Писання.

4. У Давній Індії філософія була тісно пов'язана з релігією й міфологією. Багатство філософської думки засвідчує існування як ортодоксальних, так і неортодоксальних шкіл.

5. Особливе значення в історії філософської думки Давньої Індії має релігійно-філософське вчення буддизму, який розповсюдився в Китаю та інших країнах.

6. Китайська філософська думка органічно переплетена з поезією й релігією. На її розвиток впливала космологія, на основі якої виникла натурфілософія.

7. Своєрідність китайської філософської думки в тому, що вона зосереджена насамперед на проблемах соціальної етики, а проблемам онтології та епістемології приділялася незначна увага.

8. Даосизм як течія в філософській думці Китаю почав обґрунтовувати ідеї не лише людського призначення, а й безсмертя людини.

9. Філософію Близького, Середнього й Далекого Сходу слід трактувати як зародження філософської думки, яка досягла класичного рівня розвитку в Давній Греції.

Розділ 2. Антична філософія

Виникнення античної філософської думки припадає на кінець VII – початок VI ст. до Р. Х., що пов'язано із зародженням світського й раціонального бачення світу, визріванням ідеї космічного порядку й упорядкуванням геометричної картини світу. У цьому оригінальність грецького раціоналізму порівняно з філософською думкою східних цивілізацій.

Давні греки називали цей переломний період періодом семи мудреців – і так він увійшов у дослідження з проблем історії філософії. Проте нема однозначності щодо їхніх імен. Дехто з дослідників не вважає їх філософами чи вченими, а лише людьми життєвої мудрості. Як відомо до них зачисляли й нашого скитського краянина Анахарсія (Анахарсиха), про якого писав Діоген Лаертський, автор праці «Про життя вчених і вислови видатних філософів».

Антична філософія, як філософія давніх греків і римлян, тривала аж до VI ст. від Р. Х., цебто проіснувала ціле тисячоліття, заклавши фундамент не лише західної філософії, а й окцидентальної культури. Її історію поділяють на певні періоди, щодо яких нема однозначного підходу. На наш погляд, доречно погодитися з тими, хто виділяє чотири періоди в античній філософії: 1) **досократівський** (до V ст. до Р. Х.); 2) **просвітництва і філософських систем** (V-IV ст. до Р. Х.); 3) **елліністичний (шкіл етичного спрямування)** (III – I до Р. Х.); 4) **завершальний** (I – VI ст. від Р. Х.).

1. Досократівський період античної філософії

У першому періоді (VII—VI ст. до Р. Х.) античні філософи прагнули створити загальну картину світу, з'ясувати проблеми його першооснови, постійності, зміни, руху й розвитку. Осердям філософування виступає *космоцентризм*, що тлумачиться як розумна, гармонійна, досконала упорядкованість. При такому підході до Космосу людина трактується як *мікрокосм*, цебто його органічна частина.

Давні греки вважали, що спочатку існувала передфілософія, що проявлялася в трьох різновидах: *гомерівському*, *гесіодівському* й *орфічному*.

Насамперед ідеї передфілософії в античному релігійно-мітологічному варіанті відтворені в безсмертних поемах «Іліада» й «Одіссея», які традиційно приписують легендарному співцеві **Гомеру**. Звісно, треба зважати на те, що до названих поем слід підходити як до художніх творів, в які вкраплені питання світогляду, що дає підстави ставитися до них і як до форм передфілософії античного часу. Доцільно зауважити, що в «Іліаді» наголошено, начебто світобудова становить єдність трьох частин: *Землі* як нерухомої площини заокругленої форми, а також рівно віддалених від неї *Неба*, підтримуваного стовпами, і *Підземелля*. У поемі зазначається, що все, – не виняток і боги, – пішло від Океану, чим спричинена кровна спорідненість олімпійських мітологічних істот.

На противагу безсмертним богам, яким властива вічна молодість, люди живуть недовго і повністю залежать від сваволі й пристрастей надприродних істот. Окрім тіла, люди мають дух, що поділяється на три види: *псюхе*, цебто душу, яка розливається по всьому тілі й покидає його після смерті; *тюмос*, як афективно-вольову частину; *ноос*, або розум, який перебуває в *діафрагмі* (від гр. *diafragma* – перегородка), що відокремлює грудну порожнину від черевної. Такі три види духовності властиві також богам. На відміну від них тварини не мають розуму. Кінець земного життя людини не означає припинення її існування, а перехід у світ тіней, в якому вона втрачає свідомість.

Якщо «Іліада» й «Одіссея» започатковують світогляд, то в працях **Гесіода**, з яких до нас дійшли «Теогонія», «Праця і дні» та «Щит», систематизуються міти, що були створені раніше. Їхній автор з'ясовує питання світобудови й походження людей. Треба наголосити, що його космогонія не відрізняється від гомерівської, хоч на позначення стану перед впорядкуванням світу він вживає поняття *хаосу*. Проте у трактуванні мітологічних поглядів Гесіод уже підходить безпосередньо до філософії, яку пов'язує з Логосом, сином Зевса, що позначає розумне слово як початок філософських роздумів. Проте мисленик протиставляє богів приниженим людям, питання про походження яких намагається оминати. Серед богів лише Прометей, двоюрідний

брат Зевса, допомагає людям, але він хитрий і обманув господаря Олімпу, тому Гесіод йому не симпатизує попри вчинені добрі справи.

Двом попереднім передфілософіям, гомерівській і гесіодівській, протистоїть її **орфічний** різновид, що сформувався в VI ст. до Р. Х. Його ще характеризують як відлуння свідомості рабів. Засновник цього релігійного вчення легендарний **Орфей**, як винахідник музики й поезії, протистояв сонячному богові Аполлону, богові аристократії і втіленню міри, та Діонісу, богові демосу, що репрезентував безмірність.

На жаль, орфічна література втрачена ще в давні часи. У питанні про первень світу орфіки розходилися, бо одні називали Ніч, інші – Воду, треті – єдність Землі, Неба і Моря, а четверті – Час. Творення людини Зевсом орфіки трактували як мету космічного розвитку. Людина втілює два первні: *тілесний*, або титанічний, і *духовний*, або діонісійський. Рабовласник володіє тілом раба, а не його душею, яку він заперечує в своїм невільнику. Мету людського життя орфіки вбачали в звільненні душі від тіла як в'язниці, хоч допускали *метемпсихоз*, цебто переселення душі з одного тіла в іншу живу істоту (людину, тварину, комаху чи навіть рослину) аж до виходу з колеса перероджень на «острів раювання» через очищувальні обряди.

Орфізм трактують як парафілософію на засадах *монопантеїзму*, або *монозевсизму*, бо лише Зевс охоплює всю світобудову. Такі ідеї Есхіл передав словами: «Зевс – це етер, і небо – Зевс, і Зевс – земля. Зевс – усе на світі».

З космогонією орфіків пов'язана міфотворчість **Ферекіда**. До нас дійшли тільки невеликі уривки з його праці «Гептаміхос» (інша назва – «Перемішка богів»). Ферекід стверджує, що Зевс створив землю, яку подарував своїй нареченій Хтонії (Геї), й океан, а вже повітря (пневма), вогонь і вода – це витвори Хроноса, що символізує час. Мисленик пішов далі від своїх попередників у демітологізації світогляду, заявляючи, що «Зевс і Хронос були завжди, а разом з ними і Хтонія», чим підтвердив вічність первнів світу.

Безпосередниками античної філософії давні греки вважали «сімох мудреців», хоч така назва доволі умовна, бо їх було більше. Їхня мудрість ре-

презентувала побутову свідомість, що проявлялася насамперед в афоризмах (гномах), прислів'ях і приказках. Вона позначала перехід від мітологічних теогоній до людини. Хоч тодішні елліни недооцінювали значення моралі, їхні мисленики висловлювали слушні думки в царині етики, що стосуються самообмеження і самосвідомості людини і гармонізації людських взаємин, зокрема: «Завше дотримуйся міри!» (Гесіод), «Нічого понад міру!» (Солон), «Говори доречно» (Біант), «Знай свій час» (Піттак), «Нехай твої слова не випереджають розум» (Хілон). Сократові приписується афоризм «Пізнай самого себе!».

У всіх списках «семи мудреців» на першому місці **Талес з Мілету** (640/625 – 547 до Р. Х.), що визнається *першим європейським філософом*. Серед його афоризмів називають такі: «Найбільший простір, бо все охоплює»; «Найшвидший розум, бо все оббігає»; «Найсильніша доконечність, бо над усім панує»; «Наймудріший час, бо все відслоняє» тощо. Талес вважається засновником першої античної філософської школи в місті Мілеті.

Як зазначають дослідники, античні мисленики опанували здобутки мудрості в Єгипті, а також у Вавилонії. Проте вони прагнули раціоналізувати картину світу на субстанційній основі світобудови. Вогнищем давньо-грецької філософії визнана Йонія на західному побережжі Малої Азії. Серед йонійців називають легендарного Гомера й «батька історії» Геродота. Хоч **йонійську філософію** можна характеризувати як *протофілософію*, заслуга її мислеників у тому, що вони прагнули знайти *субстанцію*, цебто первень світу, чим започаткували прагнення до системності, демітологізуючи світогляд. Засновник філософської школи в іонійському Мілеті Талес був не лише філософом, а й математиком, фізиком, астрономом, політичним діячем. До нашого часу дійшли лише назви його праць «Про первні», «Про сонцеворот», «Про рівнодення», «Морська астрологія». До речі, він обґрунтував, що тривалість року становить 365 днів.

Вперше Талеса як філософа схарактеризував Аристотель, зазначивши, що іонієць вважав першопочатком всього воду. Божественна і «розумна» Во-

да – це переосмислення Океану, на якому плаває Земля. Діоген Лаертський писав про першого філософа античності: «Початком усього він вважав воду, а світ трактував як душевно окрилений і повен божеств». На місце Зевса Талес поставив Логос, сина Зевса, що заперечував свого батька. Першою проблемою філософії мисленик трактував початок світу.

Заслуга Талеса не в розв'язанні питань, а в порушенні їх, що спонукало до пошуків вже наступників. Його учнем був Анаксимандр, з яким співпрацювали Анаксимен і Геракліт. Проте **Анаксимандр** (бл. 610-646/640 рр. до Р. Х.) виступав як самостійний мисленик, про що засвідчують цитати з його творів у працях Аристотеля й інших філософів. Як і вчитель, він замислювався над розв'язанням питання про першоелемент світу, назвав його «*апейроном*», що може трактуватися як *нескінченне, безмежне, невизначене, неоформлене*. Анаксимандра визначали найсвітлішим розумом серед давніх філософів. Апейрон вічний, самодостатній, перебуває в постійному русі, його не можна знищити. Він – «єдина причина народження й загибелі», субстанційний і генетичний початок Космосу. Наприкінці світу він поглине все, що існує. Такий кінець філософ пов'язує з порушенням міри. Обертаючись, апейрон виділяє парні комбінації головних властивостей землі (суха і холодна), води (волога і холодна), повітря (вологе і гаряче), вогню (сухий і гарячий), а в центрі згущується найтяжче, цебто земля, а її оточують три сфери (водяна, повітряна й вогненна). Відомо, що праця Анаксимандра мала назву «Про природу», а ще він написав праці «Карта Землі» і «Глобус». Мисленик твердив, що живі істоти зародилися в морі, а потім деякі з них вийшли на сушу. Так само у воді народилася людина. У теорії пізнання Анаксимандр почав використовувати дедукцію.

З наймолодшим представником Мілетської філософської школи **Анаксименом** (бл. 588-525 до Р. Х.) пов'язують початок становлення філософської термінології. Проте в питанні про першопочаток світу мисленик ступив крок назад порівняно з абстрактним мисленням свого вчителя, віддавши пальму першості *повітрю (апейросу)*, звівши апейрон до його вла-

стивості. Виникнення всього він узалежнив від розрідження і згущення повітря: при розрідженні воно стає вогнем, а потім ефіром; при згущенні – може стати вітром, водою, землею і навіть каменем. Мисленик твердив: «Якщо наша душа, що є повітрям, тримає вкупі нас, так увесь світ огортає дух... і повітря». Навіть боги походять з повітря. Отак Анаксимен завершував творення єдиної картини світу.

Серед мислеників античного світу особливе місце належить **Геракліту** (бл. 544—480 рр. до Р. Х.), що походив з ефеського аристократичного роду, але не прагнув до політичної діяльності. З його творів до нашого часу дійшли тільки фрагменти, деякі з них не можуть бути визнані за справжні. Його належала праця «Про природу», що мала три частини: «Про Всесвіт», «Про державу», «Про божество», хоч дехто з дослідників стверджує, начебто Геракліт не мав закінчених праць, бо обмежувався лише записом окремих думок. Як мисленик. Він вдавався до метафоричного стилю, який сучасники назвали «темним».

Подібно до представників Мілетської філософської школи Геракліт шукав першооснови всього сущого. Такою субстанцією мисленик визнавав *вогонь*, що спроможний перетворитися у воду, повітря, землю, а відтак знову обернутися вогнем, що залежить від напряму перетворень. Властивість природи Геракліт побачив у *мінливості*, а образом її вважав ріку, в яку не вдається вступити двічі. Природа зазнає постійного народження і постійної смерті. На таких засадах мисленик розробляв теорію *становлення*, яку назвав «*варіабілізмом*». Ще її називають *гераклітизмом*.

Обґрунтувавши відносність усього на світі, Геракліт доходить *релятивізму*, бо основу усіх речей і явищ у природі становлять протилежності, а про сталість не може бути мови. Образом мінливості філософ вважав «вічно живий» вогонь, що «в міру запалюється і гасне в міру». У світі править *розум*, який він називав **логосом**, хоч у давньогрецькій мові це слово багатозначне. Геракліт стверджує, що «логос присутній скрізь» і дає змогу долати наслідки

дисгармонії в світі. Отож, висновок про мінливість і розумність світу - це основні заслуги філософа.

Треба визнати пріоритети філософа в теорії пізнання й етиці. У царині епістемології Геракліт ставився критично до чуттєвого пізнання, назвавши очі й вуха поганими свідками, бо вони мають «душі варварів». За мету пізнання він вважає логос, що дає змогу збагнути мудрість. Геракліт зазначає: «Ознака мудрості – погодитися, вислухавши не мене, а логос, що все єдине». Лише логос дає змогу проникнути в тайни природи, бо «єдина мудрість – збагнути Знання, що править усім через усе».

Етичні погляди Геракліта також ґрунтуються на протилежностях. Філософ наголошує на нерівності людей, що зумовлено їхніми інтересами і невідповідністю життя вимогам логосу. Шляхетні люди мріють про вічну славу, що вище від смертних речей. Щастя людини він вбачає в її прагненні «говорити правду і діяти відповідно до природи». Проте більшість людей підпорядковуються своїм бажанням, надає перевагу соломі перед золотом, тому люди нагадують ослів. Вищу моральність мудреця філософ протиставляє пересічній моральності юрби. Такий мудрець вартніший «десяти тисяч» інших людей, що недотримуються вимог логосу. Геракліт зіставляє нормативно-оціночні категорії етики. На його думку, зло має позитивне значення тому, що навчає цінувати добро. Те саме стосується взаємин радості й суму, тепла й холоду, голоду й ситості.

Гераклітівський «вогнелогос» охоплює не лише світобудову, а й людську душу як єдність протилежностей, бо вона поєднує вологе й гаряче, Найкраща душа «суха», бо в ній переважає вогонь, а не волога. Філософ вчив: «Гордовитість гасити доконечніше, ніж пожежу».

Значення Геракліта в історії філософії в тому, що він обґрунтував значення логосу як закону світобудови. Його концепцію варіабілізму використовував для пояснення становлення реального світу Платон. Софісти розвивали його ідеї релятивізму й підходи до етики, а стоїки – концепцію логосу, зокрема «вогнелогосу» і космічного розуму. Не варто недооцінювати ідей

мисленика в теорії пізнання. Зрештою, вплив на філософську думку мало також спростування поглядів Геракліта. Окрім того, з нього, як натурфілософа, можемо позначати початок експериментальної науки.

Життя Геракліта відповідало його філософії, яку ще називають *протофілософією*. Він задовольнявся найменшим, відмовився від запрошення перського царя Дарія переселитися до Персії, де йому обіцяно створити сприятливі умови жмття. У тому Геракліт нагадує Сократа, Діогена Синопського, а також нашого мандрівного мисленика Григорія Сковороду. Прожив Геракліт шістдесят років. Як пише Діоген Лаертський, філософові набридло людське спілкування, тому він поселився в горах, обмеживши своє харчування споживанням злаків і трави. Як наслідок Геракліт захворів водяною. Повернувшись до міста, він звертався до лікарів із загадковим запитанням, чи спроможні вони обернути повінь у посуху. Відповіді не отримав, тому діяв на свій ризик: закопався в коров'ячий гнів, сподіваючись, що так зможе випаруватися «дурна волога», але такий спосіб не дав полегшення.

Майже в той самий час, коли філософував Геракліт, зародилася **елейська школа**, що стояла на протилежних позиціях, протиставивши ідеї мінливості *сталість* світу. Елейці мали на меті обґрунтувати *субстанцію*, за яку вони визнавали буття, а також з'ясовували питання про ставлення до нього *мислення*.

Попередником елейців визнається **Ксенофан** з йонійського полісу Колофону (бл. 565-473 рр. до Р. Х.). Його вважають учнем Анаксимандра, хоч висловлюються й інші думки. Коли рідне місто Ксенофана було захоплене персами, йому довелося зазнати примх долі мандрівного поета, доки він не поселився в Елеї, заснувавши філософську школу.

За основу всього на світі Ксенофан називав *землю*, що засвідчує його зв'язок з йонійською філософською традицією, яка шукала першопочатку в одній з природних стихій. Водночас він дійшов висновку, що спочатку земля була покрита морем, а з часом її частина піднеслася над водою і стала сушею. Саме життя створене при співучасті землі і води, з яких складається

навіть душа. Мабуть, висновок про єдність світу зумовив його концепцію єдиного всемогутнього божества, яке «без зусиль силою ума обертає світ». Як не подібне до людей таке божество не має людських властивостей, тому воно не може бути ні обмеженим, ні необмеженим, а також ні рухомим, ні нерухомим. У цьому дослідники вбачають зародок пізнішого пантеїзму.

У теорії пізнання Ксенофан заперечує чуттєве пізнання. Проте філософ не переоцінює ролі розуму, що також може спричинитися до обману. Такий висновок випливає з того, що Ксенофан трактує істину як процес, плід людських пошуків.

Ідея *єдиного* божества підштовхнула **Парменіда** (бл. 540-470 рр. до Р. Х.) до створення філософського вчення, що стало основою філософії елейців. У своєму діалозі «Парменід» Платон розповів про зустріч філософа з юним Сократом. Про погляди Парменіда дає уявлення його філософська поема «Про природу», що складається з прологу і двох частин. Якщо пролог дійшов до нашого часу повністю, то з першої частини «Шлях істини» збереглося дев'ять десятих тексту, а з другої «Шлях думки» - лише десята частина від написаного.

У пролозі поеми відтворено художньо-мітологічний світогляд. Богиня правди і справедливості закликає Парменіда проявити сміливість духа і звернутися до розуму, щоб розв'язати непросте завдання, яке стоїть перед ним, бо навіть боги на чолі зі своїм зверхником Логосом прагнуть служити філософії. Парменіду доведеться з'ясувати ставлення буття й небуття, а також буття і мислення: розв'язати їх під силу лише розуму, хоч його перестерігають пастки і западини. Причина в тому, що існує не тільки буття, а й небуття, які тотожні й нетотожні. Якщо перша западина зумовлена існуванням небуття, то друга – підходить до закону заперечення суперечності, бо в голові не можна вмістити дві тези (про одночасне існування буття й небуття), одна з яких заперечує іншу. Головний закон мислення вимагає ви-знання того, що існує лише буття, а небуття не існує, бо його «неможливо ні пізнати, ні висловити». Далі формулюється висновок: «Мислення й буття одне й те

саме». Інакше кажучи, вони – тотожні не лише як процес, а й так само як результат.

Ототожнення мислення й буття логічно веде до заперечення існування небуття, бо його неможливо мислити. Як зазначають дослідники, Парменід не розрізняє предмета мислення й мислення про предмет. Погодитися з таким підходом нема підстав, адже людина може мислити й про те, що не існує. Пригадаймо, скільки написано про русалок, мавок, лісовиків, велетів, рахманів, закляті скарби тощо. Заперечення небуття логічно означає незмінність, нерухомість і єдність буття, бо для нього не існує ні минулого, ні майбутнього, а лише теперішнє. Таким чином, порівняно з релятивізмом Геракліта антидіалектика Парменід зумовлювала протилежну крайність.

У другій частині філософської поеми Парменід викладає «думки смертних». Проте збережений фрагмент дає змогу дійти висновку лише про два природні первні – вогонь і землю, що символізують світло і пільму. Філософ обґрунтовує роль Ероса як сили, що єднає вже згадані протилежності, а також чоловічий і жіночий первні. Щоправда, таку фізичну картину світу Парменід трактує як неістинну. Останнє трактування не має одностайної оцінки серед дослідників.

Про життя найвідомішого учня Парменіда **Зенона Елейського** (бл. 490-430 рр. до Р. Х.) можна судити лише на підставі відомостей, що дійшли до нас від Діогена Лаертського. У його книзі читаємо про Зенона: «Людиною він був дуже шляхетною як у філософії, так і в державних справах; книги його, як кажуть, сповнені великого розуму». Зенон загинув у боротьбі з тиранією, доказавши, як пише Плутарх, «що великому мужу соромно бути боягузом». Від його праць збереглися лише декілька фрагментів. Діоген Лаертський писав: «Погляди його такі: світи існують, пустоти ж не існують; природа усього сущого походить з теплого, холодного, сухого і вологого, що перетворюються одне в одне; люди ж походять із землі, а душі їх – це суміш повищих первнів, жоден з яких не переважає».

Аристотель називав Зенона винахідником діалектики, хоч йдеться про діалектику суб'єктивну, мистецтво доказувати і переконувати, що високо цінувалося за античних часів. Відштовхуючись від протилежного, Зенон ставив суперника перед доконечністю заперечити свою тезу. Методом від протилежного філософ доводив тезу про єдність буття, бо «той, хто стверджує множинність [сущого], змушений суперечити самому собі».

Аргументи проти руху Зенон оформив як *aporii*, що дійшли до нас завдяки викладу в «Фізиці» Аристотеля. Відомо, що таких апорій філософ сформулював 45, але збереглася лише п'ята частина. Ось приклад апорії під назвою «Стріла». Зенон стверджує, що спущена з лука стріла перебуває в спокою, бо кожної миті стоїть у певному пункті. Звідси – висновок, що чуттєве сприйняття зраджує, тому не може бути аргументом на користь голінного обґрунтування руху, а шлях до істини можна довести лише раціонально. Критикуючи апорії, Аристотель наголошував: «Зенон бере хибний засновок, начебто неможливо в обмежений час знайти необмежене». Стагірит зазначав на доконечності розрізняти порушену проблему й історично недосконалу форму її розв'язання. Інакше кажучи, Зенон заперечував істинність фізичного світу, бо таким є лише надчуттєвий світ. Проте порушені ним проблеми ставлять у скрутне становище й нинішніх дослідників.

Ще один представник егейської школи **Меліс Самоський** (бл.485 – бл. 425 рр. до Р. Х.) відвідував також заняття Геракліта, відомий як державний і військовий діяч. Від його праці «Про природу» залишилися лише фрагменти. В історії філософії йому не приділяли уваги, бо Аристотель ставився до нього упереджено. Зрештою, Меліс не був фаховим філософом. Попри таке ставлення до Меліса історик філософії Діоген Лаертський передав його погляди: «Вселенна безмежна, незмінна, нерухома, єдина, подібна до себе самої і повна. Руху нема, лише здається, що він є. Навіть про богів, як він казав, висловлюватися не личить, бо пізнати їх неможливо». Меліс трактував буття як єдине, вічне, нескінченне, незмінне, без відчуття болю і страждання. Від Парменіда він відрізнявся визнанням нескінченності й досконалості буття.

У середині VI ст. до Р. Х. розпочинається історія **пітагорійської** школи філософії, що намагалася поєднати релігійну й математичну орієнтації. Її заснував **Пітагор** (бл. 570 – 497 рр. до Р. Х.) з аристократичного роду негрецького походження. Як вважається, народився на острові Самосі. Після нього не залишилося писаних праць, хоч розповсюджувалися твори, що оцінені як апокрифічні. Математичну освіту здобув у Єгипті й Вавилонії, ставився до математики як до мудрості, що дає змогу збагнути світ. Дехто стверджує, що Пітагор міг навчатися і в Індії. Попри його популярність треба зазначити, що Платон згадує його тільки один раз, а його учень Аристотель – двічі.

Відомості про **Пітагорійську спілку** стосуються пізнішого часу, тому деякі дослідники трактують її як пізнішу вигадку. Спілку характеризують як науково-філософське й етико-політичне товариство, хоч політичне спрямування її невідоме. Звісно, приписувати товариству реакційний характер, як чинили за радянського режиму, безпідставно. Вчення пітагорійців пізніше виклав **Філолай** (бл. 470 р. – бл. 385 рр. до Р. Х.). Пітагорійці дотримувалися способу життя, дотримувалися ієрархії цінностей. Найвище вони ставили красу й поштивість, відтак – зиск і користь, а найнижче – приємне. Особливо цінували науку. До спілки приймали вільних людей після випроб. Вони мали спільне майно. Члени товариства визнавали чіткий режим дня, турбувалися про здоров'я, розумовий розвиток, майбутнє покоління. До космосу підходили як до упорядкованої цілісності. У центрі пітагорійської етики стояло *належне*, що передбачало насамперед приборкання власних пристрастей, панування культу дружби, пошанівок старших і Пітагора.

Дослідники розрізняють *ранній, середній і пізній* пітагоризм. У *ранньому* періоді ставлення до Пітагора занадто суперечливе. З цього періоду дізнаємося про трактування *числа* як основи всього суцього й наймудрішого над речами, а душі – як гармонії. До речі, Пітагор вірив у переселення душ, що засвідчує його ознайомлення з індійською філософією, а від орфіків він перейняв метемпсихоз. Суперечливість особи пітагорійці пояснювали тим,

що вона перебуває на грані магії й мітології, з одного боку, а філософії й науки, – з іншого. Нарешті, Пітагор належав до перших егоцентристів, вважав що всі планети рухаються навколо землі. Йому приписують першість у вживанні слова «філософ».

Пітагорійська спілка розпадалася в середині V ст. до Р. Х., але пітагоризм як вчення сягає свого злету в працях Філолая та інших мислеників *середнього* періоду. Щоправда, від його праць залишилися лише фрагменти. Окрім того, побутує думка, що Філолай записував лише думки свого вчителя та інших пітагорійців, цебто його мають за несамостійного мисленика. Весь світ він намагається схарактеризувати за допомогою чисел: 4 передає суть стереометричної фігури, 7 – розум, здоров'я і світло, 8 – не лише дружбу й любов, а й мудрість і винахідливість тощо. Особливого значення мисленик надавав гармонії, вважаючи її «єдністю різнорідного й згодою незгодного». Він стверджував: «Нічого оманливого не приймає в себе природа при умові гармонії і числа... Де нема числа й міри – там хаос і химери». Філолай заперечує ідею нерухомості Землі як центру світобудови, бо таким начебто є Гестія, цебто домашнє вогнище, дім Зевса, а не Сонце, яке лише відзеркалює Центральний вогонь. Антиподом Землі мисленик називає Антихтон як десяте небесне тіло, що служить загорожею Землі від Центрального вогню. Таке твердження дає підстави вважати Філолая першим серед античних вчених *передгеліоцентристом*. На противагу вченню Геракліта про вогнелогос Філолай висунув вчення про гармонію як зовнішню силу щодо межі й безмежності. Окрім Філолая середній пітагоризм репрезентують не лише філософи, а й учені в галузі математики, ботаніки, космології і навіть скульптор.

Пізній пітагоризм припадає на першу половину IV ст. до Р. Х. Його найвідомішим представником визнають **Архита Таренського** (бл. 440—360 рр. до Р. Х.), що був учнем Філолая й Емпедокла та другом Платона, врятував його від страти. Архита характеризують як всебічно досконалу і справедливую людину. Він був не лише філософом, а й ученим, політичним і вій-

ськовим діячем та музикантом, дотримуючись при цьому пітагорійської системи цінностей. До нас дійшло лише кілька фрагментів з його праці, присвяченій математиці. Як пітагорієць Архит трактує суть чисел, пояснює число як первень, аналізує взаємини речей і чисел.

Пітагорійці того періоду дотримувалися погляду про протилежності як початок речей, склали таблицю пар протилежностей, що засвідчують Аристотель, Порфірій і Плутарх. З їхнього вчення про світ випливало, що безмежне – це пневма, в якій повітря змішане з вогнем. Пітагорійська картина світу мала два варіанти: *геоцентричний* і *негеоцентричний*. Хоч Аристотель наголошував на перевагах негеоцентричної космології, все-таки зазначає її надуманість, особливо Антихтона, про який уже йшлося. В цілому Стагірит ставився до пітагоризму критично, характеризував погляди пітагорійців як поверхові.

Західногрецький мисленик **Емпедокл** (бл. 490—430 рр. до Р. Х.) посідає особливе місце в античній філософії. Він прославився не лише як філософ, а й як оратор, ритор, поет, лікар і ще інженер. Упродовж певного часу він відвідував заняття пітагорійців як «пітагорик», цебто його не визнавали членом спілки, але незабаром був відлучений, бо недотримався вимоги берегти таємниці. Як філософ Емпедокл намагався примирити Парменіда й Геракліта. Він визнавав первнями світобудови («вічними коренями») всі чотири традиційні стихії (землю, воду, повітря й вогонь), які символізував і ототожнював з певними богами. Відмінності речей зумовлені співвідношенням цих «коренів». Світові процеси філософ пояснював боротьбою антагоністичних первнів – любові і ненависті. Якщо любов спричиняє єдність і добро, то ненависть, навпаки, – роз'єднаність і зло. Боротьба цих двох сил зумовлює чотири фази космічного циклу, що повторюються. Філософ підмінює поняття «народження» і «смерть» словами «змішування» і «поділ», що передає висловом: «Нема жодного народження, як і нема згубної смерті: є лише змішування одного з поділом того, що змішалось. Це й називають нерозумно народженням темні люди».

Дотримуючись вчення орфіків і пітагорійців про переселення душ, Емпедокл розповідає про свої «перевтілення» в минулому житті. Носієм мислення він вважає кров, у якій рівномірно змішані чотири «вічні корені». На досконале знання про світ спроможний лише розум. Зрештою, людина пізнає тільки незначну частину того, що хвилює її серце, а людське покоління подібне до струменя диму. Переймаючись питаннями походження життя, філософ займався розв'язанням проблеми співвідношення частини і цілого, оскільки вважав, що спочатку виникли окремі живі органи. Приміром, він писав, що спочатку виникло багато голів без карку і шиї, блукали голі руки без пліч, а самотні очі без лобів. Відтак ці роз'єднані члени зійшлися завдяки силі любові – і почали виникати живі істоти, з яких вижили тільки пристосовані. Емпедокл дійшов висновку, що людина не спроможна сприйняти швидкості світла, бо вона дуже велика.

Початок атенської філософії її дослідники пов'язують з **Анаксагором** (бл. 500–428 рр. до Р. Х.), якого називають першим фаховим філософом («приятелем мудрості»). Мисленик належав до гуртка правителя Перікла, але згодом змушений був повернутися до Йонії через звинувачення в безбожності. Щоб займатися філософією, він відмовився від земельних володінь і високого державного становища. Своєю справжньою батьківщиною філософ вважав Сонце, Місяць і Небо, які йому призначено спостерігати.

Анаксагор заперечує твердження елійців про виникнення чогось з небуття, але й не погоджується з їхнім твердженням про незмінність, що не допускає множинності буття. До речі, філософ заперечує саме існування небуття чи порожняви. Він відрізняється від попередників у тлумаченні первнів світобудови, вважаючи, що їх існує безліч: це – найдрібнісінькі, невидимі, понадчуттєві «насінинки усіх речей» (вогню, води, золота, крові тощо), кожна з яких має певну якість, вічну й незмінну. Аристотель назвав ці «насінинки» *гомеомеріями*. Ці «насінинки» поділяються на ще менші, але не зникають. Звідси – теза Анаксагора: «Все в усьому». Інакше кажучи, кожна річ збе-

рігає насінинки всіх речей, а якісні зміни залежать від зміни їхнього співвідношення.

Водночас філософ вважає гомеомерії пасивними. Зрушити їх може лише активний первень Нус. Саме Нус перетворив первісний хаос у впорядкований космос. Як світовий розум Нус забезпечує не тільки рух світу, а й пізнання його. Нус – досконале знання величезної сили, що визначає минуле, теперішнє й майбутнє.

Космогонія Анаксагора ґрунтується на тому, що первісний хаос під впливом Нусу розпочинає обертатися. Як наслідок у середині світобудови з усього важкого, густого, темного й вологого твориться плоска Земля, від якої відокремлюється етер, що складається з всього легкого, теплого, сухого і світлого. Зорі і Сонце – це начебто розпечені камені чи залізо, а Місяць не відрізняється від Землі і на ньому існує життя. Земне життя походить від насінинок живих істот, що падають з Неба, тому про походження живого з неживого не може бути мови.

Людина відрізняється від інших істот тим, що має душу, яку Анаксагор ототожнює з розумом. Пізнання можливе завдяки протилежностям. Холодне, приміром, можна пізнати лише тому, що йому протистоїть тепло. Проте відчуття не дають змоги зрозуміти істини, бо її можна пізнати лише розумом («розумовим баченням»). На думку Анаксагора, знання веде до свободи, в якій полягає мета пізнання.

Як самовідданий мисленик увійшов у історію філософської думки **Демокрит** (бл. 460—370 рр. до Р. Х.), якого вважають послідовником атоміста **Левкіпа**, хоч ще в античній філософії були спроби заперечити його реальність. Демокрита можна назвати першим енциклопедистом у світовій науці. Окрім різних проблем філософії (епістемології, логіки, етики), вчений працював у галузі природознавства й точних наук, займався медициною, філологією, антропологією, історією культури тощо. Як вважають дослідники вчений написав близько 70 праць з проблем етики, природознавства, математики, музики, техніки, військової справи, але вони втрачені. Можливо,

праці вченого були знищені противниками його поглядів. Наукові дослідження він ставив вище від державної діяльності. Щоб мати можливість роздумувати над різними проблемами, Демокрит усамітнювався ночами в гробівцях.

Сам Демокрит признається, що близько восьми літ він провів на чужині (Вавилонії, Індії, Ефіопії), де сумлінно вивчав різні науки. На батьківщині він спілкувався із Сократом, зустрічався з Анаксагором, але той не хотів прийняти Демокрита як учня, бо той насміхався з Нуса.

На думку Демокрита, все складається з *атомів (буття) й порожняви (небуття)*. Атом – це вічна, незмінна, неподільна, міцно збита, непротяжна, самостійна частинка речовини, що не сприймається чуттєво. Вони бувають різної форми (кулясті, кутоваті, гачкасті, випусклі, увігнуті тощо) і перебувають у різних поєднаннях, рухаючись у порожняві. Вважаючи рух за вічну властивість вічних атомів, філософ не пояснює його причини. Водночас їм не властиві кольори, запахи, шуми тощо. Як вторинні властивості, вони зумовлені суб'єктивно. Атоми не перетворюються, а виникнення, зміна чи знищення речей залежить від порядку складання чи поділу незмінних атомів. Ще Левкіп сформулював головний закон світобудови: «Жодна річ не виникає марно, але всі силою причинного зв'язку і доконечності». Все спричинене доконечністю. Випадковість – наслідок суб'єктивних пояснень, коли не дошукуються причин. Не заперечуючи фаталізму щодо людини, атомісти вважали за безпідставне застосовувати що його до природи і світобудови в широкому розумінні.

Прихильники Демокрита заперечували вчення Анаксагора про світовий розум Нус. Вони твердили про існування багатьох світів, але в центрі космосу ставили Землю, що складається з міцно збитих атомів, а на поверхні менших, легших і круглястих. Навколо Землі рухаються зірки, а Небо творять вогонь, повітря і світила, що рухаються під натиском вітрових вихорів.

Як твердив Демокрит, життя на Землі – це наслідок розвитку самої планети під впливом сонячного тепла і місячної вологи. Коли змінилися умови на

Землі, живі істоти не можуть виникати. Доконечна умова життя – це дихання, що зумовлене постійним обміном атомів душі з довкіллям. Цим ато-місти пояснювали смерть: «Дихання й видихання мають у собі життя і смерть. А смерть – це вихід з тіла відповідних атомів, витиснених силою довкілля».

Епістемологія Демокрита ґрунтується на протиставленні двох видів існування: в дійсності існують лише атоми і порожнява, а в «спільному переконанні» існують різні якості (кольорові, смакові та ін.), що не існують у дійсності. Відповідно до двох видів існування розрізняються два види пізнання: *істинне*, або *законнонароджене*, і *темне*, або *незаконнонароджене*. Перше пізнання – це пізнання достовірне завдяки мисленню, а друге, що не придатне до пізнання істини, – чуттєве пізнання. Цим двом видам відповідають два роди пізнання: *раціональний (теоретичний)* та *емпіричний*.

Про етичні погляди Демокрита можна судити лише на підставі збережених фрагментів з його праць. Мисленик не виступає проти рабства, вважає, що рабами треба користуватися так, як людина користується своїми частинами тіла. Про людей треба судити на основі їхніх справ, а не слів. Виховання треба спрямовувати на утвердження чеснот і розуміння совісті як регулятора людських вчинків, звернувши особливу увагу на переконання, а не примус. Саме тому ліпше бути бідною людиною, а не багатцем, бо бідні люди щасливіші, позаяк вони уникають злих інтриг, заздрості й ненависті. Філософ дає настанову: «Проживи непомітно».

Демокрит – прихильник демократії й ворог монархії. Порівнюючи право й мораль, філософ переконаний, що право призначене для натовпу, бо його приписи штучні. Звідси – висновок, що «мудрець не має підпорядковуватися закону, а жити вільно». Філософ трактував мудреця як громадянина світу, для якого відкрита вся Земля, бо «весь світ – це батьківщина для високого духа».

2. Період просвітництва й філософських систем

Софісти появилися в Давній Греції в другій половині V ст. до Р. Х., коли антична демократія висунула в системі освіти на перше місце логіку і філософію, доконечні для переконання в системі управління й судах. У створених ними школах ораторського мистецтва вчили, як переконувати слухачів у істинності своїх положень, видавати обман за правду, а поверховість за знання. На негативне ставлення до софістів впливало те, що вони вимагали високої плати за навчання. Попри таке ставлення софісти чимало доклалися до розвитку теорії риторики й логіки, привернули увагу до проблем людини, суспільства, мимоволі сприяли відкриттю законів логіки. Софіст Протагор сформулював висновок, що повторюється в скороченому латиномовному вигляді: «*Homo mensura omnium rerum*», а повністю звучить так: «Людина – міра всіх речей: як тих, що існують, так і тих, що не існують».

Як філософи софісти переконували у відносності всіх людських по-нять. У розвитку софістики виділяють дві групи. **Старші софісти** заперечували об'єктивну істину, спроможність людського мислення зрозуміти дійсний світ, у якому все відносне, що дає підстави вважати їх релятивістами. Вони часто змінювали свої твердження, підмінюючи тезу антитезою. Отож, виходить, що істина суб'єктивна, цебто залежить від суб'єкта, а це вело до етичного релятивізму, який переростав у виправдання аморалізму. З їхніх численних праць збереглося дуже мало.

Засновником школи софістів дослідники визнають **Протагора** (бл. 480 – 410 рр. до Р. Х.), з яким пов'язують виникнення *софізмів*, цебто трактування як правильних положень, що насправді неправильні. Жодна з праць філософа, – а їх було більше десяти, – не збереглася. Як релятивіст Протагор обґрунтовував вчення про відносність знання про світ, в якому все змінюється, але водночас змінюється і суб'єкт. Він дотримувався погляду про взаємозв'язок між речами, а також про наявність протилежності в кожній речі.

Висновок про мінливість логічно вів до гносеологічного висновку про можливість двох протилежних тверджень про кожну річ, а це означає, що «все

істинне». Такий погляд він передав висловами: «Про кожную справу існує два протилежні судження», «Завдання мудреця в тому, щоб посилити слабкішу думку». Однак людина як вільна істота має вибирати між протилежними думками, відкинувши одну з них. Як зазначав Платон, хиба Протагора в тому, що він видавав суб'єктивне відчуття за істину, а вона залежить від знання й аналізу, щоб дійти певного висновку. В етиці Протагор обґрунтовував відносність добра і зла, тому треба виходити з користі, що не заперечувало обману в міжлюдських взаєминах. Філософ зазначав, що людина не народжується з чеснотами, але їх можна набути, з такої позиції він підходив до покарання злочинців.

До старших софістів належали також Горгій, Гіппій і Продик. **Горгій** (бл. 480 – 380 рр. до Р. Х.) намагався довести такі тези: ніщо не існує; якщо допустити існування, то треба визнати його невпізнаність; проте навіть визнання пізнання не гарантує можливості його висловлення. Так обґрунтовується відносність істини, думка відривається від мислення, а мислення від буття. Про **Гіппія** (бл. V ст. до Р.Хр.) відомо з двох діалогів Платона, в яких він схарактеризований негативно. Лише можна судити, що йому властивий абсолютний релятивізм. Протиставляючи людську природу закону, Гіппій скептично ставиться до законів, бо вони заважають людській свободі. Аналогічна характеристика софіста **Продика** (бл. 465 – бл. 395 рр. до Р. Х.), що Платон вклав у вуста Сократа. Як вчений він займався проблемами мови, а також етики. У філософських поглядах Продик дотримувався релятивістських позицій. Так само мало знаємо про **Антифонта** (V ст. до Р. Х.). Дослідники зазначали оригінальність його етичних поглядів. Філософ наголошує на антагонізмі законів держави і природи, бо перші свавільні, а другі – доконечні. Закони держави не виникають з природи, а мають джерелом договір людей, що дає підстави вважати Антифонта засновником договірної теорії походження держави. Виступаючи проти рабства, як протилежного людській природі, Антифонт дав волю рабам і взяв за дружину колишню рабиню, за що його позбавили громадянських прав.

Молодші софісти займалися питаннями етики й соціальної філософії. **Алкидам** (бл. IV ст. до Р. Х.), учень Горгія, дотримувався тези: «Бог створив усіх вільними, природа нікого не створила рабом». Філософ стверджував про рівність від природи еллінів і рабів наголошував на протиприродності рабства. Іншого софіста **Трасимаха** (бл. 459—бл. 400 рр. до Р. Х.) турбували питання справедливості. **Критій** (бл. 460-403 рр. до Р. Х.) наголошував на ролі виховання, яке ставив вище від людської природи, а засобами вдосконалення людини вважав державу й релігію. Деякі дослідники вважають софіста **Калликла** (бл. V ст. до Р. Х.) літературним образом Критія. Калликл відстоював право сильного як природне право, творив образ *надлюдини*, який наприкінці XIX ст. обґрунтував Ф. Ніцше.

Погляди софістів мали вплив на Сократа, який спочатку навчався в школі Анаксагора, а відтак у Продика, а також на Платона й Аристотеля, що вивели філософську думку на класичний рівень.

Сократ і сократівські школи. а противагу релятивізму софістів **Сократ** (469 – 399 рр. до Р.Х.) обґрунтовував засади пізнання й діяння. Як мисленик він узгоджував своє життя з філософськими поглядами. Захищав інтереси своєї батьківщини зі зброєю в руках, проявляв мужність і відвагу. Так само мужньо філософ поведився і в мирні дні, бо не хотів підтакувати примхам натовпу. Сенс свого життя філософ вбачав у тому, щоб навчати атенян розуму, а він забезпечить їм чесноти. Сократ шукав співрозмовників, щоб змусити їх задуматися над проблемами життя.

Попри популярність Сократа на нього дивилися як дивака, що турбується про непотрібні питання, а не про себе й свою родину, висміювали його і навіть вважали за дурисвіта. Інші атеняни ставилися до Сократа з підозрою, бо мисленик проявляє шкідливе вільнодумство й підриває традиції. Філософа звинуватили в безбожності й розбещуванні молоді. Засуджений на кару смерті, він відкинув пропозицію втекти з в'язниці, бо прагнув підтвердити свою законослухняність. Мисленик випив отруту, що вкарбувалося в пам'ять

майбутніх поколінь, бо, як писав його учень Ксенофонт, «ще жодна людина не дивилася в очі смерті з більшою гідністю».

Життя Сократа створило образ ідеального філософа, який не хотів лукавити й беззастережно дотримувалася принципів свого вчення. Після Сократа не залишилося жодного писаного рядка. На цій підставі дехто висловлює думку, що великий мисленик не знав письма. Проте тут треба зважити філософську настанову Сократа: він дотримувався погляду, що записана думка костеніє, перетворюється в догму, тому на перше місце ставив завдання навчити учнів правильного мислення. Звідси – проблема справжності його поглядів, які відомі нам з праць Платона, найвідомішого учня Сократа.

На думку Сократа, завдання філософії не в безпристрасному спогляданні природи, а в тому, щоб людині дати знання, як вона має жити. Знання – це *поняття* про предмет, що передбачає його визначення. Без поняття нема знання. Свого вчення мисленик навчав у формі *діалогу*, що передбачав питання слухачам, потім – їхні відповіді, а відтак – заперечення Сократа і нарешті – уточнення порушеного питання й висновок мисленика. Дослідники зазначають певні суперечності в обґрунтуванні сократівського метода Ксенофонтом і Платоном, закидаючи першому тенденційність, а другому – приписування вчителю своїх поглядів.

Сократ не мав сумніву, що він посланий атенській спільноті, аби не дати їй дрімати, повернути до великих справ. Себе він порівнював з гедзем, що дошкуляє худобі на пасовищі. В осерді сократівських роздумів – людина, яку він вважає моральною істотою. Звідси – трактування його філософії як **етичного антропологізму**. Суть його філософування відтворює перехід від відомого афоризму «Я знаю, що нічого не знаю» до настанови «Пізнай самого себе!». У трактуванні Сократа самопізнання має певний зміст, бо треба пізнати себе не лише як моральну й соціальну особу, а як людину, цебто біологічну істоту.

Свій метод мисленик називав *маєвтикою*, уподібнюючи його до мистецтва повитухи, цебто фаху його матері. Аналогію мисленик знаходив у тому, що повитуха полегшує народження дитини, а він, філософ, дає змогу знайти шлях до істини. Метод Сократа відносять до *суб'єктивної діалектики*. Він передбачає насамперед перевтілення мисленика в простака і невігласа, щоб співрозмовник насмілився повчати, бо не міг зрозуміти, з ким має справу. Філософ йде в наступ, поставивши заздалегідь підготовані запитання, що ставить співрозмовника в скрутне становище. Коли співрозмовник розгублюється, Сократ починає іронізувати, крушачи його самовпевненість, що полегшує пошук істини, щодо якої не може бути двох думок. Поняттєве знання, якого прагне мисленик, досягається за допомогою індукції. Проте для Сократа на першому місці сам процес пошуку: в сократівських діалогах Платона розмова може перерватися на найцікавішому місці.

Етика Сократа характеризується тим, що філософ раціоналізував теорію моралі, звівши моральність до знання. Його підставою було те, що він абсолютизував різницю між добром і злом. Така позиція спричинилася до критики сократівської етики. *По-перше*, знання про різницю між добром і злом ще не означає його застосування в діяльності, бо зухвалець може ігнорувати знання, нестримана особа забувати про моральні заборони, боягуз лякатися, розгубившись у нестандартній ситуації. *По-друге*, треба навчитися застосовувати набуті знання в конкретних умовах, що не так просто. Нарешті, *по-третє*, чесноти мають стати привичкою, що вимагає певних моральних якостей.

Спираючись на філософські набутки минулого, Сократ фактично здійснив революційний переворот у трактуванні предмета філософії. Якщо до нього за предмет філософії вважали зовнішню до людини природу, тепер Сократ поставив на перше місце пізнання самої людини, насамперед своєї душі. Польський дослідник історії філософії В. Татаркевич зазначає: «**Сократизм** – то крайній *моралізм*, поєднаний з крайнім *інтелектуалізмом*: чеснота – то для нього мета людини, а знання генеральний засіб. Знання він

розглядає як *поняттєве*, а спосіб творити поняття вбачає в *індукції*. Хто має знання і, що з цього випливає, чесноту, той має найбільше добро і той, отже, щасливий; та-ким чином, *нерозривність щастя, розуму й чесноти* була набутком сокра-тизму».

На історію філософії Сократ вплинув своїм вченням і своїм життям, особливо мужнім ставленням до несправедливого вироку. Противники філософа програли, гадаючи, що, засудивши його на смерть, припинять його вплив на античну філософську думку. Сократ вплинув на двох великих мислеників – Платона (безпосередньо) й Аристотеля (опосередковано). Окрім того, виникли цілі **сократівські (сократичні) школи**: а) **мегарська**; б) **елідо-еритрейська**; в) **кінікська**; г) **киренська**.

Засновником **мегарської школи** був **Евклід** (бл. 365 – 300 рр. до Р. Х.), який навчався не лише в Сократа, а й у елейців. Мегарська школа упродовж тривалого часу. Мегарики зазнали впливу софістів, а в етиці – кініків. Вони вважали, що існує лише загальне, ототожнювали Розум, Добро, Бога. Евкліду приписують шість діалогів. Мегарик **Евбулід** (IV ст. до Р. Х.) прославився софізмами, в яких заперечував істинність одиничного. Відомі, зокрема, його софізми: «Брехун», «Рогатий», «Лисий», «Купа», «Захований». У софізмі «Брехун» порушувалося питання, чи можна визнати правдивим твердження, коли брехун називає сам себе брехуном. Софізм «Рогатий» ґрунтується на засновку, що людина має все, чого не втратила; якщо вона не втрачала рогів, то вона рогата. Проблема переходу кількісних змін у якісні порушується в софізмі «Лисий». Г. Гегель побачив у деяких зі згаданих софізмів зародки діалектики. Учень Евбуліда **Діодор Крон** (др. пол. IV ст. до Р. Х.), придворний філософ Птолемеїв, переймався проблемою можливого й дійсного, заперечував патріотизм і вважав себе космополітом. Мисленик твердив, що для мудреця не існує жодних перепон, передбачених правом, звичаями чи релігією.

Елідо-еритрейська школа заснована **Федоном** (др. пол. IV ст.-- пер. пол. III ст. до Р. Х.), який походив з Еліди. Йому присвячений один з діалогів

Платона. У діалозі порушуються проблеми смерті: в цьому контексті філософія трактується як готування до смерті, водночас осуджується самогубство. Федон розповідає про останній день земного життя Сократа, різні докази безсмертя людської душі (фізичний, психологічний, онтологічний, логічний), а також відповідні етичні висновки. Учень Федона **Менедем** (345/344 – 261/260 рр. до Р. Х.) переніс школу в Еритрею. Попри хист красномовства названих її представників ця школа дотримувалася засадничих ідей мегариків і не збагатила їхнього вчення оригінальними ідеями.

Особливий вплив мали дві школи, що дотримувалися крайніх поглядів – **кініків** і **киренаїків**, ґрунтовані на протогорійському релятивізмі.

Школа **кініків** заснована **Антистеном** (бл. 450 – бл. 360 рр. до Р. Х.), який поряд з Платоном належав до найвидатніших учнів Сократа. Походження назви школи не з'ясоване. Одні дослідники виводять її від імені гімназія Антистена «Кіносарг» (стоокий пес), а інші – безпосередньо від терміна «собака», бо кініки жили так, наче собаки, обмеживши свої потреби.

Як твердить Діоген Лаертський, Антистену належить більше шістдесяти праць у галузях філології, риторики, логіки, епістемології, етики, політики. Жоден з його творів не дійшов до нашого часу. Філософ запропонував визначення поняття, без якого, як твердив Сократ, не може бути знання. Вихідне теоретичне положення Антистена зводиться до визнання лише *конкретних* речей, а саме пізнання обмежував сприйняттям. У етиці філософ наголошував, що лише *чеснота* – не тільки єдине добро, а й мета життя. Без чесноти не може бути щастя. Кініки відкидали життєві блага і визнавали тільки «природне» життя, осуджували нерівність, виступали за права жінок і рабів, називали себе громадянами світу, цебто космополітами.

Як зразок кінічного мудреця в історії світової культури утвердився **Діоген Синопський** (пом. бл. 323 р. до Р. Х.). Відмовившись від маєтку, він жив відповідно до філософії кініків. Філософ постійно твердив: «Для того, щоб життя було до ладу, треба мати або розум, або зашморг». Поведінка Діогена шокувала атенців. До нашого часу дійшли розповіді, що Діоген серед

сонячного дня ходив із запаленою свічкою по місту і кликав людей, а коли зібрав-ся натовп, філософ підніс палку і закричав: «Я кликав людей, а не мерзотників». Цікаво, що цар Александр Македонський сказав: «Якби я не був Александром, я хотів би бути Діогеном». Ще одна розповідь з життя Діогена також стосується Александра, який запитав філософа, що грівся на сонці, чого той хоче попросити в царя, а мудрець відповів: «Не заслонюй мені сонця». На чисть твердження, що життя – це зло, Діоген відповів: «Не кожне життя, а лише дурне життя». Платон назвав Діогена «збожеволілим Сократом».

Проте в теорії Діоген не був нігілістом. Йому приписували різні твори (діалоги, послання, трагедії), але жоден з них не зберігся. Філософ негативно ставився до вчень Платона й Зенона, спростовував їх не лише словами, а й діями, утверджуючи так свої погляди. Роль філософії він обмежував морально-практичним впливом. Потрапивши в рабство, філософ створив обґрунтовану систему виховання для дітей рабовласника і показав, що раб може мати владу над своїм господарем. На думку мисленика, філософія переважає всі форми культури, допомагає людині удосконалювати своє життя. Як «громадянин світу» Діоген заперечував державу, а ще не визнавав соціальної нерівності, зокрема знатного походження й сім'ї.

Філософ нехтував музикою, астрономією, геометрією та іншими науками, вважаючи їх непотрібними і некорисними. Протестуючи проти суспільних порядків, Діоген йшов до театру тоді, коли інші виходили, допитливим пояснював: «Саме так я намагаюся діяти упродовж свого життя». Найвище філософ ставив свободу. У глибокій старості він припинив дихати й помер. На його могилі поставили стовп, а на ньому кам'яну собаку.

Серед сократівських шкіл особливе місце посідає школа **киренаїків**, яку заснував **Аристип** (бл. 435 – бл. 355 рр. до Р. Х.). Він надавав переваги практиці перед теорією, стверджував, що людина спроможна збагнути лише її відчуття, а пізнати предмет неможливо, бо людина пізнає не речі, а лише власні стани. Метою життя філософ вважав *приємності*, цебто дотримувався

гедонізму. Саму приємність Аристип трактував як *єдине благо, хвилиний стан*, що швидко минає, *позитивний стан* на протигагу негативному стану як відсутності прикрощів чи страждань, наголошував на її *тілесній природі*, а різницю між приємностями вбачав у *інтенсивності*, а не в якості. Проте послідовники Аристипа почали переоцінювати його погляди, долаючи їх однібічність, зокрема наголошували на *постійній радості*, а не на хвилинному стані, визнавали *духовні* приємності, що *розхитувало вихідну тезу* гедоністів про приємності як єдине благо. Приблизно через століття доктрину кирена-іків розвивали прихильники Епікура.

Платон. Великий філософ **Платон** (427 – 347 рр. до Р. Х.) походив з уславленого атенського аристократичного роду. Насправді його ім'я Аристокл, а Платон – прізвисько, що перекладається як *плечистий*. Після страти Сократа він на двадцять років покинув Атени і подався в мандри, побувавши в Єгипті, Фінікії, Персії, Асирії і Вавилонії. Тричі потрапляв у неволю, але був врятований. З поверненням до Атен філософ відкрив свою школу в гаю, названому на честь героя Академа. Платонівська академія проіснувала аж до 529 р. від Р. Х., цебто 915 років. Помер вісімдесятирічний Платон на святі Аполлона, в день свого народження.

Ранні захоплення Платона найрізноманітніші: поезія, малярство, музика, гімнастика. Як борець він здобував перемоги на Олімпійських та Істмійських іграх. Вирішальний вплив на вибір двадцятирічного юнака мала його зустріч із Сократом, в якого Платон навчався вісім років. Хоч сам не займався політичною діяльністю, він плекав амбітну мрію, щоб «царями стали філософи», бо лише так можна впорядкувати світ на засадах добра, а не багатства. У такій діяльності філософ убачав «справжню політику».

На щастя, творча спадщина Платона збереглася до нашого часу. Дослідники відзначають унікальність його творів. Насамперед треба наголосити на тому, що Платон був не лише мислеником, а й видатним майстром художнього слова, тому його твори мають ще й мистецьку цінність. Філософ використовує метафори, вдається до іронії, не відкидає жарту,

спирається на міти. Намагаючись урізноманітнити виклад своїх поглядів, філософ надавав перевагу діалогам, залучаючи до них учених, політиків, фахівців інших сфер. Попри невимушену розмову й неупереджені відхилення як стрижнева лінія простежується утвердження його теорії ідей.

Діалоги Платона переважно поділяють три групи залежно від *періоду* (ранні, середні, пізні) і *тематики* (сократичні, конструктивні й діалектичні). Діалоги *раннього* (сократичного) періоду присвячені етичним проблемам, написані ще роки учнівства Платона, спрямовані проти софістів. У них не відчутно майбутньої теорії ідей, поглядів Платона, що відмінні від поглядів Сократа. Діалоги *середнього* (конструктивного) періоду оцінюються як перехідні, започатковують теорію ідей як систему, відрізняються поетичністю і містичністю. Нарешті, діалоги *пізнього* (діалектичного) періоду відтворюють завершення платонівського вчення про ідеї.

Попри враження безсистемності творчість Платона становить обдуману систему, охоплюючи різні частини філософії (онтологію, епістемологію, етику), а також проблеми психології, соціології, космології, космогонії. За своїми поглядами Платон – послідовний об'єктивний ідеаліст, вчення якого спирається на філософську думку Геракліта, Пітагора, Філолая, Парменіда, Емпедокла, Анаксагора і, звісно, Сократа. Платон дійшов висновку про існування світу **ідей** як незмінного буття на противагу змінюваним речам. Отож, виходить, що *існують* лише ідеї, а речі, можна сказати тільки *стають*. Наївних реалістів філософ порівнює з людьми, які від народження перебувають у печері й переконані, що тіні на її стіні, коли в печеру проникає світло, єдина реальність. Насправді реальним є ідеальний світ, що протилежний світу чуттєвому. Це – справжнє буття поза простором, вічний і незмінний ідеальний світ.

Платонівська ідея, або платонівський ейдос, «існує сама по собі». Ідей існує безліч, але не нескінченно. Ідеї становлять певну пераміду, вінцем якої є ідея *добра*. Як зазначив Аристотель, ідеї Платона – це наслідок дослідження в галузі понять, що мають відтворювати незмінне, істотне в об'єкті, чого не

вдається збагнути чуттєво. Платон розрізняє *три варіанти* взаємин речей та ідей: *подібність*, *причетність* і *присутність*. *Подібність* відтворює прагнення речей до ідей. Водночас Платон зазначав, що речі *причетні* до ідеї, бо «будь-яка річ виникає через її *причетність* до особливої сутності. *Присутність* означає, що ідеї присутні в речах як їхній зразок і прообраз. Проте філософ признається, що сам не зрозумів остаточно таких взаємин. Платон стверджує, що в усіх речах наявна сила світового архітектора, який створив цей світ. Вічним прообразом космосу філософ, «батьком усіх речей», як вважає філософ, є «розум-деміург». Він – причина космосу і його творець, бо до цього скрізь панував невпорядкований рух. Щоб його впорядкувати, треба було вкласти ідеї як доцільні причини. Розум-деміург створив з вогню весь «небесний ряд богів». З цього випливає політеїзм Платона. З розуму й думки «розуму-деміурга виникло небо, а рівно з ним і час як «якась рухома подібність вічності». У самому космосі, як «живій сутності, що наділена душею й розумом», філософ розрізняв розрізняв, окрім них, ще й кулясте тіло з віссю в центрі, на якій тримається Земля, а навколо неї рухається космос. Отже, Платон – егоцентрист. Світова душа не тільки охоплює космос, а й пронизує його, визначає пізнання.

Платон по-новому тлумачив душу, вважаючи її реальною, але не матеріальною, наділив її трьома функціями: біологічною, пізнавальною і релігійною. Нематеріальна душа – незалежна від тіла, гарантія єдності людини, безсмертна. Філософ зазначає, що «душа послуговується тілом для дослідження чогось за допомогою зору, слуху або якогось іншого чуття (адже досліджувати за допомогою тіла – це те саме, що досліджувати за допомогою чуттів), тоді тіло тягне її за собою у світ речей, що постійно міняються, і від зіткнення з ними вона сновигає, тривожиться і втрачає тяму, немов захмеліла». Душа перебуває в тілі, як у в'язниці, тому її істинне життя розпочинається після смерті. Мисленик пише: «Тіло наповнює нас бажаннями, пристрастями, страхами...з вини тіла ми не маємо вільного часу для філософії». Саме тому Сократ перед стратою радів смерті, бо вона звільняла його душу від тіла.

Кожна створена душа перебуває на своїй зірці. Платон обґрунтовує своєрідний закон збереження душі, позаяк душі більше не творяться, а як безсмертні переселяються з одного тіла в інше. Польський філософ В. Татаркевич передає висновок Платона: «Злом душі є несправедливість, нестримність, боягузтво, темнота; але досвід учить, що ті зла не доводять душу до смерті; значить, ніщо вже її до смерті довести не може». Проте душі нерівні, бо існує їх ієрархія залежно від причетності до найвищого буття ідей. Відповідно до неї філософ розрізняє три соціальні стани: філософів, воїнів і хліборобів. Філософів Платон ставить вище від царів – у цьому його інтелектуальний аристократизм.

У людському тілі душа забуває про свою за небесну батьківщину. Проте вона не втрачає дару пригадувати те, що було до її переселення на Землю. Платон допускає лише апіорне, цебто переддослідне знання, заперечуючи можливість апостеріорного, або набутого досвідом знання. На його думку, раціональне почуття випереджає чуттєве, бо до переходу на Землю душа могла споглядати поняття, ідеї, загальне, що в чуттєвому світі відтворюється дуже недосконало. Філософ стверджує: «Знайти знання в самому собі – це і значить пригадати». Пригадування (*анамнеза*) – це мистецтво філософської бесіди й розмірковувань, коли питання розбуджують знання. Інакше кажучи, вроджене знання, набуте тоді, коли розум перебував у попередньому житті, випереджає сприймання чуттєвого світу. Водночас Платон зазначав, що для дослідження речей служить *емпіричний* метод, а ідей – *апіорний*. Емпіричного знання фактів філософ не вважав науковим пізнанням. Ідеалом науки Платон визнавав математику, хоч не заперечував її хиб. Вище від математики він ставив діалектику, що шукає істину *чистим мисленням*. Діалектику Платон прирівнює до філософії. Її завдання подвійне: пізнати істину й здійснити переворот у душі, поєднавши моральне і прекрасне. Етика Платона ґрунтувалася на визнанні ієрархії благ з ідеалом блага на вершині й реальними благами на шляху до неї.

Треба зазначити, що Платон розглядає походження держави, але уникає її визначення. Філософ негативно ставиться до *демократії*, характеризуючи її як «безумство більшості». Водночас він ненавидить *тиранію*, а також *олігархію* (владу багатих) і *тимократію* (владу військових). Цим збоченським формам державного управління філософ протиставляє зразок *досконалої держави*, що в історико-філософській і філософсько-політичній літературі названа **ідеальною державою**. Така держава не абсолютизує рівності, поділивши громадян на три стани залежно від частин душі (*розумної, шаленої, жаданої*). Чеснота *розумної* частини душі в *мудрості*, а в суспільстві їй відповідає стан філософів як державних урядників. *Шалена* частина душі має за чесноту *мужність* – така душа належить стратегам (воїнам). Нарешті, *жадана*, або найнижча, частина душі властива хліборобам і ремісникам. У такому поділі Платон вбачає справедливість, наголошуючи, що «займатися своєю справою і не втручатися в чужі – це і є справедливість». Як вважає Платон, такий розподіл суспільних функцій забезпечує мир, бо переконує, що всі громадяни – брати. Далі він намагається розв'язати проблему гармонійності особистих і суспільних інтересів. На перше місце Платон ставить суспільні інтереси, яким не можуть протистояти інтереси якогось стану. В ідеальній державі воїни навіть не мають особистої власності, бо інакше вони не будуть турбуватися про інтереси держави, стануть її ворогами. Дослідники вбачають в «ідеальній державі» Платона прообраз кошарного соціалізму, який почало втілювати більшовицьке керівництво в СРСР.

Платонівська концепція держави суперечила прагненням людини до свободи і щастя, адже беззастережне підпорядкування державі не могло забезпечити їх. Подібний проект держави піддав критиці І.Франко.

Вчення Платона не мало впливу за життя філософа. Як відомо, проти нього виступив навіть його найславетніший учень Аристотель. Проте наприкінці античної ери воно відродилося під назвою «*неоплатонізм*».

Аристотель. Ще навчаючись у платонівській академії, **Аристотель** (384-322 рр. до Р. Х.) побачив уразливі місця вчення свого вчителя й вирішив усунути їх. Як наслідок була створена оригінальна філософська система. У заснованому Аристотелем Лікеї на противагу Академії Платона панував емпіризм. Назва філософської школи зумовлена тим, що вона була поряд з храмом Аполлона Лікейського. Аристотелівську школу ще називали *парипатетичною*, бо диспути його учасники вели під час ходіння.

Спадщина Аристотеля дуже багата попри те, що не всі його праці збереглися. У роки навчання в Академії Аристотель писав *діалоги*, але з них залишилися лише фрагменти. Наукові праці великого філософа стосуються логіки, метафізики, етики, політики, природознавства. Окрім того, відомі його поетичні твори. Якщо Платон надавав особливої уваги математиці, то Аристотель відводив таку роль природознавству. Деякі з його праць пізніше були доповнені послідовниками філософа, чим зумовлена проблема їхньої автентичності.

Аристотель, якого ще за місцем народження називають Стагіритом, обґрунтовував філософські засади на досвіді лікарських шкіл, що чимало спричинилися до його емпіризму. З критикою платонізму він виступив ще у роки свого перебування в Академії. У Лікеї Аристотель досліджував проблеми біології, соціології, історії, а також психології, астрономії, етики. Звісно, його філософська система своєрідна, якщо йдеться про її цілісність, послідовність і викінченість. Дослідники звертають увагу на коливання філософа між поглядами Платона й Демокрита, позаяк він не спромігся розв'язати важливі філософські проблеми, що стосуються раціонального й емпіричного, загального й одиничного, розуму й тіла.

Попри енциклопедизм Аристотеля на першому місці для нього завше були проблеми філософії. Слід зазначити, що за часів Аристотеля завдання філософії зводили до **пізнання істини**. Широта філософських проблем спонукали мисленика до поділу філософії на окремі частини. Спочатку він виділив *логіку*, що підготовляє до вивчення філософських проблем, а відтак

розділив *теоретичну* й *практичну* частини філософії на підставі подвійності способу людського життя як дослідницького й діяльного. Його *теоретична* філософія охоплює *фізику, математику і першу філософію* залежно від рівня абстракції. Найзагальніший рівень абстракції властивий *першій філософії*, що пізніше названа *метафізикою*, яка досліджує те, що існує поза природою, цебто *самосуцє буття*. Згодом його назвали **субстанцією**. Аристотель розрізняв у ній два складники: *форму*, якій надавав поняттєвого змісту, і *матерію* як все неформлене і неокреслене. Такий підхід був новий в античній філософії. Попередні мисленики трактували як субстанцію лише матерію, Платон визнавав нею ідеї, а Стагірит обґрунтував, що субстанція – це єдність матерії й форми, що передбачає *гіломорфізм* (від гр. *hyle* - МА-терія і *morphe* – форма). Філософ надавав першість формі, яку можна пі-знати, бо матерія – непізнавана. Саме форма передає суть речі, тому потрак-тована як суттєвий складник, існує актуально і потенційно. У Бога й природі форма актуальна, але в першому варіанті вона без матерії, а в другому – в матерії. Потенційно та без матерії форми існують у душі.

Якщо Платон обґрунтовував двоїстість «ідеї – речі», то Аристотель переніс її на саму річ. Окрім *форми* і *матерії*, властивості речей визначають також *причина* і *мета*. *Причина* зумовлена формою як *силою чи діяльним первнем* субстанції. Причина залежить від *мети*, що перебуває в самій речі. З цього випливає така залежність: *форма – причина – мета*. Водночас форма – це *енергія*, що становить *суть буття*, а матерія – *потенція*, цебто протилежність енергії чи її доповнення. Таке трактування потенції також було новим у філософській думці. З потенції Аристотель виводив інші поняття: *становлення* він пояснював як актуалізацію потенції, а *дійсність* як закупа-лізоване (закінчене) становлення, або *ентелехію*. Аристотель вбачав основу явищ у конкретних субстанція, а якісні властивості речей узалежнював від форми.

Оригінально Аристотель пояснював світ, вважаючи його за *вічний, єдиний* і водночас *просторово обмежений*. Вічність світу зумовлена вічністю

його матерії, єдність світу в тому, що поза ним не може бути іншого світу, просторова обмеженість випливає з того, що кожна стихія має своє місце, але поза світом порожнечі не може бути.

Як наслідок обґрунтування різних причин Аристотель доходить висновку про існування *першої причини*, яка становить незалежне буття, що нерухоме, незмінне, нескладне, нематеріальне, духовне, єдине, доконечне, досконале. Таке буття філософ ототожнює з розумом, що урухомлює світ, діючи за принципом нерухомого притягання, бо його дією є мислення. Щоб існував світ, доконечний **Абсолют**. Якщо Платон розпочав від Абсолюту, то Аристотель дійшов до Абсолюту у процесі дослідження фізичного світу. Фактично Абсолют означав *чисту форму*, що не знає матерії. Інакше кажучи, Стагирит дійшов висновку про доконечність існування Бога. Проте Бога він тлумачив інакше, ніж Платон, бо платонівський деміург створив світ, а аристотелівський Абсолют – лише урухомив вічний світ. Отож, філософ протиставляє недосконалому буттю світу досконале буття Бога.

Засаду про єдність форми й матерії Аристотель переносить у психологію. Філософ наголошує, що душа невід’ємна від тіла, лише становить форму людини, або енергію органічного тіла. Однією з функцій душі він вважав свідомість. На думку філософа, треба розрізняти три роди душі: *рослинну, тваринну і мисленну*. Остання душа властива лише людині, яка обдарована розумом, що є не лише *практичним*, або вольовим, а й *теоретичним*, або пі-знавальним. Окрім того, Аристотель розрізняв *пасивний* розум від *активного*, бо перший зазнає впливу дії, приймає, а другий – діє подібно до мотору.

Практична філософія охоплює *етику й політику*, а їм підпорядковані *риторика, економіка й поетика*. Щоправда, деколи Аристотель ставив *етику* окремо як *творчу філософію*. Етика Аристотеля докорінно відрізнялася від етики Платона, бо перша емпірична, пов’язана з діями, а друга – дедуктивна, нормативна. Платон орієнтувався на загальний закон, а його

учень шукав живого взірця людини, яка прагне *евдаймонії* (від гр. *eudaimonia* – щастя).

У теорії пізнання Аристотель на противагу Платону наголошував на *єдності буття*, протиставляючи йому знання. Загальне знання – це домен логіки, що вилонилася з метафізики, яка займається одиничним буттям. Аристотель ототожнює закони мислення й закони буття. Заперечуючи існування небуття, філософ все-таки допускає його у відносному, обмеженому й конкретному сенсі.

Платонівському світові тіней Аристотель протиставив як реальний чуттєвий світ. Він розрізняє два критерії сутності: 1) пізнання в понятті; 2) «здатність до окремого існування». Проте ці критерії не сумісні. Перший критерій сутності філософ аналізує на основі з'ясування *роду, загального і всезагального*. Фактично *рід і загальне* він ототожнює, а вершиною *всезагального* вважає **категорії**, що поділені на групи, які означають *сутність, якість, кількість, відношення, дію і страждання*. До них ще додають місце, масу, становище, владання. Всі категорії пов'язані із *сутністю*, і лише вона може існувати самостійно.

У своєму вченні про буття Аристотель вперше в історії філософії на засадах логіко-теоретичного методу аналізує попередні вчення, але оцінює їх як неповноцінні, своєрідний підхід до його філософської системи як *ентелехії* (від гр. *entelecheia* – здійсненність), що означає завершеність. Філософію Аристотель трактує як системно-раціоналізоване вчення про природу, в якій шукає первень не лише природних, а й психічних і соціальних форм. Як зазначають дослідники, Аристотель приписує попередникам своє розуміння деяких понять.

Незгоду зі своїм вчителем Аристотель висловив такими словами: «Хоч Платон й істина мені дорогі, але священний обов'язок наказує віддати перевагу істині». Традиційно його думку передають коротше: «Ти, Платоне, мені друг, але істина миліша». Проти платонівської теорії ідей Стагірит висунув сім заперечень. Насамперед він зазначав, що логічно ідей має

існувати більше ніж речей, бо ж не обійтися без ідей роду, виду тощо. Окрім того, визнаючи ідею суцього, логічно треба допустити ідею знищеного, що суперечить платонівській теорії. Якщо речі лише тоді мають якесь значення, коли прилучаються до ідей, то виходить, що вони ототожнюються, а це веде до висновку про існування єдиного світу сутностей. Теорія ідей логічно допускає кілька ідей для предмета, який може ототожнюватися також з тим, що мислиться, але не існує. Твердження, що ідеї – це сутність речей, та вони не можуть існувати поза речами, інакше – ідеї не виступають сутностями речей. Не пояснити й того, як нерухомі ідеї можуть бути джерелом руху реальних тіл. Нарешті, теорія ідей не спроможна пояснити причину чуттєвих речей.

У підході до пізнання істини філософ наголошує на тому, що вона приховується, а світ пізнається не лише в чуттєвому сприйнятті. Аристотель прагне єдності чуттєвого й раціонального пізнання, хоч і не може його досягти. Філософ розрізняє *рівні* пізнання: пізнання розпочинається з *чуттєвого* сприйняття (*перший* рівень), далі йде *досвід* (*другий* рівень), відтак – наближення до *знання* чи *техніки* (*третій* рівень), нарешті – рівень *наук*, серед яких найвище стоїть *філософія* (*четвертий* рівень). Знання, як вважає філософ, існує до пізнання. Переваги він надає активному розуму, який виник у Бога раніше від розуму пасивного, а в людини потенційне знання стає активним, цебто переходить до *ентелехії*. Спираючись на дуалізм *буття* і *знання*, філософ виокремлює з метафізики логіку, що переймається загальним знанням. Головними темами логіки Аристотель називає *поняття* й *судження*, перше з яких має підставою *визначення*, а друге – *досвід*. Проте філософ визнавав логіку не окремою наукою, а як *знаряддя наук*, цебто метод викладання набутого знання.

У філософії Аристотеля до пізнання істини ведуть два шляхи: *логічний* (від загального до часткового) і *психологічний* (від часткового до загального). Перший шлях відповідає природі речей, а другий – людському інтелектові. У цьому відмінність Аристотеля від Платона, який обґрунтовував шлях

інтелекту від загальних понять, що надані людині від народження, до дедукції. На думку Аристотеля, основою науки є чуттєве сприйняття світу, а раціональне не зводиться до його узагальнення, бо воно потенційно закладене в розумній частині душі. Саму науку він зводить до з'ясування причин явищ.

Серед наук філософ розрізняє три види: *теоретичні, практичні і творчі*. У «Метафізиці» він зазначає: «Кожне мислення спрямоване або на діяльність, або на творчість, або має теоретичний характер». Щоправда, при тако-му поділі виникає питання про відмінності між теорією, діяльністю і творчістю. Слід зауважити, що мислення, яке стосується творчості й діяльності, не може вважатися науковим. У свою чергу наука орієнтована на пізнання доконечного. Як відомо, Аристотель характеризує практику звужено, тому практичну діяльність обмежує лише етикою і політикою. Наука виникла з появою дозвілля, а поштовхом до народження філософії він вважав здивування, що закінчується відкриттям причин.

Аристотель досліджував проблеми держави. Він зазначав, що держава складається з громадян як політичних істот і становить форму їхнього співжиття в умовах політичного ладу на основу розподілу державної влади на законодавчу, адміністративну і судову. Крім держави, є ще дві форми співжиття – сім'я і поселення. Форми державного правління філософ поділяє на пра-вильні (монархія, аристократія і політія), а протиставляє їм неправильні (тиранія, олігархія, демократія). За критерій правильності визнана можливість служити загальному добру, а не задовольняти інтереси однієї особи (при тиранії), меншості (при олігархії), більшості (при демократії). Філософ не заперечує рабства, але вважає, що в ідеальній державі рабовласниками мають бути греки як сильні світу цього, а рабами – варвари. Раб, зазначає Аристотель, за своєю природою, належить не собі, а іншому. Ототожнюючи раба й варвара, філософ йде далі: він заявляє, що з рабами не воюють, а на них полюють – і це справедливо.

Вчення Аристотеля спричинило особливий вплив на розвиток філософської думки і науки, зокрема й на навчання в Києво-Могилянській

ака-демії. Спираючись на нього, святий Тома з Аквіна обґрунтував існування Бога, створив власну філософську систему, що в оновленому стані відома в наш час як неотомізм.

3. Філософські школи етичного спрямування елліністичного періоду

Завоювання Александра Великого вивели грецьку культуру поза межі Еллади, де вона зустрілася з чужими культурами. Від цього часу йдеться про **елліністичну** культуру, що розпочалася в III ст. до Р. Х. Філософію цього періоду розвивали не лише етнічні греки, а й представники народів, яких називали варварами. Окрім того, як філософські центри після занепаду Атен утверджувалися Рим і Александрія.

Після смерті Александра його завоювання поділили македонські полководці та їхні нащадки. Так виникло царство Птолемеїв (322 р. до Р. Х.), царство Селевкідів (312 р. до Р. Х.), царство Антигонідів (283 р. до Р. Х.). Тривала криза античного суспільства спричинилася до виникнення нових філософських течій, серед яких виділяють **скептицизм, епікуризм і стоїцизм**. Вони спиралися на здобутки еллінської філософії, але не могли не зважати на зміни в суспільному житті, коли запанувала військово-аграрна аристократія, а властивості давньогрецького поліса злютувалися з особливостями давньосхідних монархій. Зазнає змін навіть предмет філософії. Хоч вона й надалі залишається теоретичним світоглядом, акценти переносяться на етичні проблеми, але без соціального забарвлення. На перший план виходить питання *свободи* в умовах тодішніх тоталітарних режимів.

Скептицизм. Спочатку можна говорити про ренесанс еллінізму, а далі – про декаданс, що проявився в поширенні **скептицизму**, який розхитував віру в сили філософської думки і сприяв антифілософському містицизму. Скептицизм пов'язується з агностицизмом, що не перешкодило безпрецедентному розвитку науки в нових центрах культури. Він ґрунтувався на основі попередніх філософських ідей, що зафіксували суперечність чуттєвих вражень і понять, між мінливістю в почуттях і постійністю буття в розумі.

Давалися взнаки погляди софістів й аргументи проти них Платона. Попри таку спадковість античний скептицизм як філософське вчення оригінальний за змістом і трактуванням завдань.

Засновником скептицизму визнано **Піррона** з Еліди (бл. 365 – бл. 275 рр. до Р. Х.). Філософ вивчав не лише античну філософію, а й ознайомився з індійськими софістами, співцями гімнів і практикою тамтешніх магів. Діоген Лаертський писав про погляди Піррона: «Він нічого не називав ні прекрасним, ні потворним, ні справедливим, ні несправедливим і, відверто кажучи, вважав, що істинно ніщо не існує, а людські вчинки зумовлені лише законом і звичаєм, бо ніщо не є більшою мірою одним, ніж іншим».

У житті філософ нехтував будь-якою небезпекою і нічого не боявся, сформував етичний ідеал людини «*атараксії*» (від гр. *ataraxia* – відсутність хвилювань, незворушність). Піррон брав участь в азійському поході Александра Великого. Спочатку він займався лише живописом, в якому проявився як художник пересічного рівня хисту. Полюбляв блукати, розмовляти із собою, бути байдужим до довкілля. Відтак Піррон усамітнівся. На батьківщині користувався пошаною, тому його країни визнали філософа своїм верховним жерцем, а всіх філософів звільнили від податків.

Учнів Піррона називали *пірронівцями*, а ще *апоретиками*, *скептиками*, *ефектиками* і *зететиками*. Такі назва пояснювали тим, що як зететики вони шукають істину, але як скептики не знаходять її, як ефектики сумніваються в усьому, а як апоретики відчувають утруднення навіть у догматичних питаннях. Своєю метою скептики вважали спростування догм усіх філософських шкіл, а самі уникали догматичних висловлювань, не допускали будь-яких визначень, вважали, що на кожне слово є слово протилежне. Отож, цим зумовлене незнаття істини.

Наголошуючи на труднощах узгодити видиме й гадане, скептики зводили їх до десяти способів, про що пише Діоген Лаертський. *По-перше*, різні істоти неоднаково сприймають насолоду й біль, тлумачать користь і шкоду. Приміром, для людини віха смертельна, а для перепілки – поживна.

По-дру-ге, кожна людина схильна до певного заняття (лікування, хліборобства, торгівля), що йдуть їй на користь, а інші – на шкоду. *По-третє*, одну й ту саму форму різні люди бачать не однаково, бо одна людина орієнтується на колір, інша – на смак, а ще інша – на нюх. *По-четверте*, різні люди мають своє тлумачення здоров'я, хвороби, радості, молодості тощо, а звідси – неоднакове бачення того самого. *По-п'яте*, наявність неоднакових понять, звичаїв і переконань породжує сумніви щодо тлумачення прекрасного і потворного, істинного й хибного, добра і зла. *По-шосте*, все сприймається в з'єднанні і взаємодії, а не в чистому вигляді. Як наслідок той самий камінь, що тяжкий на повітрі, легкий у воді. *По-сьоме*, треба зважати, що залежно від відстані предмети уявляються різними: сприймається інакше не тільки форма, а й колір, а й вага. *По-восьме*, залежно від кількості та якості порізнному впливають на людину тепло, холод, швидкість, колір. Якщо незначна кількість вина зміцнює тіло, то її збільшення призводить до розслаблення. *По-дев'яте*, ставлення до певних явищ залежить від їхньої постійності, звичності чи незвичності, винятковості. Не однаково сприймають землетрус у краях спокійних і в зоні відповідного ризику. *По-десяте*, треба брати до уваги співзалежність понять, що непізнавано само по собі, адже легке порівнюється з важким, велике з малим тощо. Щоправда, послідовники Агриппи додавали до них ще п'ять: від *суперечності*, від *прямування до нескінченності*, від *відносності* (зв'язку), від *припущення*, від *взаємної доведеності*.

З позицій скептицизму Піррон підходив до трактування щастя. Філософ ставив три питання, на які треба відповісти: 1) який склад речі? 2) як ставитися до них? 3) яка користь із такого ставлення? На перше питання всі філософи відповідали по-своєму, суперечили один одному. Звідси – висновок, що не можна сказати нічого достеменного ні про світ, ні про речі, з яких він складається. Отож, ні про що не варто стверджувати чогось достеменного. На тій підставі треба стриматися від відповіді на друге питання. Проте Піррон намагається уникнути агностицизму, адже наявні чуттєві сприйняття чи

враження. Не слід видавати власні враження за істину. Нарешті, відповідь на третє питання: утримавшись від суджень про істинну природу речі, треба проявити непохитність (стриманість), бо саме в цьому полягає доступне щастя.

Питанням сумніву зумовлене питання діяльності. До нас дійшли пря-мо протилежні версії. Одна з них твердить, що Піррон утримувався від суджень лише в філософії, а в житті діяв інакше. На противагу їй інша версія наголошує на відповідності його життєвої позиції філософським поглядам. Зрештою, треба зважити, що сама назва цієї філософської течії походить від грецького слова *skeptikos*, що перекладається як «бути в нерішучості» або «зважувати». З цього випливає сам сенс філософської течії, яка аж ніяк не означає беззастережного заперечення самої можливості пізнання, а тільки утримання від остаточних висловлювань і беззастережного вибору одного із протилежних суджень. Інтерес до скептицизму зумовлений переосмисленням предмету філософії на проблеми життя і навіть виживання в нових умовах. Саме тому Піррон порушив питання про щастя.

Після Піррона не залишилося жодних писань: свої погляди філософ викладав усно. Про зміст пірронізму доводиться судити на підставі праць пізніших мислеників, хоч ознайомлення з ними породжує серйозні сумніви. Учень засновника скептицизму **Тимон** (320—230 рр. до Р. Х.) відомий як автор не лише філософських праць, а й поетичних і драматичних творів. Відомо, що він пародіював «Ілліаду» й «Одіссею». Серед філософів Тимон визнавав лише Піррона, а всіх інших звинувачував у «марнослів'ї», щоб догодити дурній юрбі. Сократа, Платона й Антистена він називав «базіками», а філософію Аристотеля таврував як «бучно порожню» і «нудотну» мудрість. Стоїк Зенон прирівняний до жадібною старої баби, що в догматичному диму намагається зловити істину в образі риби. Ксенофана звинувачує в догматизмі. На противагу цим філософам Піррон скромний і немарнославний, він відкинув марні питання і не шукав фіктивних доказів. Подібно до Піррона Тимон розрізняв незалежне існування речі й спосіб її чуттєвого сприйняття, наголошував на його достовірності.

Піррон і Тимон репрезентують *первісний пірронізм*, серцевину якого становить етика. Дослідники наголошують на його впливі на стоїцизм і епікуризм. *Другий період*, що названий *академічним пірронізмом*, репрезентують філософи **Аркесілай** (315 – 241 рр. до Р. Х.) і **Карнеад** (бл. 214 – бл. 129 рр. до Р. Х.). Аркесілая характеризують як світлолюбця й безкорисливого лицаря, що любив красу, мистецтво й поезію. Скептик Карнеад спричинився найбільше до утвердження скептицизму, хоч нічого не писав. Про його вчення відомо із записів учня Клітомаху. Карнеад уславився як борець проти догматизму.

Відтак настав період занепаду скептицизму, але згодом його відроджують як *молодший піронізм* філософи **Енесидем** (прибл. 1 ст. до Р. Х.) й **Агриппа** (роки життя невідомі), чільні представники третього періоду скептицизму. Відомості про Енесидема дуже суперечливі. Його головною працею називається «Вісім книг пірронових промов», а ще дослідники згадують його праці «Про мудрість», «Про дослідження», «Пірронівські нариси». Філософ спирався на вчення загадкового Геракліта, ймовірного його вчителя, який працював лікарем-емпіриком, про протилежність між тим, що *існує*, і тим, що *здається*. Окрім того, Енесидем начебто погоджувався з Гераклітом у питаннях, що стосуються природи душі, істини, сутності тіл, поділу часу, видів руху, а ще тотожності і відмінностей цілого й частини, визнавав повітря за первинну стихію душі. Проте деякі дослідники розглядають таке твердження як гіпотетичне.

При дослідженні поняття *причини* Енесидем доходить висновку, який не тільки допускає існування причини, а й заперечує його. Причина існує, що підтверджує рух, і водночас не існує, бо її неможливо мислити. У поясненні причини філософ виступає як попередник відомого шотландського мисленика Д. Г'юма. Отож, філософ має утримуватися від висновку про існування причини чи її неіснування. Енесидему приписують вже згадані десять аргументів щодо реального, які ще називають «тропами». Нічого достеменного не відомо ні про життя, ні про діяльність Агриппи, про погляди

якого пише Діоген Лаертський. Як вже зазначалося, послідовники Агриппи додали ще п'ять «троп» до десяти Енесидемових.

Скептики утримуються від беззастережних висновків, від відповідей на догматичні питання, хоч їхні дослідники неоднаково оцінюють кінцеву мету: одні – наголошують на безпристрасності, інші – на м'якості.

Епікуризм. Засновником другої течії в елліністичній філософії був уродженець острова Самоса **Епікур** (341-270 рр. до Р. Х.), який вісімнадцятирічним юнаком переїхав до Атен. Спочатку він був учнем атомістів і скептика Піррона, але в 306 році до Р. Х. заснував власну школу, якою керував до кінця свого життя. Ворогів йому вистачало, хоч насправді філософ попри просте життя, був шляхетною людиною й у житті дотримувався високих моральних вимог, чого не можна сказати про його ставлення до античних філософів, починаючи від Платона, якого називав золотокованим мудрецем, а його учнів – Діонісійовими блюдолизами. Не оминув своїми звинуваченнями Аристотеля, Протагора, Геракліта, Демокріта та інших. Скептик Піррон був для нього невігласом і неуком.

Діоген Лаертський називає 40 творів Епікура, а всього мисленик написав 300 книг. Крім філософії, він досліджував проблеми різних наук, зокрема природознавства, фізики, метеорології. Система Епікура характеризується цілісністю й завершеністю. Його учні найбільше спричинилися до вдосконалення теорії пізнання.

Епікур творив у період, коли на перше місце вийшли проблеми людини, її турботи про спокій, безжурне життя, що не знає страждань. Мисленик писав: «Марні слова того філософа, що не лікують якихось страждань людини». Філософія має виліковувати недуги душі так само, як медицина хвороби тіла». В одному зі своїх листів Епікур повчав: «Хай ніхто в молодості не відкладає заняття філософією, а в старості не втомлюється займатися філософією». Вивчення природи, на його думку, спричинено тим, що людину лякають небесні явища й смерть. Сам філософ ставився до смерті стримано. Він заявляв: «Смерть – найстрашніше зло, але воно не стосується

нас, позаяк смерті нема, коли ми існуємо, а коли смерть настала, тоді ми не існуємо».

Як вважав Епікур, філософію складають три частини: *етика*, *фізика* і *«каноніка»*, яку ототожнював із *теорією пізнання*. Етика – це вчення про мету і сенс життя, а мета життя – це досягнення щастя, що означає зазнавати *приємності* й не зазнавати *страждань*. Щастя тлумачиться в *гедоністському* (від гр. *hedone* – задоволення) значенні. Філософ ототожнює щастя з *відсутністю страждань*, що вже само по собі є приємністю, бо людина прагне, щоб її тіло було здорове, а душа спокійна. Водночас вважаючи саме життя благом, Епікур утверджує *культ життя*. Такий підхід дає підстави для того, щоб спростувати твердження, що Епікур визначає приємності лише *запереченням* страждання, адже він наголошує й на *позитивному* стані насолоди. Філософ роз'яснює: «Коли йдеться про те, що приємності – це кінцева мета, то ми розуміємо не приємності блудників і не приємності від чуттєвих насолод, як думає дехто, хто не знає чи не погоджується або неправильно розуміє, бо ми розуміємо звільнення від тілесних страждань і душевних тривог». Отож, йдеться про два види приємностей: *приємності спокою*, або відсутність тілесних страждань, і *приємності руху*, що властиві не лише тілу, а й душі. Проте для істинної приємності *доконечна розважливість*, яку філософ ставить навіть вище від філософії, заявляючи: «Від розважливості походять усі інші чесноти: вона навчає, що не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо, і, навпаки, не можна жити розумно, морально і справедливо, не живучи приємно».

Класифікуючи приємності, філософ виходить з того, що бажання бувають *природні* й *химерні*. У свою чергу *природні* бажання поділяються на *доконечно природні* й *недоконечно природні*. Інколи, зазначає філософ, доводиться уникати приємностей і надавати перевагу стражданням. Йдеться про приємність, наслідком якої може бути велика неприємність. Окрім того, після страждання приємність залишається упродовж тривалого часу. Як вважає Епікур, страждання душі, або *духовні*, тяжчі від страждань тіла, або

фізичних: страждання тіла зумовлені лише теперішнім, а страждання душі пов'язані з минулим, теперішнім і майбутнім. Філософ доходить висновку про різні джерела приємностей, бо одні – виникають при *відсутності* потреб, а інші – при *задоволенні* їх. При відсутності потреб людина вільна від страждань, а незадоволення потреб пов'язане зі стражданнями. Звідси висновок Епікура: «Найбільше приємностей має той, хто має найменше потреб». «Негативна» приємність – це не тільки справжня *мета* життя: вона вища від позитивної приємності як *засобу*, що притлумлює страждання.

Філософ повчав: «Живи непомітно». При *індивідуалізмі* свого тлумачення етики Епікур надавав особливого значення *дружбі*, що не порушує спокою, відповідає вимогам справедливості. Він наголошував: «Справедливість, що походить із природи, є *угодою про корисне*, націлена на те, щоб не шкодити комусь і не терпіти шкоди». Справедливість спільна для всіх людей, корисна у відносинах між ними й для країни. Епікур наголошував на *культурі дружби* й потребі *шляхетного життя*, навчав шанувати закони, дотримуватися добрих звичаїв, не засмучувати ближнього, не шкодити тілу й не втрачати засобів для життя. Для розуміння епікурівського змісту приємностей треба зважати на такий висновок мисленика: «Не учти і святкові походи, насолоди любові й насолоди піднебіння при заставлених столах роблять життя солодшим, а тверезий розум, який... відкидає хибні гадки, що завдають душі найбільше неспокою». Отож, шлях до щастя, крім *чеснот*, ще вказує *розум*. Розум дає змогу, по-перше, вибирати приємності, а по-друге, спрямовувати думки, щоб вони уможливлювали щастя.

Щоб подолати почуття страху, який панує над людиною, особливо страх перед смертю, Епікур вдається до вивчення природи і творення відповідної теорії, яка називається *фізикою*. Звісно, його висновки могли ґрунтуватися на вченні Демокрита, що створив причинову систему на противагу платонівській, аристотелівській і стоїчній концепціям. Ця система ґрунтувалася на *механістичному* підході до руху атомів.

На принципах атомістичної фізики ґрунтувалася епікурійська картина світу. Філософ висловив думку про безмежність Вселенної і про безліч світів у ній. Усі тіла Вселенної розпадаються, але з різною швидкістю. Не може бути винятком людська душа, яка також розпадається.

Намагання пояснити на механістичних засадах психічні явища було не просто. Епікур уявляв душу як своєрідну матерію, подібну до тепла, що розливається по всьому тілу. *Душа* гине разом із тілом, бо «смерть є кінцем чуттєвого відчуження», цебто смерть припиняє всі страждання людини. У людському житті дошкулює не так страждання, як страх перед ним. Епікур не вірив у «золотий вік» людства, бо людина була найнещасніша саме в природному стані. Відтак людина успокоїлася перед природою і щодо інших людей, що покликана завершити філософія. Звісно, Епікур мав на увазі саме свою філософію. Людина буде щаслива, коли пізнає, що щастя в ній самій, а не в зовнішніх умовах. Такий підхід спричинився до того, що дослідники називають його школу своєрідною сектою.

Якщо для щастя потрібний розум, то від нього невіддільна належна культура думки. Критерії істини й правила її пізнання досліджує *каноніка* (від гр.*kanon* – правило), яку ототожнюють з теорією пізнання. Філософ розрізняє *сприйняття*, *загальне уявлення* й *почуття*. При аналізі *поняття* Епікур розрізняє устійнені образи, відтворені в певному порядку, від образів, що ізольовані в повітрі й нагадують павутину. Якщо перші образи проникають в органи чуття, то другі – пронизують пори людського тіла. При їхньому переплетенні в людини виникають *уявлення* певних речей, від яких походять *по-няття*. Проте Епікур не трактує їх як вроджені ні логічно, бо вони виникають як спогади. При очевидності *сприйняття* й *загальні уявлення* завжди істинні. Не виняток навіть фантастичні уявлення, бо й вони ґрунтуються на дійсності. Згідно з канонікою чуттєві *сприйняття* і *загальні уявлення* водночас вважаються *критеріями знання*. Уявлення, пов'язане з іншою дійсністю, має наслідком *замилення*, тобто воно *хибне*. Епікур згадує кентавра як поєднання образів людини й коня.

Безпосереднє враження непомильне, але один і той самий предмет може спричинити різні враження. Суть у тому, що людина пізнає не самі предмети, а їхні *подоби*, які відірвані від предмета, а перехід від подобу до предмети здійснюється опосередковано, через судження. Звідси – небезпека помилки, бо подобу змінюються до сприйняття органами чуттів, при сполучі з подобами інших предметів створюються нові сполуки, а ще, окрім того, будова органів чуття не дає змоги сприйняти всіх подоб.

Спираючись на чуттєві враження, Епікур займався також й *генезою* пізнання. Йдеться про сенсуалізм у генетично-психологічному сенсі, з чим пов'язана «епікурійська індукція», коли з первісних уявлень виникають «типові уявлення», а з них поняття, судження і припущення. Сенсуалізм спричинив також індуктивну логіку епікурійців, яку вони пояснювали як висовування за подібністю.

З філософії Епікура виникають його погляди на походження мови. Він стверджує, що спочатку кожен народ давав назви речам відповідно до своїх відчуттів і вражень. Згодом кожен народ на основі загальної згоди називав по своєму називав речі так, щоб уникнути двозначності й досягти стислості.

Епікур посідає особливе місце в історії філософії. Порівняно зі своїми попередниками він визначив інакше *завдання* філософії, обґрунтував доконченість *етики*, що ґрунтується на істинному *знанні* про світ, як підсумок вчення про *людину*. Філософ створив вчення про критерії, назвавши його *канонікою* як складовою частиною філософії, що охоплює також *фізику* й *етику*. В осерді філософії Епікура — поняття *свободи*. Як наслідок його вчення про мораль було *етикою свободи*, що протилежна вченню стоїків, які наголошували на ролі доконечності в житті людини. Передумови свободи філософ вбачав у самій природі фізичного світу. Важливе значення має вчення Епікура про *справедливість*, що ґрунтується на *праві*, в основі якого лежить загальна користь.

У Давньому Римі найяскравішим представником епікуризму був **Тит Лукрецій Кар** (бл. 99/95 – 55 рр. до Р. Х.), про життя якого відомо дуже

мало. Як твердили пізніші дослідники, Лукрецій наклав на себе руки в 44 роки. Йому приписують кілька книг, але вони не відомі. Зате його філософська поема «Про природу речей» («*De rerum natura*») – це не лише систематизований, а й аргументований виклад епікуризму. При підході до поеми дослідники звертають увагу на традиційність і оригінальність. З традиційного погляду твір нагадує філософсько-дидактичний епос. Оригінальність поеми в тому, що її автор не лише справжній філософ, а й своєрідний талановитий поет. Лукрецій писав: «Навчаю я великого знання, намагаючись дух людини витягти з тісних тенет забобонів». Він переконаний в істинності свого «великого вчення».

Основна увага філософа приділена обґрунтуванню цілісної картини світу, в якому забезпечене спокійне існування людини. Усі речі складаються з первнів, які прийнято називати атомами, хоч Лукрецій не любить того слова. Атоми дрібні й кругловаті, рухаються в порожнєві, Лише завдяки цьому рухові існує час. Душа людини також складена з атомів. Завдяки їм людина може відчувати. Від душі невіддільний розум (дух), який розміщується в тілі. Розум – головна цінність людини, її істинна сила.

Людина сприймає світ чуттєво, а усвідомлює його розумом, бо знає обмеженість чуттєвого сприйняття. Пізнання можливе тому, що з поверхні речі випромінюються її «тонкі подоби», «образи-тіні», або копії речі. Від їхнього проникнення через очі чи «пори» душі людина отримує певні враження й душевні стани.

Лукрецій дотримується погляду про смертність людської душі, що не підвладна надприродним силам. Атоми душі зчеплені лише доти, доки зв'язані атоми тіла. Услід за Епікуром Лукрецій твердить, що життя і смерть людини не зустрічаються: звідси – недоречність страху перед смертю.

Як послідовник Епікура Лукрецій переконаний, що лише Епікур знає істину, бо він своїм талантом не тільки вивищився над людьми, а й затьмарив їх, подібно до Сонця, перед яким меркнуть зорі. Великих античних філософів Сократа, Платона, Аристотеля автор поеми не згадує. Таке саме його

ставлення до софістів, скептиків, стоїків. Лукрецій наголошує на недоліках вчень Геракліта, Емпедокла, Анаксагора. На противагу своїм попередникам Лукрецій висловив думку про нескінченність світу. Водночас він застерігає, що світ наближається до загину.

Треба наголосити, що Лукрецій опинився в скрутному становищі. *По-перше*, філософ писав не чисто філософський твір, а філософську поему, що зумовлювало її стиль. *По-друге*, латиномовна філософська термінологія ще не була розроблена, бо найбільше до цього спричинився згодом Цицерон. Як наслідок автор поеми знайшов нестандартний вихід: він намагався перетворити філософські абстракції в поетичні образи.

Самостійність Лукреція як мисленика проявилася в його суспільно-політичних поглядах. Якщо Епікур надавав перевагу позиції віддаленого спостерігача, то його послідовник не міг бути байдужим, миритися з моральним занепадом римської знаті.

Стоїцизм. Стоїчна школа має тривалу історію. Її виникнення пов'язують з кінізмом. Серед послідовників цієї течії називають нашого земляка з Ольвії Біона Бористеніта. Засновником школи був фінікієць **Зенон з Китія** (бл. 336 – 264 рр. до Р. Х.). В Атенах він пропагував свої філософські погляди в портику, що давньогрецькою мовою називається «*stoa*» і ще перекладається як «галерея», «зала», «накрита колонада». Отак його послідовників почали називати **стоїками**. Зенон помер у похилому віці, зупинивши дихання. Слід зазначити, що це був перший випадок самогубства серед античних філософів, проти чого стоїки не заперечували. Йому приписують чимало праць з різних галузей науки, але від них збереглися переважно назви, а в ліпшому разі – фрагменти.

Спадкоємцем Зенона був **Клеанф** (бл. 330 -- 232 рр. до Р. Х.). Його вважають автором «Славня Зевсу», який дійшов до наших днів. Окрім того, Клеанфу приписують ще 60 творів, що збереглися фрагментарно. Мисленик дотримувався художньо-філософського світогляду, трактуючи Вселенну як велику живу істоту з Богом як душею і Сонцем як серцем. Відомий як

перебі-єць, бо захоплювався кулачками. Клеанф прославився як працелюб: вночі працював як воднонос і пекар, а вдень навчався за плату в Зенона. Помер, заморившись голодом.

Завершив становлення давньогрецького стоїцизму **Хрисипп** (бл. 281/277—208/205 рр. до Р. Х.), що, як твердить Діоген Лаертський, «вирізнявся великим хистом і різнобічною дотепністю». Про себе він казав: «Якби я робив, як усі, то не був би філософом». Мабуть, найбільше характеризує його як стоїка таке прислів'я: «Якби не було Хрисиппа, то не було б і Стої». Відомо, що йому належить 705 творів, в основному, з проблем логіки й етики. Ще до заняття філософією Хрисипп бігав на довгі дистанції.

Давньогрецькі стоїки обґрунтовували структуру філософії. Зенон з Ки-тія поділяв її на фізику, етику й логіку. Аналогічних поглядів дотримувався й Хрисипп. Відмінності між ними полягали тільки в наданні переваг різним частинам. Клеанф виділив більше частин: діалектику, риторику, етику, політику, фізику й теологію. До речі, саме Зенон запровадив у філософію саму назву *логіка*.

Від Стагирита стоїки перейняли вчення про співвідношення форми й матерії, але трактували світ як *єдине тіло*, що живе, нерозчленоване, наділене диханням і божественними властивостями. Водночас вони намагалися поєднати положення про доконечність з ученням про єдність, досконалість і доцільність світу, в якому всі частини залежать від цілісності.

В етиці проявилася протилежність стоїцизму й епікуризму, яка стосувалася трактування свободи і мети людського життя. Епікурійському патосу свободи стоїки протиставили доконечність («долю»), якої не уникнути. Доля веде одних добровільно, а інших – під примусом. Як приклад життя стоїки називали життя мудреця, бо воно узгоджене з природою, підпорядковується розумові, панує над пристрастями. У такому житті втілюється його найвища мета – *атараксія* (від гр. *atarakcia* – спокій), цебто стан незворушності.

Ставлення стоїків до людини ґрунтувалося на тому, що йдеться про істоту, яка, по-перше, ізольована від інших, а по-друге, суспільна – становить частину світу. Отож, людині властиве *прагнення до самозбереження*, що можливе в державі й через усвідомлення себе як частини світу, цебто цілісності. Звідси – висновок про вищість інтересів *держави* над *особистими* інтересами, непохитність переконання, що треба віддати життя як жертву для держави. Проте стоїки були *космополітами*, дотримувалися настанови, що «людина – це громадянин світу».

Із твердження стоїків про єдність світу випливає висновок про єдиний світовий процес, а з нього – про *причинність*, бо передбачається *єдине джерело сил*. Причинні дії визначають *вогонь, повітря і пневма* як їхню суміш. Треба брати до уваги *обставини*, без яких дія не можлива. Проте кожна причинна дія зумовлена певними законами природи, чим визначається поняття *фатуму* як єдиного причинного зв'язку всіх процесів. Від цього стоїки до-ходять висновку про *промисел* і «*свободу волі в межах доконечності*».

Між фатумом і промислом стоїки розміщують *природу*, що поєднує властивості першого (недостатнє усвідомленні) і другого (доцільність). Такий підхід дає змогу зрозуміти існування в світі зла, хоч тут між стоїками проявляються певні відмінності, бо Клеанф приписує їх фатуму, а Хрисипп не заперечує волі промислу.

Щоб розв'язати суперечність між *долею* і *свободою волі*, стоїки розрізняють види руху, який виникає під впливом двох причин: внутрішньої й зовнішньої. Внутрішня причина має вирішальне значення, а зовнішня – виконує роль приводу. *Практична* свобода людини ґрунтується на свободі *теоретичній*, що керується розумом – тоді прагнення не зумовлюється остаточно природною доконечністю, а стає *розумною волею*. Свобода й доконечність збігаються лише в мудреця, якому властивий найвищий ступінь свободи. Свободу як досягнення має стоїки заперечують.

Стоїцизм виник в умовах, коли найвищою метою людського існування вважали щастя. Зенон наголошував на «узгодженому житті», при якому людські думки, почування і хотіння виступають як несуперечлива єдність. Всесвітнім законом стоїки називають *логос*. Людина має жити в згоді зі своєю природою, розвиваючи свої задатки. Тільки людина може досягти досконалості. Якщо Епікур наголошував на приємностях і уникненню неприємностей, то стоїки ставили на перше місце *прагнення до самозбереження*, що рівнозначна любові до себе. Проте таке самозбереження треба розуміти ширше, бо воно охоплює збереження не лише людини, а й роду.

При характеристиці людини стоїки виходять із її особливостей як істоти. Людина – розумна істота, але вона не перестає бути істотою природною. Визнаючи діяльність розуму найвищою метою, стоїки ґрунтують на ньому основи етики, зводять його до вчення про *чесноти*. Вони розрізняють життя, що *відповідне* природі, і життя, *узгоджене* з природою. Перше життя відтворює природну сутність людини, воно протилежне розуму, а друге життя – за-сноване на розумі як його суті й формі.

Головним джерелом людських хиб стоїки вважали *афекти* (від лат. *affectus* – настрої, хвилювання, пристрасть), цебто надмірні захоплення, що суперечать логосу. Як відомо, нині під афектами розуміють різні швидкоплинні бурхливі переживання, що можуть проявлятися не лише в люті чи гніві, а й у жаху чи відчаї і навіть у нежданому вибуху радості. Проте не кожна хибна думка може бути афектом, а лише сильне раптове захоплення. Стоїки розрізняли чотири основні афекти: *туга* і *приємність* стосуються теперішнього часу, а *пристрасне хотіння* і *страх* – майбутнього.

Стоїки обґрунтували чотири *чесноти* і протилежні їм *хиби*, що можна подати парами: *розважливість* – *безрозсудність*, *поміркованість* – *розгнuzданість*, *справедливість* – *кривдність*, *мужність* – *боягузтво*. Названих хиб людина позбувається лише через удосконалення мудрості й утвердження чеснот. Остаточне звільнення від цих хиб можливе лише тоді, коли людина досягає повної досконалості логоса, повної узгодженості в

житті. Насамперед треба притишувати, стримувати афекти аж до їхнього повного подо-лання, доходити до безпристрасності, цебто *apatії*. Беззастережну цінність має досягнення ідеалу – стоїчного образу мудреця, якому властиві такі риси, як щастя, щедрота, краса й свобода. Нерозумна людина позбавлена цих якостей і чеснот.

Логос як живильна сила дає змогу людині проявляти справжній розум і справжню доброту не лише *внутрішньо*, а й у зовнішній діяльності. Для мудрої й добродійної людини розмивається межа між інтересом особистим й інтересом суспільним, що забезпечує збереження не лише її інтересу, а й істинної природи. Логос підводить до думки про те, що до всіх людей треба ставитися як до братів, що мають одного Небесного Отця.

На основі розуму, спільного для всієї природи, твориться єдине для всіх людей *природне право*. Різниця в праві різних держав спричинена порушеннями саме природного права. На противагу епікуризму з його настановою «проживи непомітно», стоїки виступають за активну громадську діяльність. Космополітизм стоїків органічно поєднується з діяльністю на користь свого народу і своєї держави.

Стоїки чимало спричинилися до розвитку *логіки*. Предметом логіки во-ни називали *словесні знаки*, якими визнавали не лише слова, а й звуки, склади і навіть речення. За частину логіки вони визнавали *діалектику*, перед якою ставили завдання обґрунтувати ознаки, що розрізняють істинне від хибного. Істинність уявлень залежить від способу їхнього виведення з чуттєвих уявлень і властивостей цих уявлень.

Визнаючи уявлення за вихідний пункт логіки, стоїки зазначали, що воно ще не може вважатися *науковим знанням*, а лише його джерелом, бо на-укове знання вимагає *логічного* доведення. Теорії доведення вони приділяли особливу увагу, обґрунтовували істинність суджень й умовиводів. Після Аристотеля стоїки найбільше доклалися до розвитку логіки.

Новий крок стоїків порівняно з Аристотелем стосується онтології. На противагу дуалізму Стагірита вони намагалися обґрунтувати моністичну

онтологію. Стоїки стверджували, що субстанція – це завжди оформлене живе тіло, а його сила і форма належать до сфери доступності розуму.

На римському ґрунті витворилася **Середня Стоя**. Одні дослідники вважають її *еклектизмом*, а інші називають *стоїчним платонізмом*. Її найвидатніші представники **Панецій** і **Посідоній**.

Панецій (бл. 185 – бл.110 рр. до Р. Х.) народився на Родосі, але підтримував зв'язки з деякими римськими діячами. З ним пов'язують *еллінізацію* стоїцизму, наближення його до вчень Платона й Аристотеля та їхніх учнів. Філософ дотримувався погляду, що після смерті людина надалі живе в своїх нащадках і людському роді, бо не вмирає світовий розум. Не заперечуючи проти стоїчного визнання *долі*, Панецій доповнює моральні принципи поняттям *приємності*. Проте засади стоїцизму він залишає непорушними. Зберігається в дещо зміненому вигляді *логос*. У етиці знаходить місце для *користі*. Філософ обґрунтовує вчення про виховання природних афектів і розвиток їх до рівня теоретичних і практичних чеснот. У теорії про державу намагається поєднати демократію, монархію й аристократію. Панецій виступає за державну релігію зі світовим логосом як єдиним божеством.

У **Посідонія** (бл. 135—51 рр. до Р. Х.) стоїцизм змикається з неоплатонізмом. Хоч його праці втрачені, внесок Посідонія в філософію вагомий, що засвідчують пізніші посилання на нього. Як вчений він цікавився питаннями етики, психології, історії, риторики, фізичної географії. Попри таку енциклопедичність на його поглядах помітний вплив містики. У *промислі* філософ вбачає не лише закон природи, а й волю в людині. Людина трактована як єдність душі й тіла, а дух – це Бог як гість людини. Після смерті людська душа переходить в надмісячний світ, щоб очиститись для переходу у вищі сфери. Філософ обґрунтовував доречність складання гороскопів. Дослідження філософії історії мисленик спирав на вчення про *прогрес* у суспільному розвитку людства. Проте він глорифікує минулий «золотий вік», який характеризує як вік філософії, коли люди жили біля божественного вогню, не знали злочинів, але з прогресом розпочався занепад моралі й життя

без законів стало неможливим. Історію людства філософ узалежнює також від клімату, ґрунту, історичного середовища, розвитку ремесел, наук і мистецтва.

Аналіз стоїчної школи не залишає сумніву про її самобутність навіть порівняно зі вченнями Платона й Аристотеля.

Виникнення римської філософії. Римська філософія належить до античної, хоч вона вторинна порівняно з давньогрецькою, але виникла як її продовження. Їй передувало передфілософський соціоантропоморфічний світогляд, художньо-мітологічний за своєю суттю. У I ст. до Р. Х. у Римі розповсюджуються філософські течії елліністичного періоду (скептицизм, епікуризм, стоїцизм). На римському ґрунті грецькі вчення нерідко виступають у еклектичному поєднанні.

Над органічним поєднанням римської і грецької культур працював великий римський оратор і філософ **Марк Туллій Цицерон** (106-43 рр. до Р. Х.). Він називав себе не тільки філософом у теорії, а й у житті, що відтворювало практицизм римлян. Цицерон започаткував творення латинської філософської термінології, намагався надати філософії приваби, особливу увагу звертав на моральну функцію філософії. У філософії, як признавався мисленик, він знаходив розраду, що рятувала від «душевної скорботи як наслідок важкого удару долі».

Як філософа Цицерона турбувала проблема життя і смерті. Страх перед смертю має подолати філософія, яка «навчає жити», бо «зі смертю люди не гинуть як і їхні думки». Отож, він погоджується з настановою скептиків: «Все заперечувати і ні про що не висловлювати певного погляду». Такий метод, зазначав Цицерон, «походить від Сократа». Щоправда, про скептиків філософ висловлюється також іронічно. Як вважає Цицерон, доцільно скликати консиліум філософів, щоб з'ясувати проблеми, які не мають однозначного тлумачення. Сам мисленик виступає як *еклектик*, що засвідчує його трактат «Про природу богів», у якому розглядаються погляди скептиків, епікурійців і стоїків. Переосмисливши стоїчне трактування *фатуму*, мисленик протиставив йому *свободу волі* людини як борця за своє щастя. Ідеалом державного

правління Цицерон вважав поєднання елементів демократії, аристократії та монархії, що проявлявся в римській республіці.

Хоч Цицерон не був оригінальним мислеником, він зумів створити філософську систему, узагальнивши досягнення філософів елліністичного періоду.

4. Антична філософія завершального періоду

Попри далеко не прості умови в Римській імперії, зокрема падіння морального рівня, нерідко нагінку на філософів, філософська думка нуртувала. Серед освічених людей набував популярності стоїцизм.

Сенека й римський стоїцизм. Найвидатнішим давньоримським стоїком визнаний **Люцій Анней Сенека** (бл. 4 р. до Р. Х. – 65 р. від Р. Х.), діяльність якого пов'язана з пізнім стоїцизмом. Сенека – не лише філософ, а й драматург. Як філософ він прославився творами на моральні теми. Широко відомі його «Моральні листи до Люцилія», в яких він обґрунтовує ідею духовного вдосконалення, життя з природою, стійкості перед випробами долі. «Листи» наголошують на тих чеснотах, яких дотримувалися християни. Як допускають дослідники, філософ міг листуватися з апостолом Павлом. Суть поглядів Сенеки передають такі його слова: «Філософія – це не таке собі, для людної площі вигадане штукарство; не у словах – у ділі її вияв. Та й не з тим до неї звертаються, аби приємно провести день, аби не нудьгувати на дозвіллі. Ні! Філософія ліпить, вивершує нашу душу, впорядковує життя, керує нашими діями, вказує, чим треба займатися, що – відкинути; сидить за кермом і дбає, щоб не пливли наосліп ті, хто шукає дороги серед непевних хвиль».

Сенека був виховником майбутнього імператора Нерона і написав для нього трактат «Про милосердя». Проте ставши імператором, Нерон не проявляв милосердя і через якийсь час усунув філософа зі свого найближчого оточення. Виїхавши до свого маєтку, Сенека зайнявся філософською й літературною діяльністю. Слід зазначити, що його світогляд був протилежний способу життя філософа, який пробував оправдатися: «Всі філософи проповідують не те, як вони живуть, а те, як треба жити». Як філософ Сенека

працював тоді, коли не займався іншими справами. Найбільше він написав за останні три роки. Однак чимало його праць втрачено. Найбільше він полюбляв форму листів, що не давало змоги викласти системно погляди. Філософ сформулював гасло: «Хай наші слова дарують не задоволення, а користь». Треба зазначити, що сам філософ не завжди дотримувався такої настанови, надаючи перевагу красномовству, хоч воно могло шкодити змісту.

Ставлення Сенеки до своїх попередників залежало від того, наскільки вони надавали перевагу практичним моральним поглядам. Мисленик признавався в любові до поглядів Пітагора. Вислови Геракліта спонукали його до роздумів. У поглядах Парменіда і Зенона Елейського він побачив чимало зайвого. З особливою повагою Сенека ставиться до Платона, а до Аристотеля – стримано. Найбільше його захоплюють стоїки Зенон, Клеанф, Хрисипп, Панетій, але на перше місце серед філософів він ставить Посідонія. Проте і в них він знаходить «грецьку глупоту». Як приклад згадує такий умовивід Зенона: «Зло не може бути славним, смерть буває славною, отож, смерть – не зло». Вище від філософських вчень Сенека ставить особисте життя мисленика, а як приклад згадує Сократа. Себе він називав не рабом попередників, а однодумцем.

Проте філософія Сенеки не обмежується лише проблемами моралі. Філософ виходить з того, що все походить з теплого дихання, або вогню, що він називає *пневмою*. Вогонь перебуває на небі, а на землі він перетворюється в камінь. Людська душа походить від вищого вогню і повертається до нього. Філософ ототожнює *Бога з промислом, долею і природою*, що дає підстави характеризувати філософський світогляд Сенеки як *пантеїзм*. Людина усвідомлює вічні закони природи, завдяки чому набуває свободної волі. Мисленик твердить, що людська душа самототожна людському духові. Вихідним для епістемологічних поглядів Сенеки можна вважати тезу: «Істина відкрита для всіх – нею ніхто не заволодів». Водночас філософ розрізняє пам'ять і знання. Під пам'яттю він розуміє збереження повідомлень від інших, а знання – це особиста праця без наслідування

якогось зразка. У цьому, як наголошують дослідники, проявляється римський практицизм порівняно з грецькою споглядальністю й бездіяльністю. Римляни дотримувалися погляду, що людина спроможна змінити ставлення до речей навіть тоді, коли вона не зможе вплинути на якусь річ.

З подібних тверджень доходимо висновку, що Сенека ототожнює філософію з мудрістю, але не зі знанням. Для мисленика мудрість – це настанови для життя в земному світі, що протиставляє Сенеку християнському твердженню про протилежність мудрості світу земного й потойбічного. Якщо мудрість удосконалює людину, то знання збагачує його досягненнями науки. На думку Сенеки, філософія має *споглядальну* й *прикладну* частини, з яких лише друга частина спонукає до дії. Отож, людина має обмежити себе в знаннях, бо знання лише забиває голову марницею, позаяк не досліджує добра і зла, яким займається філософія. Філософія обґрунтовує шлях, як подолати доконечність. Мисленик повчає сина: «Цей шлях вказує вкаже тобі філософія. До неї вдайся, якщо хочеш бути здоровим, безпечним, щасливим, а най-головніше – вільним. Жодним іншим способом цього тобі не домогтися. Глупота – річ гнітюча, мерзенна, гидка, рабська, що слугує багатьом найшаленішим пристрастям. А від них, тих жорстоких напасниць, котрі повелі-вають то по черзі, то всі нараз, вирятує тебе мудрість; вона – єдина свобода». Свобода, твердить Сенека, означає звільнення від тіла. Як відомо, філософ сам вкоротив собі віку, наклавши на себе руки.

Мету філософії Сенека вбачав у тому, щоб допомогти людині сформувати сильний характер, спроможний протистояти випробам долі, загартувати душу, керувати вчинками й утримуватися від певних дій. На таких підставах філософ розрізняв три групи людей: *перша група* ще не опанувала мудрості, але підійшла до неї впритиск; *друга група* позбулася найбільших напастей і пристрастей, але не забезпечилася від них надійно; *третья група* охоплює тих людей, що позбулися лише частини найтяжчих блудів. Як зазначають дослідники, підходи Сенеки до відмінностей між

знанням і мудрістю набули особливого значення в наш час, коли досягнення науки не завжди ви-користовуються на користь людини.

Вважаючи предметним змістом філософії природу, мораль і розум, мисленик поділяє її на три частини: *етику, логіку і фізику*. В ученні про природу Сенека фактично дотримується погляду досократиків про чотири первні (воду, вогонь, повітря і землю), що перебувають у всьому і взаємно перетворюються. Водночас мисленик наголошує на загальному русі не лише на Землі, а й у небесній сфері.

Попри суперечливе трактування душі й тіла Сенека відверто протиставляє їх. Філософ висловлює думку про безсмертя людської душі, вражаючи коротке земне життя за «пролог до кращого і довгого життя». Природний страх людини за своє життя він пробує спростувати, переконуючи співрозмовника: «Жити – справа не така вже важлива: живуть і твої раби, і тварини; важливіше померти чесно, мудро і хоробро». Окрім того «померти – це один з покладених життям обов'язків». Як і всі стоїки мисленик допускає добровільне припинення життя, якщо тіло не спроможне служити душі, і водночас осуджує слабодухість і боягузтво. Водночас Сенека на противагу Аристотелю визнає, що раби – це також люди. Порівнюючи раба зі своїм паном, філософ зазначає, що всі люди є рабами гріха.

Щастя людини, вважає Сенека, залежить від неї самої, бо «кожен нещасливий так, як уявляє себе нещасливим». Як зазначають дослідники, філософ проповідує етику пасивного героїзму, що передбачає оборону перед випро-бами долі. Отож, він схвалює витримку, підготованість до непередбачених випадковостей, шляхетність і мужність людини, яка має здоровий розум і енергійний дух.

У людському суспільстві Сенека ставить на перше місце спілкування. На його погляд, будь-яка жорстокість – це наслідок людської немічності. Філософія гармонізує людину внутрішньо і в міжлюдських взаєминах, цебто навчає мистецтва дружби із самим собою та іншими людьми. У такому контексті філософ підходить до проблем часу, який люди марнують

насамперед через власну недбалість, на негідні справи. А ще частину часу від людини відбирають насильно чи викрадають іншим способом.

Дослідники наголошують, що Сенека був космополітом, в чому нагадував кініка Діогена Синопського. Своєю батьківщиною філософ називав весь світ. Водночас його світогляд наближався до християнського, хоча і не знав істинної віри. На нього впливало листування з апостолом Павлом. Щоправда, відомі листи визнаються підробкою. Схвально ставилися до Сенеки гуманісти, яким імпонувало його вчення етики та обґрунтований ідеал людини.

Ще один римський стоїк **Епіктет** (бл. 50 – бл. 135 рр. від Р. Х.) має підстави вважатися феноменом в античній філософії, адже він народився рабом і став відомий за прізвиськом, що в перекладі означає «набутий». Визволений з рабства, Епіктет відкрив свою філософсько-виховну школу в Нікополісі, але так і не розбагатів, надаючи перевагу способу життя кініка. На його могилі написано, що він – друг безсмертних, хоч був рабом, бідним і слабим тілом. Як філософ Епіктет надавав переваги усному слову й переконанню власним прикладом, а не писаннями. Про вчення філософа відомо із записів його учня, хоч вони збереглися не повністю.

Філософ дотримувався погляду, що встановленого порядку не змінити, тому треба намагатися змінювати своє ставлення до речей, стати внутрішньо вільним. Виходить, що рабство має не соціальний, а моральний характер. У цьому Епіктет подібний до Сенеки, хоч той був рабовласником. Він повчав, що «кожен, хто вільним бути хоче, не має ні бажати, ні цуратися того, що від інших залежить». Епіктет наголошував, що філософ має розуміти залежність користі й шкоди лише від себе. Як повчає Епіктет, правила мудрості не варто обмірковувати з невігласами, а ліпше показувати їх своїми прикладами. Про науки мисленик не згадує, що переконує про його рівень знань. Щоправда, він зазначає, що логіка має служити фізиці й етиці. Для нього не має значення питання про первні світобудови, бо треба розуміти суть добра й зла. Суть людини він убачає в її розумі як частині розуму світового.

Як розумній істоті людині властива свобода думки і свобода волі, яких не можливо відчужити навіть тоді, коли позбавлять не тільки майна, сім'ї, честі, а й тіла. У цьому проявляється пасивний героїзм, який ще раніше обґрунтовував Сенека.

Позицій стоїцизму дотримувався імператор **Антонін Марк Аврелій** (121 – 180 рр.). Його погляди відтворені в своєрідному щоденнику «До самого себе». Суперечливість мисленика проявляється в тому, що він намагається поєднати усвідомлення доконечності й проповідь активної діяльності. Для нього час нагадував стрімкий потік, а життя – коротку мить з пережитим минулим і невідомим майбутнім. Навіть тривалу славу філософ називав марною. Він зазначав, що «люди одружуються, виховують дітей, хворіють, вми-рають, воюють, святкують, мандрують, обробляють землю, лестять, погорджують, підозрівають, плакають лихі наміри, бажають смерті інших, нарікають на життя, кохають, збирають скарби, домагаються почесних посад і трону. А що стало з їхнім життям? Воно згинуло».

Висновки мисленика не лише негативні. Він повчає, що в житті треба цінувати «справедливість, істину, мудрість, мужність». До таких цінностей філософ відносить також справедливу діяльність, яку ставить на один рівень з розумом. Треба орієнтуватися на далекосяжну мету, підпорядковувати їй свої прагнення. На противагу іншим філософам мисленик обґрунтовує троїстість людини, що складається з таких частин: минушого *тіла* як тягаря, *душі* як «прояву життєвої сили» і *гегемонікону*, цебто розуму як керівної сили. Людина не має права поганити свого генія, що ототожнюється з розумом, не опускається до негідного людського і громадянського рівня.

Філософ намагається поєднати свободу людини з промислом богів, посилається на слова Епіктета: «Нема насильства, що могло б позбавити нас свободи вибору». Однак від закликає до покори, а не до боротьби зі злом. Правильний життєвий шлях, на його думку, зводиться до збереження «внутрішнього генія», який має стояти «вище від насолод і страждань», не допускати необдуманості, обману, лицемірства, жити у злагоді з природою.

Пітагорійський платонізм. У I ст. до Р. Х. відроджуються дві античні філософські течії минулого, пов'язані з іменами Пітагора й Платона. *Неопітагоризм*, або *постпітаризм*, представляли римлянин Фігул і юдей Алек-сандр Полігістор, а *середній платонізм* – Антіох Аскалонський і Євдор Александрійський. Водночас дослідники зазначають конвергенцію цих вчень.

Публій Нігідій Фігул (бл. 98 р. до Р. Х. – 45 р. до Р. Х.) писав дуже ускладнено і затуманено, що не сприяло розповсюдженню його праць. З його творів збереглося лише 12 фрагментів у працях інших авторів. **Люцій Корнелій Александр Полігістор** (бл.100 р. до Р. Х. – бл. 40 р. до Р. Х.) – отримав прізвисько *полігістор* (від гр. *polys* – багато і *historia* – дослідження) за свою працьовитість, що підтверджує кількість написаних книг. Проте з його праць збереглися лише окремі цитати і парафрази у книгах інших авторів. Він створив оригінальну концепцію математичного ідеалізму, на якому ґрунтується фізичний світ.

Неоплатонік **Антіох Аскалонський** (бл. 130/120 р. до Р. Х. – 68 р. до Р. Х.) наголошував на двох початках – *істинному* і *пасивному*, *силі* й *матерії*, а вже від них походять *тіла* та *якості*, що поділяються на *первинні* й *прості* та *вторинні* й *складні*. Серед першопричин виділяв *активні* (вогонь і повітря) й *пасивні* (вода і земля). *Етер* як п'ятий елемент творить розумні душі й небесні зорі. Філософ наголошував, що істина пізнається спочатку відчуттями, хоч джерелом їх є *розум*. Своєрідно трактував джерела моральності. Природа дарує лише «насіння» знань для морального життя, а людина як єдність душевної й тілесної природи має самовдосконалюватися. Філософ розрізняв у людині *духовні* блага (розум, пам'ять, мудрість, стриманість, мужність, справедливість тощо), що дають людині щастя. А особливе щастя походить від єдності їх з *тілесними* благами (здоров'ям, красою, багатством тощо). **Євдор Александрійський** (I ст. до Р. Х.) був учнем Антіоха. Хоч його твори не збереглися, але відомо, що головну увагу він приділяв етиці, завдання якої вбачив у вшляхетненні людини. Окрім того, Євдор коментував платонівського «Тимея» в дусі пітагоризму. Ставлення до

Євдора неодно-значне: одні дослідники вважають його *постпітагорійцем*, а інші – *переднеоплатоніком*.

Ще з 14 років почав вивчати філософію **Аполлоній Тіанський** (1 ст. від Р. Х.), який під впливом пітагоризму не лише став вегетаріанцем і одягався в льняний одяг, а й упродовж 5 років зберігав мовчання. Після цього мандрував: в Індії зустрівся з тамтешніми мудрецами, відвідав Іспанію, Грецію, Єгипет. За свій спосіб життя був посаджений в тюрму. Пізніший період життя філософа невідомий.

Розпочавшись у 1 ст. до Р. Х., середній платонізм досягає в II ст. від Р. Х. Серед платоніків цього періоду називають, зокрема, Аттика, Максима Тирського, Гая Пергамського, Альбіна. **Аттик** очищав платонізм від аристотелізму, вчив про безсмертя душі, вважав, що для щастя людини достатньо чеснот. **Максим Тирський** трактував Бога як батька і творця Вселенної, невидимий, незбагнений, неописаний, найдосконаліший розум, вічне джерело краси, а між Богом і людиною перебувають нижчі божества й демони. Середній платонік **Гай Пергамський** не тільки звільняв тодішній платонізм від аристотелізму, а й від стоїцизму. **Альбін** зі Смірни називав як початки *речовину*, *ідею* і незбагнений *розум*. Незбагнений розум – причина розуму діяльного, нижче від якого перебуває розум як «сила» космічної душі, а під ним зорі і нарешті – Земля, де керують демони.

До платоніків цього періоду належить **Плутарх Херонейський** (бл. 46 – бл. 127 рр.), учень Максима Тирського, автор «Порівняльних життєписів», в яких висловлені цікаві думки на філософські теми, зокрема моралі. Йому належить також твір «Бенкет семи мудреців», серед яких перебуває уродженець наших земель скит Анахарсій (Анахарсис). Насамперед учасники бенкету з'ясовують питання про мудрого правителя, який задумується над безсмертям. Щоб з держави викоринити зло, має злютуватися сильна влада, мудрість і справедливість. Як переднеоплатонік Плутарх використовував при інтерпретації платонізму елементи аристотелізму й стоїцизму, ставив *розум* («нус») вище від душі, а істинне буття виводив поза час і простір. Окрім

того, він ремітологізував філософію, поєднуючи античну філософію з єгипетськими і грецькими мітологічними уявленнями.

Серед інших переднеоплатоніків називають Апулея, Модерата, Никомаха, Нуменія. **Апулей** (бл. 124—бл. 180 рр.) написав філософські трактати «Про божество Сократа», «Про Платона» і «Про світ». Мисленик виділив три роди божеств: найвищий трансцендентний Бог, божества-небожителі і демони. До останніх божеств він відніс, зокрема, внутрішній голос Сократа. **Модерат Кадиський** (2-га пол. I ст.) як войовничий пітагорієць почав зви-нувати в плагіаті Платона, бо той начебто щось «запозичив» у Пітагора. Його вчення про *першоєдність*, *другоєдність* і *третьоєдність* випередила неоплатонівську тріаду Плотіна «Єдине–розум–душа». **Никомах Гераський** (1-ша пол. II ст.) вважається водночас постпітагорійцем і переднеоплатоніком. На його погляд, все походить від *Єдиного* (*монасу*), що є не лише розумом, а й богом-деміургом. Переднеоплатонік **Нуменій** (2-га пол. II ст.) розрізняв три види божеств: нерухомий і самодостатній бог як перший – джерело всіх чисел; другий бог – самосуперечливий і двоїстий, чуттєвий і подібний до логосу, творець і деміург; третій бог – обожнена космічна душа. Кожне з цих божеств позначається відповідно однією з початкових чисел їхнього натурального ряду (1, 2, 3). Природа вже не належить до божеств і позначається числом 4. У душі людини як двоїстої істоти розрізняються дві частини: нижча частина пов'язана з природно-космічним, матеріальним, а вища – причетна до істинно вічного, дотикається першого божества, розкошує в душевно-му спокою і повній безтурботності. Звідси – висновок про процес наближення постпозитивізму й середнього платонізму як паралельних потоків, що ставилися до філософії як засобу звільнення душі від тіла, що мав наслідком вихід із себе і злиття з найвищим першопочатком через медитацію (містичне самозаглиблення), доходить до екстазу. Як наслідок виник неоплатонізм.

Римські кініки. Життя кініка **Діона Хрисоста** (бл. 40—бл. 120 рр.) сповнене драматизму і суперечливості. Він відомий насамперед як

визначний оратор, за що названий Хрисостом, цебто Златоустом. Кініком він став після того, коли за часів імператора Доміціана його вигнали з Риму й розпочалося чотирнадцятирічне мандрівне життя. Мисленик почав хвалити бідність, бо вона гарантує безпеку від грабіжників, розбійників і здирників. Його ідеалом життя стає Діоген Синопський, якому присвячено низку промов.

Діон заздрить звірам і птицям, що не знають печалі, бо не турбуються про власність. На протигагу їм власник – не вільний, а раб своєї власності (землі, худоби, домів, кораблів, грошей тощо). Як противник рабства Діон характеризував його як згубне не лише для рабів, а й рабовласників. Раби воліють більше хворіти, ніж працювати. Особливо негативно впливає рабство на дітей вільних громадян, що вони проявляють лінивість й пиху, не звикають до самостійності, втрачають мужність. Ще гірші в житті тирані, які негативно реагують на щирість співрозмовника і підозріло ставляться до підлабузництва.

Життя людей Діоген спостерігає зі своєї «бочки». Його дивують людські причуди, бо ніхто не йде до нього, щоб лікувати душу. Ще більше обу-рює підступність людей. Діоген кепкує з панівного культу атлетизму, висмірює переможців на Олімпійських, Істмійських, а також інших іграх, бо такі перемоги не додають розуму. Сам Діоген дає приклад інших перемог, долаючи різні життєві випробування (холодом, спрагою, голодом, штурханамі тощо). Виходить, що лише Діоген – єдиний вільний і щасливий серед людей. У цьому, на думку Діона, ідеал людини, бо Діоген має підстави вважатися справжнім царем для слуг і рабів, хоч він цурався суспільної діяльності, не воював, не підтримував бунтів, не звертався до судів.

Щоправда, після повернення за дозволом імператора до Риму Діон відійшов від кініків. У чотирьох промовах «Про царську владу» мисленик ідеалізує мудрого правителя, що не гребує працею для суспільства, шанує закон, дотримується справедливості.

Ще один римський мисленик **Лукіан** (бл. 120/125 – бл. 180/190 рр.) поєднував кїнізм зі скептицизмом. Як сатирик він глулумився з філософів у творі «Про вибір філософів»: платоніків – за «пиху і честолюбство», перипатиків – за «пожадливість і жадобу суперечок», епікурійців – за «запопадливість до задоволень», стоїків – за загребущість і заїдливість. Кпини з філософів пронизують інші писання Лукіана, який звинувачує їх в прагненні до популярності, а не в любові до мудрості. Александрові Македонському він приписує характеристику Аристотеля як блазня і комедіанта. В Аїді, підземному царстві мертвих, найкраще лише кїнікам, а Сократу не пощастило і він відразу заплакав. Лукіан пише сатиру на вчених і риторів, не обходить своєю увагою первісних християн, бо не сприймав вчення Христа.

Скептицизм. Філософ-скептик **Секст Емпірик** (2-га пол. II ст. – поч. III ст.), як зазначає Діоген Лаертський, написав десять «Скептичних книг» та інші знамениті твори. Саме він дав лікареві-емпірику прїзвисько, яким він увійшов як філософ-скептик в історію світової філософії. Проте одно значного висновку бути не може, бо інші дослідники зачислили Секста до школи лікарів – «методиків», що змагалася зі школою лікарів-емпіриків. Третій погляд ґрунтується на тому, що залежно від конкретних проблем його можна віднести до обох шкіл. Звісно, до характеристики філософа-скептика така проблема має другорядне значення.

У працях Секста Емпірика, зокрема в шести книгах «Проти вчених», п'яти книгах «Проти догматичних філософів» і трьох книгах «Пірронові положення», обґрунтовані концепції давньогрецьких скептиків, що дає підста-ви вважати його праці енциклопедією античного скептицизму. Окрім того, мисленик цитує твори філософів, яких піддає критиці. На цій підставі твори Секста Емпірика можна трактувати як важливіше джерело про філософські вчення античного періоду, позаяк значна частина праць тодішніх мислеників не дійшла до пізніших часів. Обґрунтовуючи скептицизм як оригінальне філософське вчення, Сект пов'язував його філософські висновки з

досягненнями медичної науки. Водночас він використовував як факти також матеріали з фізіології, фізики, зоології і навіть метеорології та інших наук. На користь такого підходу говорить те, що на його приклади посилалися майбутні філософи, зокрема Р. Декарт.

Усі філософські вчення Секст Емпірик поділив на три групи: *догматичні, академічні й скептичні*. За основу такого поділу мисленик бере ставлення до істини. Представники догматичної філософії переконані, що вони вже «осягнули істину». На противагу їм репрезентанти академічної філософії заперечують навіть можливість «збагнути» її. На підставі вчення скептицизму про загальну плинність і мінливість світу філософ спирається на *ізостенію* (від гр. *isos* – рівний, однаковий і *sthenos* – вага, сила), цебто рівнозначність протилежних висловлювань. Філософ протиставляв скептицизм усім іншим течіям, відокремлював його навіть від вчень, що найближче стояли до нього.

Секст обґрунтовував відмінності скептицизму від вчення Геракліта про протилежності. Попри певне наближення до їхнього вчення поглядів Демокрита скептики наголошували на незгодах з його твердженнями. Обом філософам Секст приписує догматизм. Далі він порівнює погляди скептиків з поглядами кіренаїків, Протогора, а також Нової Академії. Скептики, наголошує Секст, можуть судити про річ лише по тому, як вона *здається*, а це означає протиставлення *явища* (безпосереднього чуттєвого сприйняття) та *мисленого образу* (як витвору інтелектуальної рефлексії). Висновок філософа полягає в тому, що ніхто «не наважиться стверджувати, ніби щось відбувається в тому, чого він не сприймає». Живучи в суспільстві, скептик не творить догм про добро і зло та їхню природу, хоч сам він альтруїст, а його любов до людей не сумісна з «гординею та нерозважливістю догматиків», бо він незворушливий щодо певних висновків про речі.

Неоплатонізм. Як вже зазначалося, неоплатонізм, що появився як остання велична філософська система античної епохи, сформувався в III столітті, цебто перед занепадом Римської імперії. Звісно, не треба забувати, що

ідеї неоплатонізму з'явилися набагато раніше у вченнях різних філософів, які вже були названі. Однак засновником цього епохального вчення прийнято називати Плотина.

Народившись у Єгипті, двадцятивосьмилітній **Плотин** (бл. 203 – 269/270 рр.) зацікавився філософією і почав навчатися в александрійських філософів, а на сороковому році опинився в Римі, де заснував свою школу. Побудувати Платонополіс йому перешкодили імперські радники. Після десяти років усного навчання на прохання імператора почав записувати свої лекції, текстів яких ніколи не перечитував: на заваді був слабкий зір. Їх розділяють на три частини: першу частину становить 21 лекція, другу – 24 записи, третю – 9 текстів. Найцінніша за змістом – друга частина, бо першу – оцінюють як підготовчу, а третя – засвідчує занепад інтелектуального рівня.

Учень Плотина Порфирій розділив 54 тексти тематично на шість *еннеад*, цебто *дев'яток*, від чого походить назва праці «Еннади». Отож, тематику «Еннад» визначає такий порядок: 1) естетика й етика, 2) фізика, або натурфілософія, 3) космологія, 4) психологія, 5) ноологія, а ще точніше – про вчення про зв'язок душі, розуму і Єдиного, 6) генологія, або вчення про Єдине.

Як наголошують дослідники, Плотин зводив свою роль лише до інтерпретації вчення Платона, не претендуючи на оригінальність. Проте філософ не охопив усіх проблем, які досліджував Платон. У «Еннадах» навіть не згадане платонівське вчення про суспільство, випущені математичні питання. Під впливом попередника Плотин обґрунтував насамперед вчення про Єдине, а також про благо, суперечності душі й тіла, ерос. Звісно, Плотина особ-ливо цікавили вчення про ідеї, що обґрунтовується в різних діалогах, про Бога як деміурга і про космічну душу, а платонівська упередженість до чуттєвого світу й життя доведена до логічного завершення.

Плотинський неоплатонізм характеризується як *завершений моністичний ідеалізм*, який доходить до *надідеалізму*. Філософ зазначає, що ієрархію сущого вивершує *Єдине*, що надбуттєве і над розумне, а пізнається лише в

стані екстазу. У філософії Плотина розрізняються два типи людини: *пересічна людина*, для якої речі цінніші за ідеї, і *велична людина*, якій властиві такі риси, як піднесеність, справедливість, мужність і гідність. Душа величної людини, як прихисток істини, не залежить від тіла, в якому вона перебуває. Саме на душу така людина спрямовує свою діяльність, абстрагуючись від зовнішнього світу.

Філософ не заперечує існування чуттєвого тілесного світу, але ставиться до нього негативно. Навіть красу цього світу трактує як слабку тінь істинної краси надприродної, в якій злютована гармонія й форма, а джерело її – в об'єктивному світовому розумі. Душа проявляє байдужість до краси. Для Плотина світ знає чотири початки: *природу, світову душу, світовий розум і Єдине*. Водночас мисленик творить вертикаль: найвище Єдине, під ним світовий розум, далі – світова душа, відтак – природа, а найнижче – матерія як антипод Єдиного.

Для Плотина Єдине – це Бог, без якого не може бути краси, любові, життя й суспільства. Єдине безмежне, вічне, воно поза часом, без нього нема існування, хоч саме воно не існує. Окрім того, Єдине не впізнане, а ще не відчуває ні в чому потреби і ні до чого не прагне. Філософ признається, що сам не розуміє Єдиного, хоч згадує в усіх своїх енадах. Проте Плотин характеризує Єдине не лише через відсутність певних властивостей. Він порівнює його із Сонцем, що дарує світло й тепло, ототожнює з Добром і Світлом. У цьому проявляється суперечність попереднім розмірковуванням філософа. Така сама суперечність пов'язана з *еманацією* (від лат. *emanation*— витікання, розповсюдження, випромінення). Плотин трактує генезу світу як об'єктивний процес, зумовлений еманацією.

Від Єдиного походить *Нус*, цебто *Розум*, в існуванні якого нема сумніву, адже він мислить і пізнає сам себе. Водночас плотинівський Розум, що існує поза часом, має дві сторони, одна з яких повернена до Єдиного, а інша – в протилежному напрямі, причому перший – один, а протилежний – множинний. Порівняно з Платоном засновник неоплатонізму вважає, що в

Розумі є не лише ідея загального, а й ідея конкретного. Від світла Єдиного твориться не лише позачасовий Розум, а й залежна від останнього Душа, що має також дві сторони: *Верхня Душа* звернена до Розуму, а *Нижня Душа* контактує з чуттєвим світом. Душа споглядає ідеї, що перебувають у Розумі, але випромінюються з неї, бо кожна ідея має сім'янистий логос. Як джерело руху Душа існує в часі.

Майже аналогічно Плотин підходить до *природи*, яку трактує як затемнену частину Світової Душі. Водночас філософ зазначає, що краща сторона природи становить нижчу частину Світової Душі, або нижчу душу. Гірша сторона природи – це породження *матерії*, хоч, як відомо, такого терміну в грецькій мові не було, тому її ще називають *матеріалом*. Щоправда, інші дослідники ототожнюють матерію й *небуття*. Пояснення матерії доволі суперечливе: з одного боку, Плотин стверджує, що вона існує вічно, а з іншого, виводить її від Єдиного як наслідок пригаслого світла. Водночас філософ протиставляє матерію Єдиному, трактує її як Зло, цебто відсутність Добра. Пізнати матерію можна за допомогою силогізма. Плотин переконує, що не тільки Єдине еманується в множинність, а й множинність повертається до нього як до Добра. Найбільше таке прагнення проявляється в людині як двомірній істоті, бо одна частина людської душі – це частина Світової Душі, а інша, нижча, – пожадлива, що стає загрозливою й агресивною.

Важливе значення в філософії Плотина має поняття *екстазу* (від гр. *ekstasis* – нестяма, несамовитість) на позначення стану, коли душа перебуває поза тілом, з'єднується з Єдиним, розчиняється в ньому. У цьому – *справжнє життя*, цебто життя з Богом як протилежність життю «тут і тепер». Безумовно, тут йдеться про *містику* (від гр. *mystikos* – таємничий), що виходить поза межі філософії, зликовується з релігією. Такий підхід спричинився до того, що філософію Плотина деякі дослідники не вважають за справжню.

Як вже зазначалося, твори Плотина упорядкував його учень **Порфірій** (232/233 – після 301 рр.). Окрім цього, він написав 77 самостійних праць, зокрема коментарі до творів Плотина, Платона й Аристотеля. Філософ не

зрозумів християнської релігії. Мету філософії він вбачав у спасінні душі, на що спрямоване поступове сходження від нижчого існування до існування величного. Порфирій поділив чесноти на чотири рівні, що ведуть до досконалості. На найнижчому рівні стоять *політичні*, або *метріопатичні* (від гр. *metriopateia* – витримка) чесноти, що передбачають підпорядкування розумові душевних афектів. Над ними вивищуються *катартичні* (від гр. *katharsis* – очищення), або очисні, чесноти, коли афекти відсутні. Третій рівень можна назвати *розумовими* чеснотами, бо вони звернені до розуму. На четвертому рівні мають запанувати чесноти, що Порфирій називає *парадейгматичними* (від гр. *paradeihmatkos* – показовий, зразковий), цебто в душі перемагає розум.

На протигагу Сенеці Порфирій вважав, що життя філософа не має протистояти його вченню, в якому присутній істинний Бог. Якщо в душі нема Бога, то її наповнюють демони.

На світову філософську думку особливо вплинув «Вступ» («П'ять звучань») Порфирія, що було перекладено на різні мови (латинську, арамейську, арабську, вірменську). Філософ аргументував, що може предмет як представник певного виду має рід, видову відмінність, стійкі ознаки й ознаки випадкові чи перехідні. У «Дереві Порфирія» обґрунтовується дихотомічний поділ: субстанція поділяється на тілесну й безтілесну, тілесна – на органічну й неживу, органічна – на тварин і рослин, тварини – на розумні й нерозумні істоти, а до розумних істот належать люди, що поділяються лише на індивіди. Як і його вчитель Порфирій надавав переваги перед розумом екстазу, впливу якого зазнав сам.

Третій представник неоплатонізму **Ямблїх** (бл. 280 – бл. 330 рр.) орієнтувався на демітологізацію філософії. Учень Порфирія, він ускладнив філософську систему Плотина: з надбуттєвим Єдиним виділив Єдине як початок буття і пізнання; заперечував перехід від Єдиного до Розуму, а його в свою чергу поділив на мислимий і немислимий. Окрім того, кожен вид Розуму, як і Душу, поділив на тріади. Якісну відмінність душ людей порівняно з твари-нами бачив у тому, що люди можуть розумом збагнути

природу. Містик Ямблїх вірив у можливість впливати на божества. Звісно, в умовах утвердження християнства такі погляди не мали майбутнього.

Висновки

1. Антична філософія, що поділяється на грецьку й римську, виникла в умовах зародження світського й раціонального підходів до осягнення світу та потуг упорядкувати його картину.

2. В античній філософії доцільно виділити чотири періоди: досократівський; просвітництва і філософських систем; елліністичний (шкіл етичного спрямування); завершальний.

3. У першому періоді філософія виникає як натурфілософія, що переймається питаннями про першооснови світу, його рухомість і розвиток чи нерухомість і незмінність.

4. Засади пізнання й діяння заклав як мисленик Сократ, а розвинули великі філософи Платон і Аристотель, філософські системи яких мали особливий вплив на розвиток світової філософської думки.

5. Елліністичний період розвитку філософії зумовлений завоюваннями Александра Великого й розповсюдженням еллінської культури у завойованих країнах.

6. Криза античного суспільства спричинилася до виникнення різних основних філософських течій, що вплинули на філософську думку в Римській імперії.

7. Перед занепадом Римської імперії виник неоплатонізм як остання велична філософська система напередодні епохи Середньовіччя, коли філософія зазнає впливу християнської релігії.

II.

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Розпочавшись приблизно в VI столітті від Різдва Христового, середньовічна філософія тривала тисячу років, хоч такі межі доволі умовні, адже християнство утвердилося в Римській імперії як державна релігія вже на початку IV століття. Треба зважати, що перехід від античної до християнської цивілізації не був простим. Деморалізоване римське суспільство шукало виходу, але не знаходило традиційних відповідей на нові суспільні й історичні виклики. Не давали спокою напади варварів. Мимоволі довелося звернутися до християнської релігії, що утверджувалася серед різних верств населення Римської імперії.

Нагінка християн у Римській імперії припинилася, коли був виданий Медіоланський (Міланський) едикт (313 р.), але ще у продовж 11 років християнство визнавалося лише однією з релігій. Лише 324 р. імператор Константин протиставив християн поганам, що дотримуються хибних поглядів. Водночас столиця імперії перенесена в місто Візантій, що було перейменовано на Константинополь.

Церква набула ієрархічності. Водночас давалися взнаки ересі й розколи. Насамперед дискутували питання про догмат Святої Трійці. В аріянстві проявився вплив неоплатонізму: Єдиному відповідав Бог-Отець, Логосу як посереднику між Космічною Душею і Космосом – Бог-Син. Щодо походження Святого Духа суперечності загострилися настільки, що згодом спричинили розкол християнства на східне (православ'я) і західне (католицизм). Щоб забезпечити єдність християнської Церкви, було скликано Нікейський собор (325 р.).

1. Обґрунтування християнської філософії: апологетика і патристика

Спочатку християнські мисленики ставилося до філософії упередженого, що було зумовлено настановами святого апостола Павла. У Посланні до колосян християни попереджалися: «Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією» (Кол., 2, 8). У Першому посланні до коринтян апостол

попере-джає, що «цьогосвітня бо мудрість – у Бога глупота» (1 Кор., 3, 19). Таке ставлення має пояснення: «Знає Господь думки мудрих, бо марнотні вони!» (1 Кор., 3, 20).

Християнство як релігія ґрунтується на **вірі**, «а віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр., 11, 1). Християнська віра ґрунтувалася на переконанні в існування поряд з реальним, видимим, змінним і недосконалим іншого світу, невидимого, священного, духовного. З **теоцентризму** християнського світогляду випливала ідея **креаціонізму**, цебто творення світу з *небуття*, а також людини «з пороку земного», що була як богоподібна істота «вінцем творіння».

Доконечність філософського обґрунтування християнського світогляду вимагала певного поняттєвого апарату, що вже був розроблений в античній філософії. *Платонізм* імпував християнським філософам трактуванням вищості духовного світу над реальним. З *аристотелізму* випливала концепція Бога, яка трактувала не лише першопричину, а й мету світобудови. Ці дві філософські системи відігравали головну роль у становленні філософії християнства. Поряд з ними слід назвати *стоїцизм* з його концепцією фаталізму, *кінічну* філософію, що відкинула культ багатства, *неоплатонізм*, який обґрунтував ієрархію світобудови, і навіть *скептицизм* з трактуванням одкровення як джерела пізнання істини. Щоправда, названі філософські течії не мали фундаментального значення, бо така роль належала вченню Христа. Інакше кажучи, вони мали другорядне значення, а нерідко їхні тези переосмислювалися, наповнювалися новим змістом.

У становленні християнської філософії виокремлюються два періоди: 1) *патристики*, або вчення Отців Церкви (IV- V ст.ст); 2) *схоластики* (VI – XIV ст.ст.). Звісно, такий поділ умовний, адже патристика виникає ще у завершальному періоду античної філософії, змагаючись з нею і запозичуючи її певні здобутки.

Патристика. Коли йдеться про *патристику*, то доречно зазначити, що її прийнято поділяти: за *способом* – на *апологетичну* й *систематичну*,

територіально (і мовно) – на східну (грецькомовну) і західну (латиномовну), цільово—на пошукову і догматичну, а за призначенням – на теоретичну і практичну.

Апологетика (від гр. *apologia* – захист) означала захист філософсько-теологічних засад християнських догматів від внутрішніх (єресей) і зовнішніх (поганства) посягань. Якщо апологети наголошували на певних положеннях чи фрагментах релігії, то систематики опрацьовували християнське вчення як упорядковану цілісність. З погляду географічного центрами *східної* патристики була насамперед Александрія, а також Антіохія, певною мірою Атени та інші міста. *Західна* патристика зосереджувалася насамперед у Римі й африканських провінціях імперії.

Східна Церква визнає за головних Отців трьох святих Василія Великого, Григорія Богослова та Івана Золотоустого, а також вшановує Григорія Ниського, Атанасія Александрійського, Діонісія Ареопажита й інших. У *Західній Церкві* як Отців Церкви вшановують Августина, Амвросія Медіолянського, Ієроніма Стридонського і Григорія I.

До філософського обґрунтування християнського вчення і перетворення віри в знання апологети намагалися використати *гностицизм* (від гр. *gnos-tikos* – визнавець) як синкретичну доктрину дохристиянського часу. Попри спроби різних компромісів гностицизм з його дуалістичним поглядом на світ, у якому змагаються світло й темрява, добро і зло, мав лише те позитивне значення, що змушував упорядкувати *канон* (від гр. *kanon* – норма, правило), на-давши йому сили церковного закону.

На християнському ґрунті вперше спробував створити філософську систему найвпливовіший тодішній богослов Сходу **Оріген** (185/186 – 254 рр.), що спирався на александрійський неоплатонізм. Мисленик підходив до християнства як до знання на засадах монізму. Намагаючись досягти єдності між Богом і світом, Оріген ототожнював Бога з незмінним і невпізнаним буттям. Його наступник **Григорій Ниський** (335--394 рр.) підпорядкував філософію догматам віри, підходив до християнської віри з погляду

імматеріалізму, що заперечував матеріальність речей, бо буття, твердив мисленик, за своєю природою ідеальне. Якщо нематеріальний Бог, то такий самий і світ, який створив Бог. Проте подібне твердження залишилося поза магістраллю християнської філософії.

На оригінальних засадах намагався обґрунтувати християнську філософію **Квінт Тертуліян** (бл. 160 – бл. 220 рр.), який народився в Картагені. Його погляди сформувалися під впливом стоїцизму і правознавства. Мисленик негативно поставився до розумового знання, вважаючи його марним, нездійсненним і шкідливим, бо істина відтворена в Святому Письмі й одкровенні. Прагнення християн до вічного життя Тертуліян протиставив намаганням філософів сягнути земної слави. Без Бога не пізнати істини, а Господь перебуває в простому серці. Людський розум не спроможний пізнати істину. Звідси – формула, приписувана мисленикові: «*Credo, quia absurdum*» («Вірю, бо це абсурдно»). Слід наголосити, що «*absurdum*» означає неможливість збагнути щось розумом, а не нісенітницю, як звикли перекладати. На думку Тертуліяна, людина не тільки не спроможна пізнати розумом істину, а й чинити добро. Мудрість, благодать і доброту дарує людині всемогутній Бог.

У людині Тертуліян убачав лише тілесну істоту, що засвідчує вплив на нього стоїків. Тілесна й душа людини. Мисленик категоричний: він не визнає нічого безтілесного. Навіть Бога він вважає тілесним: «Хто ж заперечить, що Бог є тілом, раз Він є духом? Бо дух є свого роду тілом». Без тіла нічого не може існувати.

На трактування релігії Тертуліян переносив формули права. Для нього на першому місці була Церква на землі, а вже потім Бог на небі. Інакше кажучи, він підходив до релігії з позицій практичного життя, зокрема права.

Церква не визнала натуралістичної концепції християнства Тертуліяна, як і крайнього імматеріалізму Григорія Ниського. Проте до поглядів Тертуліяна зверталися філософи навіть XVII століття, зокрема П'єр Гассенді і Блез Паскаль.

Оригінально обґрунтував філософію християнства святий **Августин** (354–430 рр.). Аврелій Августин зазнав значної духовної еволюції: свої пошуки святий описує в відомій книзі «Сповідь». Спочатку він шукав у філософії розради. Розчарувавшись у скептицизмі і стоїцизмі, майбутній філософ повернувся до неоплатонізму Плотина і Порфирія, а відтак перейшов до маніхейства. Після його хрещення єпископом Амвросієм у Медіолані (395 р.) через рік сам Августин став єпископом.

Треба зважити, що святий Августин – це насамперед богослов, а його філософські погляди відповідають Святому Письму. Зрештою, як мисленик він не розмежовував філософії й теології, використовував термін «філософія» в широкому значенні слова. Проте при друкуванні його «Сповіді» нерідко пропускали ті її частини, що стосуються філософії, зокрема одинадцяту книгу. Святий Августин обґрунтовує християнський погляд на створення світу на противагу концепціям античних філософів Платона, Аристотеля та інших. Бог створив сутність, або субстанцію з *нічого*: лише від цього акту розпочинається час, бо вічне буття Бога не може мати часу, а існує вічна теперішність. Інакше кажучи, говорити про час поза світом, який створив Бог, безпідставно. Не пояснюючи суті часу, святий Августин не заперечує того, що разом з теперішнім існує минуле й майбутнє, але перше пов'язане зі спогадом, а друге – з очікуванням. Людина бачить лише теперішнє. Отже, час суб'єктивний і залежить від людської свідомості. Інакше кажучи, час можна пояснити на основі пам'яті, уваги й очікування як трьох функцій людського розуму. Згодом цими питаннями цікавилися Р. Декарт і І. Кант.

Бог у трактуванні Августина – найвища сила в світобудові. Ставлення Бога до людини пов'язане з гріхом, що набуває метафізичного і навіть космологічного значення. Світову гріховність може подолати спокутувальна жертва Христа.

Філософію Августина складають три частини: фізика, логіка й етика. Проте фізика теологізована: досліджує не природу, а Бога, творця матерії, простору й часу. Бог – не лише генетичний, а й субстанційний початок.

Творіння не закінчилося: *креаціонізм триває перманентно*. Природний порядок – це натуралізація ідей Бога ще до творення світу, що піднімається від найнижчої, тілесно-матеріальної сходинки, зіпертої на небуття, до найвищої, божественної, що безтілесна.

Логіка й епістемологія Августина заперечує скептицизм, адже кожен, хто сумнівається, не може не сумніватися в цьому. Отож, у такому розумінні сумніватися означає водночас відчувати й мислити. Людина самозаглиблюється, доходячи до суті вічних істин, джерелом яких може бути лише Бог. Проте Творець не лише обдаровує душу людини *вічними істинами*, але наділяє її властивістю безпосередньо сприймати істину й правду на противагу омані й олжі.

Людину як суб'єкт мисленик ототожнює насамперед з душею на противагу тілу. Душа властива лише людині. Ідею переселення душі і наявність її в тварин чи рослин Августин заперечує. Душа створена перед народженням людини, але вона вічна. Як творіння Бога душа – одноціла, існує поза простором, але в часі. До здатностей душі належать розум, воля і пам'ять. Найвищим досягненням волі Августин вважає віру в Бога, а це ставить волю вище від розуму й акт віри попереду акту пізнання. Якщо людина не повірила і не полюбила Бога, вона не спроможна пізнати Творця.

Намагання приписати Августинові волюнтаризм безпідставні, бо мисленик стверджує, що воля людини залежить від Бога, а її віра – це Божий дар. Вже перед народженням Бог призначає одних людей для спасіння, а інших – на погибель. Як стверджує Августин, Бог – творець природи і людських душ, найвище благо. Існування зла зумовлено тим, що Творець обдарував людину свободою волі, а створена людина наважилася піти проти волі Бога, створіння повстало проти Творця. Інакше кажучи, зло – не в природі і не в матерії, що створені Богом. Воно не має причини для існування, бо насправді означає відсутність чи недостатність добра. Після гріхопадіння перших людей, твердить Августин, людина навіть при бажанні не спроможна

творити добро без Божої благодаті. Згодом таке положення було уточнено тим, що благодать сходить від Бога на вірян через Церкву.

Етика Августина ґрунтувалася на настановах Святого Письма: «І, що хочете, аби робили вам люди, те робіть їм і ви. Якщо ви любите тих, хто любить вас, то хіба це робить вам честь? Адже навіть грішники люблять тих, хто любить їх. І якщо робите добро тим, хто робить добро вам, то хіба це робить вам честь? Навіть грішники чинять так само. І якщо ви позичаєте тим, від кого сподіваєтесь отримати позичене, то хіба це робить вам честь? Навіть грішники позивають грішникам, щоб отримати назад стільки ж. А ви завжди любіть своїх ворогів, робіть добро та без відсотків позичайте, не сподіваючись отримати щось назад. Тоді ваша нагорода буде велика і ви будете си-нами Всевишнього, бо Він добрий навіть до невдячних і неправедних. Завжди будьте милосердні, як і ваш Батько милосердний» (Лк. 6, 31-36).

У праці «Місто Боже» Августин обґрунтовував вищість Церкви над державою, а також боротьбу на Землі царства Божого (царства Світла) і царства відсутнього Ангела, що по трактований як диявол, або царства Птьми. Образно кажучи, мисленик використовує ще образні терміни «Міста Єрусалима» і «Міста Вавилона», хоч надає цим термінам духовного значення. Царство Бога втілює Церква, а держава – це протилежне царство, що вибрало зло. Держава, як царство гріха, спричинена гріхопадінням людини і побудована на людському егоїзмі, а Церква заснована на самовідданій любові людей до Бога. Щоправда, християнська держава має виступати помічником Церкви в її Божественній місії.

Спираючись на свою концепцію про передне призначення людини, святий Августин розрізняв два види Церкви. *Видима* Церква об'єднує всіх охрещених людей. Водночас існує *невидима* Церква для вибраних на спасіння, чого самі люди не знають.

Новим у філософській думці була концепція філософії історії, яку обґрунтовував святий Августин. Панівній в античній філософській думці ідеї колообігу в історії мисленик протиставив вчення, що засноване на Святому

Письмі. Він вважав, що історія розпочинається з творення першолюдей і поділяється на шість періодів, п'ять з яких стосуються Старого Заповіту, а шостий – започаткований першим пришествям Ісуса Христа і має на меті християнізацію всього людства. Останній період історії закінчиться другим пришествям Спасителя, коли на Страшному Суді будуть вибрані на спасіння (праведники) виокремлені від всіх інших, цебто від грішників. Перших чекає вічне раювання, а других – вічні муки в пеклі.

Слід наголосити, що підхід святого Августина використали згодом різні філософи історії. Проте вони підмінили християнізацію на історичний прогрес, а комуністи – на побудову комуністичного суспільства. Засновник історичного матеріалізму К. Маркс також поділив історію людства на шість періодів, які назвав суспільно-економічними формаціями.

Святого Августина характеризують як найвидатнішого християнського мисленика античності. Після нього були спроби з'єднати християнство з неоплатонізмом, трактувати акт творення світу на основі неоплатонічної ідеї еманациї. Такі спроби пов'язують з **Діонісієм Ареопагітом (Псевдо-Діонісієм Ареопагітом)**, роки життя якого не відомі, хоч він був реальною постаттю. Не всі дослідники визнають його автором творів, що стали відомі згодом як «Корпус Ареопагітиків», тому схиляються до компромісного імені Псевдо-Ареопагіт. Досліджуючи богословські проблеми, автор порушує загальні питання епістемології, зокрема сутності та явища, особливості існування світу й існування Бога тощо. Як Надмудрість (Премудрість) Бог перебуває поза межами пізнання, тому мисленик називає Бога також Початком, Світлом, Причиною, Життям, Любов'ю, Сутністю, Добром, Всемогутністю, Красою, хоч жодне з цих імен не може вважатися вичерпним. Водночас Бог присутній у всьому. Окрім того, мисленик обґрунтував небесну й земну (церковну) ієрархію, а сенс християнської любові загадковий автор уявляв як «вічне замкнене коло, що бере початок у Добра і в Добро повертається».

Поряд з неоплатонізмом на ранню християнську філософію Середньовіччя почав впливати аристотелізм. Найбільше до цього спричинився римський філософ і теолог **Аніцій Манлій Северин Боецій** (бл. 480-524 pp.), який переклав і прокоментував «Органон» Аристотеля й «Передслово» Порфирія, наблизився до з'ясування загального поняття, що відоме як *універсалія*. Філософсько-світоглядні проблеми пронизують його працю «Розрада від філософії», написана у в'язниці після безпідставного звинувачення. Мисленик розмірковує над вічними цінностями.

2.Схоластика і дискусія навколо універсалій

Схоластична філософська й теологічна традиція охоплює тривалий період часу, поділяючись на такі періоди: 1) *ранній* (IX – XII ст.); 2) *середній*, або *розквіту* (XIII ст.); 3) *пізній* (XIV—XV ст.). Така періодизація умовна, оскільки інші дослідники визначають саму схоластику в інших межах.

Схоластика (від лат. *scholasticos* – шкільний, учений) означає специфічне філософування на основі теології з орієнтацією на формально-логічне обґрунтування церковних догматів. Тодішні філософсько-теологічні диспути давали змогу вдосконалювати логічну майстерність на засадах логіки Аристотеля. Патріарх Йосиф зазначає: «Схоластичні диспути були, наче духовні турніри, де учені старалися напружити свій мозок і показати свої духовні здібності. При тім вони зближували слухачів до професора. Отже, схоластика – це не період стагнації філософської думки».

Зародження схоластики пов'язане з утвердженням християнства серед людності континенту, піднесенням її культурного рівня, становленням системи освіти, а з XII ст. – виникненням університетів. Схоластика на противагу патристиці, ґрунтованій на філософії Платона й святого Августина, повертається до філософії Аристотеля, що використовується для обґрунтування церковних догм. Головна проблема схоластики стосується співвідношення віри і розуму, спираючись на застереження святого апостола Павла про те, що людина не має права забувати: її віра не в мудрості людській, а в силі Божій. На засадах платонізму й неоплатонізму схоластика

систематизує досягнення патристичної філософії. Водночас не слід забувати про докорінну відмінність античної філософії від філософії християнської.

Дослідники розрізняють три основні варіанти розв'язання проблеми **співвідношення віри й розуму**. **Перший варіант** передбачав абсолютну несумісність віри й розуму, позаяк одкровення Бога виходить поза межі не лише законів логіки, а й законів природи. На таких позиціях стояли середньовічні апологети й містики. **Другий варіант** орієнтувався на примирення віри й розуму, гармонізацію їх взаємин, зазначав несуперечність Божественного Одкровення й раціонального пізнання. Таких поглядів дотримувалися святі Аврелій Августин і Тома Аквінат. **Третій варіант** властивий пізній схоластиці. Він допускав можливість раціональної перевірки релігійних догм, позаяк людський розум є частиною Божественного духа. Такого погляду дотримувався П'єр Абеляр.

За імператора Карла Великого інтелектуальний рух очолив уродженець Йорка **Алкуїн** (бл. 730 – 804 рр.), який заснував придворну Палатинську школи, що була своєрідною академією. Йому належить вислів, що став крилатим: «Чи не нові Атени виникли на франкській землі?». Нова академія була задумана як школа для виховання чиновництва. Саме Алкуїна вважають засновником схоластичного філософування під впливом неоплатонізму і вчення святого Августина. Він визнавав своїм покликанням викладацьку діяльність, що побудована на діалозі наставника й учня. Попри те, що Алкуїн виступав як педагог, він писав не лише підручники, а й філософські трактати і поетичні твори. Після нього залишилися трактати «Про віру», «Про розум душі», «Про чесноти і вади» тощо.

Творцем першої схоластичної системи був ірландський філософ **Йоан Скот Еріуген** (бл. 810 – бл. 877 рр.). До написання його праці «Про Божественне передпризначення» спричинилася дискусія, що стосувалася свободи волі людини.

Філософ обґрунтовував погляд, що не лише Божественне Одкровення, а й людський розум є джерелами істини, тому суперечності між ними

примарні. Він ототожнював істинну філософію й істинну релігію. У найбільшій праці мисленика «Про розподіл природи» природа ототожнюється з реальністю, охоплює навіть Бога як нествореного Творця Логосу, від якого походять ідеї, що виступають як зразки остаточних речей. Сам процес творення філософ вважає вічним: у творіннях проявляється Бог. Скот розрізняє *чотири форми природи*. *Перша форма природи* – це трансцендентний і непізнаний Бог, що трактований як нестворена природа, яка творить. *Друга форма природи* – Логос, або Син, світ Божественних ідей, що трактується як природа, створена Отцем, але й сама творить. *Третя форма природи* – реальний світ одиничних речей, або природа, що не творить. *Четверта форма природи* – Бог як завершальна мета, або нестворена природа, яка не творить. Виходить, що перша і четверта форми збігаються своєю суттю, але розрізняються напрямками, бо в першій природі проявляється *інволюція* (від лат. *involutio* – згортання), а в четвертій – *еволюція* (від лат. *evolutio* – розгортання).

Вершиною світової філософії Скот називає філософську систему Платона. З Аристотелем не погоджується, бо той заперечує субстанційність окремих речей. Філософ намагається пояснити християнські догмати на основі неоплатонічного вчення. Він називає Бога Добром, Благом, що проявилось в створенні людини з наданням їй свободи волі. Якщо людина зловживає цією свободою, тоді вона грішить. Сенс життя людства філософ визначає як повернення до Творця, а такий приклад дав Христос.

До філософських поглядів Йоана Скота Еріугена католицька Церква поставилася негативно, визнавши їх за єретичні.

Найбільше до утвердження схоластики спричинився святий **Ансельм Кентерберійський** (1033 – 1109 рр.) народився в Італії, а закінчив земне життя архієпископом у Англії. Услід за святим Августином він стверджував: «Credo ut intelligam» («Вірую, щоб усвідомити»). Святий Ансельм був переконаний, що кожен вірянин має збагнути зміст своєї віри, від віри перейти до розуміння Бога, а філософ – забезпечити доведення її положень.

Не сумніваючись у своїй вірі, він прагнув її розумного обґрунтування, цебто розмірковування в межах віри. Без єдності віри й розуму не вдасться пізнати істини. Святого Ансельма називали «*другим Августиним*» («*Alter Augustinus*»).

Щоб довести існування Бога, святий Ансельм пише трактат «Монологіон» («Слово до самого себе»), в якому істини віри обґрунтовує без поси-лання на Святе Письмо. Мисленик визначає різні рівні досконалості, або рівні доброти. Аргумент такий: якщо деякі істоти досконалі, то має існувати вища досконалість, а відтак досконалість – в абсолютній і необмеженій формі. Таку аргументацію трактують як платонівську, хоч її застосовував й Аристотель. У трактаті «Прослогіон» («Слово до слухача») мисленик використовує *онтологічний* доказ існування Бога. Якщо хтось заперечує існування Бога, то мусить вкладати певний зміст, що логічно стверджує існування. Звідси – суперечність між словом мовця і його серцем. Відтак святий Ансельм аргументує існування Бога суб'єктивно та об'єктивно. Далі він доводить, що Бог може існувати лише доконечно. Ідея Бога як абсолютної досконалості логік-но передбачає всемогутність і нескінченність. Бог самодостатній і має єдину природу, перебуває у вічному блаженстві й дарує буття. Докази святого Ансельма про Бога як Трійцю ґрунтуються на тому, що Син – Бог, породжений самопізнанням у власній нескінченності. Святий Дух мислиться як Любов Отця і світ Сина. Святий Ансельм переконував запитально: «Якщо хтось не може збагнути, яким чином багато людей є у виді однією людиною, то як же, обмірковуючи оту найтаємнішу природу, він збагне, що багато осіб, кожна з яких є досконалим Богом, – є одним Богом?».

Процес творення прирівнюється до Божественного мовлення, що реалізує ідеї. Божественне буття Ансельм трактує *апостеріорно* (від лат. *a p-steriori* – від наступного), бо існування блага, мудрості, досконалості не може не передбачати їхньої досконалості, і *апріорно* (від лат. *a priori* – від попереднього), що ототожнює Бога в мисленні і реальності як нескінченність. На-магаючись гармонізувати розум і віру, мисленик розуміє обмеженість розуму в усвідомленні Бога як найвищої Сутності й водночас до

християнської віри підходить з погляду містичного осяяння, логічних аргументів і філософських споглядань. Звідси – ще один варіант кредо: «Розумію, щоб вірити»

Ансельмові докази існування Бога були сприйняті деякими середньовічними мислениками, але вже Аквінат протиставляє їм свої аргументи. Власні варіанти доказів запропонували Р. Декарт, Г. Ляйбніц, І. Кант, але наприкінці ХХ століття деякі дослідники звернулися до аргументів Ансельма.

У Середньовіччі посилювалися дискусії навколо проблеми **універсалій** («всезагальників»), цебто відповідності загальних понять дійсним предметам. Над таким питанням задумувалися ще в античні часи, але в Середньовіччі увага до нього посилювалася, до чого підштовхнула теологія. Неоплатонік Порфірій задумувався над питаннями про реальність родів і видів, їхню тілесність чи безтілесність, а також їхній зв'язок з чуттєвими речами. Компромісну відповідь на порушені питання дав Боецій, який відштовхувався від Аристотеля. Водночас Боецій задумався над значенням категорій Стагірита, цебто про їхню *реальність* чи *вербальність*. Заперечення реальності категорій і схиляння до вербальності спричинило дискусії щодо альтернативності *речі* й *назви*. Як наслідок виділилися два табори. **Реалісти** (від лат. *realis* – речовий, дійсний) визнавали види як реальні загальні предмети. Як відомо, поняття «реалізм» уживається і в іншому значенні на противагу ідеалізму чи суб'єктивізму. У Середньовіччі йшлося про *поняттєвий реалізм*. Йому протистояли **номіналісти** (від лат. *nomen* – ім'я, назва), що вважали види лише словами, заперечуючи їхнє існування.

Серед реалістів виділилися дві течії. *Крайні реалісти* спиралися на вчення про ідеї Платона, але в пізніших інтерпретаціях Плотина й Августина. Як відомо, Платон не лише визнавав попереднє існування перед речами ідей, а й узалежнював від них речі. Неоплатонік Плотин трактував ідеї як причини речей, що зумовлені еманациєю. Августин вважав ідеї думками Божими,

зразками для творення речей. *Помірковані реалісти* взорували на Аристотеля, виводили поняття із сутності речей певного виду, наявності в самих речах.

Номіналістична концепція веде свій початок від стоїків. Однак у Середньовіччі її сприймали в інтерпретації Боеція. Можна допустити, що номіналісти вийшли з лона поміркованого реалізму, але вони дійшли висновку про те, що види – це лише витвори мови, а не реальні речі.

Дванадцять століття для схоластів було періодом шукання компромісу між реалістами й номіналістами щодо універсалій, намагання подолати крайнощі, дійти примирення. Прихильники такого способу розв'язання проблеми універсалій спиралися на Аристотеля. У центрі цієї дискусії стояв французький філософ і теолог **П'єр Абеляр** (1079 –1142 рр.). Талановитий мисленик Абеляр, спраглий марнославства, був людиною з характером борця, що негативно позначилося на його долі.

У своїй найвідомішій праці «Так і Ні» Абеляр визнає лише непогрішний авторитет Святого Письма. Особливо високо мисленик оцінює логіку, вказуючи на її походження від «Logos» («Слова») в євангельському значенні. Підставами для такого висновку були відомі слова: «На початку було Слово, Слово було з Богом, і Слово було Богом. Воно було з Богом на початку. Усе з'явилося через нього, і без нього ніщо не з'явилося» (Ів. 1, 1-3). Філософ тлумачив Святу Трійцю як неієрархізовану єдність рівноправних, хоч і відмінних за властивостями Персон: Бог-Отець втілює Могутність, Бог – Син – Мудрість, а Бог-Дух Святий – Благість, а про субординацію не йдеться.

Окрім логіки, чималі заслуги мисленика в теорії пізнання. У підході до універсалій Абеляр дотримується погляду, що універсальність належить лише словам. Однак мисленик розрізняє *nomen* (пізніше замінене на *sermo*) від *vox*, бо перше позначає логічний зміст, а друге – звукове відтворення. Отож, універсальність – це їхнє поєднання як *sermvox*. Цим зумовлена назва позиції Абеляра як *сермонізм*.

На думку мисленика, універсальних сутностей не існує, але окремі речі (приміром, люди) навіть при їхній відмінності подібні між собою: звідси –

висновок про універсальність термінів відповідно до логічних функцій певних речей. Згодом Абельяр почав обґрунтовувати різницю між *деномінативною* (від лат. *denominatio* – назва, найменування) і *сигніфікативною* (від лат. *signum* – знак) функціями терміну. Приміром, про «троянду» люди згадують не лише тоді, коли вона наявна, що відповідає першій функції, а й при її відсутності, а це вже означає другу функцію, яку ще можна назвати *позначальною* на противагу першій, цебто *називній*.

Ставлення Абельяра на проблему універсалій визначає його ставлення не лише до номіналізму, а й до крайнього реалізму з його твердженням про універсалії як субстанції, що спільні для одиничних речей. Мисленик трактує універсалію як *концепт* (від лат. *conceptus* – думка, загальна думка, формулювання), в якому окрема річ набуває універсального сенсу, стає загальним поняттям і водночас здобуває онтологічний статус. Такий підхід характеризує поміркований реалізм, що називається ще *концептуалізмом*.

Особлива роль у розвитку схоластичного методу належить згаданій праці Абельяра «Так і Ні». Мисленик формулює різні, навіть протилежні положення, але не проявляє спроб для їхнього узгодження чи якогось раціонального розв'язання.

Проблемам етики присвячена праця Абельяра «Пізнай самого себе», хоч у ній філософський підхід невіддільний від теологічного. Треба наголосити, що мисленик звертається до проблеми гріха, причину якого вбачає в моральній недосконалості людини, що схильна до зла. Проте про гріх йдеться лише тоді, коли така схильність наповнюється злом і спрямовується проти Бога, а потім лихий намір перетворюється в факт при добровільній і свідомій згоді самого грішника. Отож, йдеться про причетність до гріха совісті, що можна тлумачити як суб'єктивний чинник.

Проти Абельяра виступив релігійний містик святий **Бернард Клервоський** (1090 – 1153 рр.). Мисленик не погоджується з тим, що Абельяр намагається осягнути Бога раціонально, хоч така позиція спрощувала його погляди, позаяк критикований філософ не знецінював ролі віри. Його

називають «релігійним генієм XII століття»: свої філософські погляди він обґрунтовував на Одкровенні Йоана Богослова й посланнях святого апостола Павла.

Святий Бернард зазначав, що без Божої благодаті людський розум не спроможний збагнути істину. Він розрізняв чотири ступені *пізнання*: через *покору*, через *співчуття*, через *споглядання*, через *екстазу*. На останньому ступені людська душа виривається з тіла і зливається з Богом, уподобнюється до Творця, посилюючи свої здатності.

Нерідко святого Бернарда як творця середньовічного містицизму порівнюють зі святим Ансельмом як засновником схоластики. Водночас порівняння схоластики й містики спонукає до певних висновків. *По-перше*, схоластика зводилася до розумування, а містика – орієнтувалася на безпосереднє споглядання й інтуїцію. *По-друге*, на протигагу твердженням схоластів, що істину можна досягнути розумом, містики надавали перевагу почуттям і пристрасті, наголошували на покорі (смирності), любові (звісно, християнській), співчутті і святості. *По-третє*, містики вважали, що шлях до пізнання істини особистий і не може бути загальних правил, на чому наголошували схоласти. Нарешті, *по-четверте*, містики абсолютизували надприродне пізнання істини, а схоласти – надавали перевагу природному інтелекту.

Попри такі відмінності між містикою й схоластикою у XII ст. була спроба домогтися їхньої синтези, що проявилася в діяльності **Гуго де Сен-Віктора** (Гуго Сен-Вікторського) (1096 –1141 рр.). Його вважають послідовником Ансельма Кантерберійського й Бернарда Клервоського. Мисленик дотримувався настанови: «Навчайся всього: згодом переконаєшся, що ніщо не зайве». Відштовхуючись від положень Аристотеля, він поділив науки на чотири групи: *теоретичну*, до якої зачислив теологію, математику і фізику; *практичну*, що охоплює етику, економіку і політику; *механічну*, до якої відносить медицину, мистецтво («театрику») й знання про різні види ремесел; *логічну*, до якої належать граматику, риторика й діалектика. Кожна група

наук має свою функцію: теоретична – спрямована на пошук істини; практична – править звичаями; механічна – спрямовує дії; логічна – вчить розмовляти й дискутувати.

Гуго де Сен-Віктор визначив два завдання знання (*sapientia*): поліпшувати земне життя (*scientia*) або сприяти наближенню до Бога (*intelligentia*). Людина має сприйняти доквілля, себе і Бога. Мисленик розрізняє три способи пізнання: чуттєве, образне, поняттєве, інтуїцію. Водночас він заперечує пізнання речей, що належать до Бога, тому в таких випадках знання не можливе, а істину треба приймати на віру. Водночас він виділяє чотири види істини: 1) виведені з розуму; 2) узгоджені з розумом; 3) вищі за розум; 4) супротивні розуму. Для першого виду істини достатньо розуму і не треба віри. Другий і третій вид істини – це вже предмет віри. Четвертий вид істини – виходить також поза межі віри. Як перша причина воля Божа не має причини. Лише Одкровення дає змогу пізнати Бога через віру й розум, через природу й через благодать.

Завдяки Гуго де Сен-Віктору містика спричинилася до розвитку середньовічної схоластики, залучивши інтуїтивні й інтроспективні (від лат. *intro-specto* – заглядаю всередину) чинники. Серед його заслуг визнано також класифікацію наук.

3. Середньовічні філософські системи

На розвиток філософії в XIII столітті особливий вплив мали відкриття університетів як центрів наукової праці й повернення до здобутків античної філософії. Окрім того, осередками науки ставали монастирі. Ознайомленню з античною філософією сприяло поживлення перекладацької праці, а також християнізація платонізму й аристотелізму. Окрім того, вплив на західно-європейську філософію мав **аверроїзм**, заснований арабо-мусульманським філософом **Ібн Рушдом** (1126—1198 рр.) як своєрідна інтерпретація аристотелізму. В основі його поглядів покладено ідею про єдиний вселюдський розум (*монопсихізм*), що безсмертний, але безособовий.

Безсмертне лише люд-ство, а не індивідуальні душі, бо вони невіддільні від тілом і вмирають разом з ним.

Єдність схоластики й містики втілював святий **Джованні ді Фіданца** (1217–1274 рр.), з ласки святого Франциска Асизького прозваний **Бонавентурою** («дитя щастя», «щасливе пришествя»). Під таким прізвищем він увійшов у світову філософію, що була для нього невіддільна від теології. Бонавентура був переконаний, що Бог присутній («щонайприсутніший») у нашому розумі. Людина не спроможна дійти до поняття Бога, але саме через Бога пізнає світ. Протилежне пізнання Бонавентура заперечує. Філософ спирався на вчення святого Августина, дотримувався *гілеморфізму* (від гр. *hyle* – матерія і *morphe* – форма) разом з *генетичним емпіризмом*. До теології ставився як до практичного знання, вважав, що до атрибутів Бога належать порядок і закон (*Ordo et Lex*), що проявляються в Одкровенні, в моральному порядку, підпорядкованому розумові.

На такому вченні про Бога ґрунтується епістемологія філософа. Попри поєднання в ній аристотелізму з августинізмом, раціоналізму з містицизмом дослідники зазначають її самотність. На його погляд, пізнання треба трактувати емпірично: від чуттєвих образів слід переходити до абстракції. Бонавентура визнає в пізнанні роль *надприродних* чинників, без чого не можливо пояснити *вроджених* здатностей. *Містичне* пізнання Бога передбачає три сходинки: через *твори*, через *образи* в людській душі, *безпосередньо* в містичному стані.

До трактування пізнання підходить з погляду поступовості, передбачаючи аж шість його ступенів, від сприйняття природним розумом до поглинення піднесеним захопленням. На найвищих щаблях панує містичне пізнання, душа наближається до Бога, визволившись від зла і зазнавши внутрішнього прояснення.

Бонавентура переконував, що формою тіл є світло і воно визначає їхню самотність. З формами речей він ототожнював «зародки», яким надавав надприродного значення. Такий «зародок» зумовлює і спрямовує розвиток.

Прихильники святого Августина, що намагалися поєднати метафізику й емпіризм, зосередилися в Оксфорді. Серед них на першість заслуговує енциклопедист **Роджер Бекон** (бл. 1214 – бл. 1294 рр.). Філософ розвінчував невігластво тодішнього кліру, визначивши його чотири причини: 1) посилення на сумнівний авторитет; 2) звичаї; 3) панівні нісенітниці; 4) удавана власна мудрість. Найгірша з цих причин остання. Проте сам філософ посилається на деяких мисленників минулого, від Цицерона й Сенеки до святого Йоана Золотоустого. Високо оцінюючи Аристотеля, Бекон зазначає обмеженість людської мудрості. Таке саме ставлення до Авіценни як «князя і проводиря філософів». Лише Святе Письмо передає повну мудрість.

Під впливом Ібн-Рушда (Аверроеса) мисленик трактує активний розум як субстанцію, відокремлену від душі. Як емпірист він обґрунтовує роль досвіду в широкому значенні, розрізняючи в ньому два види: 1) досвід через зовнішні відчуття; 2) досвід через внутрішнє просвітлення. Внутрішній досвід філософ називає *містичним*, бо йдеться про надприродне просвітлення, що може бути *внутрішнім* і Праодкровенням. Нижче Бекон ставить *природне* просвітлення, завдяки якому люди можуть набути знань. Філософ цікавиться географією, математикою, високо оцінює алхімію, але в логіці як науці не бачить потреби.

Бекон належить до тих філософів Середньовіччя, які підпорядковували філософію релігії, а в методології – до крайніх *дуалістів*, що при дослідженні природознавства дотримувалися *емпіризму*, а філософські дослідження підпорядковували вірі. У підході до *універсалій* він стверджував на об'єктивності одиничного, заперечуючи загальне як суб'єктивність.

Доля Р. Бекона як мисленика унікальна, бо за життя він не міг потішитися популярністю. Проте його оцінили в Нові часи, коли за джерело знання почали визнавати досвід.

Унікальним мислеником того часу був **Раймунд** (або **Рамон**) **Луллій** (бл. 1232/1235 – 1315 рр.), праці якого написані каталанською й арабською мовами, але дійшли згодом в латинських перекладах. Він обґрунтовував

доконечність об'єднання людства на засадах християнської релігії, яка не суперечить розуму. Особливе значення мають його логічні дослідження й програми. На його переконання, від логіки залежать категорії й поняття філософії та науки. Як вчений він розробляв основні поняття для «абетки мислення», що засвідчують єдність усіх наук. Для цього використані певні сим-воли. Дослідники наголошують на певному впливі Луллія на пошуки Ляйбніца.

Поворотним пунктом у західній християнській філософії пов'язують із вченням святого **Томи Аквіната**, завдяки якому місце платонівського ідеалізму зайняв християнський аристотелізм. Філософ сприйняв від Стагірита різні поняття (форми і матерії, пізнання, доводу, причинного зв'язку, акту, середини), що дало змогу обґрунтувати теорію душі і тіла, створити нову теорію пізнання на основі досвіду, розмежувати віру й знання тощо.

Безпосереднім попередником і вчителем Аквіната був святий **Альберт Великий** (1193 – 1280 рр.), що походив з роду німецьких графів фон Больштедт. Його великий прижиттєвий авторитет після смерті був затінений славою учня. Мисленик дотримувався погляду, що філософія й наука не суперечать християнській вірі. Його християнський аристотелізм доповнювався ідеями платонізму, неоплатонізму, августинізму і навіть вченням мусульманських філософів. Неоплатонічну теорію еманациї святий Альберт пояснював на основі християнської теології. Як і Аристотель, християнський вчений надавав особливої уваги емпіричним дослідженням і емпіричній верифікації. Філософ проявляв особливий інтерес до ботаніки.

Святий **Тома Аквінат** (бл. 1225—1274 рр.) походив з італійського графського роду. Свою дослідницьку працю поєднував з викладацькою, але уникав церковно-адміністративних посад. Його зрілість як філософа розпочинається після 1260 року. Дослідники томізму ставляться неоднаково до внеску його засновника в світову філософську думку. Звісно, його можна вважати еkleктиком, який запозичав ідеї в інших філософів, Проте таке

трактування вимагає зважати на особливості використання мислеником чужих ідей, бо він переосмислював їх і як наслідок творив власну філософську систему, хоч як професор теології не мав такої амбітної мети. Тут треба брати до уваги відмінності теології й філософії, адже теологія ґрунтується на вірі в існування Бога і підпорядковує їй усі інші питання, а філософія, навпаки, розпочинає з пізнання цього світу й доходить до визнання існування Бога як Творця світу, бо «майже уся філософія має на меті пізнання Бога».

За найголовнішу працю святого Томи визнають «Суму проти поган», але чимало дослідників ставить на перше місце працю «Сума теології». Насамперед мисленик тлумачить *мудрість*, прагнення до пізнання якої вважає за найкориснішу діяльність. Як католицький філософ святий Тома наголошує на тому, що Одкровення не суперечить розуму, яким можна обґрунтувати кожне положення віри.

Мисленик зазначає, що Бог означає єдність *сутності* (лат. *essentia*) й *існування* (лат. *existentia*), але ніхто не може вивести існування із сутності. Сутність означає спільне для певного виду, що відтворене у визначенні. Сутність Бога в тому, що з неї випливає саме існування. Інакше кажучи, існування Бога зумовлене Його сутністю. Такого збігу не знають творіння Божі, сутність яких ще не означає їхнього існування, а вимагає впливу стороннього чинника. Звідси – поєднання буття Бога і створених речей: у першому випадку воно *доконечне, незалежне, просте*, а в другому – *випадкове, залежне, складне*. Як наслідок святий Тома не задовольняється онтологічним доведенням існування Бога.

Трактування про відмінності між сутністю й існуванням зумовлює інші проблеми. Святий Тома наголошує: «Я можу розуміти, що таке людина або фенікс, і все-таки не знати, чи існують вони в природі». Як приклад згадується сприйняття дитиною слів «кит» і «динозавр» при незнанні того, що перший існує, а другий не існує. Хоч сутність не випереджає існування чи навпаки, треба наголосити, що без акту існування сутність не стає буттям.

З питанням про співвідношення *сутності* й *існування* пов'язані поняття *акту* й *потенції*. Аквінат наголошує на прагненні людини до актуалізації своїх потенцій відповідно до своїх схильностей і здатностей, з чого виводиться природний моральний закон, з яким співвідносить позитивне право держави.

Наголосивши, що пізнати Бога можна лише вірою, мисленик обґрунтовує п'ять доказів існування Творця. Насамперед, *по-перше*, Бог визнається непорушним рушієм, без якого рух не можливий. *По-друге*, Бог існує як першопричина всього в світі. *По-третє*, Бог – це джерело будь-якої доконечності. *По-четверте*, Бог – це найвища серед усіх досконалість. *По-п'яте*, Бог існує поза речами і визначає їхню мету, цебто діє доцільно.

Сам Бог як самосущий не має причини, з чого впливають такі властивості як незмінність, вічність, нескінченність, нематеріальність. Такі властивості не можна довести безпосередньо, а лише через *негацію* (від лат. *negativus* – заперечний), що означає підхід від заперечення, або *еміненції* (від лат. *eminentia* – досконалість), цебто нескінченне порівняння властивостей. Отже, Бога не вдасться визначити, хоч святий Тома ототожнює Бога з істиною і вважає за мету усіх речей.

Епістемологічне вчення Аквіната ґрунтувалося на *рецептивності* (від лат. *receptio* – прийняття) пізнання і на зв'язку інтелектуального пізнання з чуттєвим. Отож, виходить, що вроджених ідей не існує, а людське пізнання емпіричне за своїм характером: досліджуваний об'єкт відтворює в душі своє чуттєве зображення. Твердження про зв'язок інтелекту й чуття протилежне августинівському положенню про незалежність інтелекту від чуттів. Такий підхід давав змогу розкрити генезу пізнання: на противагу августинівському *чистому спиритуалізму* Аквінат обґрунтував концепцію *гілеморфічного дуалізму*.

Вчення святого Томи про душу ґрунтується на тому, що Бог створює її при народженні кожної людини, бо душа – це форма тіла. Розум визнається частиною душі. Існування універсалій пов'язане з душею. Збагнувши їх,

розум пізнає одиничні речі, що існують поза душою. Без одиничних речей не може бути мови про універсалії, бо лише одиничні речі, а не всезагальники є субстанціями. Універсалії мають різні джерела: 1) перебувають в одиничній субстанції; 2) абстрагуються інтелектом; 3) виступають Божими ідеями.

Трактування Бога визначило вчення про світ. Як християнський мисленик, святий Тома наголошує, що світ створений відповідно до Божих ідей актом Божої волі з нічого, а не з матерії, як твердили античні філософи Платон і Аристотель. Створення світу в часі не може бути предметом доказування, а лише *віри*. Аквінат обґрунтовував співучасть у творенні світу Бога і самих творінь, посідав проміжну позицію між *деїзмом* (від лат. *Deus* – Бог) й *оказіоналізмом* (від лат. *occasio* – випадок). Якщо деїзм передбачає Бога за першопричину світу, а також як Творця законів його розвитку, то оказіоналізм утверджує принципову неможливість взаємодії душі й тіла в кожному випадку. Отож, святий Тома не тлумачив будову світу як *есхатичний* (від. гр. *eschatos* – останній, кінцевий) факт, а допускав різнорідність творінь, від стихій до людини, поза якими були *ангели*, як втілення *чистого розуму*.

Заслуга святого Томи ще і в тому, що мисленик не обмежував трактування питань моралі практикою, а переніс у теоретичну площину. Спираючись на філософію Аристотеля, він протиставив августиніянському волютаризму позицію *інтелектуалізму*, цебто надав перевагу розуму. Якщо мета життя – осягнення щастя, то саме щастя тлумачене на засадах християнства як *пізнання Бога*. На шляху до цієї мети визначаються проміжні цілі, що спираються на емпіричні дослідження.

Місце святого Томи Аквіната в історії світової філософської думки визначається тим, що його філософська система, побудована на досвіді, чого не було раніше. Польський дослідник В. Татаркевич називає такі властивості томізму: дуалізм Бога і світу, гіломорфізм, об'єктивізм, емпіризм, універсалізм, реалізм, інтелектуалізм. З одного боку, його християнська філософія протистояла панівному типу тодішньої схоластики, а з іншого,

наближала схоластику до античної філософії, насамперед до вчення Аристотеля.

Намагання узгодити августинізм і томізм здійснював шотландський мисленик **Йоан Дунс Скот** (1265/1266 – 1308 рр.), хоч подібні спроби серед августинців були помітні ще раніше. Його мислення не так систематичне, як критичне і полемічне.

Погляди Дунса ґрунтувалися на церковній традиції, а в онтології, епістемології й психології наближені до поглядів святого Томи. Різниця між ними в тому, що в філософії Томи властивий універсалізм й інтелектуалізм, а шотландський мисленик орієнтується на індивідуалізм і волюнтаризм. Дунс не ставив під сумнів церковні істини, але вважав, що вони не можуть бути предметом розуму й науки, бо належать до сфери віри й Одкровення. Водночас він заперечував можливість перетворення віри в знання. Хоч надприродну істину не збагнути розумом, в її достовірності не може бути сумнівів. Мисленик був предтечею критицизму в середньовічній філософії.

Інтровертивна орієнтація теорії пізнання Дунса відрізнялася від поглядів святого Томи, бо він актами сприймання вважав також внутрішні пере-живання. Порівняно зі своїм попередником Дунс був переконаний, що людський розум пізнає не тільки види, а й індивіди, переосмислив містичне трактування інтуїції на противагу абстрактному пізнанню, наголошував, що без неї не досягнути існування речей і навіть їхньої присутності. Розрізняючи *інтуїтивний* і *абстрактний* роди пізнання, Дунс зазначав, що перше пізнання *індивідуальне* й *екзистенціальне*, а друге – *загальне* й *осягає суттєві* властивості.

Окрім того, античному універсалізові Дунс протиставив метафізичний індивідуалізм, що узгоджувалося з духом християнства, спрямованого на спасіння індивідуальної людської душі, а й не заперечувало форми як індивідуальної засади. Проте мисленик не заперечував всезагальників, зазначав, що все-таки вони існують у речах, чим поєднував реальний

індивідуалізм з поняттєвим реалізмом. Звідси – висновок про множинність форм у кожній речі, що вело до визнання двох форм: духовної і тілесної.

Поряд з інтуїцією важлива роль у пізнанні належить волі. Дунс не погоджувався зі святим Томою, що воля залежить від розуму: він дотримувався протилежної залежності між ними. Воля визначає свободу пізнання і його активність. Розвиваючи вчення Августина, Дунс уточнив роль волі, обмеживши її значення лише на другій стадії пізнання.

Від поняття волі невід'ємне ще одне трактування Дунса. Він наголошував на пасивності самого пізнання й активності волі. На думку мисленика, саме воля уподібнює людину до Бога, бо вона, а не розум визначає суть людини. Фактично шотландець підніс на вищий рівень твердження Августина про волю як найдосконалішу здатність людини. Волю характеризує свобода, яка для Бога необмежена і становить суть буття. Такий підхід спростовує твердження Гегеля, що свобода – це пізнана доконечність. З волюнтаристських поглядів Дунс трактував істину й добро, що встановлені Богом на основі вільного вибору і не можуть визнаватися об'єктивними й непорушними. Такий ірраціоналізм ставив теологію поза межі розуму й науки, що було протилежністю не лише античній філософії, а й концепціям інших християнських мислеників.

Слід зазначити, що при певному збігу поглядів святого Томи й Дунса між ними відчутні засадничі відмінності. Якщо перший мисленик розглядав світ як раціональний і доконечне творіння Бога, то другий – наголошував на частковій ірраціональності світу і визнавав його творінням свободи. Спираючись на здобутки Августина, шотландець обґрунтував схоластичну систему, засновану на перевагах віри перед розумом, першості інтуїції порівняно з абстракцією, вищості індивіда над загалом, пріоритетом волі порівняно з думкою.

Філософська система Дунса фактично зумовила перехід до схоластики XIV ст. і виникнення філософії Нового часу.

4. Християнська філософія наприкінці Середньовіччя

У XIII ст. завершилося формування основних схоластичних шкіл, серед яких одні спиралися на вчення святого Томи, а інші – на Дунса. Тепер одні філософи розбудовували наявні філософські системи, а інші – перевіряли їх і піддавали критиці. **Критицизм** відзначався *антиреалізмом*, *скептицизмом* і *емпіризмом*. На противагу філософським школам, що відтворювали «старий шлях» («*via antiqua*»), заявляє про себе «новий шлях» («*via moderna*»), названий *номіналістичним* чи *терміністичним*. Він спирається на логіку й аналізує конкретні проблеми, уникаючи синтезу. Такий підхід посилював розмежування філософії й теології, хоч ними займалися одні й ті самі дослідники. Прихильники Аквіната вважали впливову номіналістичну течію каригідною. Слід зазначити, що між *терміністами* були певні відмінності: одні зосереджувалися на проблемах логіки, а інші – критично аналізували традиційну метафізику.

Найвидатнішим філософом-схоластом того часу був **Вільям Оккам** (між 1280 і 1290 -1350 рр.). Слід зазначити, що про роки його народження і смерті та про саме життя нема однозгідності між дослідниками. Відомо, що Оккам відзначався бойовим характером і не залишався поза політичними справами. Його відлучали від Церкви за єретичні погляди, але перед смертю він все-таки повернувся до Церкви. Помер під час чуми, яку тоді називали «чорною смертю».

Основною працею Оккама вважають коментарі до сентенцій Петра Льомбарда, в яких обґрунтовані також богословські погляди. Найбільше уваги мисленик приділяв питанням логіки, а також написав коментарі до «Фізики» Аристотеля. Погляди Оккама звернені насамперед проти тодішніх філософських систем, хоч сам він не спромігся на створення власної системи.

Насамперед треба зазначити, що Оккам порівнює Бога зі створеним світом. Бог – всемогутній, вільний, а створене Ним логічно несуперечливе. Проте створення світу філософ вважає за випадкове. Так само випадкові істини, відтворені в наших судженнях. Філософію він прагне побудувати на логічних основах. Водночас Оккам вважає, що Божественна всемогутність і

свобода належать до сфери віри, але й віра впливає на розум і мислення християнського філософа.

Оккам визнає існування лише індивідуальних речей, а трактування універсальї як субстанцій вважає безглуздя. З такої позиції він не погоджується ні зі святим Томою, ні з Дунсом. Філософ зазначає, що інтуїтивне знання дає змогу розумові висловити певну думку про певну річ. Отож, йдеться про зв'язок акту бачення речі й судження про неї. На його погляд, «інтуїтивне знання природним чином не може ні не мати причини, ні не зберегтися, якщо б не існував об'єкт». Виходить, що інтуїтивне знання об'єкта зумовлене його дією. Однак бувають інші випадки: людина сприймає зірку й тоді, коли, як стверджують астрономи, вона вже не існує.

На цій підставі Оккам порівнює інтуїтивне й абстраговане знання, яке зумовлює універсальні поняття. Абстраговане знання невіддільне від безпосереднього осягнення індивідуальних об'єктів. Такі об'єкти – це не лише зовнішні матеріальні речі, а й внутрішні акти бажання чи воління. Не заперечуючи причинність як принцип, філософ стверджує, що з'ясувати її можна лише через дослід.

Як зазначає Оккам, вживання абстрактних термінів логічно спонукає до думки про існування сутностей, що відповідають цим термінам. Приміром, твердження про існування чогось у часі і просторі зумовлює переконання, що існують відповідні «таємничі сутності» під цими назвами.

Всі науки, як вважає Оккам, поділяються на «реальні» і «раціональні». Як приклади порівнюються фізика й логіка: перша – «реальна» наука, бо трактує про предмети, або «терміни первинної інтенції», а друга – «раціональна» наука, позаяк займається «термінами вторинної інтенції», що позначають інші терміни. Однак мисленик змушений з'ясувати саме значення «терміна», а також інших понять, щоб уникнути двозначності. Зрештою, він доходить висновку, що універсальне поняття більше стосується психології, ніж логіки. Його цікавить не так природа цього поняття, як відтворення в розумі природи спільного. Підхід традиційний: спочатку аналіз

логіки терміна, відтак – аналіз логіки висловлювань і нарешті – логіки висновку. Теорія універсалій Оккама поділяє їх на чотири види: *психічні* (щодо понять), *мовні* (щодо назв), *знаків* і *означень*.

Оккам приділяє увагу також метафізиці, зокрема з'ясуванню її предмета. Він згадує визначення цього предмета мусульманськими мислениками Авіценною й Аверроесом. Для першого предмет метафізики становить суще, а для другого – Бог. Аналіз переконує, що жоден з них не має рації. Як філософ Оккам не належить до пантеїстів, зазначаючи, що «ніщо реальне не є однойменним для Бога і для творінь». Інтуїтивне пізнання Бога мисленик заперечує, бо таке уявлення передбачає нескінченність на противагу скінченим речам і їхнім якостям.

Доречно нагадати, що Оккам заперечує реальні відмінності між сутністю й існуванням, віднісши їх до питань лінгвістики. Якщо стверджують тотожність сутності й існування Бога, то мають на увазі існування як доконечність, а не виводить з якоїсь причини. Водночас існування живих істот зумовлене певною причиною. Так само мисленик тлумачить відмінності між можливістю й дійсністю, цебто як між двома *модульними* (від лат. *modulus* – міра) твердженнями. Світ складається, як твердить філософ, лише із субстанцій і їхнієї абсолютних *акциденцій* (від лат. *accidentia* – випадковість). Бог – це першопричина всього світу, а наші знання про Нього можуть бути лише поняттєвими. Оккам зазначає: «Що ми знаємо безпосередньо – це деякі поняття, що насправді не є Богом, але ми їх використовуємо у висловах, щоб зрозуміти Бога». Отож, знання про Бога *опосередковане*. Все створене Богом не може бути суперечливим.

Вільям Оккам – останній великий філософ Середньовіччя, філософія якого схарактеризована не лише як антисистемна, а й як антиреалістична й антидогматична. Їй властива критичність, автономне трактування науки, увага до епістемологічних і природознавчих досліджень, вивищення інтуїції.

Поряд з критицизмом у тодішній філософській думці існував містицизм у двох основних видах: *аскетичному* і *спекулятивному*. Не задовольняючись

інтелектуальним поясненням питань, тодішній критицизм прагнув безпосереднього спілкування з Богом. Його головним представником був **Йоганн Екгарт** (бл. 1260 – 1327/1328 рр.) засновник філософії пробудження, що відомий як **Майстер Екгарт**. Як церковний проповідник, він передавав свої погляди у проповідях. Його тези (28 положень) були осуджені Церквою як єретичні.

Мисленик зазначав: «Те, що говорить християнська віра і що написано в Святому Письмі, треба викласти при допомозі філософських понять». Екгарт – автор трактатів, коментарів і проповідей, в яких надає логічних аргументів надприродному Божественному знанню, злитовуючи неоплатонічний містицизм з томістським інтелектуалізмом. На мисленика вплинули філософські ідеї Альберта Великого. Для нього існує одна істина – це Бог. На встановлення цієї істини спрямовані теологія й філософія. Особливої уваги надає Екгарт містичному єднанню з Богом. На питання «Хто такий Бог?» філософ відповідає: «Існування». Бог – це повнота буття, що вище від множинності й відмінностей, тотожність сутності й існування, чого нема в творіннях. Філософ трактує Бога як Сутність, що проявляється як Божественна природа, набуває певного образу. Як Сутність Бог незбагнений. Пояснення Бога як природи – пояснення Трійці, або Бога в трьох іпостасях, коли Отець – Початок неживого й живого світу, Син – Слово, або думка Отця, Святий Дух – Божественна воля.

Слід зазначити, що Екгарт у трактуванні Бога не послідовний. Як відомо зі Святого Письма, сам Бог каже: «Я Той, що є, буде, Сущий». Водночас мисленик наголошує, що Бог вище, ніж суще, бо Він – його причина, розум і розуміння, або «чисте буття». Бог нескінченний і всюдиприсутній, створив світ і всю плодь у ньому, «поза Богом нема нічого». Взаємини Бога й плоді подібні до взаємин нескінченного й скінченого. Екгарт пояснює: «Там, де закінчується плодь, починається Бог. Все, чого Бог настійно вимагає від нас, – вимога вийти із нас самих, цебто з плоді, і надати Богові змогу залишатися

всередині нас». Лише тоді людська душа набуває істинно Божественної сутності.

На засадах пантеїзму Екгарт з'ясовує відносини між людською душею й Богом. Сутність душі в тому, що вона відвертається від чуттєвих об'єктів, а також від мислення й волі, повертається всередину. У такому разі йдеться про душу як подібність Бога, її містичну єдність з Богом. Так Екгарт вкладає християнський зміст у неоплатонівські твердження, що дає змогу наблизитися до з'ясування народження в душі Слова. Згодом такі його розмірковування деякі дослідники трактували як зародки німецького трансценденталізму.

Наприкінці Середньовіччя формується політична філософія, що заснована на обґрунтуванні існування двох інститутів – держави і наддержавної Церкви. Теократичне уявлення про суспільство виходило з того, що монарх у своїй діяльності мав трактувати й виконувати Божественний закон. Коли королівський закон не відповідав Божественному закону, піддані короля могли не виконувати його. Водночас теократичні уявлення розрізняли короля як сан і особу, наділену цим саном. Проте навіть тирана треба було терпіти. Серед таких називали імператорів Нерона та Юліана Відступника.

Звісно, теорія не завжди відповідала практиці. Виникло питання про право Папи Римського відлучити від Церкви короля, якщо він порушує свої обов'язки. Набули актуальності античні теорії держави, зокрема Аристотеля, що вимагало їхнього переосмислення відповідно до християнської теології. Треба зважити, що Стагірит трактував державу як самодостатнє суспільство, а Церкви тоді не існувало. Аквінат розрізняв державу й Церкву за їхньою метою. При спільності їхньої мети – досягнення загального добра, кожна розуміє її по-різному: кінцева мета людини – надприродна, а забезпечує її досягнення Церква, натомість держава орієнтована на світську кінцеву мету, що не має суперечити надприродній меті. Цікаво, що Аквінат виступає за обмеження влади монарха в конституційному порядку.

Взаємини духовної і світської влади трактувалися в концепції двох мечів. Духовна влада, що підсудна Богові, виступає суддею влади світської, якій вона дає матеріальний меч, а собі залишає меч духовний. Противники папської влади обґрунтовували свою позицію тим, що політична влада встановлена Богом задовго до того часу, коли Христос установив владу Церкви. Звідси – висновок про незалежність короля від папи. Такої тези дотримувався **Жан (Йоан) Паризький (Квідорт)** (р. н. невід.—1306 р.) у трактаті «Про владу королівську і папську». Спираючись на вчення Аристотеля й святого Томи, автор трактату стверджує, що держава створена Богом і відповідає людській природі, а не спрямована на досягнення надприродної мети. Звідси висновок – про недоречність змішувати як установи державу і Церкву. Дер-жава залежить від природних, зокрема географічних і кліматичних, та етнічних умов, що зумовлюють різноманітність держав. На противагу їй Церква виконує вселенську місію, а Богоодкровенна істина єдина і не залежить від державних відмінностей. Якщо держава застосовує примус, то Церква діє методами проповіді й переконання. У такому розумінні монарх як глава дер-жави не може бути підданим папі, хоч папа при достатніх підставах має пра-во відлучити монарха від Церкви, але таке покарання духовне й не може мати політичних наслідків. Так заперечується унітарне розуміння християнського світу. Жан Паризький заперечує посередництво папи при наділенні короля владою, бо влада в державі належить «народу» як спільноті християн. Коли влада передана королеві, вона не відчужена від «народу», якому дарована Богом. З цього випливає право «народу» позбавити в певних випадках влади не лише короля, а й папу.

Трактування Жана Паризького про відмінності держави й Церкви практично означали, з одного боку, перегляд оцінки держави й Церкви як двох «досконалих» суспільств, а з другого, заперечення трактувати Церкву як своєрідну понаддержавну й наднаціональну організацію. Таке обґрунтування ролі Церкви й держави пов'язане з **Марселієм Падуанським** (бл. 1275 - 1343 рр.). Його книга «Захисник світу» піддана церковному осуду.

Мисленик виступав проти втручання папи в світські справи, використовуючи такі інститути як *відлучення* й *інтердикт* (від лат. *snterdictum* – заборона). Інтердикт передбачав папську заборону виконувати церковні обряди на певній території, щоб спонукати до покори певного монарха. Хоч Марселій звертається до актуальних проблем, його погляди треба розглядати в ширшому теоретичному плані.

Держава, як твердить мисленик, – самодостатня формація для забезпечення гідного людського життя. Проте Марселій іде далі: він вимагає підпорядкувати духовенство державі, щоб забезпечити мир. Порівняно з поглядами Аквіната його філософія права має інший напрям. Він відрізняє закон держави від природного закону. Такий висновок ґрунтується на неоднозначності трактування природного закону. На його погляд, закон – це настановне й примусове правило, підсилене застосовуваними санкціями. У такому розумінні лише закон держави доречно трактувати як людський позитивний закон, чого не можна сказати про церковні закони. Щоправда, мисленик зазначає, що в разі зудару між Божественним і людським законами треба дотримуватися першого попри відсутність примусу для його виконання. Свої погляди Марселій ґрунтує на Святому Писанні.

Марселій розрізняє законодавчу й виконавчу владу, але вважає, що виконавча влада має підпорядковуватися законодавчій, а судова – виконавчій. З певними застереженнями можна твердити, що мисленик визнає суверенітет народу.

При підході до аналізу поглядів Марселія треба зважувати конкретні історичні умови. На той час Церква виступала як потужний об'єднавчий чинник, а мисленик обмежував її роль моральним і духовним впливом на підданих держави.

5. Пошуки ідеалів людини в епоху Середньовіччя

Створивши людину, Бог наділив її свободою волі. Людина – найвище творіння на Землі, що зумовило *антропоцентризм* у філософській думці Середньовіччя. Земне життя людини – це готування до вічного життя. Як

тілесній істоті людині доводиться вести боротьбу з гріхом, цебто з тілесними пристрастями, заземленими мріями, наслідками своєї недосконалості.

Людині доводиться долати різні випроби в земному житті. Людські страждання очищають людину, що ще з античних часів тлумачиться як *κΑ-μαρσις* (від гр. *katharsis* – очищення). Проте найвизначніші давньогрецькі філософи вкладали в це поняття різний зміст. Платон розумів під катарсисом не просто очищення від людських пристрастей чи насолод, а навіть звільнення душі від тіла. Для Аристотеля катарсис означав очищення людських емоцій засобами мистецтва. Інакше кажучи, йдеться про очищення людини на засадах стоїчного аскетизму, відмови від земних спокус, утвердження милосердя, християнської любові до ближнього.

Традиційно західні мисленики поділяли діяльність людини на *сакральну* (від лат. *sacrum* – священна річ, дія) і *профанну* (від лат. *profane* – оскверняю). Сакральна діяльність забезпечувалася *аскетичними* зусиллями монахів («чорного духовенства») і *магічними* діями священників під час Богослужінь і різних обрядів, в основному, в храмах.

У період пізнього Середньовіччя на перше місце виходить *сотеціологічна* проблематика, цебто проблематика спасіння. Прагнення небесного блаженства спонукає до жертви мотивів земного добробуту і навіть продовження роду. Діяльність, спрямовану на збільшення матеріального багатства, оцінюють як непрагматичну. Людина зосереджувалася на внутрішніх проблемах, служінні Господові. Такий ідеал земної людини утілював **монах**, що на українських землях називався ченцем або законником. Серед монахів виділялися затвірники, що ніколи не залишали своїх келій і навіть не спілкувалися з людьми. У східній Церкві найвищий рівень чернечого аскетизму втілювали схимники. Релігія, як зазначає французький вчений Р. Каюа, «є універсалістською, але водночас, корелятивним чином, персоналістською. Вона прагне ізолювати індивіда з тим, щоб поставити його сам на сам перед Богом, якого він знає через обряди менше, ніж через інтимний вияв почуттів творіння самого Творця. Спостерігається зростання

важливості містики і зменшення важливості культу». У таких умовах «сакральне менше тяжіє до об'єктивного вияву, ніж до чистої позиції свідомості, менше до обряду, ніж до глибокого відношення».

Спочатку монахи з'явилися на Близькому Сході (в Палестині, Єгипті, Сирії). За усамітне життя їх називали *анахоретами* (від гр. *anachoretēs* – пустельник, відлюдник). Відтак монахи почали гуртуватися, об'єднуватися на засадах дотримання певних вимог (правил чи засад) і поселятися на вільних землях, віддалених від світських поселень, створювати монастирі. З часом виникають не лише чоловічі, а й жіночі монастирі. Зі Сходу монахи переходили на Захід. У V ст. згадують ченця Йоана Касіяна, що започатковує аналогічний рух на Заході. До речі, його називають «скитом», що може засвідчувати про походження з наших земель. Монахи-подвижники давали приклад служіння Богові для християн, підвищуючи авторитет Церкви. Віряни не сумнівалися, що аскетичні заслуги монахів не лише стосуються їх, а значною мірою вони – на користь мирянам, бо «людина, якщо вона правильно користується технікою послуху і впливу, здатна при посередництві Бога домогтися безумовно всього, чого захоче». Якщо миряни дотримувалися «аскетичних уроків», то монахи вели аскетичне життя.

Монастирі ставали своєрідними осередками культури. У них працювали збірні книг. Монахи не тільки турбувалися про особисте спасіння, а й переписували книги і різні документи. При деяких монастирях діяли школи, що особливо важливе в тих умовах, а також розвивалося церковне хорове мистецтво. Окрім того, члени монаших орденів займалися філософією й науково-дослідницькою працею. З українського народу вийшов славетний мандрівник ігумен Даниїл, який здійснив подорож у Святу Землю, яку описав у своїй книзі, розповівши не лише про географічні й економічні особливості далекої, але цікавої Палестини: у ній знаходимо також легенди й апокрифи, літературні спроби.

При обителях створювалися господарські комплекси, розвивалися різні ремесла. Самовіддана праця монахів служила зразком для мешканців довколишніх поселень.

Ще одним ідеалом Середньовіччя визнавали **лицаря**. Про славні лицарські подвиги до нашого часу дійшов багатий епос. У XII ст. набув розповсюдження так званий *куртуазний* (від фр. *courtois* – витончено ввічливий, люб'язний) роман, що оспівував лицарські чесноти, насамперед лицарське кохання. Культ лицаря передбачав певні вимоги до нього. Йдеться насамперед про шляхетне походження, хоч інколи лицарський титул надавався за бойові заслуги. Окрім того, лицар неодмінно вирізнявся своєю чоловічою вродою і зовнішньою привабою. Навіть одяг мав підсилювати вроду лицаря, чого не бачимо, приміром, в українській думі про козака Голоту. Чималого значення надавали фізичній силі, адже тодішні вояцькі ристунки важили 60-80 кілограмів. Щоправда, з часом розвиток військової техніки сприяв полегшенню обладунків.

Обов'язком лицаря була турбота про особисту славу, тому він не міг залишатися байдужим до чужої слави. Коли нема битв, лицар мандрує. Схильність до мандрівок пронизує життя головного героя відомого роману Сервантеса про гідальго Дон Кіхота, хоч у ньому пародіюється лицарський роман.

До найтяжчих звинувачень лицареві віднесена відсутність мужності, без якої не може бути мови про бойовий престиж вояка. Лякливість під час боїв чи бойових сутичок може призвести до згубних наслідків: нерідко не тільки гине сам негідний лицар, а й зазнає втрат бойова дружина. Ляклива поведінка не сумісна з виконанням обов'язку лицаря і його вірної служби сюзеренові. Водночас лицар має бути вірним своїм бойовим товаришам, да-ній обітниці навіть тоді, коли її безумовне дотримання загрожує його життю. Мужність – чеснота вояцька. Як негативна властивість названа скупість. Ліпше втратити масток, ніж людина має оганьбитися як скупар. Нерідко скупість зумовлює втрату звання, становища, а також вигнання з лицарської спілки.

Важливе значення для часу Середньовіччя мала лицарська солідарність навіть між ворогами. У творах про лицарські погляди можна знайти сюжет про те, як після бою переможці разом з переможеними забавляються на спільній гостині. Цікаво, що серед лицарів осуджується підступність.

Лицар не має права терпіти образи, що завдана йому чи комусь з його рідних. У ті часи рід виступав згуртовано, коли треба було захистити честь когось з його членів.

У Кодексі ломбардського феодального права встановлена відповідальність лицаря перед сюзереном. Васал не мав права залишити свого пана на полі бою не тільки важко пораненого й неушкодженого, образити його яко-юсь дією чи свідомо видати таємницю. Так само були захищені від чоловічих посягань васала дружина й інші родички сюзерена. Щоправда, інтрига куртуазних романів, як правило, розвивається навколо забороненого прелюбодійства підлеглого з дружиною свого пана. Широко відомі обов'язки лицаря перед своїм сюзереном, що виклав у шести пунктах ще 1020 р. єпископ Фюльбер із Шартра. Вони передбачають фізичний і моральний захист сизерена. Васал не мав права обмежити його свободи, принизити честь чи гідність.

Окрім заборон, передбачені інші обов'язки лицаря, а також його пана. Йдеться про взаємне надання порад. Лицар – шляхетний не тільки як воїн, а й як людина. Для нього на першому місці не так перемога в бою, як сама поведінка. Треба зазначити, що лицарі не хотіли доживати до похилого віку, тому надавали перевагу смерті на полі брані. Водночас шляхетність вимагала поваги до противника. Приміром, кодекс лицарської честі не дозволяв убивати в бою ворога, що впав з коня на землю. Ганьбою вважалось вбивство старшого чи беззбройного лицаря. Якщо таке вбивство здійснено без злого умислу, то лицар мав замолювати гріхи, здійснивши паломництво до християнських святинь. Ще одне свідчення лицарського благородства: це – абора нападати на ворога з тилу.

Названі заборони засвідчують, наскільки спідлені нинішні вояки порівняно з лицарями Середньовіччя. Згадаймо, як підступно поводитися російські так звані «зелені чоловічки» в Криму, проросійські «ополченці» й московські ординці на Донбасі. Чи варто заїкатися про якусь шляхетність озброєних головорізів, що йдуть у наступ під прикриттям полонених жінок і дітей? Те саме стосується захоплення в полон і кривосуддя українських громадян Надії Савченко й Олега Синцова в сусідній державі. Нічим не оправдані «паради полонених», що організовані московськими окупантами та їхніми найманцями в Донбасі. Аналогічної оцінки заслуговують знищення польських вояків у Катині, а також бомбардування мирних японських міст Гірошима й Нагасакі.

Традиції шляхетних лицарів інколи спотворювалися в художніх творах, написаних у пізніші століття. Чимало прогрішив проти кодексу лицарської честі польський письменник Г. Сенкевич у відомій історичній трилогії. У романі «Потоп» він протиставляє шляхетному польському лицарю Скшетуському українського полковника Богуна, показавши його в доволі непривабливому тоні, хоч у змальованій боротьбі правда була на боці наших козаків, які боролися проти польського поневолення. Зрештою, Богун – не виняток: негативно показані всі українські козаки.

У лицарських романах змальовані герці, учасники яких змагаються в зборолах. Такий звичай зумовлений тим, що лицар не міг бити в обличчя рівного собі. Водночас ганебним уважали удар лицаря дубовою палицею, бо так були «озброєні» лише селяни, про що пише Ш. Л. Монтеск'є. Лицар мав дбати про свого коня, про що пишуть у давніх романах і співають у піснях. Не менше доглядав лицар свою зброю, насамперед меча.

Лицар не мав права заплямити свою честь кров'ю жінки, хоч зазвичай давалися взнаки середньовічні станові забобони. Любов ошляхетнює лицаря. Проте вона має бути взаємною – така ідея пронизує куртуазні романи: з одного боку, дама зобов'язана гідно витримати тривалу розлуку, а з іншого, обов'язок лицаря не порушувати обітниці на вірність дамі серця.

Церква намагалася залучати лицарство на боротьбу за віру, хоч, як зазначають дослідники, лицарська ієрархія цінностей не відповідала аналогічній релігійній ієрархії. Інакше кажучи, чесноти цих ієрархій насправді були антонімами. Якщо Церква утверджувала смиренність, то серед лицарства панувала гордість. Християнській настанові прощення протистояла традиційна помста. Не відповідали церковним заповідям криваві війни, наслідками яких були каліцтва і смерті. Щоправда, лицар міг замолювати свої гріхи, провівши останні свої роки життя в монастирі. Отак *сходяться два ідеали Середньовіччя – ідеал лицаря й ідеал монаха*. Окрім того, лицар міг простити своєму ворогові, що також відповідало вимогам християнської релігії

Висновки

1. Доконечність філософського обґрунтування християнського світогляду вимагала певного поняттєвого апарату, що вже був запроваджений у античній філософії. Особлива увага була приділена філософії Платона й Аристотеля.

2. Апологети християнського вчення намагалися використати гностицизм як синкретичну доктрину дохристиянського часу.

3. На засадах філософії Платона й святого Августина утверджувалася патристика, а з утвердженням християнства серед людності континенту, піднесення її культурного рівня, становлення системи освіти зароджується схоластика.

4. У Середньовіччі посилювалися дискусії між реалістами й номіналістами навколо універсалій («всезагальників»), цебто відповідності загальних понять дійсним предметам.

5. Особливий вплив на розвиток філософії в XIII ст. мали відкриті університети як центри наукової праці, що повертали до здобутків античної філософії. Осередками науки ставали також монастирі.

6. Поворотним пунктом християнської філософії Середньовіччя й найвищим її досягненням було вчення святого Томи Аквіната, яке протистояло панівному типу схоластики й наближало до античної філософії.

7. Наприкінці XIII ст. в філософії утверджується «новий шлях», названий номіналістичним чи терміністичним. Одні теорміністи зосереджувалися на проблемах логіки, а інші – на критиці традиційної метафізики.

8. Ідеалами людини Середньовіччя вважали монаха й лицаря, що впливало з тодішніх історичних умов.

III.

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НОВОГО ЧАСУ (XV—XIX ст.)

Філософія Нового часу розпочинається в XV ст., що порозначає інакше ставлення до світу, докорінні політичні зрушення, великі здобутки в художній літературі і мистецтві, з чим пов'язано прагнення створити нову філософію. Епоха Нового часу охоплює п'ять століть (XV ст. – XIX ст.) і поділяється на періоди: філософія доби Відродження і Реформації XV ст.-XVI ст., європейська філософія XVII ст., філософія епохи Просвітництва XVIII ст., німецька критична філософія другої половини XVIII – першої половини XIX ст., європейська філософія другої половини XIX ст., сучасна філософська думка (від кінця XIX ст.)

Розділ 1. Філософія доби Відродження і Реформації

Виникнення філософії Відродження, або Ренесансу, спричинене зміною відносин філософії й теології, що в свою чергу зумовлене посиленням світської влади і виходом її з-під церковного підпорядкування. Важливу роль у цей період відіграє Реформація, що охопила ряд європейських країн.

1. Антропоцентризм італійського Ренесансу

Упродовж XV ст. *Відродження* вважалося італійським феноменом і називали його Рисорджименто. У наступному столітті воно охопило інші країни континенту. Як наслідок почала витворюватися особлива культура з певними характеристиками.

По-перше, Відродження пов'язане, використовуючи сучасну термінологію, з інформаційним вибухом у духовній сфері. Спираючись на здобутки античної класики, формується новий ідеал людини, що відтворюється в творах літератури й мистецтва. Самоствердження людини ґрунтується на впевненості, що успіхи життя залежить від власних сил, енергії і винахідливості, зумовлюється динамізмом суспільного розвитку. Таким чином відходять у минуле уявлення про залежність людського життя від родових традицій і титулів. Як наслідок філософські пошуки зосереджуються навколо *антропоцентризму*.

По-друге, нова епоха стимулює появу великих людей у різних сферах суспільного життя. На кін виходять особистості з яскравим талантом, високим рівнем освіти, невгамовною енергією, сильною волею, вогняним темпераментом, жагою пошуку нового, незвіданого. Серед них великий ерудит Леонардо да Вінчі, славетний поет Франческо Петрарка, нестандартний політичний філософ Нікколо Макіавеллі, церковний реформатор Мартін Лютер, утопійний мисленик Томас Мор, славетний мандрівник Христофор Колумб та багато інших.

По-третьє, на противагу соціальній стандартизації Середньовіччя на перший план виходить *свобода*, без якої не може бути мови про самореалізацію особи. Прагнення до свободи проявилось в різних сферах: у сфері церковній вона вилилася в Реформацію, у політиці – спрямовувалася проти заявленої середньовічної монархії, у науці й філософії – зумовило перегляд трактування істини. Зазнало змін ставлення до авторитетів. Замість філософських і наукових шкіл на перше місце вийшли видатні дослідники, що творили нестандартні форми філософського мислення.

По-четверте, подолання схоластики відкривало широкий простір для розвитку науки. Англійський філософ Б. Рассел зазначає: «Наука перемагає лише тому, що звертається до розуму. Проте авторитет її не повний і не безмежний». Наукові пошуки долають устійнені схеми, успадковані парадигми, орієнтуються на так званий здоровий глузд. Як відомо, саме тоді у науці зазнає краху геоцентрична система, на зміну якій приходить геліоцентрична система, обґрунтована Н. Коперником 1543 року. Набувають широкого розвитку дослідження в галузі природознавства, здобутки якого мисленики прагнуть узагальнити на філософському рівні.

По-п'яте, посилення *практичного значення* проникає в усі сфери людського життя, що проявляється навіть у таємничому знанні (магії, алхімії, астрології). «Практична наука, яка є спробою змінити світ, була важлива з самого початку, і вага її незмінно зростала, аж поки вона майже цілком витиснула теоретичну науку з людського мислення» (Б. Рассел). Звісно, в поло-

женні Б. Рассела відчувається перебір, адже про витіснення теоретичної науки з людського мислення не може бути мови, позаяк без неї не можливий поступ науки практичної. Проте треба визнати, що найбільше наука працює на військову справу, а відтак – на мирні цілі.

На практичний ґрунт переводиться вчення про політику, що набуває статусу науки. Простежується тенденція до створення національних держав, хоч, безумовно, держава не може мати на філософське мислення впливу, подібного до того, який мала Церква в період Середньовіччя.

Доцільно зазначити, що практична наука вплинула на світогляд людей, яких техніка дедалі більше унезалежнювала від природи, адже техніка вимагає координації зусиль багатьох людей. Окрім того, досягнення техніки можуть використовуватися й на шкоду людині. Звідси – доконечність нових підходів до важливих проблем етики.

Предвісником Відродження, або першим поетом Передвідродження називають геніального італійського поета **Аліг'єрі Данте** (1265 –1321 рр.). автора відомої поеми «Божественна комедія» та інших творів. До речі, сам автор називав її просто «Комедією». «Божественна» як додане згодом означення підкреслювала містичність твору і водночас досконалість за художнім рівнем і композицією. Поет розповідає про уявну потойбічну подорож до пек-ла, чистилища і раю як трьох частин трансцендентного світу. Запозичений із Середньовіччя мандрівний жанр відкриває широкі можливості для того, щоб змалювати реальне земне життя з його гріхами, злочинами й вадами, які вимагають викорінення. Зв'язок поеми з античністю вже в тому, що провідником виступає відомий римський поет Марон Публій Вергілій (70-19 рр. до Р. Х.), автор епосу «Енеїда» про мандрування троянця Енея. Вергілій утілює розум і знання, що дають змогу людині зрозуміти власну гріховність і очиститися. Проте вони не достатні для того, щоб досягнути вічного блаженства в раю. Вічну істину людина може пізнати лише через любов, повне злиття з нею.

Ренесанс як потужний суспільний рух спричинився до зародження нового світогляду насамперед в Італії. Доречно зазначити, сам термін «Відродження» запропонував італійський мистець і вчений Джорджо Вазарі (1511 – 1574 рр.) для епохи історичної епохи між Середньовіччям і Новим часом. Кількість прихильників ренесансного світогляду постійно збільшувалася. Їх-ні пориви висловив висловив великий поет Франческо Петрарка:

На веслах рій думок лихих, суворих,
Що їм і смерть, і бурі не страшні.
Вітрило рвуть вітри зітхань смутні,
Жадань і поривань найменший порух

(Переклад Григорія Кочура).

На початку Ренесансу італійська людність ще не могла обійтися без авторитетів Церкви чи античності. Осердям італійського Ренесансу була Флоренція, визнана за найкультурніше місто тодішнього світу. З нею пов'язана творчість найвидатніших діячів літератури й мистецтва. Рисорджименто, або італійський тип Відродження, характеризується значною однорідністю, чим відрізняється від ренесансних процесів у інших країнах. Окрім того, основна увага приділяється проблемам природи. У філософській площині Рисорджименто спирається на платонізм і відрізняється містичним характером. Слід наголосити, що тодішня філософія не мала такого впливу, як у часи Середньовіччя, відійшла на другий план порівняно з політичною діяльністю і художньою творчістю. Боротьба із схоластиком фактично переривала традицію.

Водночас треба наголосити, що було б помилкою оцінювати Ренесанс як масовий народний рух, бо йдеться про діяльність когорти учених і мистців, що знайшли підтримку в можновладців. Попри неоднозначне ставлення до духовенства не варто зображати тодішніх діячів науки й мистців як вільнодумців. Водночас не слід ототожнювати ставлення до клерикалів зі ставленням до Церкви, адже для того часу характерне загальне прийняття останнього причастя.

Від Ренесансу невід’ємний **гуманізм** (від лат. *humanus* – людський, людський), що можна вважати зворотним боком *секуляризації* (від лат. *secularis* – світський, мирський). Проте слід зазначити, що до гуманізму як терміна треба підходити конкретно історично. Цей термін виник лише в XIX ст., хоч подібні слова вживалися раніше. Ще в часи Відродження назва «*umanista*» використовувалася до деяких університетських викладачів, зокрема фахівців граматики, поети й риторики. В англійській мові подібно називали дослідників і перекладачів творів античних авторів. У 1808 році поняття *Humanismus* пристосували до гуманітарної освіти. Польський дослідник історії філософії В. Татаркевич зазначає, що «коли мова заходить про «гуманістів» Відродження, то переважно цей термін звужується і під ним зокрема розуміють учених-філологів, які досліджують класичну культуру». Справа в тому, що гуманісти не бачили особливого зацікавлення людиною в епоху Середньовіччя, тому зверталися до античної класичної філософії. Нині під гуманізмом розуміють повагу до прав людини як найвищої цінності, прояв милосердя щодо інших людей, визнання їхньої свободи і забезпечення умов для всебічного розвитку. Водночас не правильно протиставляти гуманістів теологам, бо перші поділялися на три групи, які представляли *філологічний гуманізм*, *психологічний гуманізм* і *богословський гуманізм*.

Треба зазначити, що гуманісти-філологи, яких було найбільше в тодішній Італії, не переймалися філософськими проблемами, але чимало спричинилися до широкого зацікавлення античними мислениками. Раніше з їхніми творами ознайомлювалися через посередництво, цебто «з других рук», а тепер – читали в оригіналі не лише Платона й Аристотеля, а й Плотина, Епікура, стоїків, скептиків і навіть те, що залишилося від філософів досократівського періоду.

Виняткове значення в часи Відродження мало вчення Платона. Однак слід зазначити, що філософія Платона надійшла а неоплатонівській традиції. Звідси – еkleктичний характер тодішнього платонізму, який узгоджували не лише з Плотиним, а й Аристотелем без томістської інтерпретації. Не менше

значення мала стоїчна філософія. Нарешті, відроджувалися також доктрини скептицизму, епікуризму, антична натурфілософія.

Порівняно з філологами гуманісти-психологи займалися не так художніми й філософськими творами, як проблемами самої людини. Серед їхніх зацікавлень особливе місце посідали скептицизм, натуралізм і раціоналізм. Скептичний гуманізм проявився вже у XVIII ст. у поглядах Вольтера.

З релігійної концепції світу народився **християнський гуманізм**. Скептицизму й песимізму інших течій він протиставив віру та оптимізм. Він наголошував на єдності релігії й життя, але вказував, що справжня побожність залежить від соціального середовища. До земного життя богослови-гуманісти ставилися не як до страждання, а як до радості. Основний представник цього гуманізму **Франциск Салезький** (1567 – 1622 рр.) зазначав: «Бог хоче зробити всі речі добрими й гарними».

Порівняно із Середньовіччям змінилося мистецтво Відродження, що набувало рис аристократизму. Воно шукало досконалої людини на лоні прекрасної природи. Такі пошуки проявилися і в релігійному мистецтві.

Як революцію в сфері культури й науки треба оцінити книгодрукування. Німецький винахідник Йоганн Гутенберг надрукував упродовж 1452-1455 років латиномовну Біблію, а також видавав навчальну літературу, календарі тощо. Як наслідок Святе Письмо увіходило в життя широких верств населення, без чого не просто уявити виникнення Реформації, що збіглася в часі з пізнім періодом Відродження в Італії і навіть називається Північним Відродженням.

2. Філософські засади Реформації

Реформація охопила північні країни континенту, проникла в Іспанію, виступивши під прапором радикальної реформи церковного життя. Вона виникла на ґрунті вивчення Святого Письма з прагнення відновити релігію первісних християн, що начебто була перекинена в клерикальному середовищі. Протиставляти Реформацію Ренесансу безпідставно. Не варто сприймати беззастережно тезу англійського філософа Б. Рассела, що «і Реформація,

і Контрреформація – це бунт менш цивілізованих народів проти інтелектуального панування Італії».

Водночас треба зважити, що реформаційний рух не був однорідний, зазнав змін. Радикальна течія *анабаптистів* («перехрещенців»), очолювана Томасом Мюнцером, незабаром втратила свій вплив. Дві інші реформаційні течії – лютеранство й кальвінізм – стали ґрунтом для *протестантизму* як третього напрямку в християнстві, поряд із православ'ям і католицизмом.

Водночас треба зазначити, що порівняно з православ'ям і католицизмом протестантизм має певні особливості. Насамперед спасіння людини пов'язується з її особистою вірою, а не добрими вчинками. Визнаючи Біблію за єдине джерело християнського віровчення, протестанти заперечували попередній церковний досвід, зокрема не сприймали авторитету Отців Церкви, святих і ухвал Вселенських Соборів, а також культу святих і поклоніння мощам. Звідси – зміна ставлення до Церкви як посередника між вірянином і Богом. Не могло бути мови про сакральність ікон чи скульптурних і архітектурних зображень. Залишені лише два таїнства – хрещення й причастя, а до постів – ставлення неохвальне. Звісно, протестанти заперечували чинну церковну ієрархію. Реформаційний рух наближав християнство до розуміння вірян, забезпечував спрощення традиційних церковних обрядів, посилював особисту відповідальність вірян за своє спасіння.

Засновники протестантизму Лютер і Кальвін спиралися на вчення святого Августина, що стосується взаємин людської душі й Бога, але знецінили владу Церкви і заперечили існування чистилища. Протестантська теологія наголошувала на спасінні людської душі незалежно від дій духовенства. Зрештою, так вимагало трактування *попереднього призначення*, або *предетермінізму*.

Взаємини між державою і Церквою також трактувалися неоднаково серед протестантських теологів. Деякі з них (приміром, Лютер) не заперечували проти верховенства в Церкві монарха, що був протестантом. Інші ре-

форматори стояли на індивідуалістичних позиціях і не сприймали церковної зверхності володарів. Як наслідок виникла ліберальна ідея віротерпимості.

Ідеологію Реформації започаткував німецький теолог **Мартін Лютер** (1483—1546 рр.). Спочатку він надіявся, що Церква сама реформується. Становище змінилося після того, коли Лютер вивісив на дверях Віттенберзького собору свої 95 тез про зловживання католицьких клерикалів. Відлучений від Церкви, він відверто виступив проти папської влади, оприлюднивши своє *Аугбурзьке віровизнання*. У ньому наголошено на визнанні «однієї Боже-ственної Сутності, вічної, неподільної, необмеженої могутності, мудрості та доброти, одного Творця й Охоронця всього видимого й невидимого». Христос трактується як Боголюдина, цебто «правдивий Бог і правдива людина». Далі зазначено, що «людина володіє певною мірою волі, яка дає їй змогу жити показним пристойним життям і здійснювати вибір, що охоплюється розумом», але «без ласки, допомоги та діяльності Святого Духа сама людина не спроможна ставати прийнятною для Бога, щиро Бога боятися, а чи вірити в Нього, або ж відкидати вроджені лихі пожадливісті зі свого серця». Таке твердження ґрунтується на Святому Письмі, зокрема Посланні святого апостола Павла до римлян, а згадується висновок святого Августина.

Етика прихильників Лютера наголошувала на повазі до праці, вимагала від людини морального вдосконалення, акуратності, доброчесності, а в побуті аскетизму. Цікаво, що для лютеранина *праця* ототожнюється з покликанням, або, інакше кажучи, виконанням Божої волі. Порівняно з церковними традиціями Середньовіччя Лютер інакше ставився до збереження набутих чесною працею статків, оправдував передачу їх у спадщину.

Основним повсякденним завданням життя вірянина Лютер вважав покаяння за вчинені гріхи, що веде до морального відродження індивіда. Дослідники зазначають радикальну переоцінку його ставлення до гріха. Якщо середньовічні теологи просто трактували людину як істоту, гріховну за своєю природою, то лютерани наголошували, що людина *свідома гріховності своєї*

природи, адже вона недосконала і нікчемна. Усвідомлення такої суті людини надає їй надії.

Реформатор наголошував, що мудрість Святого Письма стоїть вище від людської мудрості. Водночас він заперечив церковне тлумачення Біблії як таємного шифру, тому її може інтерпретувати кожен вірянин. У цій тезі вбачаємо зародок *свободи совісті* в теологічній обгортці. Лютер заперечує поділ християн на духовенство й мирян, що вело до тези «загального священства». Звісно, пастор має бути підготований до тлумачення Святого Письма і церковних церемоній, що не засвідчує його якоїсь надприродної місії. Церковна громада сама обирає пастора. Реформатор переконував, що «неможливо перетворити Церкву, якщо тільки з коренем не вирвати схоластичне богослів'я, філософію, логіку, якими вони є тепер, і не утвердити нові». Він вважав, що схоластичні погляди лише «гублять віру», наполягав на доконечності розрізняти віру й розум, звільненні віри від клерикального догмата.

З таких позицій Лютер підходить до пізнання Бога, наголошуючи на тому, що Бог відкрився людині через Святе Письмо. Спроби доказати існування Бога марні й оманливі. Чого в Святому Письмі не вдається пізнати, те треба сприймати на віру, бо інтерес до Бога не має стосуватися теорії, а лише обмежуватися морально-практичними функціями. Бога треба сприймати через страждання і хрест, а не Його творіння.

У теорії пізнання реформатор дотримувався «епістемології меж», яка передбачає категоричну непримиренність, з одного боку, віри до розуму, що претендує на її обґрунтування, а з другого, розуму до віри з її орієнтацією розуму на дослідження трансцендентного світу. Як бачимо, лютерівська теорія пізнання передбачає поєднання критики знання і критики віри, що дало підстави називати засновника протестантизму «Кантом XVII століття». Свою позицію Лютер висловив афоризмом: «Розум має займатися тим, що нижче нас, а не тим, що над нами». Отож, намагання раціоналістичного тлумачення світу безпідставні.

Онтологічні докази існування Бога необґрунтовані тому, що атрибути Божої досконалості не підходять для людини. Так само необґрунтовані космологічні й телеологічні докази існування Бога, що від досконалості світу переходять до першопричини створення світу (космологічні версії) або до управління ним (телеологічні версії). Наприкінці життя Лютер категорично заперечує спроби пояснювати Бога з природи, бо її як створену сприймають лише віряни, а не безбожники.

На думку Лютера, вивчати в університетах аристотелівську фізику, психологію і метафізику нема потреби. Щоправда, він залишав логіку, риторику і поетику для тих, хто претендує на ступінь магістра. Проте реформатор відкидав спроби застосувати логіку для теологічного аналізу. Несприйняття схоластики доходило до того, що Лютер інколи заперечував навіть філософію. Проте він допускав існування в природі «прихованих сил».

Слід зазначити, що Лютер не сприймав геліоцентричної теорії. Як доведено, реформатор не знав навіть імені Коперника, а геліоцентризм критикував, аргументуючи положеннями зі Святого Письма, хоч на його позицію не могли не вплинути астрологічні повір'я тодішніх народних сект, що виникали після селянської війни (1524-1526 рр.). Лютер негативно ставився до селянських рухів і навіть підтримував каральні дії князів.

Особлива заслуга Лютера в тому, що він переклав з першоджерел (гебрайського і грецького текстів) Біблію на засадах гуманістичної філології, чим фактично об'єднав літературно і мовно країну, яка страждала від політичної і конфесійної роздробленості.

Як вже зазначалось, реформатор Лютер утвердив престиж праці людини відповідно до її *покликання*. З цим пов'язаний так званий «світський аскетизм», коли людина сумлінно виконує свої фахові обов'язки, чим служить ближнім. Навіть «світовий порядок» реформатор трактує як систему суспільно-корисних посад і обов'язків. Лютер наголошує на тому, що Бог створив людей нерівними, щоб забезпечити життєздатність суспільства як цілого й

окремих його членів, що перебувають у функціональних відносинах. На цьому заснована *антропoteологічна* концепція Лютера.

Соціальна і майнова нерівність людей не заперечує рівності за гідністю, що зумовлено їхньою причетністю до Бога. Кожен -- спочатку людина, а вже потім князь чи слуга. Дослідники концепції Лютера звертають увагу на те, що наприкінці свого життя він ототожнював поняття «любов до ближнього» з поняттям «служби ближньому». До оцінки праці реформатор підходить з позицій етики, *праці взагалі*, якій протиставляє працю конкретну, що нагадує відомий афоризм святого апостола Павла: «Якщо хтось не хоче працювати, нехай і не їсть» (II Сол. 3:10). Не забуває реформатор вислова Цицерона, що «лінь – мати всіх вад», водночас осуджує дармоїдство.

Фактично своїм трактуванням праці Лютер передбачив не лише одну з гуманістичних настанов, а й релігійно-моральне вивищення успіху приватного підприємництва. Утвердження такої релігійної свідомості в трудовій сфері, безумовно, сприяло економічному розвитку країн, населення яких дотримувалося настанов протестантизму. У XX столітті такий вплив обґрунтував видатний німецький соціолог М. Вебер.

Як мисленик Лютер жив у переломну епоху, яка вимагала нових підходів до розв'язання успадкованих і назрілих проблем. Реформатор намагався розв'язувати ці проблеми, що незавжди вдавалося. Водночас він порушував питання, які доводилося розв'язувати не лише його сучасникам, а й наступним поколінням.

Друга впливова течія в протестантизмі пов'язана з реформаторською діяльністю **Жана Кальвіна** (1509–1564 рр.). Щоправда, джерела кальвінізму можна знайти раніше, в німецького теософа **Ульріха Цвінглі** (1484-1531 рр.). Під його впливом Женева стала «протестантським Римом». У місті встановлювалися жорстокі правила для мешканців, які мали неодмінно відвідувати церковні служби. Окрім того, підлягали жорстоким покаранням розпуста, подружня невірність, пияцтво, а також спів сороміцьких пісень, азартні ігри, танці. На противагу цьому заохочувалася сумлінність у праці й навчанні.

Саме тоді у місті був заснований університет. Кальвін проявляв особливу нетерпимість до ересі. За його правління був спалений у вогнищі лікар і теолог Мігель Сервет, якого звинуватили в ересі й запідозрили в чорній магії (1553 р.).

У світову історію Кальвін увійшов не як політичний діяч, а як протестантський теолог. Кальвінізм характеризується схильністю до раціоналізму й осудом містики. Його прихильники визнають необмежену верховну владу Бога, а Біблію тлумачать як утвердження Божого авторитету, цебто концептуально пояснюють Святе Письмо як богонадхненну книгу, відмовляють синодам і соборам у праві встановлювати правила віри. Засновник кальвінізму наголошував, що «Бог дав нам дві книги, два одкровення про себе: книгу природи і книгу Святого Письма». Кальвін вимагав ліквідації пишної церковної обрядовості, заперечував доконечність допомоги духо-венства для спасіння людини.

Виступаючи за сімейне життя людини, кальвіністи негативно ставляться до монаштва, що підтверджують положенням Святого Письма: «Далі Бог створив людину за Своїм образом, Він створив її за образом Божим; як чоловіка і жінку створив. І Бог поблагословив їх та сказав: «Народжуйте дітей, розмножуйтеся і наповнюйте землю» (Буття, 1, 27-28).

Систематизувавши теологічні ідеї протестантизму, Кальвін побудував своє вчення на певних засадах. По-перше, він наголосив на неспроможності людини до спасіння без Божої допомоги, бо ще до народження одні люди призначені для спасіння, а інші – до засудження. Такий висновок випливає з євангельського положення, що «тоді всі, хто був схильний прийняти правду, яка вела до вічного життя, стали віруючими» (Дії, 13, 48). Щоправда, тут йдеться про спасіння усіх християн, а кальвіністи виводять з нього тезу про *напередвизначеність людської долі*. По-друге, кожна людина має вірити в свою вибраність, у своє спасіння як Божу ласку. По-третє, обов'язок людини у тому, щоб служити Богові постійно, упродовж усього свого земного життя, проявляти побожність, поводитися морально, раціонально упорядковувати

свій побут, прагнути успіху, бо саме вони підтверджують належність людини до числа вибраних. По-четверте, кальвіністський «мирський аскетизм» передбачає постійний самоконтроль християнина і водночас церковний контроль за життям людини, пошану сумлінної праці, особисту ініціативність і відповідальність, побутову моральність, дотримання сімейних обов'язків і цінностей, покору справедливій владі.

Кальвін визнавав божественність державної влади, але водночас осуджував чиновницьку сваволю, беззаконня, насильство, егоїзм і пихатість. На його думку, надмірна свобода провокує безлад, тому народ має проявляти щодо влади розсудливість і стриманість. Серед різних типів державного правління, він підносив аристократію, або помірковану демократію, хоч у Женеві Кальвін, що не посідав офіційних посад, фактично встановив теократичне правління. Опір тиранії мають здійснювати органи влади, Церква і представницькі установи.

Дослідники наголошують на особливому впливі кальвінізму на формування *протестантської трудової етики*. Кальвіністи вживають для характеристики щоденної людської праці термін «талант», тотожний середньовічному поняттю «дар Божий». До речі, слово «професія» закорінене в французькому понятті «*profession de foi*», що перекладається як «сповідання віри». На відміну від первісних християн Кальвін допускав отримання прибутку від виробництва.

Жан Кальвін вплинув на протестантські рухи в інших країнах: *гуґенотів* і *янсенітів* у Франції, *пуритан* у Англії, *соцініян* у Речі Посполитій.

Хоч між ренесансним гуманізмом і протестантською етикою існує спільність, між ними помітні також певні відмінності. Ренесанс втілює світську елітарну культуру, а Реформація формує новий світогляд, заснований на вірі. Попри таке застереження Реформація спричинилася до розвитку національних культур, чому сприяли, зокрема, переклади Святого Письма, що дало змогу ознайомитися з Божим словом ширшим верствам населення. Поряд з впливом Святого Письма на духовну культуру не варто недооцінювати зміни в

суспільному житті європейських країн, що спричинилися до утвердження західної (європейської) цивілізації з такими цінностями як свобода думки, громадянське суспільство, правова держава, гуманістична культура, індивідуалістичний спосіб життя, ринкова економіка. Як наслідок формувався новий тип людини, що докорінно відрізняється від типів, характерних для людності інших континентів.

Як відрух на успіхи Реформації була **Контрреформація** у самій католицькій Церкві, що пов'язують з ухвалами тривалого в часі Тридентського собору (1545—1563 рр.). Ще раніше (1534 р.) **Ігнатій Лойола** (1491—1556 рр.) створив орден єзуїтів. Посилилася репресивна діяльність інквізиції. Духовенство почало складати індекс книг, що не відповідали духові християнства.

Єзуїти переглянули вчення святого Августина. Протестантському напередвизначенню людської волі протиставлена теза, що для спасіння людини треба не лише віри, а й справедливих, побожних справ. Орден єзуїтів давав зразкову для цього часу освіту. Успіхам ордену сприяла організованість і дисциплінованість його членів.

Тридцятилітня війна (1618--1648 рр.) змусила відмовитися від протиставлення між католиками і протестантами, що зумовило визнання свободи совісті як однієї з цінностей західної цивілізації. Окрім того, треба зважити, що в Італії Ренесанс визрів серед католицького духовенства, тому для його протиставлення Церкві нема підстав.

Нові умови не реалізували ренесансного ідеалу *універсальної людини* чи навіть *надлюдини*. Церковне життя залежало від монархів. У суспільній свідомості були очевидні симптоми кризи. Проте нові умови сприяли розвитку науки, чого не сказати про філософію, для якої XVI століття не можна визнати успішним, хоч не правильно оцінювати цей період як занепад філософської думки.

3. Натурфілософські вчення доби Відродження

Епоха Відродження посилювала віру людини в можливість збагнути таємниці Божественної природи. З такою вірою пов'язане прагнення створити наукове природознавство. На самому початку воно мало **натурфілософічний** характер. Як система уявлень про природу без міцної теоретичної основи воно намагалося побудувати, переважно умоглядно, загальну картину світу, що зумовило **пантеїзм**, при якому Бог ототожнювався чи навіть зливався з природою, а вона обожнювалася.

На перше місце вийшов ідеал синтезу, який передбачав гармонійну єдність віри й розуму, узгодження теології, філософії й науки. Предтечею повороту до природи на самому початку Відродження був відомий філософ **Нікола Кузанський** (1401 – 1464 рр.). Його філософські погляди засновані на християнській інтерпретації неоплатонізму. Крім того, він досліджував не лише проблеми теології, а й математики. Нікола Кузанський був визначним церковним діячем, мав титул кардинала. Перебуваючи в ренесансній Італії, філософ дав поштовх новому способу мислення. Щоправда, деякі дослідники вважають, що мисленика доцільніше зачислити до представників середньовічної філософії, трактуючи його як представника пізньої схоластики. Напевно, треба визнати рацію дослідникам, що трактують Ніколу Кузанського як «перехідного» мисленика, філософа, який поєднував філософську думку Середньовіччя й Нового часу, цебто її безперервність, бо перехід від одного періоду до іншого не міг бути раптовий. Як відомо, він – продовжувач неоплатонічної традиції, з одного боку, і водночас певною мірою пов'язаний з пізнішим Джордано Бруно.

Нікола Кузанський – доктор канонічного права, як беззастережний прихильник папства і кардинал виконував від імені Святішого Престолу різні місії, зокрема пов'язані з Флорентійською унією, докладав зусиль для збереження світової єдності християнства. Серед його філософських праць слід назвати «Обізнане незнання» («Про вчене незнання»), «Про неявного Бога», «Книги простака», «Про полювання за мудрістю». Реформі Церкви присвя-

чена праця «Про католицьку згоду». Математичні проблеми досліджуються в працях «Про геометричні перетворення» і «Про математичну досконалість».

Як філософ і вчений Нікола Кузанський притримувався ідеї синтезу, прагнув узгодити відмінності й подолати суперечності. Проте до ідеї єдності він не підходив спрощено. Своєрідно ставився мисленик до імперії, трактуючи її як федерацію. Цікаво, що, як твердить філософ, імператор отримує владу від Бога, але за посередництвом народу, тому має шанувати права національних правителів. Найвища влада в Церкві, як переконаний кардинал, має належати загальному соборі, на якому представлені віряни, тому таке зібрання повноважне позбавити престолу навіть Папу Римського. Проте згодом Нікола Кузанський докорінно змінив свою позицію і почав трактувати як гаранта єдності саме понтифіка.

Осердя філософії Ніколи Кузанського становить *ідея синтезу*, або тотожності протилежностей. У окремих скінчених суцях наявні як відмінності, так і протилежності. Збігаються суще й існування лише в нескінченному суццюму, яким є Бог як тотожність суперечностей. Щоб трактувати Бога, треба поєднувати відому скінчену річ з невідомою, встановлюючи подібності й відмінності. Відмінності скінчених речей дають змогу творити *поняття*. Проте жодне з таких понять не може відтворити нескінченне. Звідси – висновок про неможливість позитивного трактування тотожності протилежностей, тому головну роль доцільно відвести «заперечному шляху». Проте неправильно трактувати такий підхід беззастережно як агностицизм, бо йдеться про агностицизм, що зумовлений усвідомленням трансцендентності й безконечності Бога. Нікола Кузанський вживає термін «обізнане незнання», або «вчене незнання», бо людина усвідомлює неможливість пізнати безконечність як об'єкт, що не співмірний з *дискурсивним* (від лат. *discursivus* – аргумент, міркування) підходом, цебто за допомогою логічних міркувань або опосередковано чи розсудково. Суть у тому, що такий підхід ґрунтується на принципі несумісності, взаємозаперечення, а не «збігу протилежностей».

Отож, людина не спроможна пізнати Абсолют, проникнути в Божественну тотожностей.

З міркувань Ніколи Кузанського випливає, що Бога слід трактувати як верховне суще, до розуміння якого людина наближається, але не доходить повністю. Тут, на думку мисленика, доречна аналогія із вписаним у круг багатокутником при збільшенні кількості сторін. Бог – це здійснювана можливість. Подібне застереження зумовлене тим, що винятково заперечний підхід не спроможний обійтися без певного позитивного знання. Як єдність можливого й дійсного Бог – це нескінченний акт: Він може бути відразу усім, не має якоїсь міри, чого не може збагнути людський розум, що звик сприймати обмежені речі.

Попри незбагненність Бога філософ зазначає, що чуттєвого Його можна сприйняти в творіннях як «розгортанні Бога», коли нескінченність спружена в кінцевості, єдність у множинності, вічність у часі. Щоб пояснити прояв нескінченності в кінцевостях, Нікола Кузанський бере за приклад бере відтворення одного обличчя в багатьох дзеркалах, кількість яких можна збільшувати. Отак нескінченний світ проявляється в кінцевих сущих.

Світ не має меж: тут не підходять такі поняття як *центр*, *низ* чи *верх*, бо вони відносні. Недоречно вважати Землю, інші планети, Сонце за нерухомі. Мисленик застерігає від трактування Землі як непорушного осердя Вселенної. Ідея про природу як нескінченну систему «розгортання» Бога була згодом використана в певних варіантах Джордано Бруно й Барухом Спінозою, Готфрідом Ляйбніцем.

У трактуванні філософа світ – це дзеркало Бога, своєрідно відображеного в кожній речі, що унікальні, але взаємопов'язані і становлять ціле. Людина – це мікрокосм, мініатюра Вселенної. Як відомо, аналогічно до людини підходив наш мисленик Григорій Сковорода. Певною мірою людина відтворює Божественну єдність протилежностей, хоч їй далеко до досконалості. Як поєднання Бога й Людини виступає Христос, пов'язуючи також нескінченне й скінчене.

Дослідники характеризують філософію Ніколи Кузанського як переосмислений на християнських засадах неоплатонізм в умовах панування аристотелізму. Коли порівнюють його погляди з поглядами Джордано Бруно як пантеїста, то мислення Ніколи Кузанського характеризують як теїстичне, хоч їхня натурфілософія доволі подібна. Натурфілософія Ніколи Кузанського проявляється в трактуванні відчуття Божественного в природі, усвідомлення нескінченної природи у кінцевих речах, запереченні геоцентризму тощо. Не-ма сумніву, що філософські погляди Ніколи Кузанського вплинули на вчення про монади Ляйбніца, а також на пізнішу німецьку критичну філософію.

Особливе значення не лише в теоретичних дослідженнях, а й у практичній діяльності мали ідеали гармонії та єдності. Як відомо, саме тоді набули розповсюдження унійні процеси, в яких Нікола Кузанський брав безпосередню участь. Нема жодних підстав характеризувати теоретичні погляди й діяльність мисленика як намагання зберегти середньовічні традиції.

Інше ставлення до природи характерне для геніального художника **Леонардо да Вінчі** (1452 – 1529 рр.), що проявився як дослідник, учений, інженер і т. ін. Про нього писав Й.-В. Гете: «Системно й різнобічно освічений, він проявився людству як досконалий образ людини». На першому місці для Леонардо були методи дослідження, а не створення системи.

Нема сумніву, що говорити про філософію Леонардо не просто, позаяк його погляди органічно вплетені в наукові й художні дослідження. Проте такі особливості не дають підстав закидати йому відчуженість від філософської думки, приписувати дилетантизм, злютований з величезною інтуїцією. Такі твердження спростовують його наукові і художні відкриття, яких не уявити без вивчення попередніх досягнень в галузі науки і культури. Доречна характеристика творчості Леонардо да Вінчі як системи, що закінчена і водночас перебуває в постійному становленні. Інколи його називають людиною майбутнього з властивими досконалістю, універсальністю, творчою наснагою й потягом до конструювання.

Щоправда, Леонардо переконував, що знання треба черпати не з книг, а з природи. Проте до такого твердження не варто підходити дослівно, а розглядати в контексті його різноманітної спадщини. Попри глорифікацію природи, в його творчості відчутні ідеї софістів, а вони наголошували на доко-нечності вивчення здобутків людської культури. Не лише софістичні засади релятивізму, сенсуалізму, гедонізму, ілюзійнізму відчуваються в творчості Леонардо. Дослідники виявили у його спадщині впливи Демокрита й Піта-гора, а також критичне ставлення до вчень Сократа, Платона, Аристотеля. Порівнюючи розгляд питання про взаємини філософії з поезією й мистецтвом у поглядах Леонардо з Платоном, дослідники наголошують на неоднаковому вивищенні цих царин духовності: Платон надавав перевагу філософії, а Леонардо вивищував науку й мистецтво. Як відомо, в концепції «ідеальної держави» не було місця для поетів, художників і музикантів, бо великий філософ не бачив користі від їхньої творчості, не брав до уваги позитивного впливу мистецтва на громадян, заперечував їхню роль у наближенні до істини. Для Платона мистецтво безсиле, бо пізнати трансцендентний світ під силу лише філософії й релігії. Окрім епістемологічної функції мистецтва, філософ «відбирає» від нього такі позитивні функції, як естетична, виховна, моральна, єднальна, мобілізаційна.

Однак у творчості Леонардо нема безпосередніх посилань на праці Платона, що не може бути аргументом для того, щоб заперечувати зна-йомство з його ідеями через коментарі. *По-перше*, у Флоренції працювала платонівська Академія, з якою був пов'язаний художник, а *по-друге*, в творчості Леонардо відчутні основні положення платонівської філософії. Дослідники підходять до з'ясування цієї проблеми на основі «доказів від протилежного», бо інколи погляди Леонардо виступають як заперечення поглядів Платона.

Леонардо ближчі погляди Аристотеля, ніж Платона. Платон трактував мистецтво як гру, а на противагу йому Аристотель вважав мистецтво за річ серйозну, розумів його широко й різноманітно. Розуміння природи за часів

Відродження протистояло платонівському трактуванню мистецтва. Такий підхід зумовлений тим, що тогочасні визначні діячі при розгляді важливих проблем зверталися до реального життя, природи й дійсності, а не до заялжених концепцій. Античне мистецтво вони прирівнювали до природи в широкому значенні слова. З осягненням природи й реального життя ставили в залежність особисті якості людини, її майстерність і загальну культуру. Леонардо ішов далі: він пов'язував науку, техніку й мистецтво. Космічність його мислення значною мірою передбачувало відкриття Коперника, Бруно, Галілея щодо Землі і Всесенної.

На відміну від Середньовіччя епоха Відродження не могла обійтися без техніки. Леонардо ставив техніку на службу людині, вважав її запорукою свободи. Його діяльність переконує, що як мистець і вчений, він здійснив своєрідний синтез науки, техніки і мистецтва, що заклало основи для нового трактування культури. Його суть висловлює твердження: «Путящий художник має писати дві головні речі: людину й уявлення її душі». До живопису Леонардо ставиться як до своєрідної синтетичної науки, що спроможна формувати світогляд на основі трактування як цілості людини й природи. У живописі поєднуються історія й теорія, чуттєве сприйняття й раціоналістичний доказ, художній експеримент і логічне мислення. На думку геніального художника, живопис подібний до філософії, хоч його істина набагато достовірніша, бо передає те, що сприймається оком. Мистець пише своєрідний гімн людському оку, яке трактує як універсальний засіб вислову розуму й людської думки.

Для Леонардо живопис постає як завершення людського знання на основі єдності науки, техніки й мистецтва. Дослідники зазначають, що вперше в історії культури Леонардо обґрунтовує новий науковий світогляд і наукові засади гуманізму на засадах єдності науки, техніки й мистецтва.

Свою позицію геніальний художник висловлює афоризмом: «Живописець сперечається й змагається з природою». Варто погодитися з думкою, що цю тезу треба трактувати широко, бо вона стосується різноманітної людської

діяльності, а не тільки творчості. Живопис – це не механічне копіювання природи, а свідомий акт її пізнання, взаємодії об'єкта й суб'єкта творчості, відтворення людської душі.

Подібного підходу після античного періоду історія людської культури, духовної й інтелектуальної, не знала. Леонардо передає засобами живопису образ нової людини, її волю, ідеї інтереси, а водночас і дух епохи Відродження. Живопис по трактований як нова суспільна сила: *по-перше*, вона формує національну свідомість і національну волю, а *по-друге*, на основі пошуку істини, краси і добра спрямовується на пошук свободи. У цьому розумінні доречні паралелі між Леонардо до Вінчі та його сучасником Нікколо Макіавеллі.

Оцінюючи внесок Леонардо в розвиток світової філософської думки, треба наголосити на тому, що геніальний художник висунув **універсальну концепцію гуманізму**. Вона заснована на реальному житті, спирається на єдності науки, техніки й мистецтва, орієнтована на вдосконалення відносин людини й природи, утвердження краси в людському житті. Мистець переклав у мистецтво трудову діяльність, теоретичну і практичну, творчий потенціал праці, перспективи її розвитку, історичний сенс, що мало революційний вплив на вдосконалення суб'єктно-об'єктних відносин у процесі людської діяльності.

4. Заснування наукових основ філософії Нового часу

При підході до Відродження треба зважати на те, що Ренесанс ближче до античної духовності. У XVI ст. переважала теологія, що дає підстави твердити про його спільність із Середньовіччям. Докорінні зміни пов'язані із XVII ст. На тодішню філософську думку вплинули визначні наукові відкриття, що спричинилися до формування нового світогляду. Серед його найвизначніших представників називають Миколая Коперника, Йоганна Кеплера, Галілео Галілея й Ісаака Ньютона.

Великий польський астроном **Миколай Коперник** (1473—1543 рр.) прославився також в інших сферах науки і суспільного життя. Щоправда,

німці претендують на нього як на свого вченого, адже його мати була німкеню. Проте народився і похоронений Коперник у Польщі, хоч лише 2008 року за допомогою сучасних новітніх заходів вдалося встановити місце його поховання.

Ще в юності Коперник мав змогу ознайомитися з італійським Рисорджименто, позаяк подорожував у Італії й навіть викладав у Римі. На батьківщину він повернувся вже в тридцятилітньому віці і, на думку дослідників, саме тоді виник його задум написати головну працю свого життя, що стосується нової моделі будови світу.

Слід наголосити, що поряд з обдумуванням основної праці Коперник цікавився іншими сферами науки і суспільного життя. Він працював лікарем, рятуючи людей від «чорної смерті» (епідемії чуми) 1519 року. На фаховому рівні займався питаннями організації державної фінансової служби, що засвідчує відкритий ним закон обігу грошей (1526 р.). А ще до заслуг вченого слід віднести проект гідравлічної машини для постачання води до будинку.

Проте в історію світової науки Коперник увійшов насамперед як астроном. На його пам'ятнику в столиці Польщі написано: «Він зупинив Сонце, зрушив Землю». Звісно, формулювання не точне, адже Сонце також рухається разом з цілою Сонячною системою. Водночас треба наголосити, що Коперник обґрунтував **геліоцентричну систему**, чим спростував геоцентричну теорію Птолемея, що визнавалася за незаперечну, починаючи з II ст. від Різдва Христового. Як наслідок залишився в минулому міт про Землю як центр Всесвіту і був проторений шлях до висновку про нескінченність світу.

Головна праця Коперника «Про обертання небесних сфер» вийшла в рік його смерті (1543 р.). У ній визначено місце Землі як планети Сонячної системи та обґрунтовано місце людини у Всесвіті. Звісно, виникає питання, чому книга не побачила світу раніше. Як правило, поняття однозначне: вчений боявся церковного осуду. Щоправда, про дослідження Коперника знав ще раніше дехто з високих католицьких сановників, але вони сприйняв його відкриття доволі стримано.

Осердям геліоцентричної теорії є ідея про те, що не Земля – центр Всесвіту, а Сонце, навколо якого обертається планета Земля. Водночас вона обертається навколо власної осі. Тривалість першого обертання становить рік, а другого – добу. Цікаво, що не лише в передмові до книги, яке написав приятель Коперника, а й у самому тексті відкриття геліоцентричної системи потрактовано як гіпотезу, хоч її автор доклав чимало зусиль для аргументації свого наукового висновку. Книга присвячена Папі Римському, що до певного часу не привертало до неї уваги потенційних звинувачів.

Треба зазначити, що до геліоцентричного висновку Коперника спонукали здогадки мислеників античних часів. Дослідники наголошують на впливі пітагорійців, хоч сумніваються в тому, що великий астроном був знайомий з геліоцентричною ідеєю давньогрецького астронома Аристарха Самоського (кін. IV – 1-ша пол. III ст. до Р. Х.), який передбачив рух Землі навколо нерухомого Сонця. Як відомо, ще в Давній Греції висловлювалася думка про рівномірний коловий рух небесних тіл, що Коперник визнавав як аксіому. Позбавлення Землі статусу осердя Всесвіту логічно передбачало перегляд космічної ролі людини як творіння Божого. Проте сам Коперник як переконаний католик не міг навіть допустити, що його теорія суперечить Святому Письму.

Теорія Коперника зумовлювала певні труднощі, що були розв'язані згодом, але вони стосуються певних наук і не мають принципового значення для філософії, для якої найголовніше – це обґрунтування геліоцентричної теорії. Доконечно зауважити, що противники геліоцентризму мали також вагомі аргументи. Зрештою сам Коперник трактував свою теорію лише як гіпотезу.

Особливо агресивно висловилися про теорію Коперника чільні діячі протестантизму. М. Лютер назвав його астрологом. Його заява безпардонна: «Хто хоче видатися розумним, мусить вигадувати якусь нову систему, що, звісно, найкраща з усіх систем. Дурень прагне перевернути всю астрономічну науку, але ж Святе Письмо нас навчає, що Ісус Навин звелів зупинитися Сонцю, а не Землі». Лютер вдається до буквального тлумачення відомого

положення з біблійної книги Ісуса Навина (Нав. 10, 12-13). Так само чинить Ж. Кальвін, посилаючись на іншу книгу Святого Письма: «Світ стоїть твердо, не похитнеться». Щоправда, адекватний переклад дає підстави твердити, що йдеться не про світ, а про престол: «Престол твій непохитно стоїть з давніх-давен, Ти існуєш споконвіку»(Пс. 93, 2). Женевський «папа» закидав прихильникам теорії Коперника, що вони підпорядковують авторитет Святого Письма авторитетові вченого. Згодом, як зазначалося, книгу Коперника аборила католицька Церква.

Утвердження теорії Коперника не було простим. Прихильник пан психістської концепції природи **Джордано Бруно** (1548--1600 рр.) пробує поєднати геліоцентричну систему М. Коперника з ідеєю тотожності протилежностей Ніколи Кузанського. На основі вчення Коперника він дійшов висновку про нескінченність світу, хоч великий астроном дотримувався іншої позиції. Бруно обґрунтовував ідею про множинність систем, подібних до сонячної, а також про відсутність осердя Вселенної як комплексу живих сил.

Світ, переконує Бруно, гармонійний і одухотворений. У ньому все складається з *монад* (від гр. *monas*—одиниця), цебто самостійних первнів, а водночас усе наповнює й огортає «невичерпний дух». Суть його *гільзоїстської* (від гр. *hyle* -- матерія і *zoe* – життя) і *панпсихістської* (від *pan* – все і *psyche* – душа) концепції передають такі слова: «...Оскільки дух, душа, життя є в усьому і з певним поступовим посиленням виповнюють усю матерію, то мусять бути справжньою дійсністю і справжньою формою всього». Інакше кажучи, світ – це образ Бога, Божий твір, досконалий як витвір містечтва попри недосконалість його одиниць.

Погляди Бруно не були матеріалістичні, але вони протистояли *супранатуралізму* (*супернатуралізму*) (від лат. *supra*, *super* – над і *натура-лізм*). Мисленик трактував природу як нескінченну, однорідну, рухливу, богоподібну і досконалу.

Вважати філософію Бруно наукою можна лише з певними застереженнями. *По-перше*, треба брати до уваги поетичність його філософських

творів, схильність до діалогічної форми, *по-друге*, не слід забувати невизначеності поняттєвого апарату й нечіткості висловлених думок, що не дає змоги для їх однозначного трактування, а *по-третьє*, не варто ігнорувати того, що мисленик зазнав певної еволюції. Попри такі недоліки вчення Бруно вплинуло на погляди Спінози й Ляйбніца.

Інакше до теорії Коперника поставився данський астроном **Тихо Браге** (1546 – 1601 рр.), що займався також астрологією й цікавився алхімією. Вчений не визнавав геліоцентричної системи світу. Він стверджував, що Сонце й Місяць обертаються навколо Землі, а інші планети – навколо Сонця. Про оригінальність теорії Браге говорити не доводиться, але він прославився як спостерігач і експериментатор. Упродовж 21 року він вивчав небесні світила, створивши для цього більшість інструментів і приладів і вдосконалюючи методи дослідження.

Учнем Браге був німецький астроном **Йоганнес Кеплер** (1571 – 1630 рр.), що відзначався особливою терпеливістю. Попри зайнятість астрономічними дослідженнями, спостереженням за планетами й зірками вчений заробляв на життя складанням гороскопів, а також викладанням математики. Щоправда, складені ним гороскопи для впливових осіб не справджувалися. Зрештою, сам Кеплер сумнівався в астрологічних прогнозах, хоч не відкидав гармонії земного й небесного світів. Відоме його твердження: «Люди помиляються, думаючи, що від небесних світил залежать землі справи». Астрологія, на думку Кеплера, – це дурна дочка астрономії, але без неї мати залишалася б голодною. Проте вчений передбачив відкриття двох супутників Марса й існування проміжної планети між Марсом і Юпітером.

Вчений побачив хиби геліоцентричної теорії в інтерпретації Коперника. Кеплер захопився пітагоризмом, а від нього перейшов до платонізму. Апогеєм наукових здобутків Кеплера прийнято вважати відкриття трьох законів руху планет. Насамперед треба зазначити, що вчений обґрунтував еліптичну орбіту руху планет, що заперечувало попередні твердження про їхній колообіг. Окрім того, з'ясувалося, що швидкість руху планет залежить

від їхнього наближення до Сонця. Третій кеплерівський закон встановлював як постійну величину відношення куба відстані планети від Сонця до квадрата періоду обертання її навколо Сонця, тобто тривалість року. Цей закон давав змогу довести закон про силу тяжіння, але його відкрив не Кеплер, а Ньютоном, хоч англійський вчений не зрозумів згаданих законів. Не сприйняв кеплерівських законів Г.Галилей, з яким листувався Кеплер.

Окрім трьох законів, Кеплер заснував як науку оптику, обґрунтував теорію гравітації, заклав основи теорій затемнень і винайшов телескоп-рефрактор. У своїй науковій праці використовував елементи інтегрального числення, склав одну з перших таблиць логарифмів. Завдяки Кеплеру фізики почали використовувати термін *інерція*.

Над формулюванням нових методологічних ідей працював визначний вчений **Галилео Галилей** (1564 – 1642 рр.), один із засновників науки Нового часу. Вчений не лише заснував новочасну механіку й астрофізику, а й розробляв нову методологію науки. Йому належить відкриття закону падіння й побудова телескопу для вивчення зірок Чумацького шляху. За своїми філософськими поглядами Галилей схилився до платонівської традиції, не сприймаючи аристотелізму.

Як прихильник емпіричної науки Галилей не обмежував її простим збиранням фактів, вимагав їхнього узагальнення. Про науку можна говорити лише тоді, коли вдається виміряти її предмет, застосувати аналіз і синтез, надати точної форми. Вчений обґрунтував чотири методологічні засади наукових досліджень: емпіризм, математичне обґрунтування, спостереження за явищами і дослідження причин. Він наголошував: «Від істини наукового твердження не слід і не можна вимагати більше, ніж те, щоб вона *відповідала усім явищам*». Лише так можна сформулювати *універсальні закони*. Такий підхід протистояв аристотелізму, який обмежував завдання вченого дослідженням субстанції. У цьому докорінна відмінність нової епохи порівняно з попередньою.

Галилей був прихильником геліоцентричної системи. Засуджений інквізицією вчений формально зрікся своїх переконань, що дало йому змогу ще майже 10 років плідно працювати на науковій царині. Проте геліоцентрична система все-таки утвердилася. Зрештою, католицька Церква вже в наш час скасувала вирок інквізиції, реабілітувавши Галилея.

Як вже зазначалось, наукова діяльність великого вченого **Ісаака Ньютона** (1642-1727 рр.) позначає перехід від Відродження до нового періоду. Поєднуючи таланти винахідника й систематика, вчений прославився насамперед відкриттями в математиці, фізиці й астрономії. Ньютон – типовий подвижник на царині науки.

Своїми науковими дослідженнями вчений вийшов на рівень філософського осмислення. Дослідники характеризують його філософію як наукову й релігійну. До речі, у вільний від наукових досліджень час Ньютон присвячував дослідження Апокаліпсису. Його попередниками у науці були згадані вчені епохи Відродження, а й на релігійній царині – прихильники оплатонізованої метафізики. Серед великих відкриттів Ньютона дослідники наголошують на законі земного тяжіння, вважаючи його водночас апогеєм наукових здобутків Нового часу.

Вчений дотримувався погляду, що філософію треба розвивати на засадах спеціальних наук, насамперед математики. Наука має спиратися на досліди, виявляти причинні зв'язки, якими поєднуються явища, а вже *трансцендентні причини* залишати поза межами науки. Попри такі зауваження Ньютон сам порушував таку настанову. Приміром, він доходив висновку про *духовну природу* абсолютного простору, користувався поняттями *абсолютного часу* й *абсолютного руху*, наголошував на *хибності* матеріалізму. Бог, як зазначав Ньютон, – це абсолютна субстанція.

Результати своєї наукової праці вчений поєднував з релігійною вірою. Релігійні переконання Ньютон обґрунтовував тим, що природа як найдосконаліша з машин не може не бути витвором найвищого розуму, цебто Бога.

Отож, до різних доказів існування Бога вчений додав ще своєрідний *фізико-теологічний* аргумент.

5. Політично-філософська концепція Нікколо Макіавеллі

Життя флорентійця **Нікколо Макіавеллі** (1469 – 1527 рр.) припадає на апогей Рисорджименту в роздробленій на конгломерат малих держав Італії, коли про мілітарну могутність держави говорити було годі.

Серед праць Макіавеллі найбільшу популярність здобула брошура «Державець». Написана 1513 року вона ще й нині користується успіхом у різних читачів, від практичних політиків до фахівців у галузі політичної філософії, попри те, що сам термін «макіавеллізм» набув негативного значення. Як мисленик автор «Державця» глибоко проник у політичний сенс своєї епохи, виявив її основні тенденції, сформулював прагнення і визначив шляхи, що ведуть до перетворення Італії.

Макіавеллі обґрунтовує принципи об'єднання роздробленої Італії, приниженої і пограбованої, в єдину потужну державу. Такій меті доконечно підпорядкувати діяльність державця. Отож, працю Макіавеллі треба аналізувати в конкретно історичних умовах. Гегель зазначав, що «в своїх працях Макіавеллі аж ніяк не викладав своїх справжніх поглядів», бо «все це – лише тонка сатира, іронія; не можна не погодитися з тим, що витонченість так сприйнятого до іронії суспільства гідна всіляких похвал». Не варто ігнорувати того, що мисленик чітко розрізняє реальність і образ, якого слід прагнути. Макіавеллі зазначає, що «державець, якщо він прагне зберегти владу, має навчитися відступати від добра і використовувати набуте вміння залежно від потреби». Як бачимо, флорентієць не має нічого спільного з моралізаторством фарисеїв, а малює реальну картину.

Мисленик зазначає, що кожна держава має спиратися на добрі закони, міцну армію й потужну економіку. Така економіка не може обійтися без належної фінансової системи без суворого режиму економії. У цьому контексті Макіавеллі вкладає новий зміст у такі дихотомічні поняття, як любов і ненависть, ощадність і щедрість, жорстокість і милосердя тощо. Щоб не

збанкрутіти, володар не має проявляти надмірної скромності, ліпше прославитися скупістю. Коли підлегли переконаються, що він завдяки своїй ощадливості забезпечує власними коштами захист країни, не перекладаючи його тягара на них, то його поважатимуть як щедрого.

Аналогічно застерігає Макіавеллі від довірливості до населення, бо ліпше навіювати йому страх. Таку пораду він обґрунтовує тим, що більшість людей не тільки невдячні, а й лицемірні, підступні, ненаситні, боягузливі. Навіть такі піднесені людські чесноти як любов, дружба, шляхетність, вдячність втратили свою колишню велич, купуються і продаються рівно з речами повсякденно вжитку.

Поради Макіавеллі стосуються також міжнародних дій володаря. Він не має поводитися чесно, якщо опиниться серед нечесних і безсовісних володарів, бо в такому разі легко стане жертвою їхнього віроломства, навіть агітувати. Звісно, такі настанови – це не проповідь аморальності: автор «Державця» звертає увагу на реальний стан у тодішньому світі, в якому під пропагованими чеснотами приховуються криваві й жорстокі злочини.

Обґрунтовуючи взаємини нового володаря з населенням, мисленик ставить на перше місце захист права приватної власності й пошанівок честі підданих. Порушення такого священного права і людської гідності обернеться ненавистю населення до свого володаря. Як моральний категоричний імператив дослідники оцінюють настанову Макіавеллі, що «володар має проявляти пошану до знаті, але й не викликати ненависті серед народу». Для населення на першому місці збереження спокою, та треба зважати на протилежну схильність військовиків.

Макіавеллі не тільки навчав нового володаря, який працює на створення держави, а й того, хто хоче зберегти стійкість і міць держави. Узагальнюючи реальну історичну практику, він писав: «Щоб зміцнити свою владу, одні володарі роззброювали підданих, інші – підтримували розкол серед населення в покорених містах, одні -- навмисне творили собі ворогів, інші – надавали перевагу завойовувати прихильність серед тих, у кому сумнівалися після

приходу до влади; одні – будували фортеці, інші – розграбовували їх і розвалювали до основ».

Велич володаря, вчить Макіавеллі, залежить від їхньої спроможності долати різні труднощі й чинити опір ворогам. Мисленик зазначає, що, на думку багатьох, «мудрий володар і сам має, залежно від обставин, штучно творити собі ворогів, щоб, здолавши їх, повстати ще в більшій величі». Проте найбільше звеличують володаря військові дії та надзвичайні дії. Як приклад згаданий тодішній король Іспанії Фердинанд Арагонський. Фактично Макіавеллі пропонує своєрідний кодекс поведінки і дій господаря, котрий лише зійшов на трон. Макіавеллі виступає як реальний мисленик. Його поради варто розділити на дві групи. Перша група стосується певного часу, пов'язана з конкретно-історичними умовами, а інші поради мають засадничий характер і сприймаються як засади раціоналістичного підходу до політичних явищ. Фактично автор «Державця» розробляє практичну науку про політику.

Успішне правління володаря залежить від його оточення, дорадників, яких треба добирати з талановитих людей. Добір дорадників залежить від інтелекту самого володаря. Треба зважати, що «розуми бувають трьох родів: перший все осягає сам; другий може зрозуміти те, що осягнув перший; третій – сам нічого не осягає і зрозуміти осягнутого другим не може. Перший розум – видатний, другий – знаменитий, третій – нікчемний». Вартість дорадника залежить від того, про кого він більше турбується – про себе чи про володаря. У часи Макіавеллі політика ґрунтувалася на принципі обману й хитрості, тому мисленик застерігає уникати підлабузників, а брати як дорадників людей, які завше говорять правду. Ще одне цікаве застереження: ініціатива звернення за порадою має виходити від самого володаря, а не від когось іншого.

Як впливає з текстуального аналізу «Державця», його автор фактично ототожнює Божу волю з історичною доконечністю. Макіавеллі зазначає, що «зберігають добробут ті, чий спосіб дій відповідає особливостям часу, і втрачають добробут ті, чий спосіб дій не відповідає своєму часу». На прикладах

історії мисленик доводить, що до мети можна дійти різними шляхами, але треба зважати на особливості часу. Не заперечуючи впливу долі на життя, Макіавеллі повчає, що людині треба покладатися на власну свободу волі й проявляти активну діяльність, бо фортуна сприяє відважним і сміливим.

У «Державці» Макіавеллі малює сумний і навіть трагічний образ Італії, яка дійшла до ганьби, більшої ніж колись гебреї, перси чи елліни, бо «вона розбита, пограбована, замучена, розтоптана, розтерта в порошок». Країна чекає на того, хто вилікує її рани, спасе від пограбування Ломбардію, від поборів Неаполітанське королівство і Тоскану, зцілить її від прокази. Намагання приписати Макіавеллі атеїзм спростовує таке воляння: «Як молить вона Бога про зіслання їй того, хто позбавить її від жорстокості і насильства варварів! Як вона сповнена пориву і спраги стати під спільний прапор, якби тільки хтось його підніс!». Вивищення Італії – це справа нового володаря, бо тепер настав такий час, якого ще ніколи не було.

Макіавеллі називає три причини падіння Італії: непридатність перестарілих установ, слабкість провідників і використання найманих військ. Її війна за свободу не лише справедлива, а й доконечна, а вся надія – на священну зброю. Старі порядки, на думку мисленика, треба замінити новими, які мають бути не тільки доскональними, а й дієвими, ґрунтуватися на нових законах і забезпечувати належний правопорядок. Захоплюючись своїми країнами, їхньою силою, а також спритністю, мужністю, кмітливістю, мисленик задумується над причинами поразок італійського війська – і виявляє їх у слабкості провідників. Звідси – надії на нового володаря, провидливого, мудрого, сміливого, виваженого й мужнього. Лише з такими якостями володар зможе управляти народом і країною не тільки в мирний час, а й у воєнних умовах. Макіавеллі нагадує новому володареві на доконечності створити власну армію, що заснована на нових засадах й використовує нові роди зброї. Така армія має складатися з відданих, хоробрих і вишколених солдат.

Образ володаря ґрунтується на мітичному антропоморфізмі, але не позбавляється конкретних рис. Мисленик ставить перед ним конкретні завдання,

викладає конкретну програму, визначає шляхи досягнення кінцевої мети. Наприкінці книги Макіавеллі наголошує на сприятливих умовах, що потребують визволителя, якого з пошаною зустрине кожен італієць. Саме останній розділ праці концентрує в собі теоретичні здобутки мисленика, творця нового світогляду, політичної філософії. Автор «Державця» не лише узагальнює історію Італії та інших країн, а переглядає співвідношення ідеології й політики, політичної філософії й політичної практики, висуває політику на головне місце в світогляді. Як теоретик Макіавеллі орієнтується на формування колективної волі, без якої італійський народ не спроможний створити могутню унітарну державу. Така колективна воля неодмінна від формування особистості, яка на перше місце ставить обов'язок, повинність, доконечність, підходить до них антропоморфно. Програма великого флорентійця орієнтується на конкретну фантазію, але вона далека від утопії, бо лише так можна вплинути на політично розпорошений і розсіяний народ, створити умови для колективної волі.

Методологія Макіавеллі заснована на історизмі, вивченні конкретних суспільних явищ у їхніх суперечностях, а не «політики взагалі», що зумовлює реалізм його політичної філософії. Аналіз реального становища підводить мисленика до висновку, що забезпечити побудову нової держави може лише володар. Саме тому Макіавеллі чимало уваги приділяє особистості такого державця. Проте дослідник намагається підходити об'єктивно, екстраполюючи на володаря якості «живого матеріалу», цебто народу. Інакше кажучи, йдеться про співвідношення свідомості й самосвідомості суб'єкта (володаря) та об'єкта (народу).

Як засновник політичної філософії Макіавеллі вперше проаналізував здобутки європейської думки в аспекті політики. Мисленик виявив суперечність італійської історії як суперечність потужного духовного потенціалу народу й слабким державним ладом, або між національною культурою й політикою, перетвореною в провінційне політиканство й дрібну торгівлю. На цій підставі «Державець» можна розглядати в трьох аспектах: як вчення про

народну свідомість, орієнтовану на майбутнє; як вчення про об'єднання народу в єдину італійську державу; як вчення про володаря, діяльність якого спрямована на перетворення національної свідомості в національну волю і матеріалізацію національної волі в національне об'єднання.

Особливої ваги надає Макіавеллі вихованню народу на реалістичній політиці й відповідних методах, з'язуванню взаємозв'язків політики, моралі й релігії. Звідси – хибність однобічного підходу до «Державця», обмеження його характеристики абстрактно-моралістичною інтерпретацією. Не правильно прив'язувати макіавеллізм до конкретного часового періоду. Нарешті, треба зважати на те, що адресовану володареві книгу слід розглядати як спрямовану на виховання народу, який бореться за державне відродження. У тому розумінні можна погодитися з характеристикою вчення Макіавеллі італійським політичним діячем А. Грамші, який називав макіавеллізм як політичну філософію «філософією практики».

Дослідники вбачають силу вчення Макіавеллі в злютованості логіки думки з логікою історії, в теоретичному переосмисленні історичного досвіду, аналіз національних проблем на міжнародному тлі. Такому підходу підпорядкована поняттєва структура макіавеллізму. На першому місці доконче-но поставити категорію *національної свободи*, а вже відтак поняття *народу, влади, держави*.

Поставивши на перше місце свободу, Макіавеллі трактує її різні прояви, як свободу об'єднаної Італії, свободу італійської держави, свободу італійського суспільства, свободу кожного окремого індивіда, свободу людської діяльності на різних царинах тощо. Автор «Державця» розуміє негативний вплив на суспільний розвиток феодальних оков. Така ідея пронизує інші його праці, що дає підстави вважати її засадничою, а погляд універсальним, бо він має на меті переосмислити людську історію.

Під таким оглядом до праць Макіавеллі треба підходити, характеризуючи їх як цілості, що побудована на спільних методах. Насамперед дослідник спирається на принципи історизму, об'єктивної істини, внутрішнього взаємо-

зв'язку подій, загостренні соціальних суперечностей, головного значення внутрішніх причин порівняно із зовнішніми, співвідношення ідеальних образів з реальністю, зумовленість індивідуальної свободи колективною національною свободою. Без свободи нації індивід не матиме умов для свого розвитку. Такий підхід відрізняє його від знаменитих сучасників, зокрема й від Данте. Дослідники вбачають у його поглядах *неогуманізм*, або *новий гуманізм*. Протилежність поглядів Макіавеллі й Данте засвідчує ставлення до історичних діячів Давнього Риму: Макіавеллі вважає Брута шляхетним борцем, а Цезаря – підступним тираном; для Данте Цезар – ідеальний правитель, а Брут – убивця.

Слід наголосити, що ще до появи «Державця» Макіавеллі його великий сучасник Данте написав трактат «Монархія», в якому прагне сконструювати ідеальний суспільний і державний лад, що забезпечить світову співдружбність. Його висновок ґрунтується на трактуванні «можливого інтелекту». Проте погляди Данте спрямовані в минуле. На противагу папству поет ідеалізує «Священну Римську імперію», ставлення до якої Макіавеллі протилежне, бо такий державний ідеал для Італії принизливий. Отже, про якусь спорідненість *володаря* Макіавеллі та *імператора* Данте нема підстав, бо вони як мисленики стояли на протилежних позиціях.

Як наголошує Макіавеллі, володар може отримати владу або від народу, або від знаті. Звісно, ліпше, коли така влада походить від народу. *По-перше*, народ спроможний захистити володаря від знаті. *По-друге*, знать наділяє володаря владою, щоб під його крилом пригнічувати народ, який «не бажає бути пригніченим». *По-третє*, володар має знати, що на противагу підступній знаті «народ його ніколи не обманить». Звідси – його порада про залучення до активного політичного життя селянства й негативне ставлення до феодалів.

Нікколо Макіавеллі відомий як письменник, але він прославився своїм твором «Державець», що заклав основи політичної філософії Нового часу.

Попри неоднозначне ставлення до цієї праці зацікавленість нею не зменшилася, хоч минуло п'ятсот років після появи.

Висновки

1. У XV ст. формується новий ідеал людини, а філософські пошуки ґрунтуються на антропоцентризмі. Особливо наголошується на практичному значенні теоретичного знання. На практичний ґрунт переводиться вчення про політику.

2. Від Ренесансу невід'ємний гуманізм, до якого слід підходити конкретно історично. В епоху Відродження розрізняються такі види гуманізму: філологічний, психологічний і богословський.

3. Вимоги радикальної реформи церковного життя спричинилися до Реформації, на ґрунті якої сформувався протестантизм. Як реакція на реформаційний рух у католицькій Церкві виникла Контрреформація.

4. Обґрунтований ідеал синтезу передбачив гармонійну єдність віри й знання, узгодження теології, філософії й науки. Його найяскравішими представниками були Нікола Кузанський і Леонардо да Вінчі.

5. У період Відродження закладаються наукові основи філософії Нового часу. До цього найбільше спричинилися М. Коперник, Т. Браге, Й. Кеплер, Г. Галілей, а також І. Ньютон, наукова діяльність якого поєднує Відродження з наступним періодом.

6. Як новий феномен суспільного життя було зародження політичної філософії, що особливо вплинула на подальший історичний розвиток.

Розділ 2. Становлення європейської філософії Нового часу

Інтелектуальний розвиток за період Нового часу підтвердив, що філософія посідає проміжне місце між наукою як сферою емпіричного дослідження й теологією як цариною пошуку відповіді на питання поза межами науки. Філософським питанням властиві дві риси: абстрактність і встановлення істини. Якщо наука спирається на сферу наявних фактів, то філософія ґрунтується на взаємозв'язок можливого, доконечного й чинного. Без пошуку істини філософія перетворюється в риторику. Як пише сучасний англійський філософ Р. Скратон, «філософська істина є попросту істиною про межі людського розуміння». Такі питання пронизують історію філософської думки Нового часу.

1. Пошуки нових методів філософських досліджень. Ф. Бекон

Безумовно, основний зміст філософії, розпочатої в XVII ст., не зазнає суттєвих змін, чого не можна сказати про філософський метод. Дружба з мудрістю не могла обійтися без впливу вчень великих античних філософів Платона й Аристотеля, до яких магнетувала філософія трьох монотеїстичних релігій (християнства, ісламу, юдаїзму), що утверджувалися в регіоні Середземномор'я.

Неоплатонічна версія платонівської космології стверджувала походження світу з Божого споглядання. Сам Бог перебуває в найвищій сфері, до якої прагне людський розум, але досягнути її людина може лише після смерті. Проте неоплатонізм порушив низку різних складних питань. Насамперед йдеться про сам *розум*, без якого не збагнути істини, про розмежування вічного й минучого, про тимчасовість земного життя людини, про закони виникнення земних речей тощо. Подібні проблеми не спроможне розв'язати чуттєве сприйняття, тому доконечне наукове мислення, хоч воно не може ігнорувати попередніх припущень, що похідні від сприйняття.

Адаптована до нової релігії аристотелівська метафізика, зокрема поняття субстанції, сприяла християнським філософам у обґрунтуванні вчення про Святу Трійцю. Треба зважити, що християнські мисленики ознайомилися

з філософією Стагірита через посередництво арабських вчених. До пошавлення філософської думки особливо спричинилися засновані університети. Про вплив аристотелізму на християнське вчення засвідчує *томізм*, що діє і в наш час як *неотомізм*.

Розвиток філософії неодмінно передбачав узгодження християнської теології, спертої на доктрини аристотелізму й неоплатонізму, з новими досягненнями науки й панівної моралі. Серед проблем, що перейшли до Нового часу насамперед треба назвати з'ясування *субстанції*, поняття якої стало осердям філософського дослідження. Важливе значення мала проблема універсалій, що зумовлено питанням про можливість розуму, його залежність від чуттєвого сприйняття, або, інакше кажучи, від емпіричного дослідження. Полеміка про природу універсалій переросла в боротьбу між емпіризмом і раціоналізмом, що спричинилося до скептицизму. Особливого значення набуло онтологічне обґрунтування буття Бога, цебто ідея найдосконалішої істоти, сутність якої полягає в існуванні й без якої не може бути мови про доконечну істину, бо такій істоті властиві всемогутність і премудрість. На порядок дня вийшла проблема зв'язку між Богом і людиною, проблеми людської природи, сили її розуму.

Ренесансний гуманізм уже в ранньому періоді підірвав вплив томізму, започаткував поступовий перехід від середньовічної до нової теорії освіти. Закладалися інтелектуальні основи нового стилю філософування з духом критицизму. Такі зміни пов'язані іменами двох видатних філософів Френсіса Бекона й Рене Декарта, хоч їхні заслуги не слід ставити на один рівень, бо вони виконали різні завдання: перший – це насамперед руйнівник успадкованого середньовічного мислення, а другий – засновник новочасного філософування.

Син королівського сановника **Френсіс Бекон** (1561—1626 рр.) приділяв науковим дослідженням час, вільний від політичної й правової діяльності, адже він був членом парламенту, королівським правовим радником, головним державним прокурором і лордом-канцлером Англії, здобув титули барона

Веруламського і віконт Сент-Альбанського. Засуджений за хабарництво, але незабаром звільнений з ув'язнення, останні п'ять років жив відчужено, хоч не припиняв наукових досліджень. Своїм науковим по-глядом мисленик надавав досконалої літературної форми й афористичності. Найвідоміший його афоризм «Знання – сила», бо «знання і могутність людини збігаються». Бекону навіть приписували авторство творів В. Шекспіра, хоч для цього нема підстав.

Дослідники відзначають особливий талант Бекона як стиліста англійської мови, що засвідчують його етично-політичні «Есеї». Свою найголовнішу працю «Велике відновлення наук», задуману в 1607 році, мисленик не завершив, опрацювавши повністю лише дві частини і фрагменти третьої частини, присвяченої натуральній історії. Як наслідок підсумковою працею мисленика визнано «Новий Органон», що становить другу частину названого трактату. У ній ґрунтовно спростовано аристотелівську дедуктивну логіку як неспроможну для дослідницької діяльності й водночас заперечено безумовний апріоризм.

Погляди Бекона сформувалися під впливом античної філософії й ренесансного гуманізму. Мисленикові належать геніальні передбачення, але йому не вистачало для їхнього обґрунтування терпіння й систематичності в роботі. Окрім того, він недовірко ставився до відкриттів свого часу. Бекон не сприйняв геліоцентричної системи й відкриття логарифмів і властивостей магнітної стрілки. Проте не варто недооцінювати його заслуг у обґрунтуванні нового методу. Філософ працював над проблемами онтології, писав нариси на соціологічні й етичні теми.

Плекаючи честолюбні плани, Бекон у згаданому трактаті охопити всі відомі сфери науки, трактованої, як вимагала попередня, антична й середньовічна, традиція, широко, бо за науку визнано навіть поезію. Новаторство англійського мисленика в тому, що його класифікація ґрунтувалася на *психологічній* основі, залежно від *трьох сил душі*: історія – це сфера *пам'яті*, поезія – це сфера *уяви*, а філософія як наука у вузькому значенні – це сфера

розуму. *Історія* як опис одиничних фактів поділялася на *натуральну*, або історію природи, і *суспільну*, або історію людини.

Філософія як загальне пізнання, зазначає Бекон, стосується *віри, природи й людини*. Насамперед виділена «перша філософія», або «всезагальна наука», що з'ясовує основні поняття й засадничі твердження. Відтак ідуть *три розділи*. *Перший розділ* вивчає *Бога*, стосувалася об'явлених істин, цебто ґрунтується на вірі. *Другий розділ* – це філософія *природи*, що поділяється залежно від призначення. Бекон розрізняє *фізику*, яка вивчає будову й виникнення речей, і *метафізику* як вивчення їхньої мети і сутності («форми»). Такий поділ не був новим порівняно з поділом філософії на *спекулятивну* (пізнання законів) і *оперативну* (застосування законів). *Третій розділ* охоплює *антропологию*, цебто філософське вчення про людину, але підхід мисленика вимагає пояснення. У ній виділено *філософію людини* й *цивільну філософію*, або *політику*. Філософія людини досліджує індивіди як єдність душі й тіла. Вона вивчає *психологію*, *логіку* (пізнання істини) й *етику* (вчення про добру волю). Політика досліджує суспільство. Уже такий підхід переконує в його половинності: з одного боку, Бекон орієнтується на новий підхід, що передбачав органічний зв'язок науки з практикою, а з іншого, – мисленик не може позбутися підходу попереднього.

Філософ зазначав взаємозв'язок знання й успіху, істини й користі, що дало підстави для того, щоб зачислити його до засновників прагматизму й неопозитивізму. Розрізняючи мету дослідів, Бекон поділив їх на **плодоносні** (*fructifera*) і **світлоносні** (*lucifera*). Якщо перші досліді приносять *безпосередню користь*, то другі – дають *істинне знання*. Як дослідник Бекон надає перевагу першим, що відтворено афористично: «Перемога природи означає підпорядкування її». Завдання філософії мисленик трактує як теоретичне обґрунтування світлоносних дослідів. Протилежність цих дослідів мисленик показує на прикладі носія світла титана Прометея та спраглого земних задоволень його брата Епіметея.

Як прихильник *експерименту* Бекон виступав за поступове узагальнення фактів, цебто *індукцію*. Такий шлях мисленик обґрунтовував афоризмом: «Людському інтелекту треба не крил, а олива». Мисленик поділяє методологію на дві частини: *критичну* і *конструктивну*. *Критична* частина – вчення про **омани** (**ідоли, привиди**), серед яких розрізняє *чотири види*: *омани роду, оmani печери, оmani ринку, оmani театру*. У них відтворені слабкі сторони пізнавальних властивостей людини, що спричиняють шкоду від певних знань. Звідси – доконечність звільнитися від цих оман або, принаймні, послабити їхній шкідливий вплив, щоб відновити «зв'язок між розумом і речами». У цьому контексті Бекон пропонує термін «*відчищена дощечка*» («*tabula abrasa*»).

На думку філософа *омани роду* й *печери* закорінені в людській природі, але перші – властиві усім людям, зумовлені недосконалістю органів чуття і людського розуму, а другі – мають індивідуальний характер залежно від виховання, освіти, довкілля. Безумовно, дається взнаки властивий людям консерватизм. Бекон звертає увагу на суб'єктивні аспекти пізнання, їхні психологічні, логічні й ідеологічні властивості. Люди проявляють певні пізнавальні схильності: навіть філософи відрізняються тим, що одні звертають увагу на загальне, спільне в речах, а інші – на окреме, одиничне. Омани печери дослідник виводить з праці «Держава» Платона.

Омани ринку спричинені соціальними умовами, насамперед особливостями мови, неточністю чи багатозначністю слів і неясністю понять, а також панівними поглядами й забобонами. У науці використовують псевдонаукові терміни, які не можуть мати однозначного змісту («доля», «щастя», «першодвигун» тощо). Такі терміни Бекон називає хибними. Проте до них належить категорія «субстанція», що означає речову першооснову предметів і явищ. Як зазначає мисленик, наука й мистецтво можуть дійти протилежних висновків. Він згадує давньогрецькі міти про Дедала як будівника лабіринту й про таємничого Сфінкса.

Від оман ринку походять *омани театру*, пов'язані з хибними теоріями чи філософськими вченнями. Вони означають також схиляння перед авторитетами, серед яких згадані Пітагор, Платон і Аристотель, хоч Стагірита Бекон називає великим філософом. Мисленик ще трактував їх як *омани палацу* й наголошував на тенденції їхнього постійного збільшення, що підтердило нав'язування марксистсько-ленінської філософії в СРСР. Філософ застерігає: «Істина – це донька часу, а не авторитету».

Уникнути перелічених оман вдається тоді, коли дослідник вибере правильний метод пізнання. Бекон вдається до алегоричного трактування методів, суть яких передають три комахи – *павук*, *мураха* і *бджола*. Метод *павука* відтворює спробу пізнання істини з так званої чистої свідомості, нехтуючи фактами. Як павук висновує павутину, так дослідник постулює загальні аксіоми. На цих підставах він критикує схоластику, раціоналізм і дедукцію. Метод *мурахи* втілює вузький емпіризм, що хибний так само, як і однобічний раціоналізм. Емпірики збирають факти, але не спроможні дійти узагальнень. Лише метод *бджоли* веде до істини, бо він запобігає недолікам попереднім методам, втілює системну послідовність. Це – «середній шлях» між Скіллою й Харибдою. Як наголошує Бекон, треба єдності чуттєвих сприйнять і раціональних роздумів. Звідси – висновок, що трактування Бекона як прихильника емпіризму, який втілює метод мурашки, на противагу раціоналізму, далекий від реальності.

Епістемологія Бекона ґрунтується на відповідній онтології, що передбачає взаємозв'язок *сутності*, втіленої в категорії **форма**, та *явища* – в категорії **природа**. Категорія *форма* запозичена з філософії Аристотеля. Цікаве трактування категорії *природа*: тут неодмінно доходимо висновку, що природа ототожнюється з відчуттями, які пізнають дійсність, хоч Бекон наголошує на їхній суб'єктивності, пов'язаній з оманами роду й печери.

У підході до визначення *форми* Бекон спирається на вчення Аристотеля про «причини». Проте з чотирьох причин він залишає лише три (матеріальні, чинні, формальні) цільові причини чи причини мети відкидає. Відповідно

до названих причин мисленик трактує форму: 1) як *сутність*, або внутрішнє джерело; 2) як внутрішня й доконечна *причина* чи сила для появи різних «природ»; 3) як *закон* появи і зміни «природ» або істотна відмінність речей. Кожна з таких дефініцій форми відповідає в переліченому по-ряду одній причині (матеріальній, чинній, формальній). Форма, як зазначає Бекон, творить «істинну відмінність, або продуктивну природу, або джерело походження». Інакше кажучи, форма логічно фіксує родову властивість. Однак треба наголосити: трактування форми в Бекона доволі суперечливе, що дає підстави претендувати на нього і марксистам, і неопозитивістам.

Форму можна пізнати в русі, бо різні види руху, яких налічується 19, ототожнюються з формами. Бекон не розрізняє руху й прагнення до руху. Поряд з механічним і «магнітним» видами руху, до них віднесено також відпочинок, позаяк про абсолютний спокій не може бути мови, а також натякає на можливість всесвітнього притягання. Попри деякі середньовічні архаїзми підхід філософа антисхоластичний. Філософ навіть передбачив такі процеси, які обґрунтовані нині в теорії інформації.

Характеризуючи знання, Бекон зазначив, що воно має два джерела: одно на небі як результат Божественного надхнення, а інше – на землі, зумовлене чуттєвим сприйняттям. Філософ розрізняв у душі дві частини – *розумну* й *чуттєву*. Розумна душа створена Богом як безсмертна; вона протистоїть смертній, тілесній і чуттєвій душі. Твердження дослідників про «двоїсту істину» в теорії пізнання філософа безпідставні, адже він чітко розрізняє сфери пізнавальної діяльності, поділяючи їх на «царство людини» і «царство Бога». При такому підході Бог як предмет віри не підлягає науковому пізнанню, що досліджує природу й суспільство.

Вчення про душу Бекона спиралося на концепцію Аристотеля, який розрізняв три види душі: рослинну, тваринну і розумну. На думку англійського філософа, рослинна і тваринна душі суміщаються і взаємодіють з тілом людини, визначають його життєві функції. Порівняно з ними розумна душа вимагає певного уточнення. Бекон не заперечує авторитету Одкровення і

водночас унезалежнює принципи релігії від людського розуму, вважає, що людина прагне ідеалу, а він не сумісний з безбожництвом. Філософ поси- лається на думку мудрого Соломона: «Слава Бога в тому, щоб утаємничити речі, а слава царя – в тому, щоби їх дослідити». Як наголошує Бекон, під впливом філософії людина повертається до релігії.

Відштовхуючись від положення, що «істинне знання – це знання при- чин», Бекон ґрунтує теорію пізнання на індукції. Водночас він наголошує на хибах неповної індукції, бо вона недооцінює відхилень. Філософ пропонує використовувати *елімінативну* (від лат. *eliminatio* – винесення за поріг) ін- дукцію. Суть її в тому, що «у винятку закладені основи істинної індукції». Окрім того, істинна індукція вимагає з'ясування суті явищ. На думку філософа, висновки, засновані лише на підтверджувальних фактах, не можуть вважатися беззастережно надійними, якщо не заперечена можливість появи протилежних фактів. В основі такої індукції – визнання все загальності причинних зв'язків у природі.

Беконівська індукція заснована на трьох таблицях: «*таблиці присут- ності*», «*таблиці відсутності*» і «*таблиці рівнів*». Перша таблиця допускає скінченність безпомилково підібраних «форм» і їхніх властивостей, друга – охоплює випадки відсутності таких властивостей і з'ясування її причин, а третя – передбачає поступовий перехід через різні рівні повноти якостей аж до найповнішого. Хоч Бекон не звертав уваги на дедукцію, недооцінював у пізнанні ролі гіпотез, водночас він не відкидав їх у своїх дослідженнях. Серед використовуваних допоміжних засобів слід назвати застосування *екс- периментів*, які він поділяв на *активні* й *пасивні*. Як пасивні експерименти потрактовані спостереження.

Філософ орієнтувався на реалізацію теоретичних досліджень, споді- вався, що щастя людей залежить від застосування досягнень науки і техніки. На його думку, зміни мають бути поступові. Бекон схиляється до підтримки парламентської монархії, трактуючи парламент як посередника між королем і народом. Його ставлення до заколотів і бунтів негативне, бо влада походить

від Бога, а боротьба проти неї призводить до хаосу й вакханалії звірств. Філософ радить королеві проводити двоїсту політику щодо народних мас, сіючи ілюзії, а при невдачах – не відмовлятися від жорстоких репресій, протиставляючи одну частину населення іншій.

У зовнішній політиці Бекон підтримує завоювання чужих територій. Він виступає за утвердження войовничого духу, бо тривалий мир тільки розбещує населення. На його думку, «справедлива й почесна» війна нагадує «цілющу вправу» для нації. Звісно, такі погляди слід розглядати в контексті ідеї безроздільного панування Англії над океанськими просторами.

При оцінці світогляду Бекона треба зважати на тодішню епоху. Він виступає за утвердження «царства людини» на Землі, шлях до якого веде через наукове пізнання. Філософія вказує людині напрям руху до поставленої мети. Проте мисленик бачить складнощі, що перешкоджають людині запанувати над природою. Причина в тому, що люди різні. У світі легше жити підступним і хитрим інтриганам, а не вченим і мудрим людям. Саме тому не треба вихвалити людей, а допомагати їм зрозуміти свої хиби, слабкості, орієнтувати на використання своїх можливостей. Спроможність людини стати великою філософ вбачає в образі Прометея, який подолав страх перед смертю.

Утопічні погляди Бекона про майбутнє людства відтворені в праці «Нова Атлантида», написаній незадовго до смерті. Описаний острів Бенсалем нагадує змальований Томасом Мором сто років раніше острів Утопія. Всі мешканці Бенсалема – християни, що заперечує нав'язані твердження про атеїзм Бекона. Хоч островом керує король, реальна влада зосереджена в руках мудреців, які поєднують виконання політичних і церковних функцій. На острові панує культ науки, що підтверджує діяльність універсальних музеїв і підземних лабораторій. А ось успіхи бенсалемських учених: розкриті тайни вічного життя й повернення молодості, моделювання людської поведінки, а також відкрито синтетичну їжу, засоби опріснення морської води, кондиціонування повітря, сконструйовані літальні апарати, побудовані підводні човни.

Бекон обґрунтовує концепцію своєрідної технократичної й сайєнто-кратичної утопії, що далека від соціалістичного мрійництва. На його переконання, успіхи науки залежать від спільних зусиль учених острова, які працюють у «Домі Соломона» не лише над теоретичними дослідженнями, а й розв'язують проблеми практичного використання цих здобутків. Йдеться про своєрідний прототип академії наук, якби у такій установі разом з науковцями не працювали політичні діячі й найвище духовенство. Слід наголосити, що ідея об'єднання вчених не була новою: подібні академії існували в Італії, а незабаром було створено Лондонське королівське товариство. Щоправда, Бекон не з'ясовує того, як бенсалемські вчені досягають успіхів у гуманітарних науках, адже життя на острові підпорядковане утилітарним цілям.

Ставлення до філософського вчення Бекона не однозначне. Дехто з його противників намагався трактувати його як плоского емпірика чи навіть вульгарного прагматика. Марксистичні вбачали в ньому наївного матеріаліста. На жаль, вчений не встиг завершити основної праці свого життя «Велике відновлення наук», що допомогло б з'ясувати чимало питань і, напевно, спростувати закиди опонентів. Чимало часу забирала в філософа напружена політична діяльність. Негативно на об'єктивну оцінку його вчення вплинуло політичне падіння Бекона і раптова смерть. Попри таку неоднозначність вплив Бекона на розвиток майбутньої науки зумовлений його довірою до фактів.

2. Філософська система Р. Декарта і картезіанська революція

Засновником новочасної філософії визнається **Рене Декарт** (лат. *Cartesius*) (1596—1650 рр.). Попри бурхливу молодість майбутній філософ і вчений прагнув займатися наукою. Свій остаточний вибір мисленик датує пізньою осінню 1619 року, коли він у самотині відразу уявив контури свого філософського вчення, а також особливості математичних досліджень, над якими працював останні два десятиліття свого життя.

Слід наголосити, що до філософії Декарт підходив традиційно, як до універсальної науки, зазначав: «Уся філософія нагадує дерево, коренем якого є метафізика, стовбуром—фізика, а гілками – решта наук, які в свою чергу можуть бути зведені до трьох основних, а саме: до медицини, механіки та етики». Про його внесок у філософію говорить уже те, що мисленик працював над проблемами всіх її розділів, а філософську науку як ціле зводив до «пізнання істини на основі її першопричин». Наука в його уяві має ґрунтуватися на математичних засобах і відзначатися чіткою логічною структурою, а філософія підтверджувати безмежний потенціал людини.

Сам Декарт, як наголошують дослідники, не переймався власною славою, бо на першому місці для нього був особистий спокій. Він не квапився публікувати готові праці, але пересилав свої рукописи вченим різних країн. Перша його праця була опублікована в 1637 році.

Декарт не сумнівався в тому, що він як мисленик не має нічого спільного з філософською традицією, а науку творить із самого початку. Проте треба наголосити, що попри його самотність зв'язок Декарта з історією філософської думки незаперечний. Навіть відомий афоризм «*Cogito, ergo sum*» вперше був висловлений Августином, а відтак повторюваний схоластами.

Водночас внесок Декарта в філософію і науку незаперечний. Насамперед він обґрунтував новий науковий метод і побудував власну філософську систему. Майбутні науки мисленик пов'язував з пошуком такого методу, який забезпечить *надійність* знання, що визначається *ясністю* й *чіткістю*, а, отже, *достовірністю*. Таким вимогам тоді відповідала лише математика.

Свій науковий метод Декарт протиставив не лише схоластичному, а й спекулятивному беконівському підходу. Насамперед він наголошував, що ясним і чітким може бути лише *просте* судження, бо ускладнення веде до затемнення й заплутаності думки. Вчений відмовився від абсолютизації силогізму, протиставляв йому *аналітичний метод*. Як використовувати цей метод Декарт показав на основі створеної ним аналітичної геометрії і пропонував застосувати його в інших науках.

На думку Декарта, переваги математики в тому, що вона спирається на *кількісні* властивості, а вони дають змогу відтворити не лише простір, а й рух. Лише на основі *геометричного* й *аналітичного* підходів можлива *універсальна наука*, в якій вдасться узагальнити всі знання про світ. Вона буде не лише математичною, а й *раціональною* й *аналітичною*. На основі аналітичного методу філософ підходив не лише до наукових досліджень, а й до метафізики. Декарт застосовував своєрідний «методологічний ідеалізм», розглядаючи спочатку реальні предмети як ідеї. Його скептицизм зумовлювався тим, що органи чуттів можуть обманювати, а між дійсністю і сном межі розмиті. Окрім того, він виходив з того, що наші омани спричинені істотою, могутнішою від людини. Водночас у сумніві філософ вбачав запоруку достовірності, бо сумнів зумовлює мислення. Виходить, що саме мислення не підлягає сумніву.

Процес міркувань Декарта започатковував революцію в епістемології, хоч подібні думки висловлювалися й раніше, але ніхто не обґрунтував існування мислення як незалежного від світу. Французький філософ побачив джерело знання в свідомому дусі людини як суб'єкта, а не в зовнішньому світі. Звісно, незаперечність мислення означало існування його суб'єкта, але існування зовнішніх речей вимагало доведення, бо пов'язане із сумнівом.

Як наслідок, декартівський метод можна звести до таких вимог: 1) підхід до реальних предметів лише як до ідей; 2) ясність, чіткість і безсумнівність істинних положень; 3) поділ складних проблем (задач) на складники, цебто на прості проблеми; 4) перехід до невідомого й недоказаного має спиратися на відоме й доказане; 5) уникнення пропусків у процесі логічного дослідження.

Декарт вважає, що мислення людини – це *субстанція*, що незалежна від людського тіла. Водночас воно передбачає існування Бога й існування тіла. Існування Бога підтверджує висновок про доконечність протиставлення недосконалій людині досконалості, а також досконалості такої ідеї, породженої в людському розумі самим Богом. Лише з існування Бога як творця природи можна довести існування тіл. Аналізуючи атрибути Бога,

Декарт поставив на перше місце *Його нескінченність* на протигагу скінченним речам. Бог втілює *необмежену волю*. Лише від Бога залежить визнання речей істинними і добрими. Єдиним атрибутом душі мисленик називає *свідомість*, яку ототожнює з *мисленням*. З визнання атрибутом тіла *протяжності* Декарт доходив висновків про її нескінченну *подільність* і *рух* як просторові зміни. На протигагу геометричних властивостям і механічним змінам тіла якості та якісні зміни тіла віднесені до суб'єктивних реакцій, що властиві людським чуттям.

Філософ запропонував **механістичну** концепцію природи, яка витіснила схоластичну концепцію. Як наслідок життя було потрактовано як механічний процес, зумовлений рухом крові, а людина – як машина. Рух тіл походить від Бога, а не від внутрішніх сил. На такій основі Декарт обґрунтував *закон збереження руху*.

Дуалізм душі й тіла передбачав існування як *субстанцій* мислимої *душі* і протяжного *тіла*, що ніколи не перетинаються. Тварини й неорганічні тіла не мають душі. Лише людина втілює єдність душі й тіла, хоч вони діють окремо, але можуть впливати одне на одне, що засвідчувало суперечність поглядів філософа. Дуалістичне мислення не допускало поєднання філософії та релігії. Дослідники пояснюють дуалізм Декарта тим, що він був ученим і водночас християнином.

У теорії пізнання Декарт виходив з того, що відчуття лише створюють можливість для того, щоб розум зміг пізнати *вроджені* ідеї. Такими є загальні уявлення про Бога, особисте *Я* чи субстанцію. Водночас людині властиві *набуті* уявлення, як зовнішні, так і внутрішні. Якщо зовнішні уявлення надходять від інших людей, то внутрішні—людина конструює сама. Вроджені ідеї засвідчують магнетування Декарта до платонівського вчення про ідеї. Згодом такий погляд названий *нативізмом* (від лат. *nativus* – природжений), за яким людина апріорно сприймає простір і час. Декарт дотримувався погляду про те, що вроджені ідеї – це властивості самого інтелекту, а не результат зовнішнього впливу. Вони – прості, ясні, виразні і не

залежать від волі людини. Однак філософ уточнював: вроджені не самі ідеї, а лише схильність інтелекту до уявлень і їхнього породження. Мисленик наголошував, що вроджені ідеї істинні, бо вони походять від Бога. Набуті ідеї не застраховані від помилок.

Філософ вважав, що вроджені ідеї зумовлені переживаннями, які можуть бути *пасивними*, коли йдеться про уявлення, чи *активними* при ствердженнях чи запереченнях як наслідок суджень. Відтак мисленик зазначає, що хибні не самі ідеї, а судження про них, бо навіть ідеї химер передбачають якісь реальні прообрази.

Декартове тлумачення суджень доволі складне. Філософ наголошує на здатності розуму до *уявлення* й здатності волі до *вибору*. Отож, судження не просто інтелектуальний акт, а й акт вирішення. Останнім зумовлюється істинність чи хибність судження. Завдяки волі людина знаходить істигну або помиляється. Нема сумніву в тому, що в теорії пізнання Декарт стоїть на волюнтаристських позиціях. Причини помилок у пізнанні в необмеженій людській волі при обмеженні людського розуму, адже воля може виходити за межі, що недосяжні для розуму.

Мисленик розглядає два типи уявлень: 1) *зовнішні* причини для душі; 2) виведені із самої душі, або *афекти*. Афекти спонукають людську душу до дії. Декарт називає шість первинних простих афектів: подив, любов, ненависть, жадання, радість і смуток. Афекти мають позитивний вплив тоді, коли людина утримує їх у межах, що дають користь. При протилежному підході вони завдають шкоди.

Револьюційний характер картезіанства проявився у різних сферах: методології, метафізиці, натурфілософії та епістемології. Попри спадковість із середньовічною філософією Декарт підпорядковував свою діяльність методичності, критичному переосмисленню схоластики й досягненню точності. Мисленик вплинув на філософську думку неоднозначно: одні філософи стали його прихильниками, інші – противники, а ще були й такі, які не могли пристосовуватися до тих змін, що спричинені картезіанською революцією.

Серед послідовників Декарта називають насамперед **Блезя Паскаля** (1623-1662 рр.). Геніальний вчений і талановитий письменник і водночас релігійна людина, він намагався на основі картезіанства створити практичну філософію. Як мисленик він органічно поєднував картезіанство з янсенізмом, що посилювало вплив філософських ідей святого Августина. Проте на відміну від свого попередника Паскаль не міг поєднати методологічно августинізм і раціоналізм, метафізику і скептицизм, основну увагу приділив етичним проблемам, якими Декарт майже не переймався.

Паскаль дійшов до заперечення ролі геометрії як зразка для інших наук на тій підставі, що вона, з одного боку, не дає змоги зрозуміти нескінченність, а з іншого, розв'язати проблеми релігії та моралі. Його намагання перенести раціональний метод на сфери теології й етики не давали ефекту.

Скептицизм Паскаля полягав у тому, що, на його думку, людина може знати факти, але не спроможна зрозуміти їх, а це вже заперечує пізнання. Його сумнів передає такий висновок: «Я живу в жахливому незнанні усіх речей». Свої сумніви мисленик намагався подолати вірою і на основі «закону серця». Він протиставив серце розуму, бо «серце має свою рацію, якої не знає розум». Скептицизм, на його думку, становить лише етап на шляху пізнання, веде до утвердження віри. Отож, Паскаль ставив високі вимоги перед знанням, ставив під сумнів спроможність розуму, а над ним вивищував Одкровення.

Як наслідок мисленик сформулював своє ставлення до існування Бога, що стосується поведінки людини. При визнанні існування Бога людина виграє вічне щасливе життя, а в протилежному разі – втрачає такі перспективи. Фактично аргумент Паскаля орієнтував не на доказ існування Бога, а на життя за Божими законами. На противагу Декарту Паскаль визначив *ієрархічність субстанцій*: найнижча – *матерія*, вища – *душа*, найвища – *Бог*. Мисленик протиставляв матеріальні і духовні цінності. Порівняно з тілом дух нескінченний, що на Землі проявляється в любові. Етика зводиться до служіння Богові, бо «існує тільки два типи людей, яких можна назвати розсудливими: це ті, які всім серцем служать Богу, бо знають Його, або ті, хто

всім серцем шукає Його, бо Його не знає». Водночас Паскаль визнавав створений Богом світ марнотою, як сказано в біблійній книзі Еклезіяста. Таку аналогію підтверджує оцінка людини, яка порівнюється з мисленною тростиною, бо «вся наша гідність полягає в мисленні». Людина роздвоєна внутрішньо, хоч їй дається від Бога благодать. Велич людини мисленик отожднює з її злиденністю.

Звісно, картезіянець Паскаль не був раціоналістом як більшість послідовників Декарта. Він започаткував майбутній ірраціоналізм, що зумовлений внутрішньою боротьбою людини, порушив проблеми людської екзистенції, які через століття аналізували екзистенціалісти.

Ідеї Декарта були радикалізовані в філософському вченні **Ніколі Мальбранша** (1638 – 1715 рр.), який присвятив своє життя теологічним студіям. Його доктрина спиралася на вчення святого Августина й філософську систему Декарта, з яким він познайомився згодом. Головне в поглядах Мальбранша – це з'ясування відносин двох *субстанцій* – *матерії* й *душі*. На його погляд, ці дві субстанції можуть взаємодіяти попри їхню різність. Зв'язок між ними можливий лише при посередництві Бога: зміни в матерії спричиняють зміни в душі і навпаки. Все відповідає *випадку*, тому такий підхід називається *оказіоналізмом* (від лат. *occasionalis* – випадковий).

Мальбранш заперечував здатність тіла діяти, бо дія пов'язана з творенням, а воно – це привілей Бога. Звідси – заперечення причинних зв'язків між тілами, бо причиною є тільки Бог. Навіть людина рухається тому, що нею рухає Бог. Мисленик заперечує цілісність світу, трактує його як хаотичну сукупність окремих речей, що пов'язані лише з Богом.

Сприймати речі безпосередньо неможливо, бо насправді саме сприйняття – це діяльність на людський інтелект Бога. Якщо святий Августин трактував так лише сприйняття вічних істин, то Мальбранш переніс його на всі істини. Людина спостерігає речі лише тому, що отримала дозвіл від Бога оглядати ідеї речей, бо «усі речі ми бачимо в Бозі». Отож, людина пізнає лише ідеальні образи речей, що є предметом пізнання. Мисленик розрізняє

пізнання вічних ідей і мінливих речей, бо для перших пізнання безпосереднє, а для других -- опосередковане. Мальбранш твердив, що все походить від Бога і повертається до Бога. На цьому ґрунтується етика. Людські схильності прагнуть досконалості, якою є тільки Бог. Таке природне прямування, а відхилення від нього призводить до злого.

Вихідним для всіх наук, на думку Мальбранша, є поняття *нескінченності*, що самодостатня. Такий підхід був новим у філософії. Скінченність у світі постійно зударяється із нескінченністю як своїми фрагментами, що позбавлені самостійного буття. Всупереч Декарту Мальбранш наголошував на спроможності людського розуму пізнати нескінченність, а через неї – скінченність. Фактично мисленик переносив на інші науки математичні спостереження на ідеї неперервності, що охоплює ідею нескінченності.

Дотримуючись картезіянської вимоги ясності, мисленик зумів узгодити доволі оригінальну метафізику з власною теорією пізнання. Насамперед Мальбранш виходив із двоїстості нашого знання, що ґрунтується на сприйняттях або на ідеях. Звідси – два пізнання речей: безпосередньо чи за допомогою ідей як єдиного джерела ясного знання, чого не можна сказати про безпосереднє пізнання. Завдяки пізнанню ідей можна пізнати властивості речей, але відповідь про існування речей – визначає сприйняття. Нарешті висновок, що сприйняття – це частини розуму, що народжуються й гинуть у свідомості, а вічні ідеї перебувають за межами інтелекту.

Мальбранш доходить висновку, що ідеї існують лише в Бозі. Водночас їх не дослідити психологічним методом, бо вони не є складниками інтелекту, а цей метод доречний лише до чуттєвого знання. Філософ визнавав досконалим пізнання тіл, використовуючи ясні ідеї, і заперечував ясність безпосереднього пізнання душі чи її внутрішнього сприйняття. Водночас він розрізняв пізнання існування предметів і їхньої природи, бо перше – ґрунтується на сприйнятті, а друге – на ідеях. На цій підставі Мальбранш протиставляв знання про існування душі і природу тіла. Проте чуттєвий досвід не може обійтись без участі мислення.

Саме сприйняття Мальбранш розглядав на засадах двох концепцій, згідно з якими судження входить до сприйняття або сприйняття визнається лише як чуттєвий процес. Істину він трактував на підставі відношень: між ідеями (арифметичні дії); між ідеями й речами (існування небесних тіл); між речами. В останньому випадку йдеться про те, що одне тіло більше чи ближче від іншого.

Філософ дотримувався августинівської традиції, але стояв на радикальних позиціях, які ще раніше, як зазначають дослідники, обґрунтували арабські мисленики. Серед оригінальних концепцій філософа слід назвати okazionizm, а також трактування теорії пізнання. Вчення Мальбранша ще за його життя набуло широкої популярності і водночас зустріло різку критику з боку різних сил. Янсеністи нападали на нього з позицій августинізму й картезіанства, єзуїти – на засадах консервативної теології, а ще не погоджувалися з ним прихильники емпіризму. Проте з часом становище змінилося: на нього спиралися християнські мисленики для критики емпіризму і матеріалізму.

3. Обґрунтування новочасного європейського раціоналізму

Започаткований Декартом раціоналізм визначив основну тенденцію філософської думки XVII ст. На його метод спирався англійський філософ **Томас Гоббс** (1588-1679 рр.). Він не лише дотримувався залізної логіки, а й заклав основи семіотики й соціології.

На життя філософа припав бурхливий революційний період в англійській історії. Ще в юності він відвідав Францію, Німеччину та Італію, а згодом Швейцарію. Відтак Гоббс працював особистим секретарем Бекона, зустрічався з Галілеєм, що вплинув на його *раціоналістичну* теорію пізнання. Відома полеміка Гоббса з Декартом, від якого його віддаляв *натуралізм*. Наприкінці життя філософ відмовлявся від державних посад. Перед смертю він заповів написати собі на могилі: «Тут лежить істинно філософський камінь».

Свою філософську систему мисленик опрацював доволі пізно, перейшовши полудень віку. Як і Ф. Бекон, він дотримувався погляду, що знання спирається на науку, яку вивершує філософія, що має відповідати прагненням людей. Призначення філософії вбачав у тому, щоб вивчати тіла. Окрім вчення про тіло, філософія охоплює вчення про людину і вчення про державу. Т. Гоббс розрізняв *природну* філософію і *моральну* філософію. Він зазначав, що починати вивчення філософії треба з логіки. У *природній* філософії виділені дві частини: *перша* – вивчає тіла й основи «невизначеного руху», а *друга* – часткові науки, зокрема геометрію, фізику тощо. *Моральна* філософія поділяється на *етику* й *політику*.

Науки спираються на чуттєвий досвід (фізика й етика) або на розум (геометрія і політика). Теологію й астрологію, на думку Гоббса, треба вивести поза межі знання. Мисленик дотримується двоїстої епістемологічної орієнтації, намагаючись поєднати психологічний *сенсуалізм* на початках узагальнення з *раціоналізмом* при з'ясуванні змісту.

Мета теорії пізнання Гоббса полягає в тому, щоб пояснити причини. Попервах треба позбутися неправильних понять, які Бекон трактував як «омани ринку» й «омани театру». Саме пізнання доцільно розпочинати від чуттєвого пізнання, плоди якого названі «ідеями», «фантомами (привидами)», «фантасмами» й несуть повноцінну чуттєву інформацію. «Фантасми» це сприйняття, що позначаються *знаками*. Філософ розрізняє різновиди *знаків*: *сигнали*, властиві тваринам; *позначки природні* і *мимовільні*, придумані людиною для себе; *власне природні позначки* для інших; *мимовільні знаки у власному значенні слова*, що зумовлені не природою, а «встановлені» (приміром, національні мови); *знаки в ролі позначок* для самого дослідника, а не інших людей; *знаки знаків*, або універсалії. Попри недосконалість запропонованої класифікації вона зіграла особливу роль в розвитку семіотики. У мисленні Гоббс акцентував на значенні знаків, а не на змісті понять. Як номіналіст він виступав проти суб'єктивізму, але не заперечував проти абстрактних понять.

Процес пізнання філософ поділяв на певні етапи, починаючи від позначення «фантазм», що ведуть до *дефініції* (визначень) певних явищ. На стадії *визначення* як єдності в утвердженні проявляються *істина* й *омана*. Істина означає відповідність твердження реальним зв'язкам, а омана – навпаки. Далі розпочинається *індуктивний рух* до пізнання загальних властивостей речей, або пізнання причин. Після них шлях повертає в протилежному напрямі: від індукції переходить до *дедукції*. Отож, мисленик не протиставляє індукції дедукції, а намагається визначити їхнє місце в пізнавальному процесі.

Осердям філософського дослідження мисленик вважає проблематику причинних зв'язків, що позначає процес переходу від дії до причин, а відтак - від пізнання причин до різноманітних дій. Індукцію й дедукцію Гоббс ототожнює з аналізом і синтезом, а математично – з відніманням і додаванням. Перевага того чи іншого методу залежить від особливостей науки. У фізиці переважає аналіз (індукція), а в геометрії, етиці й політиці – синтез (дедукція). Проте таке твердження не означає протиставлення аналізу синтезові, бо фізика завершується дедукцією, а політика розпочинається індукцією. Філософ не поділяв наук на індуктивні й дедуктивні, лише наголошував на перевазі певного методу, що підтверджує природна філософія з перевагою індукції й моральна філософію з перевагою дедукції.

Відповідно до метода пізнання будується онтологія Гоббса. Філософ вважає, що всі тіла складаються з корпускул, які можна ділити до нескінченності. Він заперечує існування вроджених ідей. На його думку, суб'єктом будь-якої діяльності можуть бути лише тіла, що наділені певними властивостями, або *акциденціями* (від лат. *accidentia* – випадковість). Акциденція, як пише філософ, – це «певна властивість тіла, завдяки якій воно зумовлює в нас уявлення про себе». Серед акциденцій названі *тяглість, місце, рух, спокій*. Гоббс зазначає, що «уявний простір – це акциденція свідомості, величина ж – акциденція тіла, що існує поза свідомістю». Як уявний образ потрактовано і час.

На думку Гоббса, «метод має відповідати порядку творення речей». Вивчати природу доцільно з геометрії, а пізнати речі можна лише в русі. Саме пізнання він називає продуктом руху. Спомини й уявлення – це залишки колишнього руху. Мислення – особливий вид руху, як і життя.

Особливу увагу Гоббс приділяє людині, трактуючи її як проміжну ланку між природою й суспільством. Вчення про людину започатковує моральну філософію. Мисленик вважає, що люди від народження рівні, а їхні здібності, потреби й пристрасті залежать від особливостей виховання. Безумовно, він не заперечує відмінностей у тілесній будові. Людина, наголошує Гоббс, від природи егоїстична і «ще хижіший і жорстокіший звір, ніж вовки, ведмеді і змії», їй подобається бачити іншу людину нещасною. Поведінка людей визначається егоїстичними пристрастями. До мирного співжиття людей штовхає лише прагнення до самозбереження. Мисленик заперечує свободу волі, бо воля визначається мотивами, а мотиви – потребами і відповідними знаннями. Він ототожнює причинність і доконечність. У цьому контексті позицію Гоббса слід оцінити як *фаталістичну*.

Від свободи волі філософ відрізняє *свободу людини*, що означає відсутність зовнішніх перешкод. Заперечуючи *свободу від примусу* (детермінації), Гоббс протиставляє їй «*свободу від насильства*», що досягається двома шляхами: *усунення* зовнішніх перешкод або *внутрішня згода* людини на підпорядкування цим перешкодам. Така активність людини означає заперечення фаталізму.

У «природному стані» люди жили за принципом «*Homo homini lupus est*» («Людина людині – вовк»), що зумовлювало перманентну «війну» з руйнівними наслідками. Умови природного стану, як «анархія і взаємна ворожнеча», не сприяли моральності людей, а їхні вчинки були *ефективні* (вдалі) або *неефективні* (невдалі).

Згодом люди уклали *суспільний договір*, що зумовив перехід від природного стану до стану «цивільного», або суспільного. Отож, суспільний договір зумовлений страхом людей за своє життя. Водночас Гоббс наголошує

на впливі на такий договір знакової діяльності, що проявилася в *обміні інформацією*. Люди передають свою *свободу* державі, яку мисленик ототожнює з урядом і суспільством. Найкращою формою правління філософ вважає монархію. Суверен зобов'язаний видавати *належні* цивільні закони, що відповідають *природним* законам. Якщо закони суверена спрямовані проти життя й безпеки людини чи її близьких, вона має право не виконувати їх, бо йдеться про порушення самозбереження, задля чого створений уряд.

Забезпечити морально-політичну єдність населення в державі спроможна релігія. Її роль у суспільстві залежить від *святості* Церкви, що надає величі й святості світській владі. Отож приписувати Гоббсу матеріалізм і атеїзм, як було за часів тоталітарного режиму, недоречно. Треба зважити, що філософ спирається на положення Святого Письма. Він наголошує, що Слово Боже – це природний розум, а «природничі закони» відповідають євангельським заповітам. Вже такі факти спростовують марксистську характеристику цього видатного мисленика.

Філософія Р. Декарта стимулювала філософські пошуки **Бенедикта (Баруха) Спінози** (*Spinoza, de Spinoza, Despinosa*) (1632-1677 рр.), який народився в заможній єврейській купецькій родині в Амстердамі. Ознайомлення з філософією Декарта зумовило відмову Спінози від кар'єри вченого-богослова, про що мріяли батьки. За несумісність світогляду з догматами юдейської релігії мисленика виганяють з общини, відлучають від синагоги і навіть проклинають.

Філософські погляди Спінози формувалися під впливом пізньоантичної філософії, європейської схоластики, природничих наук, містичної філософії і кабалістики, а також філософії Відродження. З того часу, коли Спіноза відмовився від батьківської спадщини, він заробляв на прожиття шліфуванням лінз, обмежив спілкування вузьким колом товаришів. Зайняття оптикою спонукало його до листування з Ляйбніцем, з яким зустрівся незадовго до своєї смерті. Від пропозиції завідувати кафедрою в Гайдельберзькому університеті (1673 р.) він відмовляється, оскільки така посада неодмінно передбачала

прийняття християнства. Земне життя хворого на туберкульоз легенів філософа обірвалося на сорок четвертому році.

За життя філософа було опубліковано лише дві його праці «Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом» з додатком «Метафізичних розмислів» (1663 р.) і «Богословсько-політичний трактат» (1670 р.). Після його смерті друзі видали збірку «Opera posthuma», до якої увійшла його основна праця, відома як «Етика», «Трактат про удосконалення розуму», незакінчений «Політичний трактат», а також багате листування. Нарешті, праця «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя» була знайдена лише 1852 року.

Як зазначають дослідники, філософська система Спінози спирається на дві засади: раціоналістична теорія знання і поняття субстанції. Вона заснована на пантеїстичній метафізиці, картезіанській теорії пізнання й новітньому природознавстві, що ґрунтується на механістичних засадах. Ці джерела він намагався поєднати із традиціями юдейської теології. У галузі політичної філософії мисленик успадкував волелюбні європейські ідеї XVII ст. Проте його погляди зазнали еволюції: він долав впливи містицизму, схоластики, пантеїзму, посилюючи натуралістичні впливи філософії Т. Гоббса. Як наслідок картезіанський дуалізм був витіснений спінозистським монізмом, спрямованим насамперед на розв'язання соціальних проблем. Фактично Спіноза логічно завершив раціоналізм XVII ст.

Про подолання картезіанства засвідчує праця Спінози «Політичний трактат...», в якій дві картезіанські субстанції (тяглості й мислення) перетворюються в *одну субстанцію з двома атрибутами*, а її суть втілює Бог. «Інтелектуальну любов до Бога» філософ обґрунтовує в «Етиці», характеризує її як активну й емоційну. Отож, вважати Спінозу картезіанцем нема підстав, як і визнавати учнем Гоббса, ідеям якого він надав оригінального змісту. На противагу суперечливому картезіанському трактуванню Спіноза розробив моністичне вчення про *єдину субстанцію*, що не узгоджувалося з традиціями номіналізму й емпіризму. Його трактування називають **крайнім**

реалізмом, що злютований з **пантеїзмом**. Слід наголосити, що до речей Спіноза підходить «з погляду вічності», а вічність трактує не як нескінченність часу, а як його відсутність.

Поставивши перед собою завдання створити єдину наукову систему як «універсальну науку» про Бога й світ, істину, пізнання, діяльність, Спіноза застосував **раціоналістичну** методологію, вважаючи за вірець для науки математику, зокрема геометрію. У своїй головній праці «Етика» філософ відштовхується від положень, достовірність яких безумовна. Спочатку він формулює визначення, потім аксіоми, істинність яких підтверджується інтуїтивно, а вже на їх основі теореми. Проте «геометричний метод» не був самодостатній, що змушувало доповнювати його розмірковуваннями й роз'ясненнями.

Філософ протиставляє декартівському *cogito*, що неодмінно передбачає споглядальний скінчений суб'єкт, своє *est* з нескінченним об'єктом, пояснює причину існування природи нею самою (*causa sui*), без допомоги чогось зовнішнього. Зрештою, такого зовнішнього не може бути, адже природа отожднюється з Богом, тому вона не лише причина самої себе, а й наслідок, сутність й існування, а ще вона вічна і нескінченна. Такі властивості природи як субстанції передає латиномовна формула «*substantia est ens realis-simum*», цебто «*субстанція – найвища реальність*».

Підхід Спінози відрізняється від трактування Бога в ученні Томи Аквінського, який вважав Бога сутністю поза субстанціями й існуванням. Для Спінози природа – друга назва Бога як субстанції, тому не може бути створена, бо в такому разі вона мала б зовнішню причину, цебто не була б самодостатньою. Природа підпорядковується вічним законам і не допускає випадковості. Субстанція має нескінченне число *атрибутів* як складників, що втілюють і розкривають її сутність. Як приклад мисленик згадує простір, що розкривається через свої виміри. Згодом були спроби суб'єктивістського трактування атрибутів, що давало підстави характеризувати Спінозу як предтечу позитивізму. Від атрибута треба відрізнити *модус* як те, що існує «в

чомуś іншому», цебто окрема річ. Модус – це стан субстанції, але він не тотожний окремій речі, бо вона становить сукупність модусів і як підсумок – усіх атрибутів. Модуси доконечні, нескінченні, складені з окремих частин. Вони впливають з атрибутів і характеризують їхню якість. Приміром, атрибут тяглості охоплює такі модуси: сукупність тяглих у світі речей; сукупність можливих геометричних образів минулого, теперішнього й майбутнього простору; рух, спокій і зміна станів. Атрибуту мислення властиві такі модуси: сукупність станів свідомості й переживань людини; сукупність усіх окремих минулих, теперішніх і майбутніх модусів-ідей у розумі людей, що називаються вічною Божою мудрістю або абсолютно нескінченним інтелектом. Хоч кількість різноманітних атрибутів нескінченна, люди пізнають тільки два – *мислення* й *тяглість*. Причина в тому, що пізнавальні можливості людини обмежені, тому інші атрибути їй не доступні. Як частина природи людина – це істота, яка складається з атрибутів тіла й душі, що відповідають атрибутам тяглості й мислення. Спіноза зазначає, що «душа і тіло – це одна й та сама річ, що пізнається або через атрибут мислення, або через атрибут тяглості». Після смерті людська душа переходить до стану субстанціальної вічності.

З трактування природи душі Спіноза висновує свою теорію пізнання. Як і Платон, він розрізняє три рівні пізнання: чуттєве сприйняття або уявлення; обґрунтоване міркування; інтуїцію як безпосередній логічний висновок. Проте чуттєвого сприйняття чи уявлення він не вважав фактичним пізнанням. Адекватне пізнання втілюється в поняттях. Такий підхід оцінюється як *найрадикальніший раціоналізм*.

Мисленик не обмежує мети філософії обґрунтуванням панування людини над світом і пошуками її самовдосконалення, а доповнює її вченням про свободу. Спіноза прагне подолати залежність людини від безумовної дії законів природи. Водночас він не підтримував атеїзму.

Слід наголосити, що філософ зводив свободу людини в державі лише до свободи думки, совісті і слова. Виступаючи на підтримку республіки, Спіноза

зазначав, що «мета держави насправді є свобода» і створення кожній людині належної безпеки, спираючись на мудрість, а не на страх, як вважав Гоббс. Проблема людини становить осердя філософії Спінози. Пізнавальна діяльність людини сприяє її самовдосконаленню. Головний стрижень філософії Спіноза вбачав у ставленні людини до субстанції, індивідуального до загального. Проте тілесність, що зведена до тяглості, не може бути спонукою справжньої активності. Як наслідок Спіноза схиляється до апології пасивності.

У філософській системі Спінози домінує панлогізм. Метод нормаль-но-логічної дедукції веде до вивищення панлогізму над фізицизмом, загальності над індивідуальністю, вічності над часом. Порівняно з попередниками філософ порушив низку проблем, над розв'язанням яких працювали інші дослідники. Він доповнив концепцію дедуктивно-аксіоматичної побудови наукового знання, запропоновану Декартом. Його моральна філософія випередила вчення Гоббса про державу. Водночас доконечно зазначити, що згодом доходило до неадекватного трактування спінозизму, приписування йому невластивих поглядів.

На противагу своїм попередникам і сучасникам німецький філософ **Готфрід Вільгельм фон Ляйбніц** (1646—1716 рр.) розробляв філософську систему **ідеалістичного плюралізму**. А ще він відомий у світовій науці як математик, механік, хімік, геолог, правник, історик, мовознавець, винахідник. Мисленик ґрунтовно вивчив філософські вчення Демокріта, Платона, святого Августина, Р. Декарта, Т. Гобса, Б. Спінози та інших для того, щоб їх синтезувати на основі універсальності та логічності. Як мисленик Ляйбніц намагався поєднати різні, навіть протилежні погляди: метафізичний, науковий, суспільний, релігійний. Як наслідок у його працях можна зустріти навіть протилежні думки.

Філософська система Ляйбніца, яку він започаткував 1663 року, заклала основи академічної філософії в Німеччині. Вона стисло викладена в основній праці мисленика «Монадологія» (1714 р.). Вже наступники намагалися витлумачити його раціоналістичну метафізику, відтворену в філософії монад.

Фактично філософська система Ляйбніца ґрунтується на двох засадах: по-перше, на раціоналістичному тлумаченні субстанції, а по-друге, на визнанні фундаментальних законів мислення, без яких не можливе наукове дослідження. Особливої уваги мисленик надавав логічному закону несуперечності, а ще обґрунтував закон логіки під назвою *закон достатньої підстави*. Намагаючись узгодити раціоналістичне трактування субстанції з плюралізмом на суб'єкт-предикатній основі, Ляйбніц розробив своє вчення про *монади*. Це поняття філософ перейняв у Джордано Бруно, тлумачив монади як «справжні атоми» чи «метафізичні точки», а від них свою метафізику називав *монадологією*. Відповідно до рівня розвитку сприйматися Ляйбніц розрізняв такі типи монад: *примітивні, монади-душі і монади-духи*. Примітивні монади стосуються неживої природи, що, образно кажучи, «сплять без сновидінь». Для другого типу монад властиві невиразні сприйняття, пов'язані з відчуттям і пам'яттю. Порівняно з ними третій вид монад призначений для виразних відчуттів, що супроводжені свідомістю.

На противагу попередникам Ляйбніц твердив, що існує необмежена кількість субстанцій, але заперечував будь-які матеріальні субстанції. *Закон неперервності*, сформульований Ляйбніцем, давав змогу, по-перше, розміщати явища в рядах, а по-друге, забезпечувати єдність протилежностей. На основі цього закону в математиці були обґрунтовані *нескінченно малі величини*, у психології виявлені *підсвідомі стани*, а в метафізиці – всебічно розроблені вчення про субстанції. Субстанції нематеріальні, індивідуальні, не-протяжні, якісно відмінні, ієрархізовані, здатні до сприйняття, динамічні, неподільні, діють доцільно, але не взаємодіють, хоч творять гармонійний комплекс. Найдосконалішою монадою в такій ієрархії є **Бог**.

Матеріальні тіла не можуть бути субстанціями, а лише її проявами, формами. Порівняно із субстанцією вони нагадують дзеркальне відображення тіл. Відношення між субстанціями не підлягають часові, бо нагадують логічні відношення, перебувають у гармонії, що встановлена Богом. Попри часткові недосконалості в цілому світ, який створив Бог, досконалий, що засвідчує

домінування в ньому *свободи*. Проте вдосконалення світу не припинилося, бо він самовдосконалюється.

Вагомий внесок Ляйбніца в формальну логіку, до якої він вніс ідеї, що оцінені як революційні. Такий внесок стосується насамперед класифікації істинних тверджень. Ляйбніц обґрунтував *первинні істини*, що не вимагають огрунтування. Існування цих істин підтверджує існування Бога. Порівняно з ними *похідні істини* бувають двох видів: *доконечні* (істини *розуму*) і *випадкові* (істини *факту*). Доконечні істини логічно можна віднести до первісних істин, чого не сказати про випадкові істини. Якщо доконечні істини спираються на принципи *тотожності* й *несуперечності*, то для виведення випадкових істин обґрунтований принцип *достатньої підстави*, виходячи з первісних істин. Отож, всі істини мають раціоналістичний характер.

Такі міркування логічно вели до *метафізичних* висновків про *раціональність* дійсності. Далі Ляйбніц обґрунтовував до висновку про *універсальний детермінізм*, цебто про твердження про доконечність всього, що трапляється із субстанцією. Отак можливість стає дійсністю.

4. Емпіризм британських філософів у період Просвітництва

У XVIII ст. змінилося ставлення до філософії: перед нею стояли *практичні* завдання, пов'язані насамперед зі сподіваннями на зміну способу мислення, а відтак – з її можливостями поліпшити людське життя. Особливі надії покладалися на філософію в царині просвіти народу для домагання суспільних реформ і боротьби проти консервативних поглядів. Проте така *філософія Просвітництва* не була єдиною для того часу, але заперечувати її авангардне становище безпідставно.

Пропонуючи нові ідеї, філософія Просвітництва набула широкої популярності, зумовленою її тодішнім науковим рівнем і суспільним статусом. На цій підставі XVIII століття увійшло в інтелектуальну історію як «століття філософів». Популяризації філософської думки сприяло те, що мисленики перестали писати латинською мовою, появився новий філософський стиль, представлений філософами-публіцистами і філософами-белетристами, а ще

змінилася організація науки, бо виникли нові спільноти вчених, що гуртувалися в академіях. Однак на державному рівні боротьба проти філософії не припинялася, особливо в Франції.

Звісно, утвердження філософії Просвітництва в європейських країнах мало особливості. Якщо в Франції вона прийшла на місце картезіанства, то в Англії така філософія утвердилася після середньовічної філософії, цебто замінила анахронічну схоластику. Предтечі Просвітництва на Британських островах Ф. Бекон і Т. Гоббс не мали впливу. Лише праці **Джона Локка** (1632 – 1704 рр.) докорінно змінили становище. У «Розвідці про людське розуміння» (1690 р.) мисленик зумів обґрунтувати зрілий рівень емпіризму. Проте вона побачила світ незабаром після фундаментальної праці І. Ньютона «Математичні засади натуральної філософії» (1687 р.), що відтворила емпіричні тенденції епохи. Однак слід зауважити, що Локк більше спирався на реальне життя, ніж на інтелектуальну спадщину.

Сучасний англійський дослідник філософії Р. Скратон характеризує філософію Локка як «вкрай амбіційну». Порівняно з іншими емпіриками, що переймалися логічними й методологічними проблемами, він надавав емпіризму психологічного й епістемологічного характеру відповідно до традицій Нового часу, досліджуючи інтелект. Попри те, що Локк належить до емпіричного напрямку так само, як і його попередник Ф. Бекон, вони належать до різних емпіризмів: Бекон – до *об'єктивного*, бо його цікавлять насамперед об'єктивні факти, а Локк – до *суб'єктивного*, бо він переймається головно психологічними особливостями поповнення знання.

Слід зазначити, що Локк не був сенсуалістом, бо не ототожнював досвід і чуттєве пізнання. Водночас він належав не до *емпіриків*, а до *емпіристів*, що не обмежуються досвідом, а й творять відповідну теорію. У цьому значенні він не відрізнявся від Ф. Бекона. Метафізичній програмі філософії Локк протиставив програму *епістемологічну*, вважав, що вона має вивчати не саме буття, а поняття про буття. Відповідно до таких завдань філософ сформулював метод, що має бути *психологічним, генетичним і аналітичним*,

цебто вивчати самі поняття в людському інтелекті, їх породу та складники. З позицій емпіризму він боровся проти *концепції вроджених ідей*. Проте Локк не заперечував проти вроджених здібностей людини. Практично він підмінив протистояння *розуму й чуття* на інше: *розуму й досвіду*. Досвід здобувається за допомогою *зовнішніх речей* і через «*внутрішнє чуття*». Останнє відтворювала *рефлексія*, що безпосередньо втілювала досвід внутрішніх фактів.

Практично філософ розвивав те, що накреслив Т. Гоббс. Йдеться про теорію знаків, відповідно до якої значення слів відтворено в «символах» певних ідей, а вони охоплюють «усе те, щодо чого у процесі мислення можна залучити розум». Слово лише тоді набуває значення, коли воно злютоване з досвідом як єдиним джерелом ідей і поштовхом до використання. Проте Локк не спромігся розрізнити зв'язку знаку за домовленістю з природним зв'язком між словом та ідеєю як поштовхом.

Локківська теорія знаків заперечує можливість появи в розумі ідей поза досвідом. Проте філософ не називає джерела такого висновку, не обґрунтовує його засновків, як і зв'язку між досвідом та ідеями. Слід зазначити, що сама *ідея* як термін не конкретизована, бо може охоплювати навіть власне досвід. Зрештою, Локк розрізняв осягнення ідей і походження ідей. Отож, досвід стосується лише осягнення ідей, а про походження їх з досвіду не йдеться. Філософ не пропонував якоїсь психологічної гіпотези щодо цієї проблеми, лише висунув емпіричну концепцію розуміння.

Полемізуючи з Ляйбніцем, Локк змушений був вдатися до використання скоректованого картезіанського поняття «інтуїції», до визнання інтуїтивного знання щодо певних істин. Водночас він протиставляв йому «доказове» математичне знання і знання Бога. Проте його доказ існування Бога має *космологічний* характер, що спирається на такий аргумент: «Усе, що має початок, має причину». Такий підхід зумовлював його пояснення людської здатності до формулювання загальних понять. Якщо ідеї відтворюють у досвіді лише конкретні характерні риси, цебто досвід індивідуальний, то неодмінно

виникає питання про те, як думка стає загальною. Щоб вийти з такого суперечливого становища, Локк розрізняє *прості* й *складні* ідеї. Він допускає, що складні ідеї – це наслідок розумової діяльності, що не спроможна породити нову ідею. Отож, виходить, що складна ідея означає сумування простих, конкретних ідей на основі їхньої спільності, яке він називає абстрагуванням. Локк стверджував: «Слова стають загальниками, коли стають знаками загальних ідей». У складних ідеях він вирізняв *ідею субстанції* як витвір інтелекту, що визначає властивості. Субстанція невідома, але вона існує.

На таких засадах теорії пізнання філософ обґрунтовував своє бачення світу. Від свого попередника провансальського філософа **П. Гасенді** (1592-1655 рр.) Локк перейняв поділ якостей на *первинні* і *вторинні*. Як новий філософський крок дослідники оцінюють його розрізнення сутності й субстанції. Окрім того, філософ обґрунтував відповідність ідеям модусів, субстанцій і відношень граматичних понять присудка, підмета і відношення. Філософ не погоджувався з картезіанською ідеєю субстанції і прагнув на противагу спінозизму узгодити поняття субстанції з існуванням багатьох матеріальних речей. На його думку, *первинні* якості (тяглості, форми, руху, маси, тощо) злітовані з речами *постійно* й зумовлюють прості ідеї; їм потрібен лише об'єкт. Порівняно з ними *вторинні* якості (колір, звук, смак тощо) також спроможні породжувати ідеї, але їм доконечний суб'єкт. Якщо первинні якості сприймаються за допомогою багатьох чуттів, то вторинні – лише одного чуття.

Від розгляду первинних і вторинних якостей Локк переходить до відмінностей *реальної* й *номінальної* сутностей. Реальна сутність не може змінюватися, бо це означало б зміну відповідної речовини, а розкривається за допомогою наукового дослідження, хоч пізнати її неможливо. *Номінальна* сутність залежить від певної класифікації й може бути спростована в процесі дослідження.

Локк розробив теорію тотожності особистості, яку протиставляв люди-ні як цілісності організму. Проте він не міг пояснити реальної сутності осо-

бистості, обмежився припущеннями, спираючись на інтуїтивне знання, яке начебто достатнє для розуміння природи свідомості. Свою практичну філософію Локк спирав на такі засади: зваження проблем життя; психологічна основа досліджень; право на вільний індивідуальний розвиток і свободу думки. Фактично він найбільше спричинився до переходу філософської думки від вивчення природи до вивчення людини.

У філософії Джона Локка шукав надхнення видатний англійський та ірландський мисленик **Джордж Берклі** (1685—1753 рр.), автор знаменитої праці «Трактат про засади людського знання» (1710 р.). Мисленик поставив перед собою завдання: обґрунтувати *іматеріалізм* на протигагу матеріалізму як світогляду, ворожому релігії. На основі епістемологічного вчення свого попередника він твердив, що в світі не має нічого, за винятком духів та «ідей» цих духів. «Ідеями» Берклі вважав частинками душі, що піддаються безпосередньому сприйняттю. У його розумінні «ідеями» є образи і чуттєвий досвід, а ще думки, поняття тощо.

Берклі спирався на крайній номіналізм й ідеалістичний сенсуалізм. Крайній номіналізм стверджував, що до універсалій треба підходити як до породжень розуму. Звідси -- висновок філософа: «Все, що існує, одиничне». Загальне існує лише як узагальнений образ одиничного. Як приклад згадані геометричні теореми, коли одна фігура вживається як образ усіх подібних фігур. У цьому -- зміст «загальних ідей», що злютовують чуттєво-наочне й абстрактно-загальне пізнання. Філософ абсолютизує чуттєво-наочне пізнання, а «абстрактні загальні ідеї» заперечує, бо не може бути мови про абстрактну ідею трикутника, руху і навіть людини. Отож, існує не якась абстрактна загальна ідея, а безліч окремих ідей. Поняття *матерії* чи *тілесної субстанції* Берклі вважав оманною, відмова від якої не завдасть жодної шкоди.

Відмова від поняття *матерії* логічно передбачала заперечення матеріалізму, критика якого спиралася на локківську концепцію первинних і вторинних якостей. Проблема стосується природи вторинних якостей (кольору,

смаку, запаху і т.ін.), бо їхні «ідеї» виникають у свідомості як наслідок «видозмін первинних якостей» (тяглості, форми, густини, руху, спокою, числа тощо). Проте Берклі обґрунтовував суб'єктивність не лише вторинних, а й первинних якостей. Спочатку він обґрунтовував суб'єктивність зорових відчуттів, наголошуючи, що «об'єкти, приналежні власне зору, не існують незалежно від духа». Розмежовуючи зорові й дотикальні відчуття, філософ наголошує на походженні перших від других, бо вони вторинні. Відтак Берклі прирівнює первинні і вторинні якості, трактуючи їх як однаково залежні від свідомості, від сукупності відчуттів або «ідей», бо не тільки «кольори й смаки існують лише в дусі», а й тяглість, форми, рух. Філософ виходив з того, що первинні якості завше злютовані із вторинними, вони пов'язані з інтелектом і не можуть бути об'єктивними, а в чуттєвому досвіді вони не помітні.

Інакше кажучи, властивості речей і їхнє відчуття ототожнюються. Проте Берклі йде далі, зазначаючи: «Насправді об'єкт і відчуття одне й те саме і тому не можуть бути абстраговані одне від одного». Отож, речі – це не що інше як комбінації відчуттів, або, що те саме, ідей: вони існують тому, що сприймаються, бо «чуттєві речі реально не існують». Водночас він зазначає, що ставлення людини до ідей може бути *активним* або *пасивним*. Активні ставлення творять у свідомості образ чи думку силою *волі*. Проте щодо відчуття й віри такого не сказати: вони мимовільні, надходять зовні, їх приносить інша активна істота, сильніша і мудріша за людину, пасивну в таких умовах.

Філософ розглядав не самі предмети, а *ідеї* предметів, що він доводив на прикладі трикутника як абстрактного образу. Проте він допускав не лише дійсну, а й можливу ідею. Водночас він ототожнює ідеї з досвідом. Для нього *бути* означає бути сприйнятим, що означає зв'язок *ідеї* та *свідомості*. Здатність сприймати дарована людині Богом.

Щоб уникнути соліпсизму, Берклі намагається довести безперервність речей, що існують, позаяк вони сприймаються багатьма людьми. Зрештою, всі речі існують у Божественному розумі як «нескінченному всюдиприсутньому

дусі». Свій висновок він обґрунтовує так: «Чуттєві речі реально існують; а якщо вони існують реально, вони доконечно сприймаються не скінченим духом; тому нескінченний дух або Бог існує». Дух активний і діяльний, не може сприйматися сам по собі, а тільки по його діях. Такий дух сприймає ідеї, що позначають «реальну річ». Берклі доходить висновку, що «існує духовна субстанція, або носій ідей», а термін «матеріальна субстанція» не має жодних підстав. Звісно, існує людська душа, що безтілесна і безсмертна.

Берклі стверджував, що час, простір і рух існують лише завдяки духові. На його думку, «час – це ніщо, якщо абстрагувати від нього послідовність ідей у нашому дусі». Закони природи – це творіння «Верховного Духа». Аналогічно розв'язується *проблема причинності*, що трактована як символ певних зв'язків між відчуттями чи знак застороги від певних дій.

Заперечуючи можливість нерелігійної моралі, Берклі обґрунтовує переваги християнської моралі з догмою про Страшний Суд. Він наголошує на ролі філософії не лише в духовному житті, а й у суспільному поступі, зокрема звертає увагу на вчення Пітагора, Сократа й Аристотеля, особливо захоплюється вченням Платона, «завдяки тим величним поняттям і мудрим настановам, які блистять і сяють у всіх його працях».

У політичних поглядах Берклі виступає проти концепції суспільного договору, пропагує концепцію Божественного походження і суті держави, безумовну покору панівній владі. Джерелом багатства філософ вважає працю, а її стимулами визнає потреби.

Філософське вчення Берклі вплинуло на філософські течії XIX і XX століть, зокрема на неопозитивізм. Водночас його критикували ще за життя філософа і відразу після його смерті. Серед його критиків були Д. Г'юм, Т.Рід та інші.

Шотландський філософ Девід Г'юм (1711-1776 рр.) посідає особливе місце серед британських емпіристів вісімнадцятого століття. Основи свого філософського вчення мисленик виклав у праці «Трактат про людську при-

роду», що видана ним у двадцятивосьмирічному віці, але за двадцять п'ять років до смерті не написав жодної філософської праці.

Вплив Г'юма на сучасників не можливо переоцінити. Він відштовхувався від вчення Локка, але дійшов висновків, що набагато радикальніші порівняно з попередником. Г'юм спирався на природничі науки. Як наслідок він обґрунтував «враження», синонімами якого вважав «відчуття» чи «сприйняття», протиставив йому «ідею», що пов'язана з думанням чи мисленням.

Мисленик розуміє упередженість інтелектуалів до філософії, що, на його думку, зумовлено нерозвиненістю «науки про людину», людські пізнавальні можливості. Як вважає Г'юм така наука має бути емпірична й не виходити за межі опису явищ, відкинути претензії щодо пізнання матерії і духа. Такий підхід зумовлює *феноменалістичні* й *антагоністичні* особливості його філософського вчення. Скептицизм Юма в тому, що для нього існування зовнішніх об'єктів проблематичне, а їхня здатність впливати на суб'єкт заперечується. Така позиція неодмінно вела до суб'єктивного ідеалізму. У сприйнятті він розрізняє «враження» та «ідеї». Ідеї, переконує філософ, – це копії вражень, що заперечує якісні відмінності між ними.

Вчення Г'юма розпочинається з філософії значення. Проте порівняно з Локком він іде в іншому напрямі. Усі **істинні** твердження мисленик поділяє на *емпіричні*, що виводяться з досвіду, й *логічні*, як наслідок логічного зв'язку між ідеями. Твердження про існування субстанції ґрунтується на *уявленні* й *інстинкті*, а не на *розумі* й *досвіді*. Така підстава *суб'єктивна*, хоч і не довільна. На противагу Берклі, який допускав існування духовної субстанції, Г'юм не визнавав її так само, як і матеріальну субстанцію.

Філософ заперечує апіорний доказ, а єдиним джерелом про знання визнає досвід. *Субстанцію* він трактує лише як вигідну фікцію уявлення. Концепцію «*матеріальної субстанції*», а разом з нею розмежування первинних і вторинних якостей він відкидає як беззмістовний забобон. «Духовну субстанцію» філософ заперечує на тій підставі, що їй приписують постійність, а

враження постійності не визнають. Він пише, що «матерія і дух у сутності своїй однаково невідомі, і ми не спроможні визначити, які властивості мають вони окремо».

Концепцію «абстрактних ідей» заперечує на тій підставі, що «загальність» логічно веде до абсурду. Г'юма цікавило не саме існування речей, а сприйняття їхнього існування, цебто його позиція була *епістемологічною* на противагу метафізичній позиції Берклі. Фактично він розчищав шлях для *позитивізму*.

У скептичній філософії «доконечний зв'язок» означає насправді повторення збігу подій. Отже, ідея «доконечного зв'язку» пов'язана з досвідом «асоціації» як властивості людської природи. Філософ розрізняє три типи асоціації ідей: *за подібністю, за суміжністю і за причинністю*. Г'юм зазначає, що різниця між першим і другим типом не значна, а третій тип – найбільш розповсюджений. Ідея *причинності* виникає від відношень *суміжності* в просторі й *випередження* в часі. Об'єктивної причинності філософ не визнає, хоч відношення прийнято називати *доконечним зв'язком*.

Відтак Г'юм тлумачить асоціацію як різновид *відношень*. Досвід дає змогу виділити сім видів відношень: *подібності, протилежності, якості, кількості, тотожності, часо-простору і каузальності*. Зразком достовірного й несуперечливого знання філософ вважає математику, а інше знання має ймовірний і проблематичний характер. У філософській системі Г'юма відношення функціонує як *активний принцип свідомості*, що суперечить його феноменалістській настанові.

До ідеї тяглості Г'юм підходить як до копії в людському розумі кольорових точок у певному порядку. Він пише: «Ідею тяглості ми досягаємо винятково за допомогою зорових чуттів і дотику, а якщо всі якості, що сприймаються чуттєво, існують у розумі, але не в об'єкті, то цей висновок треба перенести і на ідею тяглості, що повністю задежить від чуттєвих ідей, або ідей вторинних якостей». Як зазначає філософ, «*первинні*» якості (фігура, об'єм, рух, густина) не можливо відділити від «*вторинних*» (страждання й насолоди).

Ідею «існування» Г'юм трактує з негативної позиції. Існування – це не властивість об'єктів, а наслідок суб'єктивного досвіду. Згодом такий висновок спонукав Б. Рассела до пропозиції відмовитися в філософії й науці від поняття *існування*.

Цей досвід передбачає ще одну проблему – проблему *індукції*. Ймовірність зв'язку між подіями не означає доконечного висновку між минулим і майбутнім, бо регулярна подія, трактована як закон природи, може й не відбутися. Постійна *послідовність* фактів ще не означає їхньої *зумовленості*. З цього філософ доходив висновку про недоречність виведення причинних зв'язків, адже йдеться про *звичку*. Інакше кажучи, підстава не *об'єктивна*, а лише *суб'єктивна*. Такий висновок стосується *віри*, а не знання, оцінюється як *чуттєвий*, а не поняттєвий. Доречно нагадати, що Г'юм не пов'язує в цьому контексті віри з релігійними переконаннями. Його пошук зумовлений *інстинктом*.

Людське пізнання Г'юм поділяє на три види: *знання, докази і ймовірність*. Фундаментальною характеристикою знання є його *істинність*, трактована з феноменалістської позиції, за якою єдиною реальністю є враження. Ймовірність зумовлена «тайною і прихованою» причиною, що названа *випадковістю*. А ще активність причини пояснюється дією людської *волі*, бо сама воля пасивна. Доконечність, за твердженням Г'юма, існує в розумі, а не в об'єкті. Водночас філософ відмовляється розрізнявати *причину* й *привід*. Принаймні, підтвердження цього є таке визначення: «*Причина – це об'єкт, передуючий до іншого об'єкта, суміжний з ним і так з ним злютований, що ідея одного з них націлює розум на творення іншого, а враження одного – до творення ще більш живої ідеї іншого*». Таке визначення, як вважає філософ, ототожнює *психічну* й *фізичну* доконечність і заперечує доконечність *метафізичну*. Фактично філософ на основі онтологічної схеми однозначного псевдотермінізму «подія – подія» підходить до їхнього зв'язку як до комбінації чуттєвих вражень.

Як вже зазначалося, Г'юм не відрізняє зовнішніх об'єктів від їхнього сприйняття. Тотожність об'єкта самому собі, на думку філософа, – це результат нашого уявлення. Жодне твердження людини не може вважатися за істинне. «Зовнішній» світ – це витвір нашої уяви, що з окремих вражень творить єдність. Твердження про атеїзм Г'юма не можна прийняти, адже він не сумнівався в релігійних істинах, лише зазначав, що їх не можливо довести. Цим зумовлено його ставлення до раціональної теорії Бога, бо істинність – це царина віри, а не знання. На противагу просвітникам він не був прихильником зведення існування релігії до випадковості, наголошував на доконечності її психологічного та історичного дослідження.

Філософ протиставляє пасивний розум людській волі, тому вважає, що людиною керують афекти, що не підвладні розуму. Г'юм пише: «Під *афектом* ми зазвичай розуміємо сильну і відчутну емоцію нашого духа, що виникає, коли перед нами постає якесь добро, чи зло, чи який-небудь об'єкт, що завдяки побудові первісної основи наших здібностей здатний зумовити в нас прагнення до себе». Виходить, що афекти – це емоції, що виникають під впливом об'єктів, але об'єкти – це враження, то й афекти – це вторинні (рефлексивні) враження. Афекти виникають не від зовнішніх подразників, а між двома ідеями, одна з яких є причиною, а інша – об'єктом. Далі філософ поділяє афекти на спокійні й бурхливі.

Особливу увагу Г'юм приділяє афекту «симпатії», що відживлює всі інші афекти. Філософ обґрунтовує механізм творення симпатії, що ґрунтується на подібності всіх людських істот. При симпатіях ідеї перетворюються у враження. Симпатії виступають знанням про інших людей. Вони властиві також тваринам.

Якщо філософія пізнання ґрунтується на відчуттях та ідеях, то мораль-на філософія заснована на почуттях, бажаннях і актах волі. Г'юм стверджує, що вчинки людини зумовлені певними мотивами, але розум не спроможний їх збагнути ні забезпечити. Його висновок категоричний: «Розум є і має бути лише рабом пристрастей». Отож, твердження, що обдумування передуює дії, не

має підстав. У цьому проявляється скептицизм філософа. Моральність він виводить з почуття *симпатії*, зумовленого життєвими обставинами, а також з *милосердя*. Філософ стверджує: «Коли будь-який вчинок або вдачу ви проголошуєте лихими, то при цьому мається на увазі лише те, що за складом вашого характеру вам властива риса чи схильність ганити їх». Мисленик не визнавав як природного права, так і договірної теорії походження права.

Філософське вчення Д. Г'юма посідає особливе місце в філософській думці доби Відродження. Його доцільно розглядати як третій етап після емпіризму Дж. Локка і сенсуалізму Дж. Берклі, що означав зародження позитивізму. Водночас на Г'юмі обривається розвиток британського емпіризму. Окрім того, він сформулював принцип утилітаризму, хоч і з певними застереженнями. Порівнюючи науку з етикою, Г'юм зазначив, що наука досліджує те, що існує, а етика визначає правила поведінки людини.

Як вважають дослідники, на вченні Г'юма в британській філософії переривається емпірична традиція, хоч вона тривала в Франції, а в Німеччині на новому рівні відродилася в філософській системі І. Канта.

Філософська думка на Британських островах не обмежувалася представниками емпіричної філософії. Разом з нею розвивалася моральна філософія, найвизначнішим представником якої був **Ентоні Ешлі Купер граф Шефтсбері** (1671 – 1713 рр.). Хоч майбутній філософ був учнем Локка, його послідовником не став, приєднався до впливової течії платонізму. Не погоджуючись ні з раціоналістами, ні з чистими емпіристами, Шефтсбері протиставив їм споглядання як типову позицію художника на протигагу науковцеві, що дало підстави створити оригінальну концепцію. Мисленик обмежував свої дослідження внутрішнім світом людини, вважав, що пізнання моральності доцільно відмежовувати від пізнання зовнішнього світу.

Тодішнім підходам до моралі Шефтсбері протиставив свою **автономну етику**, що ґрунтується на спорідненості моральності й краси, позаяк їх основою є гармонійність природи. На його думку, природними є всі нахили, що приносять користь і не спричиняють кривди. Найвищим ступенем добра він

вважав **чесноту**, цебто свідоме добро. Отож, моральна цінність ото-тожнювалася з естетичною природою людини, що передбачала пропорційність і гармонію її сил. Так творилася *досконала людина*, що злютовувала культ моральності, культ краси, культ ірраціональних сил душі з ентузіастичним, філософсько-поетичним ставленням до світу.

Гармоністична система Шефтсбері здобула чималий вплив на мисленників і мистців не лише в Англії, а й у Франції та Німеччині. Випередивши епоху Просвітництва, філософ став предтечею епохи романтизму. На Британських островах його послідовниками були шотландський професор **Френсіс Гатчесон** (1694-1746 рр.), єпископ **Джозеф Батлер** (1692-1752 рр.), який зумів пов'язати вчення Шефтсбері з ідеями християнської теології, а також англійські естетики **Генрі Гоум лорд Кеймс** (1696-1783 рр.) і **Едмунд Барк** (1729-1797 рр.).

У другій половині XVIII і на початку XIX століть заявила про себе філософія «**тверезого глузду**» Шотландської школи. Її найвидатніший представник **Томас Рід** (1710-1796 рр.) створив вчення, що опозиціонувало панівній тодішній філософській течії. Ставлення до нього було протилежне. Одні дослідники хвалили шотландських філософів за «незалежне мислення», відзначали їхній послідовний «реалізм», а інші – звертали увагу на дуалістичний характер онтології, звинувачували в пропаганді забобонів.

Т. Рід протиставляв «тверезий глузд», що спирається на тривалий практичний досвід людства, розумові, а також філософії, заснованій на авторитеті розуму. Намагаючись узгодити тверезий глузд з науковим знанням, він наголошував, що наука і мораль спираються на незаперечні «максимуми», зумовлені інтуїтивно. У житті людей і абстрактних науках особливе значення мають судження-принципи («істини»), що поділяються відповідно на *контингентні (фактуальні)* і *доконечні*, які трактувалися як *синтетичні* й *аналітичні*.

Доконечним принципом метафізики Т. Рід вважав причинність, яка попри недоведеність цілком очевидна, а її загальний характер безсумнівний. У

методології природознавства мисленик дотримувався індуктивізму Беко-на, доповненого агностицизмом, бо закони природи обмежував зв'язками між явищами. Водночас шотландські філософи визнавали «духовну субстанцію, чим протистояли Д. Г'юму.

Визнаючи заслуги І. Ньютона в створенні «натуральної філософії», представники Шотландської школи наголошували на доконечності обґрунтування «філософії духа» на засадах тверезого глузду з використанням *інтроспективного* (від лат. *introspecto* – заглядаю в середину) метода. Його єдність з індуктивним методом перетворить «філософію духа» в науку на кшталт математики. «Філософію духа» треба звільнити від «ідеїстичних гіпотез» – такий приклад дав І. Ньютон. Т. Рід зазначав, що від Платона філософи переконували, начебто пізнати можна лише ідеї-образи об'єкта, а не об'єкт безпосередньо, а це вело до скептицизму, сумніву щодо чуттєвого пізнання.

Не погоджуючись з прихильниками опосередкованого пізнання, шотландські філософи протиставили їм свою концепцію «безпосереднього сприйняття». Отож, виходить, що пізнання розпочинається із суджень. Т. Рід категорично заперечує асоціанізм Д. Г'юма, що заснований на первісних, неподільних елементах пізнання. В епістемології мисленик ґрунтувався на співвідношенні відчуття і сприйняття. Відчуття він трактував як «природний знак» сприйняття об'єкта, що дає певне уявлення або поняття про нього, утверджує переконання в його незаперечному існуванні, що проявляється безпосередньо, а не в процесі роздумів. Інакше кажучи, Рід абсолютизує безпосереднє пізнання. На перше місце він поставив не дотик, а зорове сприйняття. «Зовнішній» об'єкт філософ трактував лише як «об'єкт сприйняття», а не елемент об'єктивної реальності.

Не обходили шотландські філософи проблеми якостей. Т. Рід вважав, що первинні якості доцільно розглядати через якості вторинні. Види цих якостей він узалежнював від *адекватності* (первинні) чи *відносності* (вторинні).

У ХХ столітті філософія «тверезого глузду» дала поштовх неореалістичним вченням і лінгвістичній філософії.

5. Філософські вчення французького Просвітництва

Французьке Просвітництво, з одного боку, можна характеризувати як продовження духовних пошуків епохи Ренесансу, а з іншого, як новий етап боротьби проти феодальних порядків. Попри таку спільність між поглядами його чільних представників були певні відмінності, що засвідчують їхні вчення. Просвітництво не сприяло поглибленню філософських знань, зате спричинилося до їхнього розповсюдження в суспільстві.

Безумовно, перше місце серед французьких просвітників посідає **Франсуа Марі Аруе** (1694 – 1778 рр.), що увійшов у світову історію під прізвиськом **Вольтер**. Саме він обґрунтував і спопуляризував основні ідеї Просвітництва, став символом ліберального руху в Європі. У філософуванні Вольтер орієнтувався на доступність. Про оригінальність його філософських поглядів говорити не доводиться. Напружена творча діяльність мисленика вилилася в 70 томів першого повного зібрання його творів.

Мірилом істини Вольтер вважав розум, що спирався на досвід, а не ірраціональні чинники. На основі такого раціоналізму просвітники висновували оптимізм. Пізнання природи Вольтер пов'язував з експериментально-математичним природознавством. У філософії природи мисленик стояв на позиціях гілозоїзму (від гр. *hyle* – речовина, матерія і *zoe* – життя), що приписував усій матерії здатність одушевленості, заперечував існування як не тілесних, так і бездушних речей. Він прагнув побороти хибне розуміння життя і надати йому правильного спрямування. Спрямовуючи свої удари проти клерикалізму, Вольтер не був ні атеїстом, ні навіть матеріалістом, хоч ідеологи тоталітарного режиму наголошували на протилежному. Його характеризують як типового дейста, схильного до раціональної релігії, існування Бога доводив антропоморфічно й космологічно. Без Бога існування світу не мало б сенсу, але пояснити Божественну природу не можливо. Вольтер зазначав, що «поверхова філософія схиляє розум людини до безбожництва, а глибини

філософії повертають розуми людей до релігії». На його погляд, ньютонівські відкриття «неодмінно підводять до пізнання Верховної Істоти». Окрім того, існування Бога підтверджується привнесенням руху, якого сама матерія витворити не спроможна. Вольтер стверджував, що тільки Бог «надав надав планеті тієї сили, завдяки якій вона рухається із заходу на схід; саме Він змусив планети і сонця обертатися навколо власної осі. Він накреслив для усіх тіл єдиний закон, за яким всі вони однаково магнетують до свого центра. Зрештою, Він створив живі істоти, яким дарував активну силу, що приводить їх у рух». Без розумної істоти не можливо уявити діяльності людського тіла. Отож, мисленик допускав поряд з фізичними причинами існування метафізичних причин як цілей Божественного творіння. Інакше кажучи, він доходив до телеологічного світорозуміння. Як дар Бога пояснював Вольтер походження чуттів і мислення, бо їх матерія ви-творити не спроможна. Так само світ міг бути створений лише надприродним способом. Водночас він зазначав, що «Бог зовсім не належить до такого роду причин, які нам відомі».

В етиці за мету людської діяльності вважав викорінення зла і зменшити страждання. Мисленик не сумнівався в перемозі справедливості. Вольтер обґрунтував правило, за яким людина має ставитися до іншої людини так, як прагне, щоб ставилися до неї, а перед смертю оцінити своє життя як правильне. Вольтер зазначав: «Очевидно, що в моралі набагато доцільніше визнання Бога, ніж заперечення Його існування. Все людство зацікавлене в тому, щоб існував Бог і карав те, чого не спроможне придушити людське правосуддя». Ще важливіше значення Бога в суспільній сфері, адже людство не може обійтися без Верховного Справедливого Судді. Лише віра в такого Бога змушує вельмож і володарів гнущати свою мстивість і честолобство. Відома вольтерівська формула: «Якби Бога не було, Його треба було б видумати».

У своїх роздумах про світовий розвиток Вольтер звертався до історії, що спонукало його до творення просвітницької історіографії. Він навіть написав двотомну «Історію Російської імперії за Петра Великого». Завдання й

методологія історичних досліджень обґрунтовані в його праці «Філософія історії», що була підсумком сорокарічних пошуків і започатковувала історіософію як науку.

Погляди Вольтера спиралися на *розум, природу й людство*. В цілому він дотримувався поміркованій позицій. Розпочату Вольтером роботу продовжували енциклопедисти на чолі з **Дені Дідро** (1713—1784 рр.). Створена ними «Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел» зіграла особливу роль в утвердженні просвітницького світогляду. На запрошення Катерини II Дідро приїхав у Росію, але скоро зрозумів суть російського деспотизму: цариця схвалила його план соціальних перетворень, але реалізувати його не мала жодного наміру.

Опрацьовуючи світоглядні проблеми, Дідро дотримувався погляду, що джерелом усіх знань є почуття і лише вони дають змогу пізнати природу. Філософ зазначав, що «істинний метод філософування був і буде полягати в тому, щоб розумом перевіряти розум, щоб розумом і експериментом контролювати чуття, чуттями пізнавати природу», головними засобами дослідження якої названі *спостереження, міркування й експеримент*. Кожен з них має конкретне завдання: «спостереження збирає факти; міркування їх комбінує; досвід перевіряє результати комбінацій». «Справжнім багатством філософії» Дідро трактував факти, а серйозним недоліком «раціоналістичної філософії» вважав те, що вона обмежувалася лише відомим матеріалом і не орієнтувала «експериментальну філософію» на пошук нових матеріалів. Лише єдність «раціоналістичної» і «експериментальної» філософії дає підстави мисленикові стати «тлумачем природи». Важливими пізнавальними засобами для цього є *гіпотези й узагальнення*. Дідро розробляв вчення про внутрішню активність матерії, що має як атрибут тяглість.

Вже перша книга **Клода Адріана Гельвеція** (1715 – 1771 рр.) під назвою «Про розум» мала значний, хоч і неоднозначний розголос. У центрі його уваги були етичні й соціальні проблеми, досліджувані у взаємозв'язку. Гельвецій шукає такої форми правління, яка забезпечить загальний добробут,

справедливість, повну свободу, особисту безпеку і безпеку майна.

Мисленик дотримувався поглядів Т. Гоббса, що реально «в природі є лише індивіди, які названі тілами», а матерія означає «лише сукупність властивостей усіх тіл». На цій підставі філософ був проти терміна «матеріалізм» як невизначеного. Пояснюючи причину мислення, він наголошував на двох *властивостях* («пасивних силах») людини: *фізичній чуттєвості*, цебто здатності отримувати враження, і *пам'яті*, цебто здатності зберігати набуті враження. Від чуттєвості залежать наші уявлення, а «всі операції розуму зводяться до судження», що в свою чергу є відчуттями. Розум розвинувся з чуттєвості, на яку вплинули знаряддя праці, ремесла тощо. Хоч людська свідомість спроможна давати справжні знання, саме пізнання доволі ускладнене як нескінченний процес розумових зусиль усього людства.

Лише в процесі пізнання людина доходить *істини*, що буває *очевидною* або *ймовірною*. *Омана* може бути *природною*, що зумовлена людським невіглаством і відсутністю власних ідей, і «*набутою*», джерелом якої є перейняті хибні ідеї і «пристрасті» як емоційна упередженість людини. Гельвецій визнавав, що в людей природжена лише «фізична чуттєвість», а вже з неї розвивається розум як здатність мислити. Виходить, що від народження люди інтелектуально рівні, а їхній розумовий розвиток залежить від різниці у вихованні. На цьому філософ обґрунтовував свою концепцію *панедукаціонізму* (від гр. *pan* – все і *educatio* – виховання), відповідно до якої все залежить від виховання.

Опрацьовуючи етичне вчення, Гельвецій намагається пояснити механізми людської діяльності, що ґрунтуються на «любові до себе» («фізичній чуттєвості») і охоплюють три «пружини»: *пристрасті*, *прагнення до щастя* й *інтереси*. Він вимагав гармонії особистого й загального інтересів, чому має сприяти помірковане забезпечення маси громадян. Етичний ідеал пов'язувався з відповідною формою правління. При деспотичному правлінні моралізаторські проповіді марні. Людина має навчитися підпорядковувати навіть сильну особисту пристрасть суспільному інтересу.

Серед працівників «Енциклопедії» особливу активність проявляв **Поль Анрі Гольбах** (нім. **Пауль Гайнріх Дитріх барон фон Гольбах**) (1723 – 1789 рр.), що до усиновлення мав прізвище **Тирі**. Його головна філософська праця «Система природи» (1770 р.) видана під чужим прізвищем в Амстердамі. Поняття «субстанція» він унікав, хоч саме так можна сприйняти твердження, що «природа є причина всього; вона існує завдяки сама собі; вона буде існувати і діяти вічно; вона – своя власна причина». Філософ вважав, що матерія складається з *молекул*. Матерія пов'язана з молекулярним рухом.

Гольбахівська концепція детермінізму впливає з визначення причини і наслідку. На думку філософа, причина – це тіло або істота, що узалежнює рух чи зміни в іншому тілі, а наслідок охоплює зміни під впливом руху іншого тіла. Визнаючи доконечність всіх явищ у світі, Гольбах дотримувався позиції *нецеситаризму* (від лат. *necessitas* – доконечність), що передбачав зумовленість усіх подій. Він наголошував, що природа зазнає постійної трансформації.

Епістемологія Гольбаха передбачала існування свідомості («душі»). За основу людських знань він вважав чуттєво-емпіричне знання проти концепції раціоналістичного апріоризму на метафізичних засадах. Філософ виступав за нову методологію природничо-наукового дослідження, що спирається на досвіді.

Особливу увагу Гольбах приділяв антропосоціальной філософії. Він намагався подолати дуалістичні погляди на людину та обґрунтувати можливості доцільних дій людини у перетворенні суспільства. При підході до розв'язання цих завдань не можна було ототожнювати людини лише з тілом. З цього випливала доконечність з'ясувати питання про волю. Гольбах вважає, що вольові рішення можуть домінувати над почуттям самоусвідомлення. Він пише: «Інколи достатньо одного слова, щоби змінити весь хід життя людини і назавжди визначити її схильності». Така концепція людської діяльності суперечила «системі фаталізму», що перенесена з природи. Поняття доконечності наповнювалося культурно-соціальним змістом, узалежнювалося

вихованням, законодавством і мораллю. Гольбах зазначав: «Виховання, закон, суспільна думка, приклад, привичка, страх – все це причини, що мають змінити людей, впливати на їхню волю, змушуючи їх спричинятися до спільного добра, спрямовувати їхні пристрасті і стримувати ті з них, що можуть нашкодити меті суспільства». З цього випливало тлумачення свободи людини як уміщеної в ній доконечності.

Голос швейцарського мисленика **Жана-Жака Руссо** (1712 – 1778 рр.) прозвучав дисонансом для свого часу. Він виступив на захист природи і людських почуттів, коли інші глорифікували розум і цивілізацію. Феноменальні здібності зблизили його з енциклопедистами. Проте до життєвий негараздів спричинився його непростий характер, манія переслідування, підозрілість і нетолерантність. На противагу своїм сучасникам Руссо спирався не на наукові здобутки, а на власний життєвий досвід і виплекані мрії. Зародки поглядів, проповідуваних мислеником, дослідники знаходять у Ж. О. де Ляметрі, М. Монтеня, Дж. Локка і навіть письменника Д. Дефо. Проте Руссо створив цілісну систему. У відомій конкурсній праці для Академії в Діжоні, виконаній в 1749 році майбутній мисленик заперечував, що до науки, мистецтва і цивілізації треба ставитися як до цінностей. Він зазначав, що «астрономію породила забобонність, риторіку – амбітність, ненависть, підлабузництво, геометрію – скупість, а всі науки, в т.ч. й етику – людська пиха». Як переконує Руссо, науки і мистецтво – це розкіш багатих за рахунок бідних. Негативне ставлення до цивілізації зумовлено тим, що вона суперечить моральності, тому шкідлива.

Зате Руссо обожнює природу, до чого, як вважають дослідники, спричинилося ідилічне життя юнака в горах Савої зі шляхетною панею Франсуазою - Луїзою де Варан. Якщо цивілізація спричиняє зло, то природа дарує добро. Порівняно з іншими просвітниками Руссо глорифікував природу в первісному, доцивілізаційному стані, бо «все добре, що виходить з рук творця, і все спотворюється в руках людей». Лише в природному, первісному стані зберігається рівність людей і злагода між ними як найвищий закон співжиття.

Держава виникла як наслідок суспільної угоди для захисту приватної власності і збереження спокою. Висновок Руссо далекий від оп-тимізму: про історичний поступ людства говорити марно.

Мисленик писав, що «істинна цінність людини не в розумі, а в *серці*, а цінність серця незалежна від цінності розуму». Отож, треба створити натуральну етику, засновану на сумлінні як «небесному голосі». На таких засадах Руссо обґрунтовував свої педагогічні погляди. Виховання має бути природним та індивідуальним, передбачати як духовний, так і тілесний розвиток. Насамперед треба розвивати *почуття*, усувати перешкоди для самовиховання людини. Інакше кажучи, йдеться про докорінну реформу виховання.

Суспільно-філософські погляди Руссо зорієнтовані на ідеальне суспільство, що наближене до природи, забезпечує рівність і свободу. Підтримуючи республіканський лад і демократичні порядки, мисленик виступав проти представницької системи, бо вона порушує природну рівність.

Хоч погляди Руссо спричинилися до опозиції в різних європейських країнах, його вплив відчутний до нашого часу. Від цих поглядів розпочинається *романтизм* як напрям у літературі та в інших видах мистецтва.

Виразником інтересів поміркованої соціальної верхівки був **Шарль Луї де Секонда**, який отримав від свого дяді титул барона **де Монтеск'є** (1689—1775 рр.). Він зрозумів доконечність суттєвих перетворень в еконо-мічному і політичному житті Франції. Більше двадцяти років мисленик працював над своєю головною працею «Про дух законів» (1748 р.), в якій систематизовані його філософські, соціально-філософські, історіософські, політико-правові та економічні погляди. Після цього він співпрацював з енциклопедистами.

Мисленик вперше використав порівняльний метод при вивченні права і філософії права. Його спосіб викладу – дедукція. Перший законом природничого права Монтеск'є вважав мир між людьми, чим протиставив свої ідеї концепції Гоббса про «війну всіх проти всіх» у первісному стані людей, додержувався погляду про єдність природи і людського суспільства. Запере-

чуючи погляд на історію як хаос випадкових подій, він обґрунтовував закономірний суспільний розвиток.

Монтеск'є не ототожнював законів людського суспільства з Божественними законами. Він вважав, що на дух народу, закони його співжиття впливають географічні чинники, бо відмінності в способі життя зумовлюють відмінності в законах. Чинні форми державного правління він поділив на три групи: республіку, монархію й деспотію. Лише республіка забезпечує свободу і рівноправність більшості населення. Переваги монархії в тому, що вона живе за твердими законами. На противагу цим групам, у деспотії панує страх. Проте Монтеск'є наголошував, що демократична республіка підходить лише для держав з невеликою територією.

Мисленикові найбільше подобалася конституційна монархія. Як приклад він називає Англію, в якій поділ влади на законодавчу, виконавчу й судову забезпечує високий рівень свободи. Взаємна рівновага трьох видів влади гарантує не лише їхню незалежність, а й безпеку громадян. Водночас Монтеск'є виступав на захист свободи слова, друку, совісті, що було новим для його часу, прославляв розум, без якого не може бути мови про добробут людей, хоч він був далекий від ідеї майнової рівності, а також дотримання договорів між державами.

Серед французьких мислеників доби Просвітництва особливе місце посідає **Жюльєн Офре де Ляметрі** (1709 – 1751 рр.), на філософські погляди якого вплинув фах лікаря. Він називав себе картезіанцем. Мисленик наголошував на залежності душі від тіла, що підтверджує сон, хвороба, голод чи насичення. Матерію він поділяв на пасивну й активну. Активну матерію Ляметрі називав душею, що має функціями мислення, оживлення і рух. Інакше кажучи, душа – це не властивість матерії, а її окремий вид.

Засновником радикального сенсуалізму в філософії Просвітництва був **Етьєн Бонно де Кондильяк** (1715 – 1780 рр.), який своїми поглядами належав до Просвітництва, хоч тримався відсторонено від його представників. Усе знання він виводив з досвіду. Своє вчення він ґрунтував на сенсуалізмі, що

виходить з психологічної теорії. Мисленик вважав, що наші поняття – це не що інше як знаки, а відчуття – суб'єктивні стани. Філософію Кондильяк фактично зводив до психології з аналізом як єдиним правильним методом. Філософ не заперечував існування Бога й душі як субстанції. Суть сенсуалізму мисленика відтворює образ «*статуї Кондильяка*», якій властиве лише одне чуття – нюх, що не перешкоджає розвиткові повноцінного життя інтелекту. У кожному відчутті він розрізняє *уявлення* й *почуттєве забарвлення*. З уявленням пов'язані увага, пам'ять, судження, зіставлення, висновки, а з почуттєвим забарвленням – воля, надія, любов, страх тощо.

З вченням Кондильяка пов'язане утворення *школи ідеологів*, що зіграла важливу політичну роль. Прихильники школи успадкували також певні погляди енциклопедистів. Вони виступили як активні діячі Великої французької революції.

У середині XVIII ст. започатковується французький позитивізм. Його яскравим представником був **Жан Лерон д'Аламбер** (1717-1783 рр.). Разом з Дідро д'Аламбер заініціював видання «Енциклопедії». Його філософські погляди засновані на математиці й математичній фізиці. Науку він зводив до достовірних тверджень, що ґрунтуються на *фактах* і не підтримує гіпотез. Матеріалізм, на його погляд, це також метафізика, бо не заснований на фактах.

Філософія, наголошував д'Аламбер, – це наука другого рівня, що синтезує висновки інших наук. Отож, філософія має бути *наукою про засади наук*. На генетичній основі, цебто за рівнем абстракції, вчений запропонував класифікацію наук, але виступав проти наукових систем.

Висновки

1. Закладення теоретичних основ нового стилю філософування пов'язане з іменами двох видатних мислеників Бекона і Декарта, заслуги яких в історії філософської думки не однакові, бо перший – руйнував середньовічне мислення, а другий започаткував новочасне філософування.

2. Як мисленик Р.Декарт протиставив свій науковий метод, заснований на засадах створеної ним аналітичної геометрії й названий аналітичним, не лише схоластичному, а й спекулятивному беконівському підходу.

3. Попри спадковість із середньовічною філософською думкою Р.Декарт підпорядкував свою пошукову діяльність методичності, критичному переосмисленню схоластики й досягненню точності.

4. Порівняно з Декартом англійський філософ Гоббс дотримується двоїстої епістемологічної орієнтації, намагається поєднати психологічний сенсулізм на початках узагальнення з раціоналізмом при з'ясуванні змісту.

5. На противагу поглядам Декарта побудована філософська система Спінози, що спирається на раціоналістичній теорії знання й понятті однієї субстанції. У ній злютовані пантеїстична метафізика, картезіанська теорія пізнання й досягнення новітнього природознавства.

6. На засадах ідеалістичного плюралізму обґрунтована філософська система Ляйбніца, в якій поєднані метафізичні, наукові, суспільні, релігійні погляди мисленика.

7. Утвердження філософії Просвітництва мало особливості в різних європейських країнах. Навіть між його чільними представниками нерідко проявлялися значні відмінності, в чому переконує огляд їхніх поглядів.

Розділ 3. Німецька трансцендентально-критична філософія

Європейська філософська думка Нового часу сягнула свого апогею в німецькій філософії кінця XVIII – середини XIX ст. Порівняно з філософією інших народів континенту вона уникла емпіризму й розвивалася на позиціях раціоналізму. Звісно, можна наголошувати на впливі на неї Великої французької революції. Однак треба зважити, що завершення теоретичної діяльності засновника цієї філософії І. Канта збігається в часі з революцією в сусідній країні, що дає підстави говорити про паралельний розвиток французьких революційних подій і німецьких теоретичних пошуків.

Хоч німецькі мисленики працювали над традиційними темами новочасної філософської думки, вони суттєво вплинули на зміну методологічних засад. Особливістю тодішньої німецької філософії було перенесення дослідження з аналізу об'єкта на дослідження суб'єкта. Якщо раніше філософи підходили до людини як до частини природи, протиставляли емпіризм раціоналізму, то в центрі всіх учень німецьких філософів були проблеми активності суб'єкта, гідності й свободи людини.

До заслуг німецьких філософів треба віднести опрацювання теоретичних засад діалектики, що виникла ще в античні часи. Проте антична філософія обґрунтовувала діалектику в двох значеннях: по-перше, під нею розуміли вчення про змінюваність світу в процесі боротьби протилежних сил, а по-друге, її трактували як метод пізнання, пошуку істини через діалог. Згодом діалектика утвердилася як вчення про розвиток і відповідний метод пізнання. Великі німецькі філософи завершують розробляти діалектику як систему.

Нарешті, тогочасні німецькі мисленики підходять до філософії як до науки, не визнають філософування без дотримання певних засад. Йдеться про творення наукової філософії, обґрунтування філософських систем.

1. «Копернікіанський переворот» філософії І. Канта

Великий німецький філософ **Імануїл Кант** (1724-1804 рр.) працював у пруському місті Кенігсберзі. На противагу своїм сучасникам він був університетським філософом, перейшов усі сходинки кар'єри науковця й

організатора науки, аж до посади ректора університету. Лише завдяки йому, як мисленику, другорядний університет у глухому провінційному місті прославився на весь світ. Кант може бути прикладом ученого, який попри слабке здоров'я самостворювався в непростих, несприятливих умовах.

У теоретичній діяльності Канта виділяються два періоди: *докритичний* і *критичний*. У *докритичному періоді* він проявився як дослідник у галузі фізики, астрономії, географії, хоч доводилося витратити чимало часу на викладання. Саме тоді мисленик висунув відому космологічну гіпотезу. У 1770 році Кант обґрунтував свою оригінальну теорію про простір і час як суб'єктивні форми чуттєвості. Як наслідок він почав розробляти дуалістичну теорію про співвідношення чуттєвого світу у просторовому й часовому вимірі та мисленнєвого світу, що пізнається розумом, доходить висновку, що математика спирається на результати споглядання за простором і часом, а метафізика -- побудована на розумі.

Нерідко про Канта судять на підставі його останніх років життя, коли він, самовідданий мисленик, проявив зразок німецької педантичності. Проте такого способу життя не можна переносити на попередній час, хоч, безумовно, слід наголосити на властивій йому внутрішній дисципліні.

Критичний період у філософській еволюції Канта датується 1781 роком, коли він видав «Критику чистого розуму». Відтак вийшла «Критика практичного розуму» (1788 р.) і «Критика спроможності судження» (1790 р.), присвячені відповідно етиці й естетиці. Окрім того, мисленик видав книги, присвячені проблемам метафізики, філософії природи, філософії історії, філософії релігії. Однак праці Канта з проблем логіки, юриспруденції і політичної філософії не набули особливої популярності. Попри такі суперечності критицизм філософа заклав основи нової філософії, що нині відома як **кантіанство**.

На філософські погляди Канта вплинула система Г. Ляйбніца в тлумаченні Х. Вольфа, що аж ніяк не заперечує новаторства і неповторності вчення кенігсберзького мисленика. Безумовно, не варто недооцінювати ролі

науки на противагу метафізиці при формування його філософської системи. Кант порушував питання: «Як можлива метафізика?». Він намагався з'ясувати питання про можливість суджень про речі на підставі уявлень. До нього дотичні питання про перехід від уявлення до речі і про взаємоз'язок суб'єкта та об'єкта.

Насамперед Кант досліджує самосвідомість, щоб спростувати суб'єктивізм і обґрунтувати неспроможність емпіричного трактування свідомості. Він трактує як «первісну» єдність суб'єктивну єдність я, що спирається на ідею самопізнання. При такому підході я виступає не лише як суб'єкт, а й зумовлює об'єкт, що перебуває в об'єктивному світі. Без поняття об'єкту самопізнання не можливе, бо з цього поняття розпочинається припущення.

Наукове знання, вважав Кант, орієнтується на досвід і водночас ще до емпіричного дослідження спирається на засадничі істини як аксіоми, що становлять предмет метафізики. Якщо до наукового знання треба підходити *a posteriori*, то до названих аксіом *a priori*. Так само філософ розрізняв судження на основі досвіду і незалежні від нього. Свої дослідження Кант назвав *трансцендентальними* (від лат. *transcendere* – виходити поза межі), бо в такому разі уявлення безпосередньо пов'язуються з предметом, минаючи *суб'єкт*. На противагу їм *трансцендентні* уявлення виходять поза *досвід*. Як переконує філософ, знання невід'ємне від синтезу поняття й досвіду. Від цього походить назва кантіанства як **трансцендентальної філософії**, хоч вона більше відома як *критична*. Такий підхід у філософії мисленик прирівнював до коперникіанської революції в астрономії.

Кант намагається диференціювати судження. Якщо *аналітичні апріорні* судження лише аналізують поняття, то *синтетичні апостеріорні* судження спираються на досвід. Поряд з ними *синтетичні апріорні* судження стосуються висловлень про предмет, що не впливають ні з предмету, ні з досвіду. Виокремлення останніх суджень засвідчувало незгоду Канта з емпіристами, що заперечували їхнє існування. Кенігсберзький філософ спирався на

досягнення математики й математичної біології. Математичні судження, твердив Кант, апіорні і синтетичні. Те саме він твердив про математичну біологію. На противагу Г'юму Кант визнавав науку доконаним фактом, який має аналізувати філософія. Йдеться насамперед про дослідження апіорних суджень. Філософ бачив однобічність раціоналізму й емпіризму, тому наголосив на ролі в пізнанні водночас чуття й розуму як двох здатностей душі. Його вчення про «два стовбури пізнання» як дві його інстанції передбачало синтезу емпіризму й раціоналізму, бо лише так можна забезпечити достовірність пізнання.

Кантівська критика попереднього пізнання спиралася на *трансцендентальну логіку* й *трансцендентальну естетику*. У свою чергу трансцендентальна логіка охоплювала як розділи *трансцендентальну аналітику*, або теорію розсудку, і *трансцендентальну діалектику*, або теорію розуму. Якщо теорія розсудку передбачає творення понять, то теорія розуму – творення висновків поза межами досвіду, цебто в сфері абсолютного буття. Кант наголошує на особливостях творення *теорії науки* як точного знання і *теорії метафізики* як гаданого (позірного) знання. Теорія науки – це результат зв'язку аналітики й естетики, а теорія метафізики – вислід діалектики.

Трансцендентальна естетика стосується простору й часу. Кант виходить з того, що без *простору* й *часу* не обходиться жодне споглядання, хоч вони належать до царини понять. Водночас філософ заперечує емпіричне й доконечне споглядання простору й часу. Ніхто не може збагнути відсутність простору й часу, бо все уявляється просторовим і часовим. Філософ спирається на математику, що охоплює загальні і доконечні судження, яким за предмет служить простір і час, що не можуть бути емпіричними, лише апіорними, існують поза нами як форми чуттєвості. Цілком логічний висновок, що просторовий і часовий світ – це лише явища, хоч судження про них не залежать від досвіду, бо вони загальні й доконечні.

Подібний підхід проявлявся ще в метафізиці Патона, але на противагу йому Кант звертається до форм чуттєвості й суджень математики. По-перше, *чуттєвість* – це основа загального і доконечного знання, а по-друге, простір і час – це суб'єктивні форми для явищ. Такий *суб'єктивізм* виходить логічно на *феноменологію*, а це вже означало докорінну зміну природного способу мислення.

Окрім чуттєвості, до апріорних чинників знання належить *розсудок*, що творить як види судження *сприйняття*, стосується самого суб'єкта й судження *досвіду*, який виходить поза межі чуттів. Якщо чуття дає різноманітність споглядань, то розсудок пов'язує їх у єдність, цебто забезпечує перехід до предметів, що не існують без мисленого суб'єкта. У свою чергу знання про предмет не можливе без самосвідомості.

Споглядання синтезуються в предмети *субстанції*, що сприймаються через властивості, які поєднує наш інтелект. Отож, формам чуттєвості відповідають форми розсудку, або *чисті поняття розсудку*, що названі *категоріями*. Філософ склав таблицю категорій, хоч вона й була штучною.

Як вважає Кант, умовою пізнання є апріорні синтетичні *основоположення*, що підтверджуються *трансцендентальним виведенням*, бо *дедуктивні* й *емпіричні* виведення тут не спроможні, позаяк обмежуються уявленнями в суб'єктивному сенсі. Таких основоположень налічується стільки, скільки й категорій. Вони позначають причинність, незнищенність субстанції тощо.

Свій «коперникіанський переворот» у пізнанні Кант пояснює тим, що предмети, сформовані апріорними судженнями, походять із суб'єкту. Звідси – висновок, що суб'єкт треба трактувати як *умову* об'єкта, поняття якого має бути не догматичним, а *критичним*. Інакше кажучи, не треба протиставляти суб'єкта об'єктові, а досвід – апріорній думці, бо вона є основним *складником* досвіду. Водночас Кант запровадив у теорію пізнання уявлення.

Мислення творить емпіричну науку. *Критицизм* полягає в тому, що досліджується не предмет, а його *пізнання*. Поняття уможливорює досвід, а не

навпаки, бо апіорні синтетичні судження незалежні від досвіду. Прецедент, на думку Канта, подали математика і математична біологія.

Активну роль інтелекту усвідомили дослідники (Г.Галилей, Е. Торічеллі та ін.), дійшовши висновку, що «розум розуміє тільки те, що витворює сам на основі власної ініціативи». Образно кажучи, дослідник ставиться до природи не як учень, а як суддя, бо перебування предметів має відповідати нашому пізнанню. Отож, Кант пояснив можливість *апіорних синтетичних суджень* і спирає на таких судженнях наук, а також *закономірності* суджень і подій як витвору чинного *інтелекту*.

Кантівства *трансцендентальна діалектика* виходить з того, що розум не може задовільнитися явищем і прагне збагнути *речі в собі*, а на цьому ґрунтується *метафізика*. Хоч *речі в собі* не були винаходом Канта, вони утвердилися в філософії завдяки йому під назвою *ноуменів*, цебто мисленних предметів, що протиставлені *феноменам*. У цьому контексті філософ протиставляє розсудок і розум. Пізнання розсудку обмежується фрагментами дійсності, умовними істинами, а розум об'єднує їх, творить цілісність. Водночас Кант протиставляв чисті поняття розсудку й розуму: перші називав *категоріями*, а другі – *ідеями*. Мисленик не ототожнював ідеї з аналогічним терміном Платона. У Канта *ідея* – це мета, збагнути яку прагне розум, але не може, бо вона не реальна.

Як вважає Кант, розум витворює три *основні ідеї*, на яких заснована *метафізика*. Насамперед – ідея *душі*, що стосується переживань, цебто внутрішнього досвіду як цілісності. На противагу їй ідея *Всесвіту* охоплює весь зовнішній досвід. Ідея *Бога* зводиться до пошуку засад досвіду. Якщо категорії – це складники досвіду, то ідеї не мають підстави в речах, а доводяться лише психологічно.

Абсолютна метафізика не спроможна виконати покладених на неї сподівань. Людський інтелект не збагне природи душі, Всесвіту, Бога. Головна помилка метафізики в тому, що вона трактувала ідеї як реальні сутності, а вони лише позначають ідеальну межу пізнання. Такі поняття

метафізики, що насправді є паралогізмами, антиноміями, псевдодоводами, виводять її поза межі науки.

Трьом основним ідеям відповідають три частини метафізики: *раціональна психологія, раціональна космологія і раціональна теологія.* *Раціональна психологія* в обґрунтуванні Х Вольфа, фактично підміняла категорію субстанції паралогізмами, тому доходила хибних висновків. *Раціональна космологія* зустрілася з *антиноміями*, цебто суперечностями розуму самому собі. Йдеться насамперед про скінченність і нескінченність Всесвіту як зіставлення тез і антитез, а також подільність і одноцільність, свободу й причинну зумовленість, випадковість і доконечність. Про розв'язання таких антиномій не може бути мови, якщо допускати істинність лише тези або антитези. Проте Кант підходив диференційовано. Як наслідок одні антиномії вважав безпредметними, а в інших – розрізняв сфери тез й антитез. У *раціональній теології* мисленик проаналізував *онтологічне, космологічне і фізико-теологічне* доведення існування Бога й дійшов висновку, що подібні з'ясування не стосуються науки. Для Канта питання існування Бога належало до постулатів практичного розуму так само, як питання безсмертя й свободи.

Заперечивши тогочасну метафізику, Кант не відкидав перспектив нової метафізики, що «може стати наукою». На його думку, нова метафізика має займатися невпізнаними «речами в собі» як суб'єктивними ідеями. Існування «речей у собі» не може спричиняти сумнівів, бо інакше не було б явищ. Якщо істинність метафізичних тверджень не можливо довести теоретично, то їх треба обґрунтовувати *практично*, зіславшись на те, що вони є предметом *віри*. Кант твердив: «Я був змушений обмежити знання для того, щоб звільнити місце для віри».

У підході до проблем етики й естетики філософ намагався, по-перше, утвердити фундаментальні засади віри, а по-друге, захистити філософське мислення від скептицизму, заснованого Г'юмом. У галузі моралі Кант заперечував суттєве значення скептицизму. Для цього він спирався на

практичний розум, який протиставив розуму *теоретичному*. Мисленик виходив з того, що теоретичний розум побудований на вірі і спрямований на пошуки істини, а практичний – спрямовується на дію і справедливість. При виправданому використанні теоретичний розум називається розсудком, має наслідком судження. До наслідків практичного розуму треба підходити не з позицій правильності чи хибності, а з позицій дії, наслідком чого є *імперативи*.

Імперативи поділяються на *гіпотетичні* й *категоричні*. При *гіпотетичних* імперативах сила мотиву залежить від бажань суб'єкта. *Категоричні* імперативи – це диктат розуму з відповідними вимогами, що ґрунтуються на засадах практичного розуму.

Категоричний моральний імператив звучав: «Поводься так, щоб максими (правила), якими керується твоя воля, могли стати принципами загального законодавства». Ця максима мала різні формулювання. Приміром, одне з них вимагало діяти на принципі, прирівняному до універсального закону, цебто постулювало *ідеал*. Інше формулювання зобов'язувало бачити в розумній істоті не засіб, а завжди -- мету. Попри різні формулювання цей принцип ґрунтувався на таких поняттях: *раціональність дії, автономність волі, прагнення до мети*. Цей категоричний імператив не пов'язаний з бажанням, ґрунтується на раціональності, виступає як фундаментальний закон, що означає спонуку до дії і не визнає жодних винятків.

Виконання морального закону не можливе без *свободи*. Практичний розум визнає тезу, що в світі панує свобода, заперечуючи антитезу, яка підпорядковує свободу законам природи. Свобода, як вважає Кант, є законом *речей у собі*, а детермінація стосується явищ. Водночас треба зазначити, що діяти згідно із законом можна під впливом зовнішнього чинника (примусу, страху, майбутньої нагороди), відійшовши від вимог чистої моралі. Проте людина має діяти без зовнішніх впливів, з раціональних мотивів, що передбачають, як зазначав Кант, «автономію волі», або *добру волю*. Відтак мисленик намагається розв'язати суперечність свободи волі й детермінізму. У

світі об'єктів людина мислить себе як суб'єкт відповідно до законів свободи, що пізнаються розумом, а він розкриває навіть світ ноуменів.

Поступ моральності зумовлюється *безсмертям* душі, а гарантом справедливості виступає *Бог*. Лише практичний розум, заснований на засадах волі й діяльності, спроможний сягнути Абсолюту, збагнути безсмертя душі і Бога.

Кантова естетика надзвичайно ускладнена і не завершена. Мисленик вважає, що естетичне судження як «доцільність без цілі» треба шукати і в природі, і в мистецтві. Водночас слід зауважити, що сам Кант не вживав терміну *естетика*, трактуючи її як «критику спроможності судження». Філософ визначив такі риси естетики, як *безкорисливість* і *непоняттєвість*, а предметом естетичного уподобання вважав *форму*, що зумовлюється *суб'єктивною доконечністю*. Водночас Кант упадає в суперечність: з одного боку, він наголошує, що естетичних правил не лише немає, а й не може бути, бо цим зумовлюється характер естетичних суджень, а з другого, -- наголошує на всезагальності естетичних уподобань, що не визнають жодних правил. На його переконання, під красою треба розуміти те, «що подобається не завдяки відчуттям і не завжди поняттям, а тим, що подобається із суб'єктивною доконечністю, всезагальним, безпосереднім і без жодної користі. Вчення про естетичні факти – основний внесок філософа в естетику.

Як філософська система кантіанство ґрунтувалося на визнанні суб'єкта за умову предмета, а предмета – за умову пізнання, що зумовлювало *апріоризм* щодо явищ, *агностицизм* щодо речей у собі і *суб'єктивізм* у розумінні не лише простору й часу, а й субстанції і причинності, *феноменологія* у епістемології, *формалізм* у етиці й естетиці. Кантіанство не лише означало переворот у філософії, воно вплинуло на різні науки, зокрема математику і природознавство, а також на теологію і письменництво. Ставлення до цього вчення зумовлювалося тим, що Кант не хотів пристати до жодного з тодішніх філософських таборів. Його прихильники дорікали великому філософові за недостатню критичність, а інші – за

«гіперкритичність». Канту закидали те, що він не обґрунтував цілісної філософської системи, інші – не погоджувалися з його трактуванням *речі в собі*. Опозиціями до кантіанства були прихильники скептицизму, ірраціоналізму і філософії віри.

Інтерес до Канта посилювався в середині XIX століття, що зумовлено занепадом філософської думки в Німеччині. Згодом його прихильники з'явилися в інших європейських країнах, зокрема і в Україні, виникали кантіанські товариства і відповідні видання. Проте дискусії навколо кантіанства тривають до нашого часу, зачіпають інтерпретацію засадничих положень його вчення.

2. Наукологія як філософія Й. Г. Фіхте

Німецький філософ **Йоганн Готліб Фіхте** (1762—1812 рр.) перейшов від кантівського критицизму до метафізики, позаяк від свого попередника він перейняв думку, що лише практичний розум спроможний з'ясувати проблеми метафізики. У житті він був рішучим, безкомпромісним, самовідданим, безкорисливим, називав себе слугою істини, задля якої готовий ризикувати й страждати. Сучасники характеризували його як фанатика, порівнювали з войовничим Магометом, вважали, що в революційні часи він міг би очолити французький Національний конвент.

Проте життя німецького мисленика Фіхте припало на інші часи й інші політичні умови. Завдяки меценатові син ткача зміг вступити до університету. Його долю визначило знайомство з філософією Канта. Найбільше на нього вплинула кантівська етика, особливо трактування свободи. Завдяки Канту упродовж п'яти років Фіхте викладав у Єнському університеті, а після звільнення поселився в Берліні.

Захопившись Великою французькою революцією, філософ навіть мріяв стати громадянином революційної країни, але до цього дійшло, хоч він написав роботу про тамтешню революцію. У період наполеонівської окупації Німеччини Фіхте виступав у Берліні з «Промовами до німецької нації» (1807-1808 рр.), закликаючи німців до морального відродження. Після відкриття

Берлінського університету (1809 р.) знову повернувся до викладацької праці, обирався деканом і першим ректором.

Фіхте твердив, що філософське знання має бути не лише систематизоване, а й однорідне, спиратися на чіткі засади метафізики й монізму. Теоретична діяльність філософа поділяється на *два періоди: єнський і берлінський*.

Як філософ Фіхте звернув на себе увагу в *єнському періоді* працею «Досвід критики будь-якого відкровення», написана за тридцять п'ять днів відразу після невдалого знайомства з Кантом. Видана анонімно книга привернула увагу, бо її сприйняли за працю кенігсберзького філософа. Проте в ній молодий філософ намагається заперечити Кантові, який не допускав, що віра може залежати від зовнішньої вищої сили, а виводив її лише із внутрішнього факта моральної свідомості. Фіхте писав: «Ідея Бога як законодавця нашої моралі заснована на екстеріоризації нам присутнього, на перенесенні суб'єктивного в сутність поза нами, і ця екстеріоризація стає специфічною ознакою релігії...».

До нових роздумів Фіхте спонукала Велика французька революція, якій він присвячує окремі праці. Філософ зазначає, що монарх має шанувати свободу думки. Водночас Фіхте визнає право народу на революцію, бо держава ґрунтується на суспільному договорі, що має спиратися на невивласнювані права народу і моральний закон.

Щастя людей залежить від їхньої мудрості і справедливості, а свобода вимагає належного рівня культури, яку треба виховувати, бо її нав'язування дасть протилежні результати. На думку Фіхте, свобода має *три види: трансцендентальна, космологічна і політична*. Філософ обґрунтовує відмінності між ними. *Трансцендентальна* свобода дає всім мудрим істотам змогу бути самостійною, *космологічна* – узалежнює поведінку від рівня культурного розвитку людини, а *політична* свобода визначена правом держави.

Згодом Фіхте визначив основну основну хибу кантіанства, що зумовлена відсутністю чіткої, послідовної науковості. На противагу своєму попереднику філософ розробляє *вчення про науку*, або *наукологію*, що перетворює філософію в *науку усіх наук*. Як професор Єнського університету він розробляє програму «Поняття вчення про науку, або так звану філософію» і посібник «Основи всього вчення про науку»(1794 р.). Своє *вчення про науку* філософ трактує як «першу систему свободи», що має звільнити людину від речей подібно до французької революції, яка звільнила людину від кайданів.

У центр філософування Фіхте ставить *діяльність «сама собою»*, вихідним поняттям якої вважає *чинне діяння*, «*справу-дію*», що злютовує *справу*, цебто результат, і *дію*, цебто процес. Отож, виходить, що процес пізнання треба розпочинати з чинного *Я* як «чистої діяльності», але філософ трактує *Я* як третю особу чи втілення «нашої духовності взагалі».

Обгрунтовуючи свою концепцію, Фіхте пише, що «*Я* безумовно *протистойть* якесь *Не-я*, чим обгрунтовує категорію заперечення. Звідси-- висновок про те, що діяльність треба розглядати як єдність її носія і предмета. Далі філософ наголошує на синтезі *Я* і *не-Я*, тотожності суб'єкта та об'єкта, що дає змогу відповісти на кантівське питання про походження синтетичних апріорних суджень. Синтез *Я* і *не-Я* дає чотири варіанти наслідків: *обмеження, взаємовизначення, причинності, субстанції*. Обмеження *Я* як «чистої діяльності» через *не-Я* як реальності зовнішнього збудження призводить до суперечності між ними, а відтак -- до нового синтезу. Такий підхід відповідає на проблему кантівської «речі самої собою», що зумовлює чуттєвість, без якої пізнання не можливе. Лише так дія поєднує причину й наслідок.

Пояснюючи четвертий синтез, Фіхте наголошує, що *субстанція* охоплює «повністю певний круг усіх реальностей». Проте таке визначення філософ вважає *акцидентальним* (від лат.*accidentia*—випадковість), цебто неістотним, випадковим, тимчасовим, побічним, що зумовлено силою уявлення. Філософ пише: «Сила уявлення не припускає взагалі жодних усталених меж, оскільки вона сама не знає жодного чіткого погляду; тільки

розум припускає щось усталене тим, що сам він уперше фіксує силу уявлення. Сила уявлення – це здатність, вивіщена між визначеним і невизначеним, між скінченим і нескінченим». Так обґрунтовується теоретична частина вчення про науку, що «має бути своєрідною прагматичною історією людського духу». Фіхте намагався об'єднати протилежності *Я* і *Не-я* силою уявлення на тій підставі, що *Не-я* не може існувати без самовизначального *Я*, або *суб'єкта*. Попри те філософ не знайшов обґрунтування причини поштовху самого *Я*. Фіхте ставить перед собою два завдання: 1) створити систему категорій трансцендентальної логіки; 2) побудувати теорію знання на основі його саморозвитку. Його шлях розпочинається від абстракції, що насправді є результатом, й веде до конкретності.

На думку Фіхте, у первісній конкретності мислення лежить неусвідомлене уявлення, що злютовує протилежності, а її обмеження розпочинається з відчуття як «протиборстві *Я* в собі самому», що виходить поза свої межі. Філософ використовує категорії *випадковість* і *доконечність*, що переносить на простір і час. У спогляданні простір і час як умови споглядання відрізняються тим, що *простір*-- зовнішня умова, пов'язана з випадковістю, а *час* – доконечна умова, залежна від попереднього. Досягнуте споглядання утверджує розсудок.

Кант не схвалював філософування Фіхте, вважав, що його наркологія не має жодного сенсу, бо суб'єкт не спроможний «виколупати об'єкт» із себе самого. Сам Фіхте шукає виходу, обґрунтовує три роди відношень об'єкта й суб'єкта, зазначає: «Перше відношення відповідає чомусь цілком вигаданому, з метою чи без мети; друге – предмету досвіду; третє – лише одному-єдиному предмету, на який ми маємо намір вказати».

Важливе значення має з'ясування поняття. На противагу Канту Фіхте доходить висновку, що сконструювати поняття може не лише математик, а й філософ, як підтверджують поняття права, добродійності тощо. Цікаве його трактування буття. Філософ зазначає: «Поняття буття розглядається аж ніяк не як *перше* і *первісне* поняття, а винятково як *виведене*, і до того виведене

через протилежність діяльності, тобто лише як *негативне* поняття. Єдине позитивне для ідеаліста – свобода; буття для нього тільки заперечення першої». Інакше кажучи, буття заперечує діяльність.

Філософ зіставляє теоретичну й практичну частини свого вчення про науку, бо в першій частині йдеться про *пізнання*, а в другій – про *пізнаване*. Теоретична частина аналізує *форми* знання, а практична – досліджує його *зміст*, а такий зміст охоплює насамперед вільну людську діяльність, а також моральне і соціальне довкілля.

Людина потрактована як самовизначальна мета, незалежна від зовнішніх впливів, а самоутверджувана через культуру. Водночас людина не може жити в ізоляції. Держава, як твердить Фіхте, – це своєрідний етап на шляху створення досконалого суспільства, позаяк люди не усвідомлюють значення свободи й самодіяльності, живучи в нинішньому рабстві. Проте нерівність не має жодних оправдань. Людський поступ, який веде до повної рівності, філософ узалежнює розвитком науки, чим зумовлений високий обов'язок ученого, бо знання всесильне.

Щоб забезпечити умови співжиття вільних людей в суспільстві, існує право, що трактоване спочатку як різновид моралі, а потім протиставлене їй, бо мораль індивідуальна на протигагу праву як соціальному. Окрім того, мораль *зобов'язує*, а право *дозволяє*. Право стосується зовнішнього світу, а мораль стосується думок і чуттів, не лише живих, а й мертвих. Моральні імперативи означають спрямування зовнішнього правила до внутрішнього примусу. Людина має обмежувати свою свободу свободою інших. Свобода має передбачати певні гарантії і водночас вимагає неухильного виконання закону. Безумовно, про правосвідомість людей, а вона залежить від їхнього виховання.

На думку Фіхте, стабільне життя в державі ґрунтується на трьох договорах, що стосується захисту, власності та об'єднань. Запобігти деспотії має контрольна інстанція, яка забороняє незаконні рішення влади. Слід наголосити, що філософ проти поділу влади і негативно ставиться до

демократії. Фіхте не заперечує права народу на революцію, якщо володар порушує державний договір.

Філософ обґрунтовує концепцію «розумної держави», що контролює виробництво, торгівлю і ціни. Цю концепцію трактують протилежно: одні називають її соціалістичною, а інші – ототожнюють таку державу з поліцейською касарнею, наголошують на «подвійних стандартах», зокрема щодо сімейного життя.

У 1799 р. Фіхте змушений покинути Єну і переїхати в Берлін, хоч спочатку мав намір їхати до Росії. Дослідники пов'язують такий переїзд з новим етапом у житті мисленика, до чого спричинилися події світової ваги. Йдеться про очевидність хиб у французькому суспільстві, культ воячини, насаджений Бонапартом, його загарбницька політика, що мала трагічні наслідки.

Нові нюанси в філософії Фіхте проявилися у його відповідях на закиди Шеллінга проти вчення про науку (1802 р.). Фіхте наголошує на *відносності* знань, що в єдності з буттям дає *абсолютне* знання. Свою наукологію філософ називає *трансцендентальним ідеалізмом*, що позначається як *Я* і протистоїть *Не-я*. Як видно, мисленик тепер вихідним пунктом філософування називає *абсолютне знання*, хоч у єнському періоді виводив філософування від діяльності суб'єкта. Водночас він наголошує на *всеєдності*, що практично означає його перехід від суб'єктивного до об'єктивного ідеалізму. Мисленик ототожнює Абсолют (Бога) і знання. Отож, порівняно з єнським періодом у Берліні Фіхте відійшов від виведення буття з *діяльності*: спочатку він поставив на перше місце *абсолютне знання*, а відтак розглядав як *єдине* ціле знання й буття.

Цілком очевидно, що Фіхте починає обґрунтовувати новий варіант наукології. Мисленик ототожнює Бога з життям, протиставляє духовне життя бездуховній, мертвій природі. Звідси – його критика натурфілософії. Жити, наголошує Фіхте, може лише дух, а буття не має походження, воно – позачасове і доконечне. Знання – це існування Бога. Фіхте дотримується

апріорної схеми історії, хоч не заперечує історії емпіричної, апостеріорної, зазначає, що філософ може замовчувати деякі події, за що не заслуговує якихось докорів. Його вихідне положення однозначне: людський рід, наділений розумом і культурою, існував завжди. Первісна розумність існувала як наука, але тепер над нею вивищується релігія як єдність діяльності з першоджерелом життя. Свою наукологію (*вчення про науку*) він навіть намірений перейменувати у *вчення про мудрість*.

Історичний поступ, як пише Фіхте, ототожнюється з процесом прилучення до свободи. В історії людства мисленик виділив п'ять епох: 1) епоха *невинності* людського роду з беззастережним пануванням пануванням розуму; 2) епоха *початкової гріховності* з примусовим зовнішнім авторитетом; 3) епоха *завершеної гріховності* з повсюдною розгнужданістю й байдужістю до істини; 4) епоха *початкового виправдання* з розумною наукою і повернення істини; 5) епоха *завершального виправдання й освячення*, коли панує розумне мистецтво. Названі епохи мисленик поділив на два періоди. Він вважав, що його час належить до третьої епохи, що завершує перший основний період, хоч і панує християнство, але воно йде павлиністською дорогою, а не дотримується первісної форми відповідно до Євангелії апостола Івана. Перші слова з цієї Євангелії філософ трактує як визнання вічності розуму й буття.

Фіхте виділив п'ять відношень людини й світу: чуттєве, раціональне, моральне, релігійне, наукове. Головне серед них моральне ставлення, що спирається на релігійність. Життя по трактоване як любов, а любов – як «афект буття». Водночас треба зазначити, що мисленик обґрунтовує етику як позаприроду й позасоціальну.

Після окупації німецьких земель наполеонівськими військами Фіхте в «Промовах до німецької нації» заговорив про початок другого основного періоду світової історії, розпочату німцями. Філософ визначає завдання, що спрямовані на перевиховання народу, національну єдність, утвердження

патріотизму, жертвність задля національної свободи. Мисленик став на захист вітчизни, але помер, захворівши тифом.

Незадовго до кінця свого земного життя Фіхте написав працю, в якій обґрунтовував взаємозв'язок логіки й філософії. *Формальну* логіку він не вважав філософською наукою, а лише *трансцендентальну* логіку, що вивчає походження знання.

Як критик кантіанства Фіхте підірвав канони, встановлені своїм попередником. Проте мисленик не встиг обґрунтувати нової філософської системи. Порівняно з Кантом він мав вплив лише на своїй батьківщині, але цей вплив був революційним за своїм змістом.

3. Гілозоїзм Й. В. фон Гете

У світову духовну культуру **Йоганн Вольфганг фон Гете** (1749 – 1832 рр.) увійшов насамперед як геніальний поет, хоч його основний твір «Фауст», безумовно, втілює досягнення філософської думки того часу, насамперед пошуки сенсу життя, на що спрямована дослідницька діяльність головного героя. Окрім того, мисленик присвятив значну увагу філософським проблемам природознавства. Попри таке проникнення в філософські глибини, сам Гете не вважав себе філософом. Звісно, він ставив на перше місце свою літературну творчість. Відраза мисленика до «шкільної філософії зумовлена тим, що «вона на будь-яке питання відразу ж давала відповідь, згідно з устійненими у ній вихідними положеннями, встановленим порядком і певними рубриками».

Дослідники філософських поглядів мисленика наголошують на таких засадничих положеннях його світогляду:

«Все велике, витворене людством, завжди походило від особистості».

«Істину пізнають тоді, коли дослідно збагнуть її виникнення в індивіді».

«Істина – ніщо сама собою і для себе. Вона розвивається в людині, якщо вона дає згоду світові впливати на її почуття і дух. Кожна людина, відповідно до своєї організації, має власну істину, котру лише вона зможе зрозуміти в її інтимних рисах. Хто досягає універсально-вагомої істини, не розуміє себе».

«Істина закладена як цілісність в особистості; вона набуває свого характеру не тільки від розсудку і розуму, але і зі способу мислення. Для характеристики наукової особистості недостатньо простого перерахування істин, що виникли в її голові. Доконечно знати сутність всієї людини, щоб зрозуміти, чому ідеї і поняття набули при такій нагоді саме такої визначеної форми».

«Істинне—це завжди індивідуально-істинне визначних людей».

У європейській філософії відтворення таких положень великий мисленик не знаходив. Сам Гете як філософ еволюціонував: у ляйпцізький період шкільна філософія спричиняла відразу, та вже в страсбурзький період він доходить до самостійного філософського мислення, перший ваймарський період стимулює натурфілософські пошуки, критичний підхід до платонізму, неоплатонізму, спінозизму тощо. На перше місце серед представників тодішньої німецької філософської думки Гете ставив Канта, якого називав «кенігсберзьким стариганом». Автор «Фауста» пояснював Еккерману: «Кант – кращий серед них, в чому нема жодного сумніву. Він – той, хто створив найдійовіше за своїми результатами вчення, і він глибше від усіх проник у німецьку культуру. Він вплинув також і на вас, хоч ви його і не читали. Він вам зараз не потрібен, бо те, що він вам міг би дати, вже ви набули». Відтак признавався, що самостійно перейшов шлях, що подібний до шляху Канта. Гете навіть закидав кенігсберзькому філософу, що той повторює його думки. Він зауважив, що в «Критиці чистого розуму» Кант забуває про *фантазію* як четверту головну силу людського духовного ества, називаючи лише *чуттєвість, розсудок і розум*. Щодо інших філософів Гете висловлюється не дуже приємно. Фіхтеанців ганить за те, що торочать химери, які не до смаку іншим, хоч самого Фіхте хвалить за оригінальний розум і як блискучого лектора та цікавого співрозмовника. У філософію Гегеля він не хоче вника-ти, хоч до самого філософа не приховує симпатії. Після згадки про Шеллінга признається, що «філософія руйнує мені поезію». На противагу Гете репрезентанти німецької філософії Фіхте, Шеллінг і Гегель висловлюються про

нього схвально: Фіхте зазначає, що на його творах випробовує свою філософію; Гегель дякує поетові за відкриті перспективи філософського мислення; Шеллінг називає його своїм духовним батьком.

Мисленик виходив з того, що «сутність завжди треба мати живою перед собою і не вбивати її словом». Свій метод він розробляв на тлі, якого сам не сприймав. Гете зазначав: «Доконечний самобутній крутозлам, щоб схопити дійсність, що без форми, в її найсамобутнішому вигляді і відлучити її від мозкових химер, котрі прецінь також наполегливо нав'язуються з певним характером дійсності». По-перше, він надавав переваги досліду, довіряючи очевидному і пам'ятаючи, що сама людина перебуває в природі. По-друге, не треба нав'язувати природі капризів свого власного розсудку, а давати можливість, щоб вона тлумачилася через нас. По-третє, слід виходити з предметів чуттєвого споглядання, а вони в разі потреби доведуть до «об'єктів свідомого розсудку». По-четверте, на думку дослідника, треба за-пам'ятати як найголовніше: «навчитися можливо лише тому, що любиш, і чим глибше і повніше має бути знання, тим сильніше, могутніше і живіше має бути любов, навіть більше – пристрасть». Нарешті, по-п'яте, Гете застерігає від «надмірної покvapливості нестриманого розсудку, коли на місці явищ підсувають різні образи, поняття і навіть невизначені слова. Він зазначає, що справді *критична* філософія має забезпечити контроль перехо-ду від досвіду судження як перехід від споглядання до мислення, від досліду до ідеї. Як твердить Гете, пізнання має звільнитися від пізнавальних пересу-дів. Сприйняття він оцінює не лише як суб'єктивне, а й об'єктивне, а в ньому треба розрізняти форму і зміст. Свій час у науці він характеризує «як час однобічностей», хоч досвід має бути універсальний, бо треба бачити цілість, орієнтуватися на істину як на продуктивність.

Мисленик порівнює *механічне* й *органічне* пояснення результатів досвіду. *Механічне* пояснення ґрунтується на чуттєвому досвіді доконечних взаємозв'язків і на оформленні їх у понятті. Як наслідок поняття повністю охоплює досвід, а досвід, в свою чергу, – поняття. Коли йдеться про *орга-*

нічне пояснення, то все суттєво змінюється. Суттєвий досвід не охоплює всіх явищ, бо від безпосереднього сприйняття уникає найістотніше. Відмінності між механічним і органічним поясненням підтверджує їхнє порівняння. Між частинами механічного предмету існує причинно-наслідковий зв'язок як між чуттєвими явищами. Проте такий причинно-наслідковий зв'язок не простежується в органічному світі, що підтверджує порівняння форми коріння і квітки в рослині, хоч корінь, стебло, листок і квітка виступають як єдність. У такому разі поняття не охоплює досвіду, а й відривається від нього, мислення спирається на себе. Як наслідок, на думку Гете, виникає «конфлікт між мисленням і спогляданням».

Гете не погоджується з позиціями механіцистів, віталістів і кантіанців. Мисленик наголосив на страху механіцистів перед смертю, вказав на містицизм віталістів, а подолати хибу кантіанців вбачає у розширенні та якісній зміні досвіду. Як зазначає Гете, «сто сірих коней не перетворяться в одного-одинокого білого», бо тут не йдеться про якісні зміни. На противагу неорганічному світу органічний світ – це світ метаморфози і життя. Гете писав: «Природа не має системи; вона є життя і тягнеться від невідомого центру до невпізнаної межі. Тому розгляд природи нескінченний: можна розпочинати від малесеньких подробиць або простежувати шлях в цілому, в ширину й у висоту». У Давній Греції, зазначає Гете, художник і вчений сприймали природу однаково, вважаючи, що природа творить як художник.

Відштовхуючись від таких міркувань, Гете підходив до обґрунтування *науки про живе*. Порівнюючи механіку з органічним світом, мисленик зазначав, що причина дії машини лежить за її межами, а живий організм приховує внутрішню творчу потенцію. Окрім того, живий організм не може ігнорувати особливостей об'єкта дослідження. Мисленик зазначав: «Тварин повчають їхні органи, казали прадавні. Я додам: людей – також, але людям надані переваги в свою чергу повчати ці органи». На думку Гете, органічний підхід втілюється в його *науці бачити*. Він зазначає: «Кожен новий предмет, що добре побачений, відкриває нам новий орган». Водночас організм можна

зрозуміти лише в інтуїтивному понятті, що без впливу чуттєвого досліду творить свій досвід за допомогою «споглядальної здатності судження», який не поступається чуттєвому.

Слід зауважити, що трактування інтуїції Гете протилежне ірраціоналістичним і містичним поясненням. Приміром, пояснити рослинний організм можливо лише тоді, коли доведеться вийти поза чуттєве сприйняття. Тут доречна навіть фантазія щодо розвитку цього організму. Щоправда, Гете вживає незвичний термін *точна фантазія*, що передбачає гармонічну злютованість на рівноправних засадах науки і мистецтва. Сам Гете проявляє таку єдність у працях «Метаморфоза рослин» і «Лекції з порівняльної анатомії», а також шедеврах інтимної лірики. Про себе він казав: «Я можу помилитися в окремих речах, в цілому я ніколи не помилюсь».

Гете трактує свої філософські погляди як *гілозоїзм* (від гр. *hyle* – матерія і *zoe* – життя), що формувався, з одного боку, під впливом філософії Спінози, а по-друге, як наслідок самостійних досліджень у природознавстві. Мисленик не приховував, що «був прихильником гілозоїзму ... і визнавав всю святість і переваги за глибинами цього вчення». Як відомо, гілозоїзм ґрунтується на визнанні загальної одушевленості матеріального світу. Гете зазначав: «...Так як матерія без духа, а дух без матерії ніколи не існує і де може діяти, то й матерія спроможна вивищуватися, так і дух не в стані обійтися без притягання й відштовхування».

Як дослідник Гете розрізняє *три види знання*: 1) *емпіричний феномен*, 2) *науковий феномен*, 3) *чистий феномен*. Якщо перший феномен побачить кожен, а другий – передбачає явище, повторене в нових умовах, то чистий, або первинний, феномен виявляється лише в постійному зв'язку явищ. Мисленик пише, що вчений «ніколи не бачить чистого феномена вочевидь... Щоб зобразити його, людський розум визначає все емпірично мінливе, вилучає випадкове, відокремлює нечисте, розгортає переплутане...». Такий чистий, або первинний, феномен Гете називає «**прафеноменом**». До «прафеноменів» мисленик звертається у відомій полеміці з Шиллером про відношення

мислення і споглядання до ідеї. Гете зазначає: «Безпосереднє споглядання прафеноменів наганяє на нас своєрідний страх, ми відчуваємо нашу недостатність». З'ясування *прафеномена* вимагає порівняння його з кантіанським поняттям *наукового феномену*, що на стадії пізнання і досвіду визначає аналіз, цебто штучного розчленування потоку, завдяки чому розсудок виявляє певні закономірності. Такі закономірності у явищі означають відокремлення пізнання від привнесеностей, зокрема суджень і переконань. Мисленик вважав, що прафеномени дають змогу проникнути в суть предмета, аж до його найглибшого *геіштальта* (від нім. *Gestalt* – закінчена форма, образ структура), цебто суб'єктивної психічної структури як психічного первня.

Тут Гете виступає опонентом Канта щодо трактування поняття. Кенігсберзький філософ наділяв поняття не *тямучою* функцією, а лише *визначальною*. При такому підході поняття може бути *змістовним* або *беззмістовним*. Саме таку стадію пізнання Гете характеризує як прафеномен, що означає підхід до речі, як вона є *насправді*. Інакше кажучи, йдеться про думку, що відтворюється в розсудку як *поняття*, а в розумі – як *ідея*. Отож, виходить, що думка не відірвана від природи, а увінчує її розвиток, пов'язуючи *зовнішні* здобутки і *внутрішній* процес, що означає перебування в зосередженні «речі в собі». Мисленик наголошує на неможливості розділити природу й ідею, бо «те, що називають ідеєю, завжди проявляється в явищі й виступає як *закон* цього явища».

Прафеномен може бути і словом. Гете пише: «Найвище, чого може досягнути людина,-- здивування. Якщо прафеномен випробовує її в здивуванні, вона має відчути задоволення, нічого вищого побачити їй не надано, а шукати далі нема сенсу – це межа. Проте люди зазвичай не задовольняються змістом прафеномена, прагнуть проникнути в те, що приховане за ним, і в цьому вони нагадують дітей, що, поглянувши в дзеркало, відразу ж перевертають його, – подивитися, що так з протилежного боку».

Мисленик розробляє метод інтелектуально-образного пізнання, що застосовується в природознавстві. Такий метод Гете порівнював з читанням.

Явища природи можна прирівнювати до читання букв, що не дає змоги проникнути в сенс, цебто «річ у собі». Саме прафеномен – це читання і розуміння природи, а суть методу – в групуванні явищ, в яких вони проявляють сенс, тому цей метод ще називається *типологізацією*. Мисленик зазначав: «Хто хоче сягнути вищого, той має хотіти цілого, хто займається духом, має займатися природою, хто говорить про природу, той має брати дух як передумову або мовчазно передбачати його».

Філософські проблеми мисленик висловлює в поезії. Його світогляд ґрунтується на ототожненні Бога і природи, яка «розчиняє твердиню в дусі», а «продукти духа перетворює в твердиню». Природа втілює не лише становлення і рух, а й вічне життя. Настанова Гете звучить: «Хто хоче вищого, має хотіти цілого, хто займається духом, має займатися природою, хто говорить про природу, той має брати дух як передумову або мовчазно передбачати його». Як видно з цього твердження, для мисленика вищий і цілий, дух і природа, а так само душа і тіло, мислення і тяглість, воля і рух як терміни взаємодоповнювані.

Головну мету свого наукового методу Гете вбачав у тому, що дійти до «прафеномену» досліджуваного предмета, що становить його найглибшу основу, а відтак – синтезувати гештальти. Думка Гете як природодослідника націлена на вивчення природи, що зводилося до пізнання «прафеномена», або «найпростішого явища», в якому втілена закономірність розвитку. Щоправда Гете розрізняв «прафеномен» і «загальний тип» на тій підставі, що прафеномен як незмінне явище реально сприймається при спогляданні, а загальний тип – чуттєво, охоплюючи більше число форм.

Поняття «феномен» Гете запропонував у своїй праці «Вчення про колір», а визначення його дав у «Максимах і рефлексіях»:

«Прафеномен:

Ідеальний як межове пізнаване,

Реальний як пізнаване,

Символічний, бо охоплює всі випадки,

Ідентичний у всіх випадках».

У *прафеномені* людина безпосередньо вбачає в особливому загальне. Таке споглядання Гете характеризує як інтелектуальне, що зумовлене «споглядальною здатністю судження». Дослідження *прафеномену* передбачає певні фази. На *першій* фазі дослідник збирає первинні гешталти, що відтворюють безпосередню реальність. Вони ще називаються *сенсорними* (від лат. *sensorium* -- орган чуттів). Для переконливості Гете використовував не лише *когнітивний* (від лат. *cognitio* – знання, пізнання) словник, зокрема метафори, а й зариси, ескізи тощо. *Друга* фаза передбачає синтез первинних гешталтів як динамічних цілісностей, що були відсутні в нашому досвіді. До метафор, зарисів і ескізів мисленик додає ще схематичні моделі. Нарешті, на *третьій* фазі дослідник доходить до *прафеномена* як глибинного і водночас синтезованого гешталта, якого раніше не було в свідомості дослідника.

Прафеномени для Гете – становили мету пізнання природи. У теорії кольору він трактував як *прафеномен* взаємодію між світлом і темрявою. У біології *прафеноменом* у розумінні дослідника був живий листок. Слід зазначити, що Гете, як дослідник морфології живого світу, запропонував у науці термін «*морфологія*». У геології він передбачив, що взаємодія землі і води становить *прафеномен* формування ландшафтів і геологічних форм.

Мисленик дійшов висновку, що *прафеномени* зумовлюють сенс інших проявів досліджуваного предмета. Без них не можливе істинне розуміння природи. Гете стверджував, що лише завдяки *прафеномену* можемо побачити явище. Водночас *прафеномен* інтерсуб'єктивний – і кожна людина може дійти до його розуміння при неупередженому спостереженні, до чого ведуть різні шляхи, хоч результат буде єдиний. Крім того, *прафеномен* – це межовий пункт, до якого доходить дослідник природи, і водночас одиничний прояв загального. Суть цього Гете передав такою формулою:

Що таке загальне?

Одинцевий випадок.

Що таке часткове?

Мільйони випадків.

Існування людини, на думку Гете, підпорядковане шістьом великим силам, що передані як образи: *демон*, *ентелехія*, *доля*, *ерос*, *доконечність*, *надія*. *Демон* людини зумовлений її суперечливістю, що як письменник Гете втілює у трагедії «Фауст». *Ентелехія* (від гр. *entelecheia* – завершення, здійсненність) зустрічається ще в філософії Аристотеля, позначаючи формотворче начало, а у віталізмі нею позначають нематеріальну силу, що регулює процеси в організмі. *Доля* – це сукупність фатальних обставин у житті. До неї подібна *доконечність*, але вона стосується конкретних життєвих обставин. *Ерос* позначає любов, що не заперечує свободи й радості людини. *Надія* – це спрямування на свободу і саморозвиток у майбутньому.

На думку Гете, людина як дійсна істота перебуває в центрі дійсного світу, «спроможна пізнати і відтворити дійсне і разом з ним – можливе». Його гасло: «Все залежить від особистості». Як «гармонійне Єдине» у досвіді людини переплетені всі дії (випадкові, механічні, фізичні, хімічні, органічні, психічні, етичні, релігійні, геніальні). Мисленик вважає, що справжній індивідуалізм проявляється лише через індивідуалізм, а пізнання ототожнює з пристрасністю.

Чимало уваги присвятив Гете філософії художньої творчості. Він обґрунтовував два типи такої творчості. Перший тип – це попереднє схоплення духа, а вже потім його втілення, а другий тип – це одночасне народження й оформлення духа.

Підсумовуючи внесок Гете в філософську думку, доречно зіслатись на його думку, висловлену за п'ять днів до смерті: «Жертвуючи теперішнім, посвящаю себе майбутньому». Саме майбутнє він розглядав у контексті нескінченності.

4. Еволюція Ф. Шеллінга: від натурфілософії до «позитивної філософії»

Цікаво, що науковий ступінь магістра **Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг** (1775-1854 рр.) отримав, коли йому виповнилося сімнадцять років, а через три роки його запросили викладати до університету в Єні, чому

посприяли Фіхте і Гете. Упродовж життя мисленик, якого доцільно назвати романтичним філософом, викладав у п'яти університетах і працював у двох академіях. Він відзначався жвавістю у поведінці, оригінальним розумом. Водночас Шеллінг захоплювався чужими ідеями, що впливало на зміну його поглядів. У юності він подружився з Гегелем, а ще зазнав впливу революційних подій у сусідній Франції і навіть переклав «Марсельєзу».

П'ятирічний єнський період (1798-1803 рр.) був особливо плідним у житті молодого мисленика. Він збігся з часі з бурхливим розвитком природознавства. У самого Шеллінга природа трактована як «видимий дух», що забезпечує єдність організму. Свої натурфілософські погляди він навіть спробував викласти в поетичній формі, хоч прославився насамперед у науковому товаристві створенням філософської концепції, що започаткувала нову епоху на тлі чинних філософських систем. Його художньо-романтичне захоплення природою імпонувало не тільки мистцям, а й мисленикам як альтернатива холодному фіхтеанському розмірковуванню.

Філософські погляди Шеллінга формувалися поступово. Спочатку він зазнав впливу Фіхте, а відтак – Спінози. Звісно, не треба недооцінювати враження від філософії Канта. Як філософа Фіхте Шеллінг ставить вище від Канта. Проте на противагу фіхтеанству він дедалі більше зацікавлюється об'єктивним началом. Вчення Спінози Шеллінг називає догматизмом. Попри такі захоплення мисленик шукає власний шлях у філософії. Його не задовольняє те, що Фіхте переймається справами людськими, бо для Шеллінга – на першому місці проблеми природознавства, насамперед творча сила духа при переході від неживої до живої природи.

Еволюція філософських поглядів Шеллінга дає підстави поділити її на періоди. Відповідно до переваги певних ідей в його філософії виділяють такі періоди: *від «натурфілософії» до трансцендентального ідеалізму* (друга половина 90-х років XVIII ст.); *філософія тотожності* (перше десятиліття XIX ст.); *філософія одкровення* (від середини другого десятиліття XIX ст. до кінця життя). Мисленик зазначав: «Філософія – це підстава всього і охоплює

собою все; свої вона переносить на всі потенції і предмети знання; лиш через неї можна досягнути Всевишнього». Водночас Шеллінг заперечував поділ філософії на окремі науки, бо «сутності філософії властива монолітність».

1810 року Шеллінг прочитав курс лекцій, що відомий як «Штутгартські бесіди», в яких він характеризує попередні філософські вчення, наголошує, що джерелом філософії є *сущє*, тому її нема потреби винаходити. Він обґрунтовує свої відмінності від попередніх філософів Декарта, Спінози, Ляйбніца, матеріалістів, а також від співвітчизників. Як твердить Шеллінг, він відрізняється від Канта і Фіхте тим, що не припускає ідеального лише суб'єктивно (в *Я*), а навпаки, ідеальному протиставляє «дещо повністю реальне – два принципи, абсолютною тотожністю яких є Бог».

Свою філософську систему Шеллінг вважає всеосяжною, бо вона охоплює не лише природу, а й Бога і людину. Проте він не перетворює філософії в богослов'я. Різницю між ними мисленик убачає в тому, що для богослов'я розуміння Бог становить особливий предмет, а філософія трактує Бога як найвищу основу сущого. Доводити існування Бога нема потреби. Шеллінг порівнює сумніви в існуванні Бога із спробами геометра доводити існування простору. Самовияви Бога, на думку філософа, знають три періоди. У *першому* періоді йдеться про *реальне* відкриття, в *другому* – про *ідеальне*, а в *третьому*—нема жодних обмежень.

Бог самотвориться. Оскільки Шеллінг пантеїст, то він трактує матерію як несвідому частину Бога, а свідомість – лише як потенціал в ній. Всі якості матерії філософ зводить до п'яти елементів: *вуглевод* як матеріальний первень землі при розпаді перетворюється в *повітря*, цебто ідеальне; *вогонь* заперечує своєрідність і окремішність речей; *вода* – це елемент виробничої сили. Окрім вуглеводу, повітря, вогню і води, Шеллінг згадує ще п'ятий елемент – *праматерію*, що як виробнича сила відповідає *азоту*.

У трактуванні Шеллінга до філософії треба підходити як до науки і як до ненауки. Як наука вона вимагає системи, що підтверджує натурфілософія; її

поняття посідають певні місця в світобудові. І навпаки, як ненаука філософія наближається до мистецтва, звертається до споглядання й уявлення.

Заглибившись у найновіші відкриття природознавства, філософ пише першу важливу працю «Ідеї до філософії природи», що утвердила його ім'я як мисленика. Шеллінга зацікавила загадка електрики, яку він зіставляє з магнетизмом, спираючись на висновок про те, що в природі не існує роз'єднаних субстанцій чи неподібних первнів, бо матерія єдина. Праці Шеллінга вплинули на данського фізика Г. Х. Ерстеда, який відкрив електромагнетизм.

Філософ висунув гасло: «Дайте мені атом матерії – і я покажу вам, як пізнати Вселенну!». Водночас мисленик переконаний, що причина руху матерії не внутрішня, а перебуває поза нею. Слід зазначити, що він не зводить руху до механічного пересування, а розглядає набагато ширше, згадуючи, приміром, про хімічний рух.

Проте вже в праці «Про світову душу», що вийшла роком пізніше, Шеллінг висловлює нову думку про рух: «Будь-який спокій, будь-який стабільний стан тіла відносні. Тіло спокійне лише відносно певного стану матерії». І ще він наголошує на матерії як єдності протилежностей, обґрунтовує всесвітній «закон полярності», бо «в явищах діють протилежні сили» і цю роздвоєність можна збагнути через «загальну тотожність матерії». Шеллінг зазначає: «Ні принцип абсолютного розрізнення, ні принцип абсолютної тотожності не ведуть до істини, істина зводиться до їхнього об'єднання».

Спираючись на твердження про єдність протилежностей, філософ прагне проникнути в таємниці життя. До Шеллінга для пояснення органічної природи використовували вигадане поняття «життєвої сили». Шеллінг вважав, що пояснити життя можна на основі єдності індивідуального і загального, розпаду й відновлення речовин. Він звертає увагу, що всі живі організми неодмінно реагують на порушення їхньої рівноваги, внутрішньої чи зовнішньої. Наголосивши на продуктивності природи, мисленик зазначає її здатність до *еволюції* (в розумінні розгортання) як наслідку *інволюції* (від лат. *involutio* –

завиток, закрутка), що означає набуття певних ознак. Філософ пише: «Природа оприявнює свій розвиток на первісній інволюції. Ця інволюція не може бути...чимось реальним, її можна уявити як акт, як абсолютний синтез, що завше ідеальний і означає поворотний пункт від трансцендентальної філософії до натурфілософії». У трактуванні Шеллінга перехід від органічної до неорганічної природи – це еволюція від організму до механізму, а Вселенна – це живий організм у процесі пульсації, який живе помираючи і відтак відроджується.

Про динамічність пошуків Шеллінга засвідчує порівняння двох праць, написаних у 1799 році. У статті «Перший начерк системи натурфілософії» він закладає засади *натурфілософії*, цебто філософії природи, а відразу за нею пише «Вступ до начерку системи натурфілософії», в якій як самостійну науку поряд з нею обґрунтовує *трансцендентальну філософію*, цебто філософію духа. Такий підхід засвідчує його своєрідний *дуалізм*.

Філософ застерігає від застосування ідеалістичних способів пояснення в натурфілософії, бо треба обґрунтовувати все природними силами. Треба зважати, що природа – це не тільки продукт чи об'єкт: по-перше, вона творить свої феномени, а по-друге, в ній перебуває джерело саморуху. Як новий висновок у філософії Шеллінга трактується така думка: «Неорганічна природа – це продукт першої потенції, органічна – другої... Тому неорганічна природа підтверджує своє споконвічне існування, а органічна засвідчує своє виникнення». Мисленик утверджує культ пізнання природи.

Слід наголосити, що сам Шеллінг опинився в суперечливому становищі: йому не вдається поєднати в одну філософську систему натурфілософії й трансцендентальний ідеалізм, що існують як дві різні частини. 1800 року появляється найвідоміша його праця «Система трансцендентального ідеалізму», в якій обґрунтовані два різні підходи: *об'єктивний* – для природи й *суб'єктивний* – для людської свідомості. Як зазначає філософ, завершення природного розвитку у появі людської свідомості означає перехід об'єктивного в суб'єктивне, а воно в свою чергу закінчується об'єктивністю.

Далі він проголошує тотожність суб'єктивного та об'єктивного як принцип своєї філософії, що дає підстави говорити про філософію тотожності.

Прагнучи до доступності свого вчення, Шеллінг застосовує різні стилі: математичний, діалогічний, афористичний, публіцистичний. Як зазначають дослідники, орієнтація на простоти не означало зниження теоретичного рівня.

Філософ розпочинає пізнання з відчуття. Водночас він наголошує на пасивності об'єкта в акті пізнанні. Від активності пізнання Шеллінг переходить до ідеї історизму, трактування філософії як «історії самосвідомості», що поділена на різні епохи. *Перша епоха* означає перехід від звичайного відчуття до інтелектуального споглядання, що посідає особливе місце в системі трансцендентального ідеалізму. Філософ обґрунтовує три виміри існування матерії, чому відповідає дія трьох сил: *магнетизм* призводить до однолінійності, *електрика* розпливається на площині, а *хімізм* розповсюджуються в просторі об'ємно. *Друга епоха* – це процес, що розпочинається інтелектуальним спогляданням, а завершується *рефлексією* (від лат. *reflexio* – відображення), цебто самоаналізом духовного світу людини. *Третя епоха* охоплює шлях від рефлексії до акту волі. На цьому тлі Шеллінг аналізує категорії як найзагальніші поняття, творить їх ієрархію на засадах протилежності (субстанція й акциденція, тяглість і час, причина і дія тощо). Вивищують цю ієрархію категорії *можливість*, *дійсність* і *доконечність*, що позначають панування свободної волі. Фактично Шеллінг створив схему, яку розробить Гегель, хоч він на противагу натурфілософії заперечує розвиток у природі.

Для органічної природи Шеллінг будує своєрідну тріаду, що відповідає певному стану організму: рослина – вертикальному, тварина – горизонтальному, а людина універсальному. Основна тенденція світового розвитку передбачає перетворення природи в «духовне». Людина пов'язує природу з духом, а природне з божественним. Проте над людиною панує матеріальне, що спричинене людською свободою. Як наслідок зруйнована цілісність природи, між людьми запанувало зло, порушена гармонія природи й духа, що засвідчує

факт смерть. Шеллінг пояснює, що «сутність людини – це її власний чин: доконечність і свобода існують одна в одній, як одна сутність, що лише розглядається з різних сторін і тому оприявнюється то як одне, то як інше, в собі вона – свобода, з формального боку вона – доконечність».

Водночас треба зазначити, що натурфілософія не спроможна відповісти на проблеми людського існування (сенса життя, причини добра і зла, страждання тощо), що стосуються морально-релігійної сфери. Як наслідок у праці «Філософські дослідження про сутність людської свободи» Шеллінг доходить висновку про створення світу з «темної основи», що відповідає засадам його філософії тотожності. Проте мисленик іде далі: його система *позитивної* філософії охоплює філософію мітології й філософію одкровення. Шеллінг поставив перед собою завдання: розв'язати суперечність між сутністю і існуванням. У позитивній філософії Бог самоявляється в існуванні природи й людини, чого не можна осмислити в поняттях. Безпосередньо пізнати Бога можна лише в *екстазі* (від гр. *ekstasis* – нестяма, ейфорія, безпам'ять, несамовиття), коли людина перестає контролювати себе як суб'єкт.

Як філософ Шеллінг може розглядатися опонентом Гегеля, що йшов у протилежному напрямі.

Коли Шеллінг надрукував статтю «Про істинне поняття натурфілософії», Гете дав їй таку оцінку: «Начебто йдеш у сутінках по знайомій дорозі, орієнтуєшся непомильно, хоч навколишніх предметів не видно». Справді молодий філософ побачив, що суб'єктивність як не самодостатня народжується з об'єктивності як активний початок, а діяльність природи випереджає діяльність людську. Так була висловлена незгода з Фіхте.

Як опонент Фіхте Шеллінг висловив думку, що природа розвивається «відповідно до іманентних законів розумності», цебто законів духа. Він не заперечував проти трактування індивіда як вищого ступеня природи, але тільки при умові, що природі властиве духовне, що визначає саму людину. Проте в 1801 році Шеллінг опублікував свою програмну працю «Виклад моєї філософської системи», з'єднав натурфілософію з трансцендентальним

ідеалізмом, схарактеризував фіхтеанський ідеалізм як суб'єктивний, що протистоїть його об'єктивному. Мисленик обґрунтовував свою незгоду з колишнім кумиром: «Фіхте міг би подати ідеалізм як цілком суб'єктивний, а я, навпаки, в об'єктивному значенні: Фіхте міг би дотримуватися ідеалізму, перебуваючи на позиціях рефлексії, а я – розробляти ідеалістичні принципи, перебуваючи на позиціях продуктивності». Далі Шеллінг зазначав, що суб'єктивний ідеалізм прирівнює *Я* до всього, а об'єктивний – все до *Я*. Водночас він поставився критично до спінозизму, який називав реалізмом. Як твердить Шеллінг, його філософська система ґрунтується на тотожності духа і природи, «повній нерозчленованості об'єкта і суб'єкта», між якими існують лише кількісні відмінності.

Абсолютну тотожність, названу розумом, Шеллінг ототожнив з універсамом, а за причину матеріальних речей визнавав дух, заперечуючи виникнення в часі на тій підставі, що всі потенції повністю одночасні. Отож філософ виступає як пантеїст, переконаний, що матерія не може існувати без духа. Він заявляє: «Ні мислення з буття, ні буття з мислення. Хибність ідеалізму в тому, що він трактує як причину одну потенцію». Після цього нема сумніву, що Шеллінг вважає помилковими суб'єктивний і об'єктивний ідеалізми. Його філософія тотожності має поєднати протилежності: він визначає своє місце в філософській думці між Спінозою і Фіхте.

Тепер Шеллінг ставиться негативно до проблеми розвитку, заперечує існування неорганічної природи і перехід від мертвої до живої матерії, бо мертвої матерію він трактує як «заснулі» тварини й рослини. Від цього часу філософ буде беззастережно дотримуватися тотожності об'єкта й суб'єкта, реального й ідеального, матерії та свідомості. Так завершується створення філософської системи, яку вивищує Бог. Надалі філософ лише доповнює та уточнює її. Йдеться про відношення індивідуального й загального, явища й сутності, пізнання й творчості, про творчий акт і т. ін.

Філософ приділяє увагу людині як творцю культури, що схоплює загальне в особливому і навпаки. Він висунув гасло: «Навчайся, щоб творити».

Проте *мисленик* зазначав, що знання відкрите для всіх, а творчість – царина небагатьох, у царстві науки мають господарювати аристократи. Шеллінг застерігав, що вчення про рівність здібностей витворить «загальну систему руйнування сил».

Трактуючи світ як живий організм, Шеллінг так само характеризував наукове пізнання, порівнюючи його з деревом, що має коріння в «науці всіх наук», цебто філософії. Мисленик наголосив на доцільності створення поняттєвого конструювання, що визначить місце кожної категорії в філософській системі. Філософія, на його думку, безпосередньо пізнає світ, але з ідеального боку, бо реальний бік розкривають інші науки. Приміром, історія – це синтез дійсного й ідеального, вільна від суб'єктивізму. Водночас мисленик розрізняє в громадянській історії *три різновиди*. *Емпірична* історія використовує очевидні факти, які бачить кожен. *Прагматична* історія добирає факти за дидактичним чи політичним критерієм. Нарешті, Шеллінг називає *поетичну* історію, яку порівнює з історичним мистецтвом.

На історичному досвіді філософ розробляє систему естетичних понять. Взаємозв'язок мистецтва й філософії передає таке його твердження: «Поезія – героїня історії... Філософія – це теорія поезії». У романтизмі він наголошує на *трьох культурах: культ мистецтва, культ природи, культ творчої особистості*. Центральним поняттям мистецтва Шеллінг називає символ як збіг загального та особливого чи одиничного. Художник відтворює світ, забезпечуючи єдність несвідомого й свідомого. Шелленгіанська система мистецтва ґрунтується на філософській основі. Мисленик розрізняє *реальні* (музика, живопис, пластика) й *ідеальні* (літературні жанри) ряди в мистецтві.

У берлінському періоді Шеллінг на перше місце ставить проблеми людини. Раніше він спирався на кантівський категоричний моральний імператив. На його думку, моральність суголосна людській природі, а за безпечити свободу людини може лише належний правопорядок. Водночас філософ зазначає, що закономірність суперечить свободі. Проте над ними стоїть Абсолют, що відкривається у світовій історії, яку мисленик поділяє на три

періоди. *Доля* як перший період охоплює давню історію. Другий період – це *природа*, в ньому діють природні закони. Цей період розпочався із завоювань Римської імперії і закінчиться створенням загальної спілки народів. *Передвісництво* як третій період настане тоді, коли закони природи перетворяться в Божий промисел.

Мисленик задумується над причинами існування зла, що зумовлене свободою волі людини, тому він прирівнює вчення про свободу вибору до «чуми для моралі». Він зазначає, що «зло – це не сутність, а дещо, позбавлене сутності, оприявлюване як реальність не само собою, а лише як протилежність чогось іншого». На його думку, зло – це хвороба, що роз'їдає суспільство ще більше, ніж в первісному стані. За основу моралі Шеллінг вважає усвідомлення неодмінності дотримання певних вимог. Водночас філософ зазначає, що поведінка людини залежить від її характеру, а свободна воля визначена заздалегідь.

Як вважає Шеллінг, зло існує тому, що воно маскується під добро. Кожен злочинець називає себе захисником добра і справедливості. Щоб перемогти зло, треба відокремити його від добра, подолати ненависть, на що спроможна лише любов. У філософії, вказує мисленик, любов злитою з мудрістю. Він виділяє три здатності людини: *норов*, *дух* і *душа*. Під *норовом* треба розуміти «темну», сторону психіки, від якої залежать неусвідомлені потяги й почуття. У *дусі* панує розсудок, що залежний від свідомості. *Душа* як найвища потенція людини охоплює мистецтво, філософію, мораль, релігію.

Тепер філософ не розрізняє розсудку від розуму, хоч розум вважає над персональним порівняно з індивідуальним розсудком. Окрім того, він вивищує філософію над мистецтвом, чого не було раніше. Його найвища моральна засада вимагає від людини завше відчувати себе вселюдською, всесвітньою істотою, звільнитися від суб'єктивних впливів. Такій поведінці сприяє релігійність людини. Своєрідне трактування смерті, з якою не пов'язаний кінець духа чи душі. Філософ переконаний, що наприкінці світової історії духовна і фізична частини людини зливаються як єдине.

Філософ не зміг здійснити свого задуму – написати тритомну працю «Світові епохи», що мала охопити частини «Минуле», «Теперішнє», «Майбутнє». У першій частині філософ прагнув обґрунтувати визрівання творчого проекту в Божественному розумі, друга частина -- розпочиналася з творення світу, а третя – мала позначати завершення світової історії, коли людина повністю з Творцем.

Філософська система Г. В. Ф. Гегеля

Німецька філософія, розпочата Кантом, сягнула апогею в філософській системі **Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля** (1770-1831 рр.), який здобув теологічну освіту, а в філософії почав працювати у другій половині життя, що закінчилося смертю під час епідемії холери в Німеччині. Слід зазначити, що своїх філософських поглядів він не міняв на протигагу поглядам політичним, бо він, прихильник французької революції, став ідеологом пруської реакційної політики. Найбільшої популярності філософія Гегеля сягнула наприкінці дев'ятнадцятого століття. Як відомо, його вчення вплинуло не лише на юного Маркса, а й на сконструйований ним і Енгельсом діалектичний матеріалізм. Водночас англійський філософ Б. Рассел (1872-1970 рр.) зазначав, що «майже всі Гегелеві доктрини хибні, він однак зберігає – не тільки з погляду історії -- своє значення як найвидатніший представник своєї філософії, яку інші філософи тлумачили не так послідовно і широко».

Відтак Б. Рассел зазначає особливу складність філософії Гегеля, бо «він – найважчий для розуміння з усіх видатних філософів». Дослідники поділяють його філософську діяльність на три періоди: *єнський, баварський і берлінський*. У *першому* академічному періоді, який тривав приблизно сім років, філософ співпрацював з Шеллінгом, з-під впливу якого визволився 1807 року. З того часу розпочинається *другий*, або позаакадемічний, період (1807-1816 рр.), коли Гегель обґрунтовував власну філософську систему. Започаткований у 1816 році *третій* період присвячений уточненню філософської системи.

Ще в молодому віці Гегель захоплювався містицизмом, який згодом змінив під впливом інтелектуалізації, але не зміг позбутися остаточно. Хоч

здавалося, що тоді мисленик байдужий до філософських проблем, насправді вони впливали підспудно на його духовний світ. 1807 року філософ друкує працю «Феноменологія духа». Гегель порушує питання світогляду. На його погляд, по-перше, знання – це здобуток індивіда, по-друге, людина – це продукт історії, а по-третє, в загальних рисах розвиток індивіда відтворює розвиток роду. Отож, світогляд не лише соціальний, а й історичний.

Філософ обґрунтовує тричленну структуру свідомості індивіда. Насамперед виділена *свідомість*, що відтворює чуттєву достовірність відчуття. Після переходу свідомості в *самосвідомість*, об'єктом пізнання стає розсудок. Свідомість індивіда розглядається переважно через його працю, а мета самосвідомості зводиться до свободи. Нарешті – *розум*, що проявляється в трьох іпостасях – *спостерігальній, діяльній і втіленій*.

«Феноменологія духа», як задумував мисленик, призначена відкривати філософську систему. Гегель писав: «Феноменологія духа має посісти місце психологічних тлумачень і абстрактних обґрунтувань знання. Вона розглядає підготовчий етап науки з погляду, що надає їй характеру нової, цікавої, першої філософської науки. Вона осягає різні *образи духа* як ступені на шляху, що веде його до чистого знання або абсолютного духу... Остання істина набувається в релігії, а потім у науці як результат цілого».

Другий том «Феноменології духа» Гегель планував присвятити наукам про природу і дух. Проте згодом філософ переіменув свій намір, видавши «Науку логіки»(1816 р) як самостійну працю, а не продовження попередньої. На нею мисленик працював сім років, а вже після смерті були видані підготовчі матеріали, що дають змогу зрозуміти його підхід до філософської системи як енциклопедії. Порівняно зі звичайною філософською енциклопедією як наука розкриває доконечний, зумовлений певним поняттям взаємозв'язок і філософське походження основних понять і принципів науки. Як ціла наука поділяється на логіку, науку про природу і науку про дух. Кожна з названих частин виконує певне завдання: логіка вивчає «чисті» поняття й абстрактну ідею; наука про природу досліджує естеріоризацію ідеї, перетворення її у

зовнішню реальність; наука про дух обгрутовує зняття естеріоризації, цебто повернення ідеї до себе чи на попередні позиції. Цим питанням присвячені три окремі томи «Енциклопедії філософських наук» (1817 р.).

У першій частині цієї праці, що умовно названа «Малою логікою», Гегель аналізує три форми логічного мислення: *абстрактну*, або розсудкову, *негативно-розумову* (скептичну), *позитивно-розумову* («спекулятивну»). У третій формі розум разом із розсудком забезпечує позитивний наслідок, що як абстракція охоплює дещо конкретне. Підтвердженням цього є гегелівський афоризм: «Розум без розсудку – це ніщо, а розсудок без розуму – дещо». При такому підході йдеться про реформу формальної логіки, а не про скасування її. Питання про реформу логіки порушували також Кант, Фіхте, Шеллінг, але Гегель звинувачує їх у формалізмі.

Створена Гегелем філософська система захоплювала насамперед величністю задуму, що мав охопити всі філософські проблеми як єдність. Противник емпіричної науки намагався систематизувати ідеї на засадах абстрактного мислення. Гегеліанство як філософська система – це, безумовно, *об'єктивний ідеалізм*, а з погляду методу – *спекулятивний конструктивізм*. Коли йдеться про окремі концепції філософа, то треба зазначити, що в них злютовуються *логічний і еволюційний* підходи.

Як одноступінь Фіхте Гегель дотримувався висновку про первинність мислення порівняно з речами. Філософ твердив, що в мисленні втілена первісна логічна природа буття, основним складником якої є поняття, яке відтворює його *загальність, цілісність і мінливість*. З цього випливає висновок, що все дійсне є доконечним і водночас розумним. На противагу шеллінгівському ідеалізму, який був інтуїтивним, ідеалізм Гегеля дослідники характеризують як *радикально-раціоналістичний*. Водночас треба зазначити, що для Гегеля дійсне чи реальне відрізняється від того тлумачення, що властиве емпірикам, бо розумні не самі окремі факти, лише факти як частини цілого. Таке ціле філософ називає *Абсолютом*, але заперечує його атрибути тяглості і мислення, на чому наголошував Спіноза.

Філософія Гегеля характеризується такими рисами як *логічність* і *тріадність*. Як зазначає Б. Рассел, гегелівська логіка не відрізняється від метафізики, суперечить вживаному розумінню логіки. Тріадність фактично пояснює діалектику, що передбачає *тезу*, *антитезу* та *синтеза*. Отож виходить, що тезі протистоїть антитеза, а з такого заперечення випливає синтеза. Логіка Гегеля розпочинається з того, що твердження про Абсолют як *чисте* буття заперечує *ніщо*. Водночас філософ зазначає, що концепції цілісності буття не можливі, тому вони не бувають цілковито істинними, бо категоричні протилежності істини і хибі виступають в єдності, що підтверджує діалектичний процес мислення. Таким чином, *перехід від тези до антитези* – це загальний закон діалектики буття.

На основі тотожності мислення й буття Гегель розглядає кожну форму буття як певну ланку в процесі його розвитку, що втілює силу людського розуму, а тріадна схема розвитку була лише зовнішнім проявом у гегелівському трактуванні світу. Якщо для філософа «істина – це ціле», то вона властива лише Абсолюту, який мислення про себе втілює в Абсолютній Ідеї, що як чиста думка відтворює всі властивості в єдності. Як пише Гегель, «ця єдність є абсолютною і всією істиною, ідеєю, що мислить сама себе».

Гегель наголошує, що «розум панує над світом», тому світова історія становить розумний процес, а «розум – це *субстанція* Всесвіту». Водночас філософ пише: «У царині філософії гіпотез нема. З допомогою умоглядного пізнання в ній доводиться, що розум, – і цей термін поки що може задовольнити нас, не треба досліджувати відношення, що існує між Всесвітом і Божою Істотою, – це *субстанція*, а також *нескінченна сила*; його власний *нескінченний матеріал* лежить в основі всього природного і духовного життя, яке він породжує; а також *нескінченна форма*, що спонукає той матеріал до змін».

Як твердить мисленик, філософія вивчає світ як ціле, тому її система категорій відтворює лише найосновніші й найзагальніші зв'язки дійсності. Він наголошує на принципі субординації категорій, що передає рух думки від

пустоти до повноти змісту, від одностороннього до багатостороннього, від абстрактного до конкретного. Свою логіку він розпочинає з Абсолюта, або з *чистого буття*, на противагу *ніщо*. У процесі становлення виникає *наявне буття*, що характеризується *якістю*, а з нею пов'язана *кількість*. Єдність цих двох категорій позначає *міру*.

Головну частину гегелівської філософії становить вчення про *сутність*, цебто основу глибинних зв'язків внутрішнього світу. Розглянувши інші категорії і поняття (*видимість*, *відмінність*, *протилежність*, *форму* і *зміст*), Гегель доходить до *умови*. *Наявність умов* засвідчує *існування*, цебто опосередковане буття. Існування сутності в «чистому вигляді» не можливе, тому вона існує як *явище*. Отож явище відтворює глибинну сутність, що являється. Єдність сутності та явища становить *дійсність*, а вона в свою чергу охоплює *можливість* і *доконечність*. Окрім того, філософ аналізує *випадковість*, *дію*, *взаємодію*.

Два томи праці «Наука логіка» Гегель трактує як *об'єктивну* логіку, а третю – як *суб'єктивну* логіку, хоч такий поділ доволі умовний, адже для філософа об'єкт і суб'єкт ототожнюються. Як наслідок *суб'єктивна* логіка стає водночас логікою *об'єктивною*. Завершується гегелівська логіка аналізом *ідеї*.

Після *логіки* Гегель обґрунтовує другу частину філософської системи – *філософію природи*. Слід наголосити, що для нього природа – це «закаменілий дух». Звідси – заперечення розвитку в природі, тому Гегель не завершує своєї думки. Він не може пояснити появи людини, не сприймає низки відкриттів науки Нового часу. Проте треба наголосити, що філософ передбачив таке епохальне відкриття як періодичну систему хімічних елементів.

Третя частина гегелівської системи присвячена філософії духа, а «дух – це самодостатнє існування», коли ідея сягає самопізнання. Філософія духа охоплює вчення про *суб'єктивний*, *об'єктивний* і *абсолютний* дух. У вченні про суб'єктивний дух мисленик аналізує антропологію, феноменологію і психологію. На думку Гегеля, *антропологія* вивчає «душу», під якою він

розуміє духовну діяльність, що пов'язана з тілом, а ще «як істину, як ідеальність *всього матеріального світу*». *Феноменологія* стосується *свідомості, самосвідомості й розуму*. Філософ розрізняє *три ступені феноменології*: як *протилежність* об'єкту, як *самовивчення* через особу іншого, як *тотожність* з духовною субстанцією світу. *Психологія* вивчає форми знання й діяльності на противагу змісту (сприйняття, уявлення, мислення, почуття й воля), а зміст – це наповнення в сфері об'єктивного й абсолютного духа (праві, етиці, мистецтві, релігії, філософії).

Якщо першу частину своєї філософської системи Гегель виклав у двох томах, а другу, присвячену філософії природи в одному, то вже на третю частину обґрунтовував у більше ніж десять томів. Насамперед три томи він присвятив філософській теорії мистецтва.

Тлумачучи естетику як теорію мистецтва, філософ не аналізує природної краси. Прекрасне для нього – це втілення краси духа. Гегель протиставляє проминальним витворам природи стійкі витвори мистецтва. Цінність естетики Гегеля дослідники вбачають у тому, що він глорифікує людську діяльність. Мисленик пише: «Речі, що є продуктами природи, існують лише *безпосередньо й однораз*, але людина як дух *подвоює* себе: *існуючи* як предмет природи, вона існує також і *для себе*, вона споглядає себе, уявляє собі себе». Досягти такої мети людина прагне, змінюючи зовнішність предметів і водночас вдихаючи в них свою життєву силу. Інакше кажучи, йдеться про подолання відчуженості природи від вільного суб'єкта. З цього випливає людяність краси як чуттєвої форми істини.

Серед інтелектуальних творів мистецтва Гегель ставить на перше місце художню літературу, що дає певне знання і водночас сприяє естетичному переживанню. Намагаючись визначити критерій оцінки художнього твору, філософ визначає як відповідність художнього змісту формі його втілення. Хибність гегелівського аналізу в тому, що він спирається на європоцентричність, бачить зразки в європейській античності, а це зумовлює неспорядливу оцінку мистецтва інших континентів.

Мистецтво проявляється в *трьох формах: символічній, класичній і романтичній*. Для *символічного* мистецтва властива неусвідомлена символіка, що втілює відома фігура давньоєгипетського сфінкса. *Класичне* мистецтво, що властиве Давній Греції, має за основу гармонію змісту й форми, реально відтворює буття ідеалу. Краса такого мистецтва одуховлена. У *романтичному* мистецтві зміст зосереджується на внутрішній духовності при другорядній ролі форми. Новим у цьому мистецтві є почуття честі, любові, культ дами, відданість сюзерену, що творить духовну характеристику лицарства. Проте романтичне мистецтво приречене на внутрішній розклад, бо удосконалення майстерності супроводжується послабленням уваги до субстанційного початку.

Гегелівська філософія права охоплює абстрактне право, мораль і моральність. Право бере до уваги потреби, що реалізуються у власності, мораль – це прояв у внутрішньому світі людини її волі. На противагу їй моральність проявляється в соціальних інститутах (сім'ї, громадянському суспільстві, державі). Вона ототожнюється з вічною справедливістю. «Філософія права» – це остання праця Гегеля.

Як панлогіст Гегель вважає, що розум в історії означає всесвітньо-історичний початок, тому його пошуки дають змогу виявити історичну закономірність, а вона – в розвитку абсолютної ідеї, світового духа, носієм якого має бути лише один народ у певному часовому вимірі. Історію започатковує створення держави, а завершить торжество «істинного» державного ладу. Як наслідок система історії німецького філософа вступає в суперечність з його методом. До речі, така сама хиба й діалектичного матеріалізму Маркса, Енгельса, Леніна.

Гегелівський підхід до держави з апіорних позицій у філософській системі химерно поєднувався з абсолютизацією пруської держави як зразка. Його історіософська концепція передбачає три головні фази в світовій історії. Філософ писав: «Світова історія – це навчання неконтрольованої природної волі, приведення її до покори загальному принципіві і надання їй суб'єктивної

свободи. Схід знав і донині знає, що вільний тільки *один*; греко-римський світ – що вільні *декопті*, а німецький світ знає, що вільні *всі*». Вже таке трактування суперечливе, позаяк ґрунтується на європоцентризмі світової історії, ігноруючи життя великих народів на інших континентах. Проте слід зауважити, що саму *свободу* Гегель зводить до виконання вимог закону. Особлива місія відведена німцям: «Німецький дух—це дух нового світу. Його мета – реалізація абсолютної істини і необмежене самовизначення свободи – тієї свободи, змістом якої є її власний Абсолют». Так само незвично філософ тлумачить вільну пресу, вважаючи, що вона не має підбурювати проти правління й органів примусу. Гегель переконує: «Держава – це втілення розумної свободи, що реалізує й усвідомлює себе в об'єктивній формі... Держава – це ідея духу в зовнішніх виявах волі і свободи людини».

У системі Гегеля релігія посідає приблизно те саме місце, що й філософія, бо вони тотожні, але відрізняються методами осягнення Бога. Віра у його трактуванні раціоналізована і вимагає активного ставлення. Серед релігій особливе місце належить християнству, бо воно примиряє Бога й людину, сягає самосвідомості.

Завершує гегелівську систему філософія як найвищий саморозвиток духа, що закінчується в ученні Гегеля. Щоправда, жодна філософська система, як переконує німецький філософ, не зникає, а дає поштовх для розвитку філософії в майбутньому, бо така система – це мисленно схоплена епоха. Особливу увагу Гегель приділяє античній філософській думці. Середньовічна філософія не вкладалася в гегелівську схему, тому він їй приділяє набагато менше уваги, що можна пояснити ще ставленням його, як протестанта, до католицької Церкви, панівної в названу епоху.

Глорифікуючи панування німецького духу в європейській філософії Нового часу, Гегель розпочинає «новітню німецьку філософію» з представника філософії віри **Фрідріха Гайнріха Якобі** (1743-1819рр.). Власну систему мисленик характеризує тим, що вона пізнала ідею в її доконечності, цебто утвердила остаточно панування ідеалістичної філософії.

Г. Гегель називає філософію *найвищою формою духа*, найдосконалішим способом пізнання, бо вона використовує поняття. Порівняно з філософією мистецтво обмежується спогляданням, а релігія спирається на уявлення. Мисленик зазначає, що лише історія філософії як цілість дає змогу збагнути істину історичного розвитку. Водночас Гегель вважав, що кожне філософське вчення посідає певне місце в історії духовної культури.

Філософське вчення Гегеля здобуло особливу популярність не лише в Німеччині, а й за її межами, чому сприяла насамперед створена схема, широкий обсяг проблем і запропонований метод. Проте дуже скоро з'ясувалося, що діалектичний метод може доводити до протилежних висновків. Як відомо, І. Франко зазначав, що за допомогою цього методу дослідники доходили різних висновків про майбутнє Російської імперії. Серед самих гегеліянців виділилися два крила: *консервативне (праве)* крило старогегеліянців і *радикальне (ліве)* крило молодогегеліянців. Різниця між ними проявилася насамперед в ставленні до релігії. Якщо праві гегеліянці захищали християнство, то ліві – дотримувалися пантеїзму.

Згодом протиставлення в гегеліянському таборі пересунулося в суспільно-політичну сферу. Радикалізм лівих гегеліянців набув особливих метаморфоз у трактуванні Л. Фюєрбаха. Гегелівський метод використали К. Маркс і Ф. Енгельс для створення діалектичного й історичного матеріалізму, а відтак – до його примітивізації вдався ідеолог російського більшовизму В. Ленін. Зрештою ще за Гегеля його противники були активними в самій Німеччині.

Висновки

1. Німецька філософія кінця XVIII ст.– початку XIX ст. уникла емпіризму й розвивалася на засадах раціоналізму, чим відрізнялася від розвитку філософії в інших країнах континенту.

2. Водночас німецькі філософи суттєво вплинули на зміну методологічних засад, зокрема на перенесення дослідження з аналізу об'єкта на суб'єкт.

3. Філософія І. Канта зумовила «копернікянський переворот» у пізнанні, позаяк філософ запровадив у теорію пізнання уявлення, а також обґрунтував, що предмети, формовані апріорними судженнями, походять від суб'єкта, який не треба протиставляти об'єктові, як і його – апріорній думці, бо вона є основним складником досвіду. Особлива заслуга І. Канта в етиці – це формулювання категоричного морального імперативу.

4. Наступник Канта Й. Фіхте ставить у центр філософування *діяльність «саму собою»*, вихідним поняттям якої вважає *чинне діяння, «справу-дію»*, що злютовує *справу* як результат і *дію* як процес.

5. Як мисленик Й. Гете обґрунтовує *науку про живе*, пропонує поняття *прафеномену*, що дає змогу пояснити проникнення в глибинну суть предмета.

6. Чільний представник німецької філософської думки Ф.Шеллінґ вважає, що до філософії треба підходити як до *науки*, бо вона вимагає системи, яку представляє, зокрема, натурфілософія, і як до *ненауки*, бо філософія звертається до споглядання й уявлення, чим подібна до мистецтва.

7. Апогеєм німецької філософії, започаткованої І. Кантом, прийнято вважати філософську систему Г. Гегеля. Проте з його філософської школи виокремилися два напрями, що зорієнтовані на протилежні висновки.

Розділ 4. Філософські напрями в європейській думці ХІХ століття

У філософській літературі висловлюється думка, що про сучасну філософську думку доречно говорити з 1830 року. Такий підхід обґрунтовується тим, що філософські вчення, які з'явилися згодом, безпосередньо стосуються сучасності. Водночас дослідники зазначають на потребі розрізняти два періоди в сучасній філософії, перший з яких стосується ХІХ століття, а другий – ХХ століття й триває до нашого часу.

Порівняно з попередніми століттями філософська думка ХІХ століття розвивалася прискореними темпами. Водночас треба наголосити, що філософам доводилося працювати в незвичних умовах. Бурхливий розвиток природознавства і технічних наук ставив нові вимоги перед філософією. Окрім того, виникають ідеї, що стосуються людини та її ставлення до Бога і світу.

1. Вчення про людину в європейській філософській думці

Попри панування в тодішній європейській філософській думці позитивізму, початок якого датують 1830 роком, коли з'явився перший том «Курсу позитивної філософії» О. Конта, філософська думка відзначалася багатогранністю.

Із середовища лівих гегеліянців вийшов філософ, увагу до якого спричинили не так його ідеї, як те, що на них спиралася доктрина Маркса й Енгельса, яка запанувала в робітничому русі, а відтак почала реалізуватися в спотвореній версії на широкому євразійському просторі й навіть проникла в Латинську Америку. Йдеться про **Людвіга Андреаса Фюєрбаха** (1804—1872 рр.), що відзначався радикальними поглядами, які завадили його академічній кар'єрі. До філософії його спонукало ознайомлення з філософією Гегеля, з яким він згодом виявив незгоду, хоч і не міг позбутися його методу.

Як філософ Фюєрбах відійшов від ідеалізму і став у опозицію проти ідеалістичної метафізики. На противагу Гегелю він визнавав буттям одиничні речі, підпорядковував мислення законам буття, а істину виводив на основі явищ. Сам Фюєрбах казав: «Моя філософія така, що не маю жодної філо-

софії». На його думку, філософію треба поєднати так само, як вона поєднана з теологією.

У теорії *пізнання* філософ перейшов від раціоналізму до *сенсуалізму*, наголошуючи, що «в чуттєвості приховується таємниця безпосереднього знання». Його *онтологія* характеризувалася переходом від ідеалізму до *натуралізму*, бо Фюрбах наголошував, що «поза природою і людиною немає нічого». Фюрбахівські сенсуалізм і матеріалізм були новими для німецької філософської думки.

Особливим предметом філософії Фюрбаха вважав людину. Він заявляв: «Нова філософія робить людину, а одночасно природу як її основу, єдиним універсальним і вищим предметом філософії». Людина, на його думку, була найдосконалішим твором природи: звідси – його трактування антропологізму як різновиду натуралізму.

На натуралізмі побудована етика Фюрбаха. Філософ формулює настанову: «Йди без вагання за своїми схильностями й пожаданнями, але за всіма: тоді не станеш жертвою одного з них». Заперечуючи вічність і безсмертя, він закликав зосередитися на реальному. Щоправда, до матеріалізму в етиці він виходив з того, що треба вчити, як має бути. Цим зумовлене його твердження: «Матеріалізм є для мене фундаментом будівлі людського знання, але... не самою будівлею. Оглядаючись назад, я погоджуюсь з матеріалістами, але не погоджуюсь з ними, дивлячись уперед».

Ставлення Фюрбаха до релігії зумовлювалося тим, що він не визнає нічого надприродного, а надприродні сили втілюють те, чого не спроможна реалізувати людина на Землі. Водночас філософ не заперечував, що потреби, які зумовлюють релігійні вірування, ніколи не зникнуть, тому релігія буде існувати вічно. Окрім того, з релігією він пов'язував зміну епох. Своєю заслугою Фюрбаха вважав те, що підніс антропологію до рівня теології.

Про філософські здобутки Фюрбаха говорити безпідставно. Всі свої зусилля він спрямував на критику попередників. Можна говорити про незначний вплив на німецьких природознавців. Проте його почини підхопили Маркс

і Енгельс, що забезпечило місце філософії Фюєрбаха в історії суспільному думці.

Серед інших філософських течій доцільно виокремити **індивідуалізм Макса Штірнера** (1806—1856 рр.), справжнє прізвище якого Каспар Шмідт. Як і К. Маркс, він вийшов з лівого гегеліянства і навіть намагався поєднати його з поглядами Л. Фюєрбаха, але на противагу своєму сучаснику вибрав інший філософський шлях.

Навчаючись у Берліні, К. Шмідт захопився філософією Гегеля, належав до його лівого крила. Однак у виданій у 1844 р. революційній книзі «Єдиний і його власність», що спричинила сенсацію, мисленик відійшов від своїх кумирів Гегеля і Фюєрбаха. Друга його праця «Історія реакції» була компілятивна – про якусь її вартість говорити не доводиться.

Основна теза М. Штірнера зводилася до того, що Фюєрбах, який звільнив його від Бога, не міг дати волі, бо залишив у залежності від інших людей, змусивши зважати на суспільство. Отож, тепер треба позбутися другої залежності. На думку Штірнера, різні суспільні форми, як суспільство, держава, нація, родина, -- це фікції, що породжують інші фікції (вимоги права і моралі, віру, правила тощо). Такі суспільні форми він називає примарами, що накладають на людину певні зобов'язання, поводяться як тирани, змушують нести постійний тягар. Їхні вимоги не лише не реальні, а й навіть шкідливі. Висновок Штірнера однозначний: треба знехтувати вимогами суспільства, його мораллю й ідеологією. Він заперечує будь-яку святість і не визнає жодної істини, заявляючи: «Я – критерій істини».

Звільнившись від різних примар, своїх уявлень, людина залишається сама, незалежна і має жити відповідно до своєї природи, власної вигоди. Штірнер формулює правило: «Слід бути егоїстом, тобто нічому не приписувати цінності, а шукати її тільки в самому собі». Як видно, він не визнавав жодної залежності, ані матеріальної чи духовної, від людей чи якихось ідей. Така позиція означала не лише завершений індивідуалізм, а й повний анархізм. Свободи людини мисленик не зумовлює жодними соціальними чинниками

Моральні норми, вважає Штірнер, не можуть вимагати від людини безкорисливості, а зречення – і поготів. Любов до іншого визнається лише тому, що вона приносить щастя. Людина не має жодного призначення, жодної мети, жодних завдань – у цьому вона подібна до рослини чи тварини, нагадує птаха, що літає й співає. Для неї не має сенсу ні добро, ні зло, тому людина може робити все, що тільки забажає. Саме тому вона стає *єдиним*, хоч навколо існують інші люди, на них не треба зважати. До людини Штірнер підходив з позицій релятивізму.

Як крайній індивідуалізм і завершений егоїзм доктрина Штірнера захоплювала своєю незвичністю. Його ідеї не означали захоплення книгою, що при своїй сенсаційності була хаотичною і алогічною за викладом, поєднуючи нудну багатослівність з аморальністю. Штірнерівський образ егоїста знаходимо в заідеологізованому романі Чернишевського «Що робити?» під прізвиськом Рахметова. Аналогічних ідей дотримувалися російські анархісти Н. Бакунін і П. Кропоткін.

З інших позицій до філософських проблем людини підійшов англійський філософ **Томас Карлайл** (1795—1881 рр.), теоретик елітаризму. Як зазначають дослідники, він був філософом від самого життя, хоч не писав спеціальних філософських творів. Філософські ідеї пронизують не тільки його праці на історичну тематику, а й есеїстку і художні твори. Найбільше Карлайла захопила німецька філософія. Як мисленик, він відзначався самостійністю й оригінальністю.

У речах Карлайл бачив не лише матеріальний, поверховий образ, а й ідеальний, глибинний. Якщо матеріальний образ речі бачить кожен, то істинний образ, цебто глибинний, прихований для більшості людей. Так само він підходив до людини, вважаючи, що під її тілом як зовнішньою оболонкою приховується справжнє, таємниче *Я*. Містик Карлайл вважав, що явища проявами Бога. Як догматик, він не обґрунтовував свого погляду на світ, надавав перевагу *інтуїції* та *інтроспекції* (від лат. *introspecto* – заглядаю всередину), а не розуму. Світ для нього – органічний гармонійний твір, а при-

рода – проникнення в надприродне. Свою концепцію він називав *природним супранатуралізмом* (від лат. *supra, super* – над і *натуралізм*), що передбачав віру в надприродне. Карлайл називав природу проявом, символом, «шатами» Божого духу. Окрім природи, цей дух проявляється набагато більше в людині, людській історії, а особливо в діяльності великих людей.

Великі люди, як твердить Карлайл, діють у світі, як на сцені, створеній Богом – таке вихідне положення історіософії та етики. Матеріальним справам мисленик приділяв дуже мало уваги, вважаючи реальним лише дух. Як мораліст, він підходив до моральності з фіхтеанських позицій, ототожнюючи її з активністю й енергією. Мисленик наголошував, що активність протистоїть рефлексійності. Його філософські погляди ґрунтувалися на вірі, були послідовно антиінтелектуалістськими. Суть історії він убачав у боротьби віри й безвір'я, зводив її насамперед до життєписів «героїв», а не боротьби мас. Під *героями* мисленик розумів вибраних, особливо активних і обдарованих від природи людей, трактував їх як прояви Божої волі. Слід зазначити, що в цьому Карлайл протистояв суспільній тенденції свого часу: він утверджував у історіософії та етиці культ героїв на противагу абсолютизації історичної ролі мас.

Противник егалітаризму Карлайл заперечував рівність людей від народження, наслідком чого була їхня правова нерівність. Активність залежить від сили людини, що мають розуміти слабші і підкоритися сильнішим. Таке трактування Карлайл переносив на відносини між націями. Він переконує, що слабші нації мають віддати сильним навіть свою землю, бо лише тоді земля, а також природа і матеріальні речі взагалі набувають вартості. Під цим оглядом мисленик трактував справедливість історії, без чого вона втрачає сенс. Зрештою, він доходить висновку, що завжди перемагає той, хто має слухність, бо почуття слухності надихає на боротьбу. Як наслідок мисленик ототожнює можливість і дійсність, історію й етику, силу і слухність. Моральну цінність, на його думку, слід також ототожнювати зі слухністю й остаточно із силою.

Такий погляд передають гасла: «сила – це закон для слабких» і «здобутий успіх засвідчує слухність».

Філософські погляди Карлайла втілюють романтичну метафізику, ставлення до світу як символ Бога. Дослідники шукають аналогій між філософськими поглядами Т. Карлайла і релігійними поглядами Ж. Кальвіна. Водночас безпосередніми джерелами цих поглядів трактують німецьку трансцендентально-критичну філософію і середовище примітивних, брутальних селян з поганськими віруваннями, з якого вийшов мисленик. Погляди Карлайла імпонували ідеологам тих європейських націй, які орієнтувалися на загарбання чужих земель і творення світових імперій.

Парадокси Карлайла в тому, що попри сумнівну вченість наприкінці життя його визнали авторитетом у галузях історії, філософії та етики, хоч він був опонентом популярних філософських течій емпіризму і здорового глузду. Водночас мисленика вшановували почесними титулами найпрестижніші університети в Оксфорді й Кембріджі і навіть обирали ректором університету в Единбурзі. Вплив Карлайла проник також у Сполучені Штати Америки.

Особливість популярності Карлайла зумовлена його особистістю мистця і діяча, який впливав насамперед на політику. Теоретичні висновки мисленика пов'язані безпосередньо з практикою, тому вони менше активізували мисленеву діяльність. Формально його культ героїв протилежний культові маси, який пробували обґрунтувати Маркс і Енгельс. Проте опоненти в цьому питанні сходилися в іншому, в абсолютизації сили й боротьби в історичному розвитку.

Після 1830 року набула розповсюдження філософія німецького мисленика **Йоганна Фрідріха Гербарта** (1776 – 1841 рр.), хоч він заявив про себе ще на початку століття. Прихильник реалізму й емпіризму, він не міг утвердитися раніше, бо цьому суперечила раціоналістична філософія на його батьківщині. Визнаючи себе кантіянцем, Гербарт трактував філософію кенігсберзького філософа доволі однобічно, відійшовши від його критицизму.

Більше ніж кантіанство в його філософських поглядах утвердилися натуралізм і механіцизм, плюралізм і індивідуалізм.

На противагу Канту Гербарт спирав пізнання на досвіді, який тлумачив своєрідно. Предметом пізнання він вважав самі *речі* в світі, що упорядкований у просторі й часі. Проте в натуралістичних системах поняття *речі* суперечливе, бо у речі втілюється єдність і множинність, скінченність і не скінченність. Суперечливі також поняття *властивості* речі й поняття *Я* в ідеалістичних системах. У його філософській системі вихідним поняттям визнавалися *реалії* як незалежні, елементарні, різнорідні, реальні одиниці, яких налічується безліч, що дає підстави трактувати його систему як *плюралістичну*.

Хоч *реаліям* властиві певні якості, людина знає не їх, а лише *відношення* між ними. Такі відношення форсують знання про буття. Взаємовідносини між *реаліями* визначаються діянням на самозбереження й протидіянням іншим реаліям. Як наслідок частини діють на цілісність, а цілісність на частини, чим визначається світобудова. У цьому суть метафізики Гербарта, її відмінність від теорій, що визнавали лише діяння частини на цілісність. Певною мірою така метафізична картина світу нагадувала монадологію Ляйбніца, хоч програвала перед нею через свою спрощеність і штучність.

Загальна метафізична концепція Гербарта найпродуктивніше втілилася в психології, яка орієнтується про взаємодію між індивідами. Як одиниці психіки, що ототожнені з одиницями душі, Гербарт вважає *уявлення*. З одного боку, вони прагнуть утриматися в свідомості й водночас протидіяти іншим уявленням, що творить комбінацію й механіку уявлень, аналогічну до механіки тіл. Від інших видів його психологія відрізнялася *інтелектуалізмом*, бо визнавала уявлення за первинні елементи психіки, відсунувши на вторинні позиції почуття й інстинкти.

На психології Гербарт ґрунтував свою етику й естетику, розглядаючи їх як одну науку, що з'єднує благо і красу. Щоправда, етику й естетику мисленик трактував звужено, звівши їх до обґрунтування «морального смаку» і смаку естетичного. На психології, а також на етиці Гербарт ґрунтував педа-

гогіку, намагаючись забезпечити всебічність зацікавлень людини, щоб уникнути однобічності, надання переваги одним зацікавленням перед іншими.

Філософія Гербарта була своєрідним етапом між метафізикою, що успадкована від XVIII століття, та критицизмом і позитивізмом. Вона посіла місце, що до 1830 року належало великим німецьким ідеалістичним системам, хоч емпіризм Гербарта не був достатнім, тому його замінили радикальні філософські течії XIX століття.

2. Християнський передекзистенціалізм С. Кіркегора

Данський філософ **Серен Кіркегор** (1813-1855) народився і працював у Копенгагені, який не міг на той час похвалитися своїми здобутками в царині філософії. Як мисленик, він доволі суперечливий і душевно нерівноважений, що спричиняло зміну його поглядів. Парадоксальна доля філософа: до його праць, невідомих за життя автора, почали проявляти особливий інтерес після Другої світової війни. Реанімації ідей сприяли потреби повоєнного часу.

Мисленик вважав, що створити філософську систему, яка спроможна охопити реальність в повному обсязі й водночас обґрунтувати прогнози на майбутнє, не можливо. Отож, про таку філософську систему мріяти марно. У ліпшому разі система може стосуватися лише минулого. Наголошуючи на різноманітності відмінностей і протилежностей однієї миті, Кіркегор зазначав, що показати їх як вищу єдність нікому не вдасться.

Перше місце серед понять в ученні філософа посідає *існування*, яке трактовано як невинне становлення і зміни в часі. Гегелівському діалектичному розумінню змін («кількісній» діалектиці) він протиставляє так звану «якісну діалектику», яка визнає за незмінні первісні якісні відмінності, а вищому синтезу – «повторення», як здійснення задуманої можливості. Так само проти гегелівської єдності протилежностей, що передбачає постійні й безперервні зміни, данський філософ ставить метафізичну формулу «або-або». З'єднати взаємопоборювані протилежності можна актом волі, цебто суб'єктивно. Хоч філософ не заперечує життєвого процесу, проте зводить його

лише до якісних перетворень у духовній сфері як наслідків поштовху чи стрибка для збереження певного стану.

У центрі філософії Кіркегора стоїть людина, її екзистенція. Уся його філософська творчість спрямована на розгадування тайни людського існування. Такі завдання турбували його героя, який запитував: «Де я? Що означає сказати – світ? Яке значення цього слова? Хто заманив мене сюди і покинув тут? Хто я? Як я опинився в світі? Чому мене не спитали, чому не познайомили з його правилами і звичаями, а просто утиснули в нього, неначе мене купили в продавця душ? Як я потрапив у це величезне підприємство, що назване дійсністю? Хіба це не справа вибору?... Кому маю поскаржитися? ... Вина – що вона означає? Чи це не відомо, як виходить, що людина буває винною?...».

Існування особи як реальності не передбачає проникнення в суть, бо цінність її в одиничному. Говорити про людину як суспільну істоту без підставно, бо існує лише одиничне, індивідуальне. З індивідуалістичної етики випливають уявлення про абсолютну свободу людини, а також її гріховність. Духовність людини, як вважає філософ, становить найвищу вартість. Він керується євангельською настановою: «Яка користь людині, як цілий світ здобуде, але занапасть власну душу».

Абсолютизація свободи людини зумовила презирливе ставлення до народу й демократії, яка веде до непокори, а в цьому, на думку філософа, джерело всіх нещасть не лише в політичній, а й релігійній сфері. Щоправда, сам філософ проявляв непокірність навіть у ставленні до духовенства. Аналогічне його ставлення до інших людей. Меланхолійний за натурою, він вибухав іронією, а в поведінці – ексцентричністю. Між його молодістю й пізнішим життям пролягла прірва. Переставши відвідувати каварні й театри, Кіркегор віддав перевагу самоті. Як вважають дослідники, на таку зміну вплинула його добровільна відмова від шлюбу після заручин із Регіною Олсен, сімнадцятилітньою дівчиною, відмови, що стало мукою для них обох, адже достатньо доказів для підтвердження взаємності їхньої любові. Розмірко-

ування про моральні аспекти такого кроку як відлуння постійного переживання позначилися на засадах його філософування, в якому чільне місце посідають проблеми «вибору» і «рішучості», що належать до центральних у працях нинішніх екзистенціалістів.

З твердженням про те, що Кіркегор належить до тієї категорії мислеників, життя яких відповідає їхньому вченню, не можна погодитись без застережно. Як вже наголошувалося, він любив самотність. Таким, до речі, був наш мандрівний філософ Г. Сковорода, який не мав власного кутка для проживання. На противагу йому данієць проживав у просторому помешканні, в кожній кімнаті якого стояли столи, а на них лежали стоси паперу, і він міг працювати одночасно над кількома творами. Творче життя мисленика тривало 15 років. Воно характеризувалося особливою покvapливiстю. Як наслідок його спадщина становить 12 томів і ще 20 томів щоденників. Напружена праця призвела до виснаження фізичних сил. Як підкошений, він упав на вулиці Копенгагена, а через два місяці його не стало.

За життя Кіркегора про нього знали тільки в Данії. Свої праці мисленик друкував за власні кошти: він витрачав гроші з невеликого батьківського спадку. Хоч міг збільшити їх і жити на банківські відсотки, на таке він не пішов, вважаючи таке примноження багатства за гріхове.

Ставлення до мисленика неоднозначне. Звісно, стиль праці зумовив чимало повторень, нековирість, нечіткість і розмитість певних формулювань, а ще йому приписують навіть графоманство. Окрім всього, Кіркегор ніколи не відшліфонував написане й не переосмислював під кутом критики. Проте в Данії його шанують як видатного і навіть геніального письменника, а в двадцятому столітті він визнається попередником екзистенціалізму як однієї з найвпливовіших філософських течій.

Треба зазначити, що сам Кіркегор не прагнув називатися філософом. Як писав Л. Шестов, «він мислив, щоб жити, а не жив, щоб мислити» і саме «в цьому його відмінність від фахових філософів». Про якусь системність поглядів заїкатися годі. Він – не просто мисленик проблем, а й еkleктик, що за-

свідчує переплутаність у його працях різних проблем (епістемологічних, етичних, естетичних, релігійних). Згодом так писав свої праці Ф. Ніцше. Дослідженням філософських проблем Кіркегор переймався лише тоді, коли доводилося спростовувати погляди противників, що не можливо без певних філософських засад. Зрештою, його основні проблеми стосуються етики й релігії. Як пише В. Татаркевич, «його праці щодо змісту коливались між філософією і теологією, а щодо форми – між наукою та літературою». Мисленика не задовольняла форма логічно побудованих трактатів. Свої філософські ідеї він передавав у формі логічно-філософських есеїв і навіть художніх творів. Так було легше відтворити мінливість людської екзистенції, митарства й довести читача до сприйняття справжнього існування.

Основні ідеї своєї філософії С.Кіркегор виклав у магістерській дисертації «*Про іронію*», яку захистив 1841 року. Після цього у світ вийшли праці «*Або—або*» (1843), «*Страх і трепет*» (1843), «*Поняття страху*» (1844), «*Стадії на шляху життя*» (1845). Відтак мисленик опинився перед світоглядним переломом, що підтверджує таке визнання: «Бог набув для мене такого значення, якого я не припускав». Кіркегор задумується над питаннями: «Що означає бути християнином? Чого треба для того, щоб бути християнином? Як досягти свого спасіння?». Він плакає мрію, щоб надалі працювати сільським священиком. Не здійснивши такого плану, мисленик зосередився на релігійній тематиці. Серед його творів важливе місце посідає щоденник, який він розпочав 1833 року й вів до кінця життя.

Дослідники вважають, що данський філософ менше зважав на філософську традицію, а черпав свої ідеї безпосередньо із життя, чим він нагадував Сократа. Однак треба нагадати, що його, як переконаного християнина, надихало Святе Письмо. Попередниками Кіркегора можна вважати великого християнського мислителя святого Аврелія Августина і видатного французького філософа й вченого Блеза Паскаля, які аналізували людину, як істоту скінченною, в контексті нескінченності. Окрім того, філософ зазнав впливу «філософії одкровення» Шеллінга, а також засновника філософії життя Шо-

пенгауера. Окрім того, спостерігається певна спорідненість поглядів Кіркєгора з філософськими дослідження його англійського сучасника Дж. Ньюмена, який протиставив схильності людини до абстракції індивідуальне існування як справжній факт, бо, на його переконання, «все довкола є лише грою тіней». Хоч вони не були знайомі, обидва протиставляли знанню віру, заперечували раціональну метафізику. Проте погляди англійця відзначаються оптимізмом. «У Кіркєгора було якраз навпаки: для нього віра, релігія, спілкування людини з Богом були джерелом страху, неспокою, трагізму людської екзистенції. І не пізнання. А отой неунікний *трагізм* був змістом його філософії» (В. Татаркевич).

Виступаючи проти панівної раціоналістичної традиції в філософії, насамперед проти вчення Г. Гегеля, мисленик проголошує як мету своєї діяльності зруйнувати інтелект. Хиби раціоналістичної філософії він убачає в її *есенціалізмі*, з яким не міг погодитися як вченням про абстрактні сутності в загальних поняттях, що поглинали одиничне, не розуміючи його існування. Незгоду з раціоналістичною філософією Кіркєгор заповів передати в автоепітафії для своєї могили: «Цей єдиний». Чи не для цього, щоб утвердитися як єдиний, майбутній мисленик відмовився від створення сім'ї, залишився самотнім? Зрештою, як зазначає Л. Шестов, він «начебто жив поза історією» чи, інакше кажучи, творив власну історію, залишаючись байдужим до довкілля.

Як зазначає данський філософ, існування, або екзистенцію, не можливо відтворити в понятті, бо воно не піддається об'єктивації. Відомий афоризм Декарта «Я мислю, отже, я існую» він трактував по-своєму, бо між мисленням й існуванням відношення обернене: чим менше мислиш, тим більше існуєш. Причина в тому, що власне існування полягає не в мисленні, не в пізнанні, а в переживанні в потоці людського життя. Із своїм існуванням людина стикається в критичні моменти життя, коли стоїть перед вибором «або-або». Лише тоді можна сказати: «Я існую». Існування індивідуальне, конкретне, тому людина не задовольняється статусом представника роду, який

підпорядковується загальним законам. Врешті-решт, перед нею стоїть питання особистого спасіння – в тому мета християнина як вільної істоти.

У боротьбі проти раціоналізму мисленик аналізує *три рівні* (фази) людського існування, в яких, на думку дослідників, відтворена його особиста духовна еволюція: *естетичний, етичний і релігійний*. У філософії Кіркегора людина трактується як «суб'єкт, але не гносеологічний, а онтологічний, тоб-то реальний індивід життєвого процесу, в якого внутрішній світ теж індивідуальний, індивідуальні дух і духовність» (І. В. Бичко).

Естетичний рівень існування людини характеризує позиція гедонізму, звернення на зовнішність. Його символізує художній образ *Дон Жуана*, життя якого визначають почуття, прагнення пізнати всі насолоди – від мистецтва до інтимності. Гра почуттів призводить до того, що після досягнення мети естетика охоплює нудьга, незадоволення й бажання чогось нового. Подібний стан філософ аналізує в праці «Або – або», в якій можна прочитати думки на кшталт таких: «Моє життя не має жодного сенсу», «Сама насолода розчаровує» тощо. Прагнення насолоди зумовлене зовнішніми чинниками. Зрештою, воно не залежить від самого естетика навіть тоді, коли має внутрішнє джерело. Над людиною панує випадок і неодмінність, вона не вибирає, а підштовхується не тільки зовнішніми обставинами, а й власними захопленнями. Така людина проявляється безпосередністю й не може вважатися особистістю.

Розчарувавшись естетичним способом життя і відчувши його гріховність, людина в стані відчаю відмовляється від насолод і переходить на вищий рівень життя, яке спирається на моральні засади. На цьому *етичному* рівні людина стає особистістю, а її символом виступає філософ *Сократ*. Протилежністю розбещеності естетика етик шанує сімейні взаємини на засадах законного шлюбу. Він живе внутрішнім життям, керуючись почуттям обов'язку не лише перед собою, а й перед іншими людьми, ототожнює безпосереднє «Я» із вселюдським. Проявом внутрішньої свободи для етика є вибір на засадах «або—або», що, на думку філософа, «може звеличити людину ви-

ще від ангелів». Кіркегор має на увазі не повсякденний вибір, що стоїть перед людиною, а вибір вирішальний, доленосний. Вибір етика реалізує його свободу, підтверджує, що особистість підноситься до рівня ¹Абсолюту, людина стає сама собою. Відмінність Кіркегора від попередників у тому, що він обґрунтовує моральність однієї людини, тому його етика чисто індивідуалістична, а таке уявне життя ізольованого індивіда відірване від реальності.

В акті вільного конкретного вибору втілюється суть людського існування, бо він підводить людину до певної постанови, або рішення, що зумовлює її *відповідальність*. Треба наголосити, що мисленик наголошує на факті вибору, а не на його оцінці, бо намагання уникнути від нього осуджується на противагу навіть помилковому вибору, який піддається виправленню. Саме таке трактування вибору привернуло увагу до вчення Кіркегора у веремійному двадцятому столітті.

Однак людина не може задовольнитися повністю етичним способом життя, оскільки вона й тепер не може бути собою, а має підпорядковуватися найвищому загальному закону, не обмежувати свого щастя упорядкованим сімейним життям. Звільнення від цього загального морального закону можливе лише на *релігійному* рівні, коли людина безпосередньо спілкується із справжнім Абсолютом, що символізує біблійний *Авраам*, готовий за наказом з неба пожертвувати своїм улюбленим сином.

Як моральна людина Авраам відчуває страх, бо діє всупереч своїм батьківським почуттям і найвищому моральному закону, тому не може піднятися над добром і злом чи опинитися поза межами їхнього розуміння. Однак як віруюча людина, він відчуває релігійний трепет, бо не може не підкоритися наказові Бога. Отож, Авраам опинився перед непростим вибором. Душевні митарства посилюються ще й тому, що батько не впевнений, чи голос із неба справді походить від Бога, а не від нечистих сил або з якогось іншого джерела

Вибір Авраама обґрунтовується на основній zasadі філософії Кіркегора, що загальне правило не обов'язкове, а індивідуальне не підпорядковується

загальному, вище від нього. Отож, вибір за Авраамом і він цілком суб'єктивний. Філософ зазначає: «Хочу знайти істину, яка є істиною для мене. Бо на що мені могла придатись так звана об'єктивна істина, коли б для мене і мого життя не мала глибокого значення?». Такий підхід до істини суперечив філософській традиції Нового часу, яка трактувала істину як об'єктивну. Проте данський філософ не визнавав такої традиції, заперечував досто-вірність людського пізнання, заявляв, що «істина є суб'єктивність», а «переконання тільки в суб'єктивності, шукати об'єктивність – значить помилятися». Істину висловлює лише віра, а її критерієм треба вважати суб'єктивне життя людини, щирість і пристрасність у сприйнятті певної ідеї, готовість захищати її незалежно від митарств, жертв і навіть мук.

Як мисленик Кіркегор не цікавився науковою істиною, бо істина може бути лише моральною, а тому не об'єктивною, а суб'єктивною. В цьому данському філософові слід визнати рацію. Він писав, що треба шукати істину, яка була б не загальною, а особистою. Хибність подібного погляду в тому, що й загальна істина може бути особистою. Хіба істина нації не стає істиною мільйонів патріотів?

На думку дослідників, учення Кіркегора про суб'єктивність істини ґрунтується на догматах релігії, які він пов'язував із переконанням у неможливість їхнього раціонального з'ясування. Звідси – доконечність віри. Окрім того, загальний закон не може зважити всі індивідуальні випадки, тому бувають певні винятки з нього, що змушує людину діяти самостійно, ризикувати, долаючи страх.

Намагаючись розв'язати моральні конфлікти, Кіркегор спирався на тисячолітній досвід, відомий ще з античних часів. Водночас дослідники зазначають хибність такого підходу, позаяк, на його переконання, людина має спиратися лише на себе, на свою віру. Отож, про вибір говорити годі, адже про варіантність не може бути мови, бо людина буде діяти відповідно до своїх релігійних переконань. Безумовно, тут не йдеться про вибір, адже поведінка відома заздалегідь. Хоч данський філософ, сучасник автора «Гайдамаків», не

знав про творчість нашого великого поета, вирок Івана Гонти засвідчує, що ватажок повсталого народу не міг не вбити своїх синів: до цього змушувала присяга.

Три рівні життя (естетичний, етичний, релігійний) становлять своєрідну екзистенціальну тріаду, яка не спирається на раціональні засади, не обґрунтовується логічно, а виступає як наслідок вольового акту, що заперечує попередній стан (рівень). Йдеться про кризу відчаю, який сам Кіркегор передав такими словами: «Вибираючи Абсолют, я обираю відчай, вибираючи відчай, я вибираю Абсолют, тому що Абсолют – це я сам...». Порятунком виступає якийсь абстрактний *страх*, страх перед небуттям. Опинившись перед небуттям, людина починає сприймати своє кінцеве існування як протилежність неіснування, яке втілює *ніщо*. Завдяки страху людина опиняється перед собою, звільняється від спалених ілюзій, відчуває подих небезпеки із прірви, мусить здійснити свідомий вибір. Філософ писав: «Тільки доведений до відчаю жах збуджує в людині її найвище єство». Саме тому, на його думку, «страх – це можливість свободи».

Своє призначення як мисленика Кіркегор убачав у тому, щоб життя людини ускладнити. Цим він протиставляв себе тим, хто хотів його полегшити, бо тепер люди бажають протилежного. Мисленик пише: «Ця ідея мені безумно подобалась і водночас мені було приємно думати, що я, подібно до інших, буду улюбленим і шанованим усією спільнотою... Я вирішив, що моє завдання в тому, щоб скрізь створювати труднощі». На його переконання, абсолютна свобода людини, як результат її абсолютного вибору, можлива лише тоді, коли людина перед темною прірвою не бачить того, що її чекає. Подолавши страх, вона стрибає в пропасть, вибирає безконечність, чим відкриває своє істинне *Я*. У таких умовах вибір здійснює не інтелект, а людина як цілість у єднанні з Богом. Віра спасає людину, яка відмовилася від розуму при виборі, що компенсує їй, грішній, Божа благодать.

Суперечність людського існування в тому, що воно скінченне, а людина оцінює його з погляду вічності. Отож, як пише філософ, «людина є синтезою

скінченності і нескінченності, доконечності й свободи». На противагу їй буття Бога нескінченне, вічне, абсолютне, чого людині, як проминальній істоті, не вдається збагнути, її розум занадто слабкий для цього. Парадокс людини в тому, що вона прагне вічності і водночас втікає від неї. Причина в тому, що людина сприймає себе поверхово, хоч прагне проникнути в свою глибину. Для підтвердження своїх переконань Кіркегор спирається на біблійну книгу Йова, який заперечує усі людські істини як незаперечні. «Йов доводить широту свого світоспоглядання тією непохитністю, яку він протиставляє підступним примудренням і підступам етики» (С. Кіркегор). Велич Йова філософ вбачає не в покірності, не в перенесенні всіх випроб, а в патосі свободи. Тут розум не допоможе, тому перед Йовом безсилі не лише античні мислителі, а й Гегель. У Святому Письмі наприкінці книги Йова сказано: «І Господь привернув Йова до первісного стану, коли він помолився за своїх приятелів. І помножив Бог усе, що Йов мав, удвоє». У цьому висновок філософа, що «усе життя – це повторення». Отож, треба скинути ненависну владу розуму, який претендує на відкриття істини. Саме в цьому суть екзистенційної філософії, як прагнення «можливості не можливого», а воно ґрунтується на переконанні Кіркегора, що «віра – протилежна розумові, віра живе поза межами смерті». За найвеличніший приклад екзистенціального філософа він вважав Сократа.

Неодмінність вибору для людини протистояла панівній філософії, утверджувала множинність мислення, *плюралізм* філософського процесу, що урізноманітнився в двадцятому столітті. Конкретне існування людини, як філософська проблема, не узгоджувалося з концепціями не лише метафізиків-ідеалістів, а й зароджуваного у другій половині дев'ятнадцятого століття позитивістського напрямку. Порушені Кіркегором проблеми й основні мотиви його пошуків успадкувала і розвиває німецька й французька «екзистенціальна» філософія.

3. Волюнтаристський ірраціоналізм А. Шопенгауера

Претензійний молодший сучасник Гегеля **Артур Шопенгауер** (1788-1860 рр.) свою першу працю опублікував у 1813 році, а основна його книга

«Світ як воля й уявлення» вийшла 1819 року. Другий додатковий том її побачив світ лише через чверть століття, хоч, треба наголосити, за цей час з'явилися інші праці філософа, зокрема «Про волю в природі» (1836 р.). Проте аж до 1848 року його філософія не мала впливу: в європейській філософській думці домінували інші кумири.

Слід наголосити, що Шопенгауер не уявляв життя без філософії, в чому переконує таке признання: «Моє справжнє і правдиве життя – це мої філософські заняття, яким я повністю підпорядкував все інше». Як філософ, він не приховував своїх поглядів, що передав такими словами: «Філософія – це альпійська вершина, до якої веде лише крута стежина, що тягнеться по камінні й тернах. Що вище людина вибирається, то стає безлюдніше, і йти по цій стежині може лише людина цілком безстрашна. Часто ця людина пробирається над безоднею, і вона мусить мати здорову голову, щоб не заморочилася голова. Та зате світ, який вона спозирає згори уявляється їй гладким і рівним, пустелі й болота зникають, купини вирівнюються, дисонанси не долітають до неї, вона оточена чистим повітрям і сонячним світлом попри те, як від її ніг стелиться глибока мла».

У юні роки Шопенгауер співпрацював з Гете, вивчав праці «божественного Платона» і «дивовижного Канта», особливо захоплювався давньоіндійською філософією, що дало змогу сформуванню власний світогляд. За чотири роки напруженої праці він закінчив свою основну працю «Світ як воля й уявлення», в якій виклав засади розробленої філософської системи, що ґрунтується на законі достатньої підстави. Написане після цього лише поглиблювало викладені положення. Мисленик писав: «Усю мою філософію можна передати висловом: «світ – це самопізнання волі».

Серед своїх попередників Шопенгауер спочатку найбільше хвалив Канта, бо той «здійснив революцію і створив світову епоху не лише в сфері всіляких філософських пошуків, а й у людському знанні і мисленні взагалі». До його наступників Фіхте, Шеллінга і Гегеля ставлення передає характеристика їх як «трьох прославлених софістів післякантівського періоду». Ще негативніше він

оцінював тодішню «університетську філософію», що дого-джає міністерству і проявляє ненависть до Канта і до Шопенгауера як *справжнього* послідовника кенігсберзького філософа. Він пише: «За весь час між Кантом і мною не було жодної філософії, а лише університетське шарлатанство». Водночас філософ пише про відмінності між двома системами: «Кант і я проходимо цілу дистанцію разом: стверджуючи одне й те ж – він – суб'єктивно, я – об'єктивно».

Щоправда, згодом ставлення Шопенгауера до свого вчителя змінилося, бо, як він пише, «Кант здитинів». Тепер мисленик вже твердить, що найближча до нього лише філософія Платона.

Як людина Шопенгауер відрізнявся не простим характером. Упродовж всього життя його супроводжував песимізм, хоч матеріально він був повністю забезпечений і міг жити нежалежно, отримавши чималу спадщину. Не мав підстав скаржитися на здоров'я. Проте йому був властивий егоцентризм. Шопенгауер живе самотньо, далі від рідних, не одружується, уникає не тільки дружби, а й спілкування. Філософ не міг змиритися з тим, що його не хвалять, книг його не читають, лекцій не відвідують. Іншим він не довіряє. Громадською роботою не цікавиться. Філософські роздуми повністю поглинають його. Шопенгауер признається, що єдина його відрада – це книги, а без них він дійшов би до відчаю.

Життя Шопенгауера було одноманітне, пов'язане з беззастережним до-триманням чіткого режиму. Під час самотніх тривалих прогульок з білим пуделем Атмою він розмовляв сам із собою. У вечірній час Шопенгауер грав на флейті, читав античну й індуїстську літературу. Попри життєві невдачі філософ невідступно стояв на своїх позиціях, боровся з ідейними противниками, не припиняв роботи, хоч його праць і перекладів не друкували, а самого не слухали, лише інколи з'являлися надмірно критичні відгуки про раніше надруковані праці. Сам Шопенгауер оцінював таке ставлення як «професорську змову», щоб його праці не дійшли до публіки. Щоправда, в 1838 році він от-

римав першу премію Норвезької королівської академії за працю «Про свободу людської волі».

Схильний до унормованого життя Шопенгауер не приховував свого несприйняття революційних протестів, називав їх учасників «набродом». На його думку, «всі революційні пориви, всі прагнення позбутися традиційних заведень не що інше, як розгнuzданість хижої природи людини». Проте «аполітичний» філософ хвалив душителів революції

Задум філософа зводився до того, щоб синтезувати західноєвропейську філософську думку зі східними релігійно-філософськими відкриттями. Для цього він вивчав брахманізм, буддизм, захоплювався Упанішадами. Ерудицію філософа засвідчують його ґрунтовні знання не лише європейської філософії, а й найновіших досягнень природничих наук. Мисленик стверджував: «Упродовж свого життя я постійно стежив за здобутками усіх цих наук і вивчав їхні основні праці».

Порівняно з іншими філософами праці Шопенгауера відзначаються високим рівнем літературної майстерності, зокрема образністю, афористичністю, сарказмом, вдалим добором цитат, що не заперечували навіть його опоненти. Про себе він писав: «Я не борзописець, не продуцент компіляцій, я не пишу задля гонорару і не розраховую на те, щоби своїми книгами заслужити похвалу міністра... Хто хоче мене пізнати і зрозуміти, той не може залишити непрочитаною жодного рядка з моїх писань».

Лише наприкінці життя Шопенгауер відчув нове ставлення до його песимістичної філософії. У Боннському і Ляйпцізькому університетах почали читати лекції про філософію Шопенгауера, а Бреславський університет навіть оголосив відповідний конкурс робіт про його вчення. Сам філософ вважав, що так він пробився через мур «змови професорів». Однак йому залишилося вже не довго жити на цьому світі, який він характеризував як волю й уявлення.

В осерді своєї філософської системи Шопенгауер поставив **волю** як нестримний порив, сліпий і несвідомий, що становить зміст світу. Така воля не народжується і не вмирає, що властиве лише індивідам. Воля первинна, неза-

лежна від пізнання, утверджує «принцип суб'єктивності» на протигагу пізнанню як принципу об'єктивності. Шопенгауер твердить, що його філософія – це «система, що втілює реальність усього буття й корінь усієї природи у *волі* та визнає волю осердям світу». Матерію він називає «вірогідною брех-нею». Воля пізнається «безпосередньо», а не інтелектом. Фундаментальна воля зумовлює відчуття, розум, мислення. Інтелект не спроможний не лише вплинути на волю, а й збагнути її.

Найвища реальність належить тільки ідеям, а в природі лише об'єктивується воля до життя, якій властивий нескінченний час і нескінченний простір. Філософ наголошує, що воля проявляється лише в *теперішньому*, бо наше минуле – це лише **уявлення**. На думку філософа, уявлення не обмежується зовнішнім світом, а й охоплює пізнання власного тіла.

Мисленик обґрунтовує позицію, що протилежна відомому гегелівському афоризмові: «Все, що дійсне, є розумне, а все, що розумне, є дійсне». Він твердить: «Кого задовольняє життя таке, як воно є, хто всіляко його утверджує, той може сповнюватися надією на його нескінченність і вигнати страх як ілюзію, що навіює несосвітенну боязкість колись втратити теперішнє й одурює його примарою того часу, де нема теперішнього». Як видно, Шопенгауер не бере до уваги соціальних причин страху, на що звернули увагу прихильники марксизму. На його думку, причина страху перед смертю зумовлена тим, що людина незадоволена своїм життям, усвідомлює неможливість самореалізуватися, виконати земне призначення. При проти-лежній настанові радість життя долає страх перед смертю. Саме так сприймали смерть видатні мисленики, що підтверджує ставлення до неї Сократа, який випив як вирок чашу з віхою.

Ставлення до смерті неодмінно пов'язане зі ставленням до життя, що вимагає не лише пізнання волі, а й осягнення його суті. Шопенгауер зазначає, що «в людині воля може досягти свого повного самопізнання, ясного і невичерпного знання своєї власної сутності, її відтворення в цілому світі». Однак філософ наголошує, що задоволення нетривале, на зміну йому прихо-

дить нове прагнення, а з ним нове страждання. Звідси – висновок, що існування людини зводиться до «вічного спрямування теперішнього в мертве минуле, вічного вмирання». У буддистському дусі Шопенгауер заявляє, що «будь-яке життя – це страждання». Позбувшись страждання, людину охоплює нудьга. Отож, виходить, що страждання і нудьга – це вічні супутники людини упродовж її життя. Мисленик наголошує: «Моя філософія – вперше передбачає істинну сутність людини не у свідомості, а у волі, що не пов'язана присутньо із свідомістю, а ставиться до свідомості, цебто до пізнання, як субстанція до акциденції».

Як універсальний «об'єкт» волі Шопенгауер вважає *волю до життя*, що постійно прагне щастя. Далі філософ порушує проблему ставлення людини до інших людей. За головну пружину людини Шопенгауер вважає *егоїзм*, що проявляється в прагненні до власного добробуту, а з цим пов'язана *злість* і *співчуття*. Злість має на меті завдати горе іншому, що в християнській релігії називається ближнім. Феномен *співчуття*, на думку філософа, становить «останній фундамент моральності в самій людській природі», бо «лише таке співчуття служить за дійсну основу для будь-якої вільної справедливості і кожного правдивого людинолюбства». Якщо найбільше обурює людину жорстокість, то «повна відсутність співчуття накладає на людей ганебне тавро». Співчуття охоплює також ставлення до тварин, бо не можна вважати за добру людину, що проявляє жорстокість до «братів наших менших». Варто погодитися з дослідниками, які вбачають у цьому вплив східної філософії й релігії. Водночас така думка змушує переглянути звинувачення Шопенгауера в мізантропізмі.

На аналогічних засадах Шопенгауер намагається збагнути сенс прихованого світу. Він зазначає, що лише воля відкриває суб'єкту пізнання сенс світу, «показує йому внутрішній механізм його існування, його діяльності, його руху». Ототожнюючи акт волі з рухом тіла людини, філософ характеризує тіло як «об'єктивовану волю», що водночас стала уявленням. На його думку, «окрім уявлення і волі, ніщо нам більше не відомо», бо іншої реальності для

фізичного світу не існує. Для Шопенгауера уявлення трактується як явище, а воля позначена кантівським терміном «річ у собі», цебто внутрішня сутність реальності. Порівняно з іншими філософами Шопенгауер визначає свою позицію: «До цього часу поняття волі підводили під поняття сили; я ж чиню навпаки і кожную силу в природі хочу зрозуміти як волю». Логічність такого підходу в тому, що менше відоме зводиться до більш відомого, а це розширяє пізнання. Поняття *волі* філософ переносить на весь світ як на його сутність. Вона відтворює характер сліпого, незрозумілого прагнення. Водночас Шопенгауер пояснює, «що воля діє і там, де нею керує пізнання, це найліпше показує інстинкт і художні пориви тварин». Воля – це справжня реальність, вона властива навіть рослинам. Як стверджує філософ, людське життя безглузде, а смерть людини – це смерть лише тіла, а не волі, тому він не оцінює смерті як зло.

Як «сліпе захоплення» і «темний глухий порив» воля проявляється на *нижчому ступені* її об'єктивації, що засвідчують найзагальніші сили природи (вагота, непроникливість, а відтак твердота, текучість, тягучість, електризованість, магнетизм, хімічні властивості тощо), які вважаються первинними умовами. На *вищому ступені* вже проявляється характер індивідуальності, чого нема в неорганічній природі. Шопенгауер визнає лише випадкову причину існування речі. Так само не пояснити причини поведінки людини, що французькі матеріалісти узалежнювали від зовнішніх умов. Заперечуючи ідею розвитку, Шопенгауер не відкидає ідеї розпаду на полярні протилежності й боротьбу між ними, що визнається вже в давньокитайській філософії.

На вищому ступені об'єктивації волі реалізація життєвих прагнень індивідів пов'язана з пізнанням, що дає підстави для доцільного вибору. Тепер світ, що був лише волею, виступає як уявлення, цебто «об'єкт пізнавального суб'єкта». Водночас змінюється діяльність волі: упевненість у непогрішності інстинкту переходить в усвідомлення власної волі, здійснення її мети. Подібна думка була висловлена філософами ще раніше. Шопенгауер обґрунтовує природну драбину, що пояснює залежність об'єктивованої волі вищих від

нижчих. Якщо людина не обходиться без тварин, то вони не можуть існувати без рослин, а рослини – в свою чергу від ґрунту, води, хімічних сполук, сонячного проміння тощо. Таку залежність філософ називає *голодною волею*, наслідком чого є «пошуки, туга і страждання». У цьому проявляється єдність волі, «бо в усьому світі об'єктивується одна й та сама воля... Всі частини природи наближаються, бо в усіх проявляється єдина воля». Така воля за безпечує єдність світу.

Філософ шукає джерела чвар серед людей. Насамперед він убачає його в роздвоєнні волі, а відтак наголошує на постійних людських прагненнях, що не скінченні, відтворюють «сліпе прагнення», «вічне становлення», «нескінченний потік», у якому розкривається сутність волі. Однак треба розрізняти окремі акти волі тут і тепер від загального хотіння, що порівняно з ними не знає мети. Як наслідок філософ доходить висновку, що «єдине самопізнання в цілому – це уявлення в цілому, весь відкритий світ. Він – її об'єктивність, її відкриття, її дзеркало».

Вічне прагнення людини – це джерело її страждань, що вкорінене в самій природі людини. З такого становища Шопенгауер бачить два виходи: частковий і остаточний. Частковий забезпечує мистецтво, а остаточний вимагає відмови від самої волі до життя.

Проте світ – не лише воля, а й уявлення, бо «все, що належить і може належати до світа неодмінно приречене зумовленістю суб'єкта й існує тільки для суб'єкта. Світ – це уявлення». Світ передбачає єдність суб'єкта й об'єкта, а суб'єкт – це «носій світу, загальна й завжди передбачена умова всіх явищ, кожного об'єкта, бо лише для суб'єкта існує все, що існує». Як суб'єкт виступає кожен, хто пізнає, хоч його тіло може бути для нього об'єктом. Суб'єкт не підлягає пізнанню, перебуває поза простором і часом, але він доповнює об'єкт, бо інакше не може бути мови про пізнавальний акт. Хоч філософ не уточнює кількості суб'єктів, він негативно ставиться до соліпсизму, позаяк без об'єкта не може бути мови про суб'єкт. Зрештою, наголошує Шопенгауер, розпад на суб'єкт і об'єкт стосується лише уявлення.

Об'єктивне завжди передбачає суб'єктивне і навпаки, тому між суб'єктом і об'єктом не може бути відносин причини й наслідку. На цій підставі питання про реальність зовнішнього світу не має сенсу. Зовнішній світ існує як уявлення, зумовлений суб'єктом і трансцендентальною реальністю. Як наслідок він не розрізняє життя і сну, вважає їх сторінками однієї книги.

З таких позицій Шопенгауер критикує матеріалізм як крайній різновид натуралізму, що протилежний «трансцендентальному ідеалізму». Матеріаліст, зазначає філософ, гадає, що мислить матерію, а насправді він мислить самого себе як матерію. Сонце і планети поза людським баченням залишаються словами.

Філософ поділяє всі уявлення на *інтуїтивні* (чуттєві) й *абстрактні*, цебто поняття, що створені розумом. Абстрактні уявлення названі як «уявлення про уявлення». Йдеться про *поняття*, а вони неодмінно вимагають слова. Шопенгауер зауважив, що в деяких мовах, зокрема грецькій та італійській, мова і розум позначаються одним словом. Водночас він наголошує, що до витворів розуму належать не лише омани, а й догмати і забобони та «якнайхимерніші вигадки філософів різних шкіл». Проте розум дає змогу людині обдумати свої дії, хоч висновки можуть бути й хибні. Він реалізується в науці, утверджується в поняттях, збагачує знання, що раніше здобуто інтуїтивно. Шопенгауер зауважив, що у науках «розум осягає свій зміст із наявних уявлень», а винятком є логіка. Науковість, на думку Шопенгауера, «не в достовірності, а в систематичній формі пізнання, що заснована в поступовому переході від загального до часткового». Історію він трактує як «знання, а не науку». Абсолютну достовірність науки філософ заперечує, бо істина – це результат інтуїтивного споглядання, що може бути *апріорним* (чистим) або *апостеріорним* (емпіричним).

Ставлення Шопенгауера до доказів засвідчує твердження, що вони менше дають тим, хто хоче сперечатися, ніж навчатися. Мисленик розрізняє логічні докази і докази вченнь про природу, бо перші докази ведуть від засновку до висновку, а другі – ґрунтуються на гіпотезах, що лише поступово під-

терджують їх правильність. Зміст наук має відповідати закону достатньої підстави, відповідаючи на запитання «чому?», що протистоїть позитивістському запитанню «як?». На відміну від наук філософія – це загальне знання, бо «справжня філософія зовсім не цікавиться тим, звідки чи для чого існує світ, а лише тим, що таке світ». Інакше кажучи, філософія відтворює світ у абстрактних поняттях, пізнає єдине в множині й множину в єдиному, відповідаючи на запитання «як?», а не «чому?».

Порівнюючи волю з ідеями, Шопенгауер зазначає, що об'єктивація волі має певні ступені, а ідеї вічні й незмінні, не знають просторово-часової залежності, не підпорядковані закону достатньої підстави ні принципів множинності. На думку Шопенгауера, перехід пізнання від явищ до ідеї позначає докорінну зміну життєвої позиції людини в світі, зокрема до часу, що проявляється як історія. Характеризуючи світ, філософ пише: «Існує лише воля: вона річ у собі, вона джерело всіх явищ. Її самосвідомість і засноване на ній самоствердження чи самозаперечення – ось єдина подія в собі».

У цьому контексті Шопенгауер аналізує художнє пізнання як «єдину дійсну сутність світу, істинний зміст його явищ, що не піддається ніяким змінам і тому в усі часи пізнається з однаковою істинністю» Інакше кажучи, мистецтво – це «ідеї, що втілюють безпосередню й адекватну об'єктивність речі в собі, волі». Образотворче мистецтво, музика, поезія передають вічні ідеї, осягнені чистим спогляданням. Філософ порівнює мистецтво з наукою: наука не може досягти мети, а мистецтво завжди доходить до неї, «затримуючи» колесо часу. Він пише: «Осягнена ідея – ось істинне і єдине джерело кожного справжнього твору мистецтва. Саме тому, що ідея завжди наявна, художник не усвідомлює *in abstracto* задуму й мети свого твору: не поняття, а ідею даровано йому; тому він не може звітувати про свої дії, – він говорить... лише почуттям і несвідомо, навіть інстинктивно». Протиставлення поняття й ідеї в філософії оправдовує усунення з неї раціональності, що не має під собою підстав. На цьому ґрунті мисленик протиставляє науку і мистецтво, бо вони мають різні

завдання: наука служить практиці, а завдання мистецтва – в тому, щоб відвернути від практики, щоденних турбот і тривоги.

Дослідники звертають увагу на те, що Шопенгауер відходить від образу «фаустівської людини», призначення якої його великий попередник Гете вбачав у вічному прагненні до активного пізнання і творення, протиставивши їй людину, для якої найголовніший абсолютний спокій, покора долі і відмова від будь-яких бажань. Таким чином, філософ вибрав песимістичний варіант оцінки людського життя, що протистояло активній боротьбі. Проте він був переконаний, що песимістична філософія як реальна філософія, яка звільнилася від мітології.

Своїм ірраціоналізмом, індуїзмом і прагматизмом Шопенгауер вплинув на відомих філософів Е. фон Гартмана і Ф. Ніцше, композитора Р. Вагнера та інших мислеників і мистців.

4. Діалектичний матеріалізм К.Маркса і Ф.Енгельса

Спрощене трактування діалектичного матеріалізму зводиться до того, що його подають як поєднання діалектичного методу Гегеля з матеріалістичним вченням Фюрбаха. Насправді засновники діалектичного матеріалізму **Карл Гайнріх Маркс** (1818-1883 рр.) і **Фрідріх Енгельс** (1820-1895 рр.) по-своєму трактували не лише гегелівську діалектику й матеріалізм у вченні Фюрбаха. При підході до марксистської філософії треба брати до уваги, принаймні, дві зауваги. По-перше, між Марксом і Енгельсом був певний розподіл дослідження філософських проблем: Маркс переважно займався тією частиною, яка стосується історії й відома як історичний матеріалізм, а Енгельс, в основному, цікавився філософськими проблемами природи, хоч не оминув проблем філософії суспільного розвитку. По-друге, після публікації «Філософсько-економічних рукописів 1844 року» маємо підстави поділяти марксистську філософію на два періоди, розпочинаючи другий період з публікації спільної роботи Маркса і Енгельса під назвою «Німецька ідеологія».

Молодий Маркс трактував гегелівську історію й теорію самосвідомості як єдність, що підтверджують його «Філософсько-економічні рукописи 1844

року» та інші писання, що були опубліковані лише в ХХ столітті. Для нього «видатним здобутком Гегелевої «Феноменології духу» є насамперед те, що Гегель розуміє самотворення людини як процес... і що він, отже, досягає природу *праці* й уявляє собі об'єктивну людину (істинну, адже вона реальна) як результат її *власної праці*». У теорії самосвідомості Маркс розрізняє *три етапи* («моменти»), хоч зазначає, що їх не слід сприймати як послідовні. Для *першого етапу* властиве примітивне самоусвідомлення в родовому житті. *Другий етап* можна трактувати як заперечення першого, бо йдеться про відчуження від родового життя, або самовідчуження. На *третьому етапі* людина самореалізується у вільній творчій праці. Як видно, названі етапи не пов'язані з духовною реальністю як у Гегеля, а матеріальною, як у Фюєрбаха.

Такі етапи самоусвідомлення проявляються у відповідних етапах історії, які характеризують ставлення людини до світу, що можливе лише завдяки праці. *Перший історичний етап* пов'язаний з існуванням природної людини, для якої природа ще не стала об'єктом. *Другий історичний етап* характеризується певним рівнем розвитку приватної власності, який Маркс трактує як інститут самовідчуження людини, бо вона відокремлена не лише від природи, а й від іншої людини. Людина змушена працювати під примусом, а вироблені нею продукти протистоять їй як «чужа сила». На зміну такому етапу має прийти *третій історичний етап*, або комунізм, коли з перемогою над інститутом приватної власності долається роз'єднання між людьми, людина заживе «родовим життям», її панування над природою буде всеохопним, а праця перестане бути «відчуженою».

Пов'язавши відчуження й інститут приватної власності, Маркс заперечує твердження про свободу руху і владу над природою, спираючись на цей інститут, бо власність «відчужує» людину від самої себе. Об'єктивне володіння сприймається суб'єктивно не тільки як відчуження людини від родового життя, а й від себе. До речі, ідея відчуження не була нова: її обґрунтовували Аристотель і християнські мисленики. Поняття *відчуження* широко використовували Гегель і Фюєрбах. Приміром, Гегель трактував його у кон-

тексті буття абсолютної ідеї, відчуженої в явищах природи й суспільства. Маркс надає цьому поняттю іншого значення, розглядаючи його в контексті відносин між людьми і ставлення їх до природи, особливої уваги надає трактуванню «відчуженої праці».

У філософії для цього підходить поняття «фетишизм». Порівняно з німецькими філософами концепція відчуження Маркса вимагає доповнення кантівським категоричним моральним імперативом, що застерігає від ставлення до іншої людини як до засобу, а не як до мети. Експлуататор іншої людини водночас експлуатує себе, що означає втрату своєї свободи і сприймається як відчуження від себе. При капіталізмі люди ставляться до інших людей як об'єктів, стають товаром, а оцінка об'єктів у грошах перетворює їх на *фетиши* (від фр. *fetich* – амулет), цебто надає їм незрозумілої чудодійної сили. Маркс писав: «Гроші є відчуженою сутністю людської праці й життя, і ця чужа сутність домінує над людиною, яка обожає її». Усвідомлення самовідчуження – це усвідомлення себе як суб'єкта, цебто визнання інших людей за мету і самовідкриття себе через суспільне життя, повернення до родового життя.

У пізнішому періоді Маркс використовує поняття *відчуження* не часто попри те, що в «Капіталі» доходить до твердження про фетишистський характеру капіталу й товару. Тепер критика капіталізму ґрунтується на теорії експлуатації, що схвалюється людиною через неспроможність збагнути її суть. Збагнути експлуатацію як зло допомагає філософія, яка з подачі Плеханова отримала назву *діалектичного матеріалізму*, що трактувала роз-виток історії як подолання суперечностей.

Перехід на позиції діалектичного й історичного матеріалізму, як названа філософія Маркса й Енгельса засвідчують їхні писання «Святе сімейство» (1845 р.), «Тези про Фюєрбаха» (1845 р.), «Німецька ідеологія», «Злиденність філософії», «Принципи комунізму» (1847 р.), «Маніфест комуністичної партії» (1848 р.). Їх пронизують ідеї обґрунтування ролі мас як провідної сили в суспільному розвитку, антагонізму між працею і капіталом,

особливої місії пролетаріату як ліквідатора відчуження праці і творця нового суспільства. У праці «Німецька ідеологія» наголошено, що свідомість визначається життям, а не навпаки, висловлюються основні положення історик-ного матеріалізму, зокрема ідея класової боротьби як рушія історичного розвитку, характеристика соціальних, в тому числі пролетарських, революцій, піддається критиці анархізм Штірнера. Написана того самого року праця «Злиденність філософії» вперше використовує для вчення Маркса і Енгельса назву «науковий комунізм», критикує буржуазну ідеологію економічну концепцію Прудона, пов'язує розвиток продуктивних сил з характером виробничих відносин. Підсумком пошуків Маркса й Енгельса вважається «Маніфест комуністичної партії» як програмний документ прихильників комунізму. Як з'ясувалося згодом, його основні ідеї «запозичені» з праці фур'єриста Віктора Консідерана «Принципи соціалізму», що вийшла на п'ять років раніше. Виходячи з цього Іван Франко ще на початку минулого століття писав, що «для сучасних і дальших поколінь буде добре, коли буде розбита легенда про їх (Маркса і Енгельса.—*О.Г.*)месіанство й непомильність, про те, що вони майже з нічого сотворили «науковий соціалізм» і дали в своїх писаннях нову об'яву, нове євангеліє робочому народові всього світу».

Маркс і Енгельс вірили, що при комунізмі не буде експлуатації, а реалізується принцип: від кожного – за здібностями, кожному – за потребами. Аналіз цього твердження засвідчує його нереальність і заперечення суспільства, що буде діяти на таких засадах. *По-перше*, треба зважити, що засновники діалектичного й історичного матеріалізму трактували потреби як рушій суспільного розвитку. Отож задоволення потреб теоретично означає застій суспільного розвитку. *По-друге*, потреби мають динамічний характер, постійно розвиваються. *По-третє*, не варто ігнорувати ієрархії потреб, що логічно не відкидає суперечностей між потребами різних осіб, груп осіб, між ними і суспільством у цілому. Нема сумніву, що марксістський комунізм – це чергова утопійна концепція.

У пізньому періоді своєї діяльності Маркс і Енгельс не тільки далеко відійшли від захоплення філософією Гегеля, а й підпорядкували саму філософію завданням пролетарської революції. Таку мету сформулював Маркс у «Тезах про Фюєрбаха»: «Філософи лише по-різному інтерпретували світ, а його треба було б *змінити*». Ще ширше це питання відтворено в іншій тезі: «Головною хибою всього попереднього матеріалізму (разом з фюєрбахівським), є те, що предмет, дійсність, чуттєвість він розуміє лише як форму *об'єкта* або *споглядання*, а не як *чуттєву людську діяльність, практику*».

Як філософ Маркс вважав себе за матеріаліста, але не в традиційному розумінні. Він трактував відчуття чи сприйняття як взаємодію суб'єкта та об'єкта, а пізнання – як процес оволодіння речами, що засвідчує таке твердження: «Істина, цебто правдивість і сила думки, має доводитися практикою. Суперечки про правдивість чи неправдивість думки, відірвані від практики, -- це чисто схоластичне питання». Як твердить Маркс, у процесі пізнання об'єкт зазнає постійних змін, а суб'єкт також постійно пристосовується до об'єкта, що дає підстави назвати такий процес *діалектичним*.

У філософії історії, яку розробляє Маркс, проявляється «суміш Гегеля і британських економістів» (Б. Рассел). Визнаючи історичний розвиток діалектичним, він визнає як рушійну силу відношення людини до матерії, що становить спосіб виробництва. У цьому суть так званого «матеріалістичного розуміння історії». Якщо вірити Марксу, то від способу виробництва, а також обміну, залежать форми суспільної свідомості (політика, правосвідомість, релігія, філософія, мистецтво). Він орієнтується на практику, ігнорував етичні моменти і вірив, що поступ – це універсальний закон розвитку людства. Хоч Маркс характеризував себе як атеїста, він зберігав віру в прогрес, що вимагає уточнення такої його самооцінки. Попри такі настанови автор «Капітала» майбутнє пов'язує з класовими війнами, цебто з насильством, а не переконанням противників.

Треба зауважити, що пізній Маркс фактично відійшов від філософської проблематики, вважаючи своїм основним завданням завершення головної

праці «Капітал». Філософські дослідження надалі вів Енгельс, виклавши їх у книгах «Переворот у науці, здійснений паном Євгеном Дюрінгом», що відома як «Анти-Дюрінг» (1878 р.), «Людвіг Фюєрбах і кінець німецької класичної філософії» (1886 р.), а також у «Діалектиці природи», що залишилася в рукописі й була видана лише в 1925 році в СРСР. Питання історичного матеріалізму викладені в книзі «Походження сім'ї, приватної власності і держави» (1884 р.), в якій Енгельс намагався показати, що комунізм зародився ще у великій матріархальній родині. У центрі першої книги – критика концепції німецького філософа Є. Дюрінга (1833-1921 рр.), а водночас пояснення матеріальної єдності світу, розуміння його пізнання, класифікація форм руху й матерії, популярний виклад законів і категорій діалектики. Брошура про Фюєрбаха стосується не лише названого філософа: у ній аналізується тогочасна німецька філософія. Заслугу Маркса Енгельс вбачає в тому, що той начебто «ставить Гегеля на ноги», створивши власну концепцію історії. «Діалектика природи» мала на меті поглибити питання, порушені в книзі «Анти-Дюрінг».

Маркс і Енгельс переконували, що на зміну антигуманному капіталізму прийде людський комуністичний лад. Такий висновок випливав з їхнього вчення про суспільно-економічну формацію. Як відомо, Маркс розрізняв шість суспільно-економічних формацій: первіснообщину, античну, азійську, феодальну, капіталістичну і комуністичну. Щоправда, радянські суспільствознавці не могли вписати азійської формації в «марксистську» схему суспільного розвитку, тому її просто викинули. Водночас становлення комуністичної формації марксистки поділяли на три частини. Насамперед вони вважали, що між капіталізмом і комунізмом лежить певний перехідний період, а тоді починається соціалізм як перша фаза комуністичної формації, на зміну якій прийде повний комунізм як вища фаза. У статті «Критика Готської програми» К.Маркс писав: «На вищій фазі комуністичного суспільства, після того як зникне підневільне для людини підпорядкування її поділу праці; коли зникне разом з ним протилежність розумової і фізичної праці; коли праця

перестане бути лише засобом для життя, а перетвориться на його першу потребу; коли разом із всебічним розвитком індивідів розвинуться і продуктивні сили і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком, лише тоді можна буде остаточно подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: кожний – за здібностями, кожному за потребами!».

Слід наголосити, що таке визначення ігнорує тенденції суспільного розвитку, суперечить самому діалектичному матеріалізму. *По-перше*, комунізм трактується як фактично остання формація, цебто завершення суспільного розвитку. *По-друге*, ігнорується те, що в процесі подальшого розвитку праця дедалі більше диференціюється, тому говорити про подолання протилежності розумової й фізичної праці не може бути мови. *По-третьє*, говорити про перетворення праці на першу життєву потребу означає насправді порушення вихідного положення діалектичного матеріалізму, що не допускає визначальної ролі свідомості щодо буття. *По-четверте*, при такому визначенні комунізму, про що вже було сказано, не береться до уваги те, що потреби не можуть бути задоволені, адже в такому разі зникають стимули суспільного розвитку. *По-п'яте*, послідовники Маркса трактували комунізм як вільне товариство, що заперечує державу з її апаратом, а це суперечить суспільному розвитку навіть на його індустріальній стадії, не кажучи вже про інформаційну епоху. Нарешті, *по-шосте*, комунізм трактовано як логічний вихід зі становища, коли капіталізм гальмує розвиток продуктивних сил, а перехід до нього можливий лише як насильницький, хоч перехід від однієї формації до іншої, за деякими винятками, був переважно мирний.

Намагаючись пояснити особливості економічного розвитку, Маркс спирався на так звану «трудова теорію вартості» англійського політичного економіста Девіда Рікардо (1772-1823 рр.), з якої виводив експлуатацію робітників при капіталізмі. З цього він дійшов висновку про те, що лише праця становить сутність людини й виступає як рушій всесвітньої історії, а це означало заперечення ролі ідеології в історичному розвитку. Цікаво, що Маркс і

Енгельс розпочали конструювання своєї концепції з критики ідеології як начебто «хибної свідомості», забуваючи про те, що без неї революція перетворюється в хаотичний бунт. Зрештою, їхні послідовники висунули на перше місце ідеологію, чим фактично заперечили марксистське вчення про суспільний розвиток. Як відомо, на противагу Гегелю, який вірив у прогрес Духа, Маркс узалежнював історичний розвиток від матеріального чинника.

Вихідними поняттями в теорії історії Маркса були поняття «базис» і «надбудова». Базис складається з двох частин: виробничих відносин і продуктивних сил. Продуктивні сили, до яких належать самі виробники та їхні досвід і знання, визначають існування певної системи економічних зв'язків. Виробничі відносини можуть сприяти розвитку продуктивних сил або гальмувати його. Над базисом підноситься надбудова правових, політичних та інших інститутів, завдання яких підтримувати, захищати і зміцнювати його. Надбудовні інститути творять власну ідеологію, призначення якої консолідувати елементи структури через систему поглядів, цінностей, уявлень тощо.

Коли виробничі відносини стримують розвиток продуктивних сил, виникають соціальні революції. Водночас Маркс наголошував, що перехід від однієї суспільно-економічної формації до іншої не можливий до того часу, доки розвиток продуктивних сил не досягне певного рівня. Історія спростувала марксистське вчення про соціальну революцію як спекулятивне, адже висновок про постійне зубожіння робітничого класу заперечила дійсність. При капіталізмі створилися умови, при яких виробники ставали співвласниками підприємств. Окрім того, так звана «соціалістична революція» відбулася не в передових країнах, а у відсталій Росії і спричинила створення нового експлуататорського класу, який втілювала компартійна *номенклатура*.

Реальність, побудована на марксистських засадах, довела хибність марксистської концепції: так звана диктатура пролетаріату на практиці перетворилася в найжорстокіший тоталітарний режим. Говорити в таких умовах про суспільну емансипацію недоречно.

Порівняно з Марксом, який формував концепцію історичного матеріалізму, його партнер Енгельс основні зусилля спрямовував на обґрунтування проблем пізнання й онтології, що творили діалектичний матеріалізм. «Щоправда, – зазначав німецький дослідник В. Рьод, – його філософія справляє враження дилетантизму, вона вплинула на Леніна і сформовану ним радянську філософію, але поза колишнім Східним блоком не мала будь-якого впливу».

Вважаючи основною проблемою філософії «проблему взаємозв'язку мислення й буття, духу й природи», Енгельс поділив філософів на два табори: *ідеалістичний* і *матеріалістичний*. З гегелівської філософії він намагався використати її діалектику, поставивши її на матеріалістичний ґрунт. Нематеріальну дійсність Енгельс заперечував, а рух трактував як «спосіб існування матерії». Серцевину його діалектики становить ідея суперечності дійсності, що відтворюють такі три основні закони діалектики: *закон переходу кількісних змін у якісні і навпаки, закон протиборства протилежностей, закон заперечення заперечення*. Такі закони в енгельсівському тлумаченні були для дослідників у галузях різних наук прокрустовим ліжком.

На сформульованих законах діалектики Енгельс обґрунтовував епістемологію. На його погляд, пізнання – це не що інше як відтворення дійсності, а суб'єктивна діалектика має відповідати діалектиці об'єктивній, цебто форми мислення не суперечать формам матеріальної дійсності.

У галузі історії Енгельс використовував гегелівську тріаду («теза – анти-теза – синтеза»), лише змінивши термінологію на «позиція» – «заперечення» – «заперечення заперечення». Енгельсівська тріада передбачає таку схему світового розвитку: на зміну *первісному комунізму* приходить *приватно-власницьке суспільство*, а його замінить майбутній *комунізм*. Аналогічно застосована тріада до історії філософії: *просвітницький матеріалізм* заперечила гегелівська *ідеалістична філософія*, а вона спростована *діалектичним матеріалізмом*. Таке «підтвердження» закону заперечення, що спростовується історичним і історико-філософським розвитком. Засновники історичного й

діалектичного матеріалізму вважали, що діалектичне мислення має охопити всі науки, а це вже буде «кінець філософії у дотеперішньому значенні слова».

Діалектичний матеріалізм мав вплив лише тому, що науковий комунізм як офіційна ідеологія так званих «соціалістичних країн» нав'язувався на державному рівні засобами силової державно-компартиїними влади, а компартиїні (в СРСР – більшовицькі) догми проголошувалися як єдино істинні, науково обґрунтовані, хоч насправді були криптонормативними. Вивчення сталінізованого марксизму було обов'язковим не лише для членів партії, а й безпартійних. Проте ще наприкінці ХІХ ст. наш видатний мисленик І. Франко зазначав, що в «матеріалістичному світогляді Енгельса й Каутського «знаходяться готові формули для виявлення найскладніших явищ історичних: релігія – це витвір буржуазії, національність – це витвір буржуазії, національна держава – це витвір буржуазії і т. д. А все це залежить від форми продукції (виробництва.—*О.Г.*), є тільки її виразом. Бодай-то мати такий деліктний світогляд! Кілька формулок – і чоловік кований на всі чотири ноги, попросту бери та й мудрість ложкою черпай. А що найцікавіше, так це те, що при допоміж цього світогляду вся будущина відкрита перед тобою, мов на долоні». Зрештою, розпад СРСР і так званої «світової соціалістичної співдружності» остаточно поставив під сумнів догму про непомильність марксистської філософії. Отож вважати соціальну концепцію як науковий комунізм нема жодних підстав, що спростовує також претензії на науковість діалектичного й історичного матеріалізму.

5. Позитивізм у філософській думці ХІХ століття

Новий період в історії філософської думки пов'язаний з позитивізмом як течією, що виникла у Франції між 1830 і 1848 роком. Позитивізм ґрунтувався на ідеї, що моделлю для філософії має бути емпірична наука, яка нейтральна в світоглядному розумінні і протилежна «метафізиці». Завдання філософії

нового типу позитивісти вбачали в упорядкуванні й систематизації понять науки, координації наукових досягнень і типологізації висновків різних наук.

Засновником позитивізму вважається французький мисленик **Ісидор Марі Огюст Франсуа Ксав'єр Конт** (1798-1857 рр.), що належав до типу філософів-пророків і вважав за обов'язок дати людству нову релігію. Навчався у Вищій політехнічній школі в Парижі, а потім заробляв на життя приватними уроками з математиками. Самостійно студював технічні науки, біологію та історію. З 1818 до 1824 року працював особистим секретарем відомого соціалістичного мисленика Клода Анрі де Рувруа Сен-Симона (1760-1825 рр.), але згодом розірвав з ним відносини, вважаючи, що перевершив свого вчителя.

Засади своєї філософської системи Конт обґрунтував у 1826 році. Філософ був переконаний, що створив нову «релігію людства», в якій буде виконувати обов'язки архиєрея. Кількагодинні його публічні лекції мали чималий вплив. У 1852 р. він видав «Позитивістський катехізис», в якому обґрунтовував роль нової соціальної релігії. Спроби посісти кафедру вищого математичного аналізу й теоретичної механіки не мали успіху. Не здійснилися його мрії працювати на кафедрі історії та філософії позитивних наук. Щоправда, упродовж певного часу Конт працював репетитором і екзаменатором у Вищій політехнічній школі.

Головна праця Конта – шеститомовний «Курс позитивної філософії» (1830 - 1842 рр.). Хоч у матеріальному розумінні він нічого не виграв, як мисленик Конт став на чолі впливової філософської течії. Матеріально його підтримав відомий англійський філософ Дж. С. Мілл, з яким він листувався 5 років. Сам Конт не хотів влаштовуватися на роботу для заробітку. Він присвячував весь свій час написанню чотиритомовної праці «Система позитивної політики, або Соціологічний трактат про Релігію Людства» (1851-1854 рр.). Наприкінці життя філософ вів надзвичайно скромний спосіб життя, обмеживши різні життєві потреби. Крім позитивізму як філософської течії, Конт визнається засновником соціології як сучасної науки про суспільне життя.

Предтечами позитивізму вважають Бекона, Декарта, Галілея, згадують д'Аламбера, Лапласа, Сен-Симона, а сам Конт називав своїм попередником Г'юма. Як філософська течія позитивізм досліджує *реальні* предмети, шукає відповідей на *точні* питання, не обмежується критикою, бо працює *позитивно*. Позитивний філософ на перше місце ставить факти, а не спекуляції, протиставляє відносні твердження абсолютним. Проте факти є винятково фізичними, а про факти психологічні не можна сказати чогось достеменного.

Позитивізм ґрунтується на тому, що на зміну метафізиці прийшла епоха позитивного знання. Слід наголосити, що позитивізм вживається у широкому і вузькому значенні. У широкому значенні позитивізмом називають філософію, що спирається лише на факти, а у вузькому значенні – йдеться про вчення, яке вивчає зовнішні факти стосовно тіл.

За прикладом науки, яка прагне відкрити закони у пізнанні світу й спирається на них, Конт вважав, що його філософське вчення має також певні закони. Насамперед мисленик сформулював **закон трьох стадій**, що визначає етапи розумового розвитку людства. Цим етапам відповідають три методи мислення: *теологічний, метафізичний і позитивний*.

Теологічний метод мислення характерний для такої стадії духовного розвитку людства, коли всі явища природи пояснюються посиленням на потойбічні сили (богів, духів, ангелів, героїв тощо). Люди ідентифікують прояв справжньої сутності речей із надприродними впливами. Їхня некерованість і стихійність заперечує можливість передбачити розвиток. Можна лише спробувати умилостивити ці сили за допомогою молитов чи жертвоприношень або інших релігійних обрядів. Логічний розвиток теологічного мислення проходить шлях від уявлення до абстрактного мислення. Спочатку воно пов'язане з фетишизмом, відтак настає політеїзм і нарешті доходить до монотеїзму.

Метафізичний метод мислення також орієнтується на досягнення абсолютного знання про світ, та не за допомогою потойбічних сил, а спираючись на різні вигадані першосутності, що відомі в історії філософської думки (вода

у Талеса, повітря в Анаксимена, вогонь у Геракліта, ідеї у Платона, форми у Аристотеля). У Новому часі йдеться про субстанцію Декарта і Спінози, монади в Лябніца, «річ у собі» Канта, «Я» Фіхте, абсолютний дух у Гегеля, воля до життя Шопенгауера, воля до влади Ніцше тощо. Матеріалісти основою світу називають матерію.

Як зазначає Конт, людина сприймає окремі об'єкти, а не вигадані субстанції. Отож, абстрактні поняття (субстанції, ідеї, форми, сутності) не піддаються досвіду. Порівняно з теологічною метафізична стадія мислення характеризується більшою широтою, що дає змогу перейти до наукової роботи. Проте філософ вказує на її хиби, які зумовлені пошуком абсолютних начал, з чим пов'язане розгнуждане фантазування.

Подібні хиби долаються за допомогою *позитивного (наукового)* метода мислення, що відмовляється від досягнення остаточного знання й орієнтується на з'ясування зв'язків між явищами. «Явище вважається поясненим, якщо його можна визнати випадком прояву загальної закономірності, виведеної з явищ через індукцію» (В. Рьод). Позитивний метод, як вважає Конт, допомагає вилікувати від хвороб попередніх методів.

Синхронно зі стадіями інтелектуального розвитку йдуть стадії соціального розвитку. На теологічній стадії, що тривала до 1300 року, панують клерикали і каста воїнів, на метафізичній стадії, цебто від 1300 року до 1800 року, – домінують чиновники, зокрема юристи, а на позитивній стадії, що розпочалася на початку 1800 року, – гору беруть науковці та економісти, яких підтримує пролетаріат.

Закон трьох стадій зазнав критики не лише від противників позитивізму, а навіть у самому його таборі. На його помилковість указував Г. Спенсер. Насамперед він зазначав, що виникнення філософії аж ніяк не припинило існування мітів і теології. Окрім того, такі три стадії переходить кожна людина в процесі дослідницької праці. Помилка Конта ще і в тому, що він не бачить раціонального зерна в ідеалістичних вченнях, користі їхніх термінів тощо.

На думку Конта, «закон трьох стадій» як закон інтелектуального розвитку й прогресу людства позначає його шлях до остаточного стану. На позитивній стадії діє закон постійного *підпорядкування уявлення спостереженню*. Як зазначає філософ, спостереження – це універсальний метод набуття знань, що становить розвиток науки. Такий розвиток безмежний і не може бути завершений. Про характер наукового знання Конт пише: «Істинний позитивний дух зводиться головню до заміни перших або доконечних *причин* явищ вивченням їхніх безсумнівних *законів*. Інакше кажучи, – до заміни слова *чому* словом *як*».

Окрім цих двох, Конт формулює третій закон – це *енциклопедичний закон*, що визначає *класифікацію наук*. При класифікації наук він спирається на три принципи, що позначають перехід: *від простого до складного, від абстрактного до конкретного, від давнього до нового*. На цих принципах Конт будує таблицю наук: 1) математика; 2) астрономія; 3) фізика; 4) хімія; 5) фізіологія; 6) соціальна фізика (соціологія); 7) етика. Як видно, тут відсутні логіка, яка віднесена до математики, й гуманітарні науки, за винятком соціології й етики. Нема в таблиці й філософії. Конт зазначає, що позитивна філософія не має свого матеріалу, а її мета полягає в тому, щоб упорядкувати принципи, закони й загальні положення різних наук та встановити систему однорідної науки позитивних знань. Таке енциклопедичне завдання філософії.

Як філософ Конт не хотів нічого стверджувати чи заперечувати поза межами фактів. Він зазначав: «Дослідження явищ ніколи не доведе до їх безумовного пізнання, наше пізнання завжди залишається залежним від нашого організму та ситуації». Завдання науки в тому, щоб на основі явищ створити *цілісну систему світу*. Наука має повертатися до людини, бо «усі теоретичні міркування слід розуміти як витвори розуму, призначені для задоволення наших потреб». У науковому методі особливе значення має індукція, дедукція й гіпотеза. Гіпотеза як «могутнє знаряддя» розвитку наукового знання має відповідати таким вимогам: «Висувати лише такі гіпотези, які за своєю при-

родою припускали хоча б дальшу чи ближчу, але завжди цілком очевидну позитивну перевірку».

Заслугою Конта є заснування *соціології*, як позитивної науки про суспільство, яку він ще називав *соціальною фізикою*. Філософ стверджує, що «велика політична і моральна криза сучасного суспільства залежить як наслідок від розумової анархії». Отож, його рекомендації передбачають спочатку перетворення поглядів, відтак – моральних засад, а вже потім – установ.

Як вже зазначалося, Конт розумів під позитивізмом не лише спосіб мислення, а й різновид релігії, в якій людство як земна *Велика Сутність* виконує роль небесного Бога. Її публічний культ має утверджувати *позитивістське духовенство*, цебто науковці, не тільки відповідальні за виховання, але й наділені правом застосовувати примус. Сильна громадянська влада має належати роботодавцям. У році встановлено 84 свята, що передбачають посвяту народженої дитини, початок навчання в школі, вибір фаху тощо. Смерть трактована як «трансформація пам'яті від суб'єктивного до об'єктивного існування в пам'яті людства. З часом Конт відійшов від сайєнтизму до своєрідного кордо центризму, цебто верховенство «серця», усуває інтелектуальну однобічність. Важлива роль у вихованні памолоді відведена спадковим традиціям. Така форма релігії має спиратися на чуттєвість, особлива роль відведена фетишизмові й містиці чисел.

В Англії позитивізм утверджував **Джон Стюарт Мілл** (1806-1873 рр.), якого не можна вважати беззастережно оригінальним філософом, хоч не варто заперечувати його ерудиції як економіста, політика, теоретика релігії й цікавого мисленика. На противагу іншим інтелектуалам він не відвідував ні школи, ні університету. Спочатку його навчав батько відомий економіст Джеймс Мілл, потім юнак займався самоосвітою, а з восьми років навчав молодших братів і сестер. Як вундеркінд, він скаржився, що «ніколи не був дитиною». Ще в дитинстві він працював щоденно по 9-10 годин, вивчаючи логіку, математику, мови, інші предмети, а також вів щоденник. У юнацтві захопився філософією утилітаризму, а потім – філософією Канта, творчістю

Гете, вченням Сен-Симона, працями Карлайла, познайомився з працею Конта «Курс позитивної філософії», з яким зав'язав кількарічне листування.

Філософське вчення Мілла антиметафізичне і радикально емпіристське у дусі позитивізму та опозиційне щодо післякантівського ідеалізму. У його філософській спадщині важливе місце посідає праця «Система дедуктивної та індуктивної логіки» (1843 р.), що пояснює з погляду психологізму логічні принципи.

У філософії Мілл розрізняв два трактування людського знання. *Емпіричний* погляд ґрунтується на тому, що істини встановлюються спостереженням і досвідом. Саме такого погляду дотримувався Мілл, протиставляючи його *апріористичному* погляду, що визнає інтуїцію та вроджені ідеї.

На думку Мілла, логіку треба узгодити з емпіризмом, якому суперечить логіка загальних понять і доконечних висновків. Він наголошував, що загальні положення є або істинними або гіпотетичними. Особливий інтерес він проявляв до індукції, без якої не можливо визначити регулярність процесів і встановити закони причинності, що пояснюють факти. Орієнтири для визначення причинних зв'язків сформульовані в такому положенні: «Якщо випадок, у якому з'являється феномен, що треба дослідити, і випадок, у якому він не з'являється, мають спільні обставини, за винятком одного..., то ця обставина, де не збігаються обидва випадки, є наслідком чи причиною або необхідною частиною причини феномену». Індуктивний метод він застосовував також у *моральних науках* (психології, етології (науці про поведінку) і соціології).

Нове знання має джерелом індукцію. Мілл опрацював чотири індуктивні методи: 1) *узгодження*; 2) *відмінностей*; 3) *залишків*; 4) *супутніх змін*. Індуктивний метод ґрунтується на вірі в одноманітність природи. На противагу Конту Мілл ставить на місце експеримента метод конкретної дедукції, що в соціальних науках доповнюється історичним методом, або методом конкретної дедукції. На історичному матеріалі ґрунтуються емпіричні закони,

що в поєднанні із законами людської поведінки створюють основи для науки про соціальну динаміку, що досліджує суспільний розвиток.

До причинності Мілл підходив, спираючись на вчення Г'юма. Критикуючи закон причинності, він зазначав, що підставою для нього є «просто призвичаєння й очікування того, що один чи багато разів висловлювалося істиною і ніколи не виявлялося хибою, виявиться істиною й надалі». Хоч відмовитися відразу від закону причинності не вдасться, мисленик як позитивіст заперечує його повну всезагальність, наголошує на психологічній суб'єктивній природі. Єдиним джерелом знання Мілл визнавав лише *досвід, що складається з відчуттів, які творять картину світу*. Те, що називається матерією, насправді є тільки «постійною можливістю зазнавання відчуттів». «Розум», «Я», «душу» Мілл ототожнював зі «сталою можливістю переживань».

В етиці Мілл обґрунтовував утилітаристську мораль. Щоб досягти щастя, треба ставити певні цілі. Особливо він наголошував на дотримванні справедливості. Окрім користі й справедливості, Мілл звертав особливу увагу на ідеї справедливості й поступу, а також активності й самоповаги. Він підтримував ідею рівних вихідних суспільних можливостей для всіх людей.

У галузі політичної філософії Мілл обґрунтовував ліберальну концепцію держави, що підтверджують його праці «Міркування про представницький уряд» і «Про свободу». Наголошуючи на ролі моральних чинників у державному управлінні, філософ осуджував деспотизм. Проте він не ідеалізував демократії, бо переконався, що вона може бути тиранією більшості, пануванням посередності, орієнтацією на масу, особливо на пересічного споживача.

Доктрина Мілла ґрунтується на *емпіризмі* (в епістемології й логіці), *індукціонізмі* (в методології), *утилітаризмі* (в етиці). Хоч його називають учнем Конта, таке трактування вимагає уточнення, адже з часом Мілл піддавав критиці погляди засновника позитивізму.

Чільне місце в утвердженні позитивізму належить англійському мисленнику **Герберту Спенсеру** (1820-1903 рр.), який працював упродовж певного часу інженером-залізничником і журналістом, а прославився як філософ, хоч був самоуком. У його десятитомовій «Системі синтетичної філософії» висновки ґрунтуються на досягненнях біології, психології, соціології, а також етики, але підпорядковуються одній ідеї. Як зазначають дослідники, Спенсер працював над нею 36 років попри слабе здоров'я і недостатньо сприятливі матеріальні умови життя. Довелося обмежувати різні контакти, візити й зустрічі, що заважали розміреному стилю життя. Після смерті була видана його «Автобіографія», що дає змогу відтворити подвижницьку працю вченого, завдяки якій він посів почесне місце серед мисленників у світовій філософській думці.

Як переконаний Спенсер, він творив *синтетичну* філософію, хоч його зачисляють до чільних представників *еволюціонізму*. Популярність філософа утвердила праця «Соціальна статика» (1850 р.), в якій обґрунтовується соціальна еволюція. Мисленник починає творити свою філософську систему, спираючись на емпіризм Г'юма і Мілла, критицизм Канта, вчення «здорового глузду» Гамільтона, натурфілософію Шеллінга, позитивізм Конта. Спенсер ставить перед собою завдання примирити віру і знання, науку і релігію на ґрунті агностицизму. Примирити науку і релігію можна тоді, коли наука визнає, що її висновки приблизні і відносні, а релігія спиратиметься на догму, що її тайни абсолютні і не піддаються поясненню. Філософ зазначає: «Істина не може бути висловлена ні матеріалізмом, ні спіритуалізмом». Суперечки між ними він вважає лише війною слів, бо жоден психолог не спроможний відкрити остаточної природи духа, хімік – такої природи матерії, а фізик – руху.

Філософ виходить з того, що дійсність становить невпізнану і щезнищену велику сукупність проявів сили, яка перебуває в постійному розвитку. Він стверджує: «Матерія, отже, за своєю кінцевою природою так само абсо-

лютно незрозуміла, як простір і час». Слід наголосити, що Спенсер постійно плутає уявлення й поняття, яке аналізує механістично й метафізично.

З'ясовуючи співвідношення філософії і спеціальних наук, Спенсер наголошує, що філософія – це таке знання, «яке виходить за межі звичайного знання». Як позитивіст він фактично звужує предмет філософії, що фактично веде до її розчинення в конкретних науках. Філософія, на його думку, – це наукове знання на вищому рівні загальності. Водночас він розрізняє *загальну* і *спеціальну* філософію. Якщо перша вивчає загальні істини, то друга – займається їхнім застосуванням до конкретних питань.

Як і Конт, Спенсер обґрунтовує класифікацію наук. Насамперед він розрізняє *абстрактні* науки (логіку і математику), що вивчають форми. На відміну від них *абстрактно-конкретні* науки (механіка, фізика, хімія тощо) і *конкретні* науки (астрономія, геологія, біологія, психологія, соціологія тощо) вивчають явища як ціле та складові елементи. Такі науки з'ясовують різні прояви за допомогою досвіду невідомої абсолютної сили. Вище від них стоять такі прояви цієї сили як матерія, простір, час і рух.

Відтак Спенсер розрізняє відносини *послідовності* час) і відносини *співіснування* (простір). Зі співіснування випливає поняття речовини, а в русі поєднуються поняття речовини, простору й часу. Мисленик не має сумніву в істинності тези про те, що рух не можливо мислити без рухливого предмета. На його думку, «об'єктивне існування, як окреме і незалежне від суб'єктивного існування», стає підставою науки «про визнання буття за межами чуттєвого сприйняття». Проте достовірність наших тверджень про характер такого об'єктивного існування філософ не визнає. Спенсер заперечує спроможність пізнати перетворення фізичної енергії в факт свідомості.

Намагання обґрунтувати ідею еволюції визначило трактування в філософській системі концепції розвитку й визначення кола відповідних понять. Спенсер дійшов висновку про три моменти еволюції. *По-перше*, йдеться про перехід *від простого до складного*, від *незв'язаного до зв'язаного*. Так творяться з різних речовин організми, а з різних сприйнять і уявлень – загальні

поняття. Інакше кажучи, треба говорити про *інтеграцію* чи *концентрацію*. По-друге, перехід від *однорідного* до *різнорідного* означає *диференціацію*, що проявляється як в природі, так і в суспільстві (виділення органів тіла, суспільний поділ праці тощо). По-третє, еволюція веде до переходу від *невизначеного* до *визначеного*, до вищого рівня *упорядкування* на противагу розкладу. Як приклади можна назвати приклади з генетики чи упорядкування політичної системи в різних країнах.

На підставі сказаного Спенсер формулює **закон еволюції**: *«Еволюція – це інтеграція речовини, що супроводжується розпорошенням руху і впродовж якої речовина переходить від стану невизначеності, незв'язаної однорідності до стану зв'язаної різнорідності, а збереження речовиною руху зазнає аналогічного перетворення»*. Дослідники оцінюють таку характеристику еволюції як грубу й занадто поверхову, хоч не заперечують проти певних її позитивних рис. У свою чергу Спенсер зазначає, що еволюція «має межу, поза яку вона не може переступити». Зрештою, мисленик доходить до ви-знання *теорії колообігу*, що вже давно відома в історії філософії.

При аналізі життя Спенсер виходить з того, що воно – це «безперервне пристосування внутрішніх відносин до відносин зовнішніх». У соціології він уподібнює суспільство до живого організму, що заперечує трактування суспільства як штучного творення. До речі, в українській мові для розрізнення природності й штучності на суспільному рівні використовуються різні поняття: *спільнота* (для природного процесу) і *спілка* (для штучного витвору). Приміром, нації, суспільство, суспільні верстви чи класи – це спільноти, а держава, політичні партії, громадські організації – це спілки.

Як філософ Спенсер заперечує вирішальну роль видатних осіб у творенні історії. Він зазначає, що навіть монарх «може тимчасово порушити, затримати природний процес організації чи допомогти йому, але над загальним ходом процесу він не має влади», бо самі великі люди – це витвори суспільства. На думку філософа, особливості суспільного життя, структура суспільства, форми політичного ладу залежать від характеру народу. Водночас на цей

характер впливають природні умови життя й добір і розвиток людських сил, придатних до оптимального виживання у конкретних умовах.

У таких підходах спостерігається суперечність соціологічних поглядів Спенсера: з одного боку, він заперечує роль видатних осіб в історичному розвитку, а з іншого, наголошує на впливі таких людських груп, що можна назвати елітою серед населення. Визначаючи перспективи соціального поступу, мисленик розрізняв два чинні типи суспільства. Перший тип – це *військовий лад*, якому властивий деспотизм, підпорядкування індивіда громаді й державній владі. При другому типі – *промисловому ладі* – права державної влади мінімізовані, забезпечена свобода і самодіяльність осіб. На думку Спенсера, в процесі соціальної еволюції витвориться *третій тип суспільства*, що створить належні умови для забезпечення приватної ініціативи. Мисленик спирається на закон рівноваги в суспільному розвитку. При його порушенні проявляється тенденція до відновлення попереднього стану. Особливого значення філософ надає вихованню характерів серед населення, що засвідчує повільність процесу соціальної еволюції.

Як філософ Спенсер завершив першу форму позитивізму як різновиду послідовного ідеалізму. Як зазначають дослідники, після Ф. Бекона він вперше прагнув створити *універсальну систему знання*.

Висновки

1. У середині XIX століття західна філософська думка характеризувалася багатогранністю проблем і методів. Насамперед треба наголосити, що мисленики приділили особливу увагу проблемам людини.

2. Новою течією в історії філософської думки був християнський перед екзистенціалізм С. Кіркегора, який протиставив своє вчення філософській системі Гегеля.

3. Волю, як нестримний, сліпий і несвідомий порив, поставив у центр своєї філософської системи Шопенгауер.

4. Намагання поєднати матеріалістичне вчення Фюєрбаха з діалектичним методом Гегеля зумовило виникнення діалектичного й історичного матеріалізму Маркса й Енгельса.

5. Діалектичний матеріалізм, заманіфестований Енгельсом, підтриманий лідером більшовиків Леніним і перетворений попри його дилетантизм в офіційну філософію на кшталт квазірелігії в радянській Росії та країнах-сателітах.

6. Як найвпливовіша філософська течія почав утверджуватися позитивізм, що став основою для різних філософських течій у ХХ столітті.

7. Першу форму позитивізму завершив Спенсер, спираючись на ідею еволюції в природі й суспільстві.

Розділ 5. Філософська думка на межі ХІХ–ХХ століть

Остання чверть ХІХ століття засвідчила утвердження в західній філософській думці нових течій, альтернативних традиціям Нового часу. Саме тоді назрівав революційний переворот, що стосувався не лише філософії, а й усієї культури. Альтернативні погляди щодо тодішніх філософських вчень стосувалися засадничих питань, пов'язаних з відкриттями в галузях природничих і технічних наук й виокремленням наук гуманітарних. Як відомо, саме тоді від філософії відокремилися соціологія й психологія, голосно заявив про себе нігілізм, що заперечував не лише істину, а й мораль. У філософуванні дедалі більшого впливу набуває суб'єктивізм, ірраціоналізм, волюнтаристський лібералізм тощо. Водночас виникають вчення, які повертаються до філософської спадщини античної і середньовічної епох, збагачених науковими здобутками Нового часу.

Під таким оглядом характеризувати цей період як занепадницький безпідставно: доцільніше характеризувати його як період переоцінок інтелектуальної спадщини, в тому числі й філософських набутоків.

1. Інтелектуалізм Ф. Brentano

Серед опозиційних вчень, що виникли наприкінці ХІХ століття, важливе місце належить інтелектуалізму **Франца Brentano** (1838 – 1917 рр.), якого вважають австрійським філософом італійського походження. Як мисленик, він поставив перед собою мету змінити філософські спрямування свого часу і забезпечити в нових умовах статус філософії як науки, спираючись насамперед на вчення Аристотеля, середньовічне мислення схоластів, насамперед Томи Аквіната, а також на погляди Декарта і Локка. Дотримуючись інтелектуалістських позицій, мисленик пояснював всі хиби і зло наслідком ущербного мислення. Він писав: «Усю кантівську філософію вважаю помилкою, що довела до ще більших помилок і врешті – до цілковитого хаосу у філософії».

Далекий від спекулятивної метафізики й позитивізму, Brentano прагнув поєднати схоластичну культуру Середньовіччя й емпіричну філософію Нового часу. Наукова філософія, ідеал якої обґрунтував мисленик, не сумісна з позитивізмом і натуралізмом, а має спиратися на здобутки природничих наук, насамперед психології. Безумовно, намагання приписати мисленикові атеїстичні погляди безпідставні, адже він упродовж свого життя зберігав віру в Бога, визнавав створення світу й безсмертя душі. На таких засадах він ґрунтував свою концепцію етики.

Філософська школа, заснована Brentano у Відні зіграла особливу роль у розвитку філософської думки в Австрії, де раніше вона перебувала в жалюгідному становищі. Проте її славу визначили не послідовники філософа, а насамперед засновник феноменології Едмунд Гуссерль.

На переконання Brentano, філософія має бути емпіричною наукою, спиратися на досвід, прикладом чого є психологія, що вивчає внутрішній досвід. Істинне знання забезпечує індукція як підсумок одиничних висновків. Мисленик не визнавав апріорного знання, бо вони зумовлені лише термінологією. Основою для філософії, вважає Brentano, має бути саме психологія, що вивчає психічні акти, цебто уявлення, судження й умовиводи, але не йде

далі від опису й класифікації цих актів. Сукупність актів бачення й слухання становить свідомість.

Дослідник наголошує на інтенційному значенні психічних актів, що спрямовані на якийсь предмет, без чого не можливе сприймання й уявлення, а також судження про нього. Термін *інтенційність* (від лат. *intendere*—спрямовувати, прагнути) Brentano перейняв із схоластики. Інтенційність вимагає відрізнити психічні акти, *іманентних* до свідомості, від фізичних явищ чи предметів, що *трансцендентні* до неї. Такий підхід заперечував трактування суб'єктивного ідеалізму про зведення предметів до наших сприйнять. У ставленні до психічних актів мисленик не був постійний: спочатку він пов'язував їх з різними предметами (ідеальними і реальними, абстрактними і конкретними), а згодом – лише з реальними і конкретними. Приміром, уявлення про Пегаса означає, що не він існує в людській свідомості, а тільки суб'єкт, з яким пов'язаний психічний акт. Як зазначають дослідники, Brentano поєднував реалізм у епістемології з номіналізмом, що визнавав існування тільки конкретних речей, а загальні поняття трактував як фікції.

Brentanівське трактування психічних актів передбачає лише ймовірність зовнішнього світу. Отож, існування свідомого *Я* заперечує самостійне існування речей поза названими актами. Мисленик поставив під сумнів поділ психічних явищ на пізнання, почуття і волю. Насамперед він зазначив, що пізнання фактично охоплює два психічні акти: *уявлення* і *судження*. Між ними існують суттєві відмінності, бо про істинність чи хибність можна говорити лише стосовно суджень, а не щодо уявлень. Судження неодмінно вимагають ствердження або заперечення. Виходить, що уявлення й судження становлять різні види психічних явищ. Водночас почуття й волю Brentano вважає одним психічним явищем, що названі ним як *емоційні явища*, або «акти любові й відрази». Подібно до суджень вони передбачають вибір. Уявленням, судженням і емоційним явищам Brentano підпорядковував як досконалості традиційні ідеї краси, істини й добра, що відповідали естетиці, логіці й етиці як філософським наукам, що мають нормативний характер.

На таких підставах Brentano обґрунтовував концепцію істини. Безумовно, тут не обійтися без пошуків критерію істини. Спочатку ним визнавалася відповідність розуму й речі, а згодом мисленик дійшов висновку, що за істинні судження треба визнавати такі, які очевидні або очевидність впливає з них. Проте він не міг передати очевидність через дефініцію, але допускав підтвердження на прикладах. Очевидні судження проявляються як факти, коли йдеться про внутрішнє сприйняття, або в простих судженнях, що з'єднують поняття. Однак очевидність може бути не лише справжня, а й позірна, хоч об'єктивного критерію для такого поділу не існує. Істинність певних суджень очевидна тоді, коли вона сприймається без жодного примусу й не вимагає обґрунтування. Таке визнання стосується довіри до інтелекту.

Традиційно, дотримуючись поділу Ляйбніца, Brentano розрізняв судження про *факти* і судження про *відношення*. Перші судження стосуються *внутрішнього* досвіду або власних фактів. Судження про відношення мають відповідати *логічним принципам*, насамперед принципу несуперечності. На противагу їм у судженнях зовнішнього досвіду виступає не очевидність, лише *очевидна правдоподібність*, цебто визнання того, що наші сприйняття зумовлені зовнішніми чинниками, а не є продуктами власної активності, цебто уявлення чи актів волі. Така позиція Brentano суперечила переконанню Канта, для якого поняття пізнання впливало з метафізики, було витвором розуму. Натомість Brentano прагнув з'ясувати основу переконання, що засвідчують його істинність.

У галузі логіки Brentano поставив під сумнів традиційне трактування судження як зв'язку між двома уявленнями, цебто між суб'єктом і предикатом. Мисленик заперечує таке трактування на підставі того, що бувають судження без предикатів, які засвідчують наявність чогось чи його відсутність, цебто екзистенціальні судження. Brentano розрізняє два види суджень: *тетичні* і *синтетичні*. *Тетичні* судження встановлюють наявність чи відсутність чогось («*A є*», «Немає *Я*»), а *синтетичні* («*S є P*», «*S не є P*») зіставляють для поняття. На основі такого поділу філософ стверджує, що категоричне судження можна

без перешкод перетворити в екзистенціальне твердження, коли відсутній предикат. Приміром, речення «Земля є планета» і «Сонце не є планета» можна перетворити на речення «Є планета Земля» і «Немає планети Сонце». Звідси – висновок про помилковість висновків традиційної логіки про загальностверджувальні й одиничнозаперечувальні судження. Виходило, що всі без винятку апріорні судження заперечувальні за змістом, хоч можуть бути стверджувальні за формою. Як приклад, судження «Всі трикутники мають суму кутів 2D» можна сприйняти й так, що не існує жодного трикутника, який би заперечив таке твердження. Висновок Brentano засвідчив, що логіка Аристотеля вимагає реформування.

Аналогічно підійшов Brentano до реформування етики, але тут на перше місце мисленик поставив поняття «*доброго*». Мисленик пов'язував його визначення зі справжністю емоційних актів, бо *добре* – це те, що правдиво люблять. На противагу йому *зле* – це те, що справді ненавидять. Пізнати справжню любов чи ненависть можна безпосередньо. Проте різні люди можуть неоднаково оцінюють очевидне, що відкриває можливості для абсолютного суб'єктивізму. Щоб уникнути цього, Brentano змушений вдаватися до метафізичних припущень, проти чого сам виступає. У етиці за аналогією *очевидності* в теорії істини й пізнання він застосовує *почуття слухності*, що передбачає впевненість. Мисленик формулює єдиний категоричний імператив, що передбачає моральне завдання множити блага не залежно від категорій людей і часових вимірів.

Як філософ Brentano дотримувався погляду, що в науці і філософії використовується один метод, який лише пристосовується до особливостей предмету науки. Для філософії він вважає прикладом психологію, яка вивчає *очевидні факти* внутрішнього досвіду. Як основа філософії психологія аж ніяк не веде до психологізму. Основними поняттями філософії, трактованої як описова наука, мисленик вважав *існування, субстанцію, причинність*.

Аналізуючи історію філософії, Brentano підпорядковує її *загальній формулі розвитку*, що дає змогу збагнути чергування фаз піднесення й зане-

паду. На підставі відповідності мислення науковості він виділяє *чотири фази*, що проявилися в таких періодах розвитку філософії як античність, Середньовіччя і Новий час. *Перша фаза* характеризує *розквіт* філософії, якою вона сягнула в античні часи в досократиків, Платона й Аристотеля, в Середньовіччі – в Томи Аквіната й Декарта, а в Новий час – від Бекона й Локка до Ляйбніца. *Друга фаза* передбачає *підпорядкування* теоретичних зацікавлень вимогам практики. *Третя фаза* означає *втрату* довіри у власні сили і панування скептицизму. На *четвертій фазі* філософія *впадає* в містицизм через неспроможність прагнень до пізнання. Для Нового часу представниками другої фази Brentano вважав просвітників, третьої – Г'юма, а четвертої – Канта і його послідовників. Останні філософи (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель) впали на саме дно.

Як мисленик Brentano вважав, що йому вдалося розв'язати давню суперечку про суб'єктивізм, започатковану ще Протагором і Платоном. Він повернувся до лінії Аристотеля: взявши як вихідний пункт суб'єктивізм, філософ дійшов об'єктивних висновків. Заперечивши Протагору, що людина – це мірило всіх речей, Brentano визнавав таким мірилом лише ту людину, що спроможна висловлювати очевидні судження. Філософ ставив на меті спрямувати розвиток філософії XIX століття в інший напрям. Його учні пішли двома протилежними шляхами: одні – дотримувалися поглядів раннього мисленика, а інші – пізнього. Учень Brentano був Едмунд Груссель, засновник феноменології як впливової філософської течії в XX столітті.

2. «Філософія життя» Ф. Ніцше

Хоч за фахом **Фрідріх Вільгельм Ніцше** (1844—1900 рр.) був класичним філологом, його зацікавлення ще в юності змінилися – і він перейнявся філософськими проблемами. Щоправда, як філософ Ніцше еволюціонував. Зазвичай, його філософську діяльність поділяють на *три* періоди. *Ранній* період (1871-1876 рр.) він характеризує як «час спілкування» й «учнівства», коли Ніцше перебуває у вирі життя, серед однодумців. *Другий* період охоплює 1876-1877 роки переломний у житті філософа, період розчарувань, кри-

тичності й навіть песимізму, коли проявилася, як пише Ніцше, «спроба перевернути оцінок». *Третій* період триває до смерті філософа. Це—період створення «нової філософії», що вимагає критичної самооцінки філософських поглядів. Ніцше пише: «Я відчуваю, що тепер розпочинається новий відрізок мого життя – і що переді мною стоїть грандіозне завдання».

Треба наголосити, що свої філософські ідеї Ніцше не систематизував, а висловлював у незвичних для теоретичного мислення формах: проповідях, афоризмах, мітах, полеміці, деклараціях тощо. Безумовно, не варто забувати того, що наприкінці свого життя хворий філософ міг працювати лише уривками. Найголовніша праця Ніцше «Так говорив Заратустра» була створена в стислий термін. Перші три частини книги написані менше ніж за місяць, а останній, четвертій частині філософ приділив кілька тижнів. Дослідники навіть називають її своєрідною імпровізацією.

На перше місце доцільно поставити те, що мисленик ніколи не мав наміру передавати свої погляди в формі *концепцій*, в яких систематизовано гіпотези, прогнози, докази, аргументи й висновки. Окрім того, йому властива афористична манера письма. На противагу іншим філософам Ніцше начебто споглядає світ і своїх сучасників, ставить їх перед судом відповідності ідеалу. Окрім того, він відрізнявся справжнім літературним талантом, що дає підстави підходити до нього як до майстра слова. Не варто ігнорувати *багатомановості* його творів, а також суперечливість висловлюваних думок, що зумовлена глибинністю й емоційністю підходів. Отож, особистісний аспект автора відіграє важливу роль, хоч його твори мають об'єктивну основу.

Аналізуючи філософське вчення Ніцше, доконечно наголосити, що підійти до нього традиційно не просто. Приміром, для мисленика не існує світу, незалежного від волі. Він пише: «Світ, що береться незалежно від наших умов, а саме, незалежно від можливості в ньому жити, що не зведений нами до нашого буття, нашої логіки і наших пересудів, такий світ, як світ у собі. Не існує». Водночас Ніцше вживає слово «світ» у різних значеннях: протиставляє неорганічний світ органічному, «справжній» світ «світові філософів», пише

про «мертвий світ», «хімічний світ» тощо. Як зазначає Ніцше, історія філософської думки від античних часів до наших днів засвідчує появу різних варіантів концепцій «двох світів», бо існує «світ для нас», світ скінчених предметів, але в його основі приховується світ «справжній», правдивий.

Проте сам Ніцше такі концепції вважає хибними, бо «спражній» світ виступає як *цілість*, що позначається словом **життя**, якому властиве вічне *становлення*. Мисленик взує на Геракліта, що в основу свого філософування поставив *вогнелогос* як символ невинного потоку. Окрім того, світові властива **воля до влади**, що відтворює взаємодію сил, що відтворюють, як пише Ніцше, «так звані закони природи». У поглядах філософа епістемологічні й онтологічні поняття виступають як єдність. Воля до влади, твердить мисленик, пронизує все: пізнання, мораль, релігію, красу. Інакше кажучи, воля до влади – це принцип єдності світу, що не вимагає якихось доказів. Треба наголосити, що вчення про волю як першооснову існування не було винаходом Ніцше, бо волю в такому значенні обґрунтовував ще Шопенгауер. Проте Ніцше має на увазі не волю взагалі, а конкретизує її як волю до влади, що утверджується в житті як «специфічна воля до акумуляції сили», прагнучи до «*максимуму відчуття влади*». Саме *життя* він вважає *феноменом* на-шого пізнання поза межами протилежності матерії й духа та заперечує можливість його аналізу. Воля до влади в інтерпретації Ніцше набуває сили космічного розмаху, бо за владу борються навіть дерева первісного лісу, а не тільки тварини.

На противагу традиційній філософській думці Ніцше не вважає *еволюції* за прогрес, бо «шлях природи до нинішнього часу – це *занепадання*», адже «ніщо не розвивається від нижчого до вищого». У світі існує «*вічний колообіг*», що зумовлено *скінченністю простору й сили*, а обґрунтовується тезою про збереження енергії, без чого такий колообіг у замкненій системі не можливий. Мисленик зазначає, що обертається все – від Сиріуса до павука, бо колесо буття не зупиняється. Ніцше неначе повторює біблійного Проповідника: «Все вмирає і все розцвітає знову; вічно біжить рік буття... Що не мить

– розпочинається буття: в кожному «тут» обертається колесо «там». Скрізь середина. Кругле колесо вічності».

Дарвінівську концепцію еволюції Ніцше заперечує, вважаючи його що-найбільше популяризатором. Ніцше не погоджується з тим, що пристосовуються до життя не *найкращі*, а гору беруть посередні, що «організовані стадним інстинктом» і перемагають кількісно. Заперечуючи суспільний прогрес, філософ наголошує, що «культура» спричиняє *регрес* і *декаданс*.

Концепція вічного колообігу має *соціальний* сенс: вона протистоїть принципу суспільного поступу, бо він не може протиставити на свою користь жодних «комічних» оправдань. Дослідники Ніцше називали вічний колообіг «оптимізмом відчаю» з безпідставною авантурною надією на те, що не варто чекати чогось нового від перебігу світової історії.

Філософ заявляє категорично, що немає жодного факту на підтвердження розвитку вищих організмів з нижчих. Він цього він іде до узагальнення, що має на меті остаточно спростувати концепцію розвитку: «*Перше положення*: людина як вид не прогресує. Щоправда, досягаються вищі типи, але вони не зберігаються. Рівень виду не підвищується. Друге положення: людина як вид не позначає прогресу порівняно якоюсь іншою твариною. Весь тваринний і рослинний світ не розвивається від нижчого до вищого...». Заперечуючи поняття *поступу* й *розвитку*, а також *буття*, Ніцше протиставляє їм одностороннє *становлення*. Ніцше навіть стверджує: «Земля має шкіру; і в цій шкірі є хвороби. Одна із цих хвороб називається людиною».

Як і про онтологію, так само і про епістемологію Ніцше можна говорити з певними застереженнями, бо вона становить органічну частину вчення про становлення. Фактично філософ вважає *пізнання* недосконалим терміном, тому воліє називати цей процес *тлумаченням*. Він зазначає: «Нема фактів, є тільки інтерпретація. Оскільки взагалі слово «пізнання» має сенс, світ пізнаваний; але він може тлумачитися й інакше, він не має якогось одного сенсу, а безліч їх». Так само він заперечує «події в собі», вважаючи їх групами явищ, що пов'язані *інтерпретувальним* суб'єктом.

Нерідко філософ вдається до незвичної термінології. Закони природи він називає *інтерпретацією*, а саме буття чи його відносини – *текстом*. Про суть його епістемології можна судити на підставі твердження, що не може бути *жодного істинного тлумачення* тексту, хоч про його заперечення не йдеться. Ніцше пояснює: «Вся наша так звана свідомість – більш чи менш фантастичний коментар щодо непізнаного, а може й непізнанного, але попри те відчутного тексту... Що таке наші переживання? Вони мають значно більше того, що в них вкладаємо ми, ніж того, що лежить поза ним».

Вимагає пояснень таке положення: «Думка в образі, в якому вона проявляється, -- це *знак, наділений багатьма сенсами*, що вимагає тлумачення, доки не стане, зрештою, однозначним». Вже приховане саме походження думки, яка може бути лише симптомом якоїсь цілісності. Так само як інтерпретацію Ніцше пояснює *чуття*. Попри сумніви інтерпретації буття з її претензіями на істинність у таких «фікціях» проявляється активність людської життєвої сили як дія вселенської «волі до влади». Ніцше наголошує, що «воля до влади – це не буття і не становлення, а *патос* – найелементарніший факт, з якого лише й виникає становлення, дія...». Філософ називає *суб'єктивною фікцією* поняття атома, так само трактує притягнення й відштовхування, відкидає поняття руху, заперечує існування речей, бо без понять числа, діяльності, руху, сили, «речей не буде, а залишаться динамічні кількості».

Як переконує філософ, люди самі створили собі світ, в якому живуть «за допомогою тіл, ліній, поверхонь, причин і наслідків, руху і спокою, образу і змісту». Такі «символи» допомагають людині жити, хоч їхнє існування не підтвержене. Зрештою, для Ніцше *суб'єкти* – це також «продукти творчості», що спрощують позначення сили на противагу «одиничному акту припущення, винаходу, мислення». Проте мисленна інтерпретація – це лише нижчий рівень тлумачення порівняно з *дією*. Філософ ототожнює *речі і явища, сутності й думки*. На його думку, речі існують лише завдяки діяльності індивіда, а «сутність речі – це лише думка про неї». Сам світ Ніцше трактує як

продукт наших практичних інстинктів, які його спростили як *видимість* і можливість для проживання в ньому, – в цьому доказ істинності світу.

Зрештою, теорія пізнання Ніцше релятивістська й ірраціоналістська. Філософ заперечує навіть «річ у собі», протиставляючи уявлення про неї, що трактує як *безумовну* реальність, бо «сутність речі – це тільки думка про річ». Пізнання він трактує як *знаряддя* влади, що не простягається далі від того, що осягає воля, і має на меті не саме пізнання світу, а *оволодіння* ним. Як наслідок Ніцше не лише наближає пізнання до життя, теорію до практики, а й прагне «зімкнути» їх. Мисленик не визнає навіть аксіом логіки, вважаючи її за «спробу зрозуміти дійсний світ за якоюсь нами створеною схемою суцього, точніше: наблизити її до формулювання чи вичислення. Трактуючи закони логіки як «формули для незмінного», він протиставляє їх світові, що стає і не піддається формулюванню. Логіка, вважає філософ, нівелює, узагальнює і вульгаризує пізнаване.

Не оминув Ніцше проблеми *істини*, але він відійшов від традиційного трактування цього поняття, зазначаючи, щ «істина – це такий рід помилок, без яких певний вид живих істот не міг би жити». Інакше кажучи, мисленик наголошує на «інструментальній» функції істини, її здатності конструювати світ. Істину доконечно з'єднати з волею *діяти, владою і вірою*, без яких не може бути мови про пошук істини. Проте Ніцше не визнає жодних критеріїв істини, що визнаються вченими і філософами.

На думку Ніцше, «воля до влади» – це критерій значення явищ суспільного життя, бо все добре, що приймає її, і все хибне, що походить від слабкості. Пізнання не сприяє підвищенню «волі до влади», що визнає «право сильного», а не любов до ближнього і рівність між людьми. Мораль виникає як реалізація почуття переваг людей як «аристократів» над «нижчими людьми» або «рабами». Ніцше підтримує мораль панів.

Прирівнюючи людину до «погордливої комахи» і «хвороби», філософ зазначає, що водночас людина проявляє «волю до влади», що втілюється в житті. У цьому розумінні людина не відрізняється від тварини, але «людина

має щось помилкове в своїй основі». Хоч мораль є оманною, але без неї, на його думку, людина була б звіром. Проте Ніцше розрізняє моральну діяльність і моральні судження про діяльність, що попри свої претензії не можуть бути істинними. Мораль, що панує в Європі, він називає «сократівською», «юдейською» і «християнською» й рішуче виступає проти неї тому, що вона захищає бідних і невдах. Проте і в такій моралі він вбачає «волю до влади», як «інстинкт стада проти сильних і незалежних, інстинкт страждальців і помільних проти щасливців, інстинкт посередностей проти виняткових». «Сильні» не мають права приймати правила життя «слабких», щоб не перетворитися в тваринне стадо. Філософ має виходити з того, що «нема моральних феноменів, а тільки моральне тлумачення феноменів», бо «що справедливе для одного, аж ніяк не може бути справедливим для іншого; вимоги однакової моралі для всіх завдає шкоди для людей вищого рівня; існують градації між людьми і, як наслідок, між видами моральності».

Захист волюнтаризму «сильної» людини, *по-перше*, заперечує не лише релігійну і «трансцендентну», а й матеріалістичну і атеїстично-раціоналістичну природу моралі, а по-друге, оправдовує релятивізацію моралі. На такій підставі Ніцше критикує закони Ману, етичні погляди Конфуція і Платона, юдейських і християнських мислеників. Особливо він нападає на християнський ідеал людини, протиставляючи йому розряд «вищих людей», позицію яких слід ставити «поза межі добра і зла», тобто наголошувати на непотрібності для них моралі в їхньому «вузькому колі». Мораль іншого кола людей Ніцше оцінює так: «Можливо, чорт придумав мораль, щоб мучити людей пихою, а інший чорт колись її знову відібрав, щоб мучити їх пре зирством до самих себе».

Мораль панів («аристократів») ґрунтується на певних засадах. *По-перше*, вона визнає нерівність людей від народження, що зумовлено неоднаковою «життєвою силою» і «волею до влади». *По-друге*, цим рівнем «волі до життя» визначається й «цінність життя». *По-третє*, «сильна людина» («природжений аристократ») втілює абсолютну свободу, що не знає жодних морально-

правових обмежень. Такого представника «моралі панів» Ніцше називає **надлюдиною**. Прообраз представників цього типу як свій ідеал філософ вбачав у героях гомерівських поем, римській, арабській, німецькій, японській знаті, а також у скандинавських вікінгах, й особисто в Цезарі, Макіавеллі, Наполеоні та інших. Порівняно з ними сучасники філософа, зокрема фабриканти і торгові шулери, не мають природженої шляхетності й аристократизму. Відсутність таких рис провокує масу на боротьбу за те, щоб домогтися такого самого становища. «Надлюдину» треба вирощувати, але філософ не дає для цього жодних рецептів, а виступає в ролі пророка. Такого прототипу серед живих людей Ніцше не знайшов, навіть на «залізних людей» на кшталт Бетговена і Гете вплинули виснажлива боротьба і неурядиці. Філософ закликає відмовитися від традиційних уявлень, руйнівних ілюзій як умов надлюдини. Цим визначається його ставлення до чесності й справедливості. Його висновок категоричний: «Слабкі і невдахи мають загинути – це перша заповідь нашого людинолюбства. І треба ще допомогти їм у цьому». Ніцше прагне *«освятити обман, безумство віри, несправедливість»*. Ідея *надлюдини* Ніцше пов'язана з його ставленням до релігії. Суть його передають слова: «Бог помер!», хоч варто застерегти від однозначної оцінки поглядів філософа щодо релігії.

Ніцше наголошує, що історію творить дух свободи, тому в світовому розвитку нема якоїсь наскрізної закономірності. Окрім того, про правдиве трактування історії не може бути мови, зрештою, в цьому нема жодної потреби. Єдиним «геніальним народом» у світовій історії філософ називає еллінів і сподівається, що таких успіхів може досягти «оновлений німецький дух». Історію, як твердить Ніцше, треба розглядати як результат спільних героїчних зусиль видатних осіб. Процесу демократизації мисленик не сприймає, хоч наголошує, що цього процесу в Європі не зупинити, вважаючи його «перемогою слабких», що зумовлює надалі змізерніння й нівелювання людей, коли «всі дуже однакові, дуже маленькі, дуже круглі, дуже злагідливі, дуже нудотні». Так само філософ ставиться до мас, що заслуговують на увагу лише

в трьох розуміннях: «слабої копії великих людей», «силами опору великим» і «знаряддя великих». Соціалізм оцінений однозначно: Ніцше називає його «закінченою *тиранією нижчих і найдурніших*».

Філософ передбачає три можливі перспективи майбутнього розвитку. *Перша перспектива* – це «європейський союз народів, в якому кожен окремий народ, в географічно доцільних кордонах посяде місце певного кантона», відносини між якими будуватимуться на засадах «взаємної користі», зберігатимуться взаємини власності й приблизний «середній стан». *Друга перспектива* виходить із можливості захоплення соціалістами державної влади, що призведе до «повного знищення індивідів», використовуючи терористичні засоби, а відтак – до остаточного краху як наслідку «хвороби соціалізму». Щоправда, Ніцше переконаний, що соціалізм неможливий, бо проти нього виступають і виступатимуть власники. *Третя перспектива* виписана доволі розмито і зводиться до «перемоги держави над державою», що спричинить «смерть держави». Філософ переконаний, що «тільки там, де держава закінчується, розпочинається людина». Таке трактування доволі не визначене. З одного боку, без держави нема творчих особистостей, бо їх душить «розгнуздана маса», а з другого, – в тодішніх умовах сама держава стає знаряддям мас.

Проте такі перспективи Ніцше підпорядковує участі людини в європейській «великій політиці», а вона вимагає сміливості великих людей для «переоцінки всіх цінностей». На його думку, європейці мають запанувати в світовій культурі, протистояти наступу Росії. У двадцятому столітті на світову арену вийде варварська Росія, тому Німеччина має стати центром об'єднаної Європи.

Людство чекають глибокі перетворення духовного життя, зумовлені розвитком техніки і культури. Водночас життя роздвоїться через протиставлення ілюзій, витворених чуттєвістю, і пізнавальної науки, що призведе до варварства. Щоб запобігти тому, треба виховувати нові породи людей, цебто «філософів-законодавців», яким треба підпорядкувати слухняні маси. Засобом проти деградації Ніцше вважає виховання і самовиховання, а особливо *міліта-*

ризацію, або побудову суспільства за військовим типом. Про себе філософ заявляє: «Моє завдання – просунути людство до рішень, що визначають усе майбутнє».

Навколо оцінки вчення Ніцше ведеться боротьба між прихильниками філософа як «пророка» і навіть борця за свободу, з одного боку, і характеристики його як анти гуманіста і реакціонера, з іншого. Звісно, різні оцінки не применшують його ролі в розвитку європейської культури, творці якої почали шукати й оспівувати сильну особистість.

3. Інтуїтивізм А. Бергсона

Серед найвидатніших філософів на межі XIX – XX століть особливе місце належить французькому мисленю **Анрі Бергсону** (1859—1941 рр.). Спочатку він був прихильником Спенсера, але незабаром наблизився до створення оригінального філософського вчення. Хоч філософ створив варіант філософії життя, він сприймався як своєрідний антипод екстравагантного Ніцше. Дослідники наголошують на його ерудиції й респектабельності, що засвідчує його членство в Французькій академії та Академії моральних і правових наук і Нобелівська премія з літератури. Ще в юності Бергсон відзначався високим рівнем самодисципліни. Упродовж життя він відмовлявся від високих посад, щоб мати час для самостійної праці.

Філософська концепція Бергсона характеризується психологічно-поетичною світоглядністю. Мисленик прагне розкрити суть буття. Його теоретичне мислення набуває наочно-образного стилю, пов'язуючи теорію й життя, щоб відтворити безпосередність взаємин суб'єкта з об'єктом, ототожнюючи їх. Поставивши перед собою мету «доповнити теорію пізнання теорією життя», Бергсон пише працю «Творча еволюція» (1907 р.). Особливістю його концепції є трактування *часу* не як тяглості, а як послідовної зміни моментів, «опросторення» часу на засадах теорії відносності Айнштайна. Природність такого трактування мисленик пояснює так: «Нашому виміру часу питома...тенденція розміщувати його зміст у чотиривимірному просторі, в

якому, минуле, теперішнє і майбутнє споконвіку були розкладені поруч одне з одним і накладені одне на одне».

Проте мисленик застерігає від ототожнення часу і простору, бо треба повернутися до характеристики «істинного» часу, що пов'язане з безпосередніми переживаннями свідомості, а вона «вдихає живу тяглість у знекровлений час – простір». Бергсон намагається простежити шлях, що веде до часу як субстанції, конструюючи «світ для нас». При такому підході теорія пізнання трактується як діяльність свідомості.

Ядро філософії Бергсона становить метафізика, що визнає зовнішню реальність, яка усвідомлюється *безпосередньо*, а це розмиває межі «ідеалізму й реалізму філософів». Справжньою реальністю мисленик вважає *життя*, яке сприймає відчуття, ідеї, переживання як певні *стани* чи навіть *речі*. Філософ зазначає, що так замінюється «неперервне перервним, рухомість стійкістю, тенденції в процесі змін непорушними поштовхами, які позначають напрям змін у тенденції». Однак тут йдеться не лише про епістемологічну процедуру, що стосується «космологічного процесу, а й стосується відмінностей у самому «життєвому потоці».

На думку Бергсона, «виокремлення речі від довкілля не може бути абсолютним», бо вона невідчутними переходами з'єднується з іншими предметами, що не мають чітких меж у «потоці життя». Як пише мисленик, «будь-яка реальність споріднена, аналогічна і взагалі пов'язана зі свідомістю, що означає тотожність з ідеалізмом». Матерія і свідомість, об'єкт і сприйняття, суб'єкт і його тіло становлять єдине, бо світ – це еманція Божественної душі. Філософ зазначає: «Предмети, що оточують моє тіло, відтворюють можливі впливи з боку мого тіла». Заперечуючи існування окремих твердих речей, Бергсон протиставляє їм невпинне *становлення*, що проявляється як рух угору, тоді воно називається *життям*, а рух униз тлумачиться інтелектом як *матерія*.

Світоглядна база на таких засадах відтворює натурфілософську сутність і оцінюється як один з варіантів *об'єктивного*, чи «абсолютного», ідеалізму. У

тому його відмінність від суб'єктивно-ідеалістичної *філософії життя* Ніцше. За основу світу Бергсон визнає *свідомість* чи *надсвідомість*, яку ототожнює з життєвим поривом. Бергсон пише: «Свідомість чи надсвідомість – це ракета, погаслі залишки якої падають у вигляді матерії; свідомість – це також те, що залишається від самої ракети і, проникаючи через ті залишки, запалює їх у організми».

У бергсонівській філософії надсвідомість, або життєвий порив, розходиться в двох напрямках: один з них – *інстинкт*, а інший – *інтелект*. Інстинкт позначає узгодженість дій організму із середовищем перебування, що не потребує якогось навчання, а пізнання тут зайве. Філософ творить ідеальну схему, що відповідає інстинктивним механізмам. Якщо інстинкт «байдужий до часу», що ототожнюється з «тяглістю», й, умовно кажучи, позначає «знання матерії», то *інтелект*, навпаки, прив'язаний до часу («тяглості»), має творчий потенціал, який деякі дослідники називають «антитворчим». Наука удосконалює інтелект, «утримуючи з речей лише одну сторону – *повторення*». Інтелект творить мову, систему символів, визначає відношення, цебто набуває спроможності, що безпосередньо не стосується «практичних дій».

Інтелект – це *життя*, а пізнати інтелектуальне самопізнання може лише логіка. Обґрунтовуючи виникнення за допомогою інтелекта теорії, Бергсон як її зразок називає геометрію. Попри те, що інстинкт і інтелект – це форми життя, вони не спроможні пізнати його, але з різних причин: інстинкт «органічно діє», а не пізнає; порівняно з ним інтелект все висловлює в термінах, що неминуче призводить до «унерухомлення» об'єкта.

Виходить, що теоретично реконструювати *життя* нема змоги. Щоправда, його можна *переживати*, сприймати безпосередньо. Таке сприйняття чи споглядання як ідеальний вид пізнання Бергсон називає *інтуїцією*. Наука й інтелект на таке пізнання не спроможні, бо вони невід'ємні від практики і не можуть досягнути «чистого» споглядання. Отож, інтуїція – це «безкорисливий інстинкт, що самоусвідомлюється», а призначення її в тому, що вона спроможна відповісти на всі традиційно філософські питання.

Якщо брати до уваги логічні підходи філософа, то впливає висновок, що визначити інтуїцію не можливо. Проте Бергсон все-таки пробує його дати, називаючи інтуїцією «рід інтелектуальної симпатії», «простий акт» як джерело «абсолютного» знання, на яке має спиратися метафізика, якою слід вважати всю філософію.

Щоб уникнути глухого кута щодо власної суб'єктивності, Бергсон наголошує на спорідненості інтелекту й інтуїції, бо інтелект «викрешується з інтуїції подібно до процесу, який наслідую той, що породив матерію». Водночас мисленик стверджує, що в інтуїції з'єднуються наука й філософія. Він пояснює: «Філософія, така, як я її розумію, наближається радше до мистецтва, ніж до науки. Її надто довго розглядали як науку, ієрархічно найпіднесеннішу. Та наука дає лише неповну, або, радше, уривчасту картину дійсності; вона схоплює її лише посередньо надмірно штучними символами. Мистецтво і так само філософія, навпроти, з'єднуються в інтуїції, як їхній спільній основі... Філософія – це жанр з різними мистецтвами як його видами». Як видно, Бергсон заперечує собі, бо попередньо наголошував на такій самій ролі інтуїції щодо науки і філософії. Водночас треба зважити, що видатні вчені на початку ХХ століття дійшли висновку про наближення науки до мистецтва.

Своєрідна «модель» еволюції, якої дотримувався філософ, органічно пов'язана з його підходами до часу й простору. Сутність буття він вбачає в його спроможності до постійних змін, до «створення форм, безперервної переробки абсолютно нового». Бергсон заперечує концепцію «вічного колаобігу», як і спроможність науки збагнути дійсну еволюцію, а також історичний процес. Погляди Бергсона на еволюцію протилежні концепції Дарвіна. На його думку, «еволюція передбачає реальну тяглість минулого в теперішньому, передбачає тривалість як єднальну рису».

У бергсонівському трактуванні *справжня* еволюція прирівнюється до творчості. Слід наголосити, що термін «творча еволюція» філософ ототожнює з термінами «тривалість» чи «життєвий порив». Сам філософ називає свою модель еволюції «філософською» і не претендує в цьому питанні на

науковість, хоч коректніше називати її *натурфілософською*. Водночас термін *тривалість* трактовано як субстанцію.

Особливість філософського вчення Бергсона в тому, що він ототожнює інтелект, наукове мислення і *метафізичний* метод. Мисленик виступає як проти наукового, так і проти повсякденного знання, бо вони подібні не лише за природою, а й за вадами. Інтелект, що втілюється в них, орієнтується на практичні цілі, його пізнання не повне. Як наслідок він прагне до полегшення і спрощення, що зрештою призводить до деформації речей, чим зумовлені різні хиби. Насамперед інтелект *унерухомлює* змінне, щоб полегшити його сприйняття, зводячи зміни до перегрупування атомів чи електронів. Спрощення дійсності проявляється в розкладанні речей на частини і в прагненні до зодноріднення. Інтелект шукає спільного у різних речах. Як наслідок творяться поняття, теорії, наукові закони. Не варто заперечувати їхньої користі для аналізу чи передбачення подій, хоч деформація дійсності при такому підході очевидна. Ще однією хибою інтелекту є те, що він орієнтується на кількісні показники, знецінюючи якісні характеристики, а також оперує просторовими схемами, які асоціюються з прокрустовою ліжницею. Нарешті, не треба забувати, що інтелект схильний механізувати й релятивізувати речі. При такому підході доводиться оминати живе, творче, спонтанне, постійне, висуваючи на перше місце механічне й відносне.

Виходить, що інтелект перереформує дійсність, щоб вмістити її в готові поняття. Так само він чинить і з новими явищами. Очевидно, що Бергсон був противником інтелектуалізму, раціоналізму і сцієнтизму, чим наближався до *конвенціоналізму* (від лат. *convention* – угода, договір), який тлумачить наукові теорії і поняття як наслідки угоди між вченими, і *прагматизму* (від гр. *prahma* – справа, дія), що узалежнює істинність знань від їхньої практичної цінності.

Як філософ Бергсон протистояв однаково раціоналізму й емпіризму, бо їм приписував подібні вади – вади інтелекту. Протилежністю йому мисленик вважав *інтуїцію*, трактуючи її як безпосереднє знання із самого життя, чим

відрізнявся від своїх попередників Декарта, Ляйбніца і Локка. Водночас, на думку Бергсона, інтуїція – це різновид усвідомленого інстинкту, цебто пристосування організму до певного довкілля. На противагу інтелекту, який схоплює речі чи явища поверхово, схематично, кількісно, інтуїція проникає в середину речей, осягає їхню якість, відтворює речі без деформацій чи переформацій. Отож, порівняно з інтелектуальним інтуїтивне пізнання досконаліше, а на противагу йому – єдино істинне. Філософ пише: «Абсолютне можна подати лише в інтуїції, тоді як все інше відкривається в аналізі».

Інтуїція означає звільнення свідомості від якогось зацікавлення на практиці. Для інтуїтивного пізнання не треба ні навиків, ні знань, а лише вольових зусиль, що спрямовують свідомість. Як зазначають дослідники, Бергсон характеризує інтуїцію насамперед *негативно*, цебто через відсутність, а не наявність певних ознак. Вона не знає форм логічного мислення, насамперед поняття, орієнтується на очевидність споглядання. Бергсонівський інтуїтивізм заперечує механістичний підхід до життєвих процесів, виступає за синтез протилежностей, а це, як пише мисленик, «щось чудесне, бо незрозуміло, як дві протилежності можуть з'єднатися у цілість». З цього виводиться завдання філософії, що «звільняється від понять непіддатливих, остаточно завершених, щоб створити поняття інші, зовсім неподібні на те, якими ми, зазвичай, користуємося», цебто «створювати уявлення гнучкі, рухомі, майже плавкі, завжди готові прийняти схильні до вислизнення форми інтуїції».

На таких засадах Бергсон творить картину світу, зазначаючи, що інтелект не спроможний для цього. У ліпшому разі він конструює схематизовану картину світу, що показує його не як органічну цілість, а лише як затомізовану чи механічну єдність. Така картина позбавлена життя, динамічності, оновленості, різноманітності.

У підході до аналізу власного *Я* Бергсон виділяє його різні частини. Насамперед філософ розрізняє *поверхневий* і *глибинний* шари, а відтак природне й накинене, власне й чуже. Таке трактування було новим не лише серед філософів, а й психологів. Окрім того, мисленик поставив на один рівень з

асоціацією (від лат. *associatio* – сполучення, з'єднання) *дисоціацію* (від лат. *dissociatio* – роз'єднання), що однаково важливі для інтелектуального життя. По-новому охарактеризував мисленик відмінності уявлення й відчуття, що належать до двох різних світів: відчуття – до тілесного, а уявлення – до психічного, пов'язаного з пам'яттю. Нарешті, на противагу попередникам Бергсон розірвав час і простір як властивості дійсності, бо перший – характеризує її глибину, а другий – деформацію.

Ірраціоналістична за своїм характером бергсонівська «творча еволюція» була спрямована насамперед проти механістичної спенсерівської концепції, бо розвиток неодмінний від безперервного творення нових форм, з життєво-го пориву. Втрата творчої сили веде до виникнення механізмів, а вони не сприяють розвитку, а, навпаки, гальмують його. Така двоїстість нагадує, як вважає Бергсон, взаємини інтуїції як форми життя та інтелекту – як його механізації.

Слід наголосити, що в філософському вченні Бергсона *життя* не прирівнюється до біологічного процесу, позаяк йдеться про характеристику свідомості, психічне життя. Поняття *життя* і *творча еволюція* передаються термінами *тяглість* і *життєвий порив*. Філософ пише: «Існує щонайменше одна реальність, яку ми схоплюємо внутрішньо, шляхом інтуїції, а не простим аналізом... Це наше *Я*, що триває». Вважаючи, що властивість «тривати» має переваги при визначенні *життя*, Бергсон описує цю властивість не в поняттях, а образно, розмито і без чіткості, що підтверджує, принаймні, таке трактування: «Безперервність у мінливості, збереження минулого в теперішньому, істинна тяглість, – ось, вочевидь, властивості живої істоти, спільні з властивостями свідомості. Чи не варто піти далі й сказати, що життя – це винахід, подібний до свідомої діяльності, що подібно до неї, воно становить безперервну творчість?». Найголовніше, як зазначалось, зводиться до отождоження *життя* з психічним процесом чи свідомістю, «життєвим поривом».

По-новому підходить філософ до розуміння свободи. Насамперед він заперечує детермінізм, бо людиною керують почуття й думки, цебто вчинки випливають з її *Я*. Подібний підхід до свободи висловлювали ще за елліністичних часів стоїки. Однак треба зважити, що певний вплив на вчинки людей мають їхні переживання, а також виховання і думка оточення. При такому трактуванні свобода не може бути визнана ні загальною, ні абсолютною – доцільніше говорити про її певні рівні.

Як відомо, сам Бергсон вважав себе за *доброто католика* і в своєму «Заповіті» наголошував на своїй «моральній відданості католицизму». Філософ заперечує вродженість моралі, зазначаючи, що вона має два джерела: *суспільне* й *індивідуальне*. Між ними існує суттєва відмінність. Суспільство творить моральні заповіді: вони – *статичні*, а за невиконання їх передбачені певні суспільні санкції. Другим джерелом моралі визнаються найкращі індивіди, з яких беруть *приклад* інші люди. Звісно, така мораль спрямоване не на дотримання моральних вимог, а на поліпшення морального стану, що зумовлює її динамічність.

Так само з двох джерел пояснює Бергсон походження релігії. Потреби людини, її прагнення до полегшення страждань і життя після смерті становлять *статичне* джерело. На противагу йому *динамічне* джерело – це приклади святих сподвижників, борців за віру. Такі джерела створюють відповідно «замкнуту мораль» («замкнуту релігію») і «відкриту мораль» («відкриту релігію»), що взаємодоповнюються.

Уподібнюючи мораль і релігію, філософ наголошує, що статична мораль і статична релігія мають природну основу. Натомість динамічна мораль і динамічна релігія виходять поза природні межі, наближаються до таємничої дійсності. Мисленик наголошує, що філософські аргументи не спроможні розбудити віри, а на це здатні лише містичні переживання. Такий підхід не відповідав традиціям віку, в якому панував раціоналізм. Релігійна концепція Бергсона вплинула на католицький модернізм, що веде свій початок від святого Августина.

Проте Бергсон зазначає, що треба розрізняти аутентичний містицизм від його *імітації*, що проявляється як галюцинація чи гіпноз. Він пояснює: «Наш погляд, поява містицизму – це наявність контакту, а, отже, часткового збігу, з творчим зусиллям, яке проявляє життя. Таке зусилля – це зусилля Бога, якщо не Сам Бог».

На відмінностях двох форм людського *Я* ґрунтується соціальна філософія Бергсона. Людина живе переважно «зовнішнім життям», цебто життям для інших, а не для себе. Шлях до досягнення істинного *Я*, вільного й асоціального, розпочинається з «поглиблених роздумів». Філософ розрізняє «замкнуту душу» й «відкриту душу», в чому дослідники вбачають підхід, який в двадцятому столітті розвинули екзистенціалісти. «Замкнута душа» пояснена так: «Коли індивідуальне й суспільне уявляються як одне й те саме, душа замикається колом. Вона замкнута». На противагу їй «відкрита душа» не лише чисто індивідуальна, а й надсоціальна, в ній безпосередньо втілюється «життєвий порив» і надемпіричність. Це – справжня «тяглість» і свобода. Однак Бергсон пише: «Доконечно, щоб людина жила в суспільстві та, як наслідок, підпорядковувалася прийнятним правилам».

У суспільстві, як пише філософ діє сила тяжіння на засадах морального обов'язку й «замкненої релігії» з ідеєю безсмертя душі й потойбічної розплати. «Відкрите суспільство» впливає з «духовного пориву», воно засноване на любові й відкриває світ свободи. Тенденції «замкнутого суспільства» попри його неодмінне прямування до відкритості призводять до тих бід, через які страждає людство. До них віднесені перенаселення, механізація, індустріалізація, війни. Говорити в таких умовах про «неминучий історичний закон» марно, а біологічні закони «замкнутого суспільства» впливають на суспільні тенденції лише частково. Отож, Бергсон покладає особливі надії на містицизм, хоч зазначає, що «утвердження містицизму неможливе без пробудження специфічної «волі до влади». Щоправда, така влада панує не над людьми, а над речами. На противагу Ніцше, який ґрунтував свою концепцію на вічній боротьбі *панів* і *рабів*, Бергсон пише про внутрішній *диморфізм*,

цебто боротьбу в самій людині командного інстинкту й інстинкту підпорядкування. На перший погляд, інстинкт підпорядкування сприймається в переважній більшості людей як єдиний, насправді навіть у глибині «найчеснішої і найшляхетнішої людини» нуртує «лідер-невдаха», або «політична тварина».

Наголосивши, що «містика спричиняє механіку», Бергсон намагається обґрунтувати гармонійний взаємозв'язок «демократії й машинерії». Панування людини над природою і перетворення її в приватну чи колективну власність спричинює війни, що безумовно є злом. Протидією прагнення до багатства філософ протиставляє «дух комфорту» і навіть «дух аскетизму», що спрощують надмір ускладнене людське життя. Подібний висновок, як знаємо тепер, ще за життя філософа спростував тоталітарний режим, що ґрунтувався на марксистських засадах.

Прихильники інтуїтивістських настанов Бергсона найбільше захоплювалися його світоглядною опозиційністю до раціоналізму, матеріалізму і сайєнтізму, хиби крайнощів яких уже були очевидні. Представник Шведської академії П. Гальстром так обґрунтовував надання Бергсону Нобелівської премії: «Пробивши просвіт у мурі раціоналізму, він звільнив колосальний творчий імпульс, відкрив доступ до живої води часу, до тої атмосфери, в якій людина зможе знову здобути свободу, а, отже, – народитися знову». Як відомо, з бергсоніанства вийшли такі філософські течії, як екзистенціалізм, персоналізм, прагматизм тощо, зазнали впливу інші філософські вчення. Філософ-екзистенціалісти мали значний вплив на літературу, що засвідчує присудження Нобелівської премії А. Камю та Ж. П. Сартру.

4. Емпіріокритицизм

За часів тоталітарного режиму критиці цієї філософської течії, що називалася ще «**другим позитивізмом**» чи **махізмом**, надавали особливої уваги, позаяк книга Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1908 р.) офіційно була визнана за джерело вивчення марксистсько-ленінської філософії. Головним представником цієї течії визнано австрійського фізика **Ернста Маха** (1838–

1916 pp.), а почесні місця відводилися швейцарському філософу **Ріхарду Авенаріусу** (1843—1896 pp.), англійському філософу і вченому **Чарлзу Пірсону** (1857—1936 pp.). а також видатному французькому математичному **Анрі Пуанкаре** (1854—1912 pp.).

Виникнення цієї філософської течії спричинено тим, що наприкінці XIX століття позитивістський напрям, започаткований О. Контом, Дж. С. Міллем і Г. Спенсером, опинився в кризовому становищі, зумовленими насамперед революційними змінами в природознавстві. Треба зважити й зміни в суспільному житті, які вимагали серйозного суспільного осмислення. Нова історична фаза позитивізму відома як *емпіріокритицизм*. Таку назву запропонував Авенаріус. Якщо перший позитивізм ґрунтувався на епістемології Г'юма, то другий -- переорієнтувався на теорію пізнання Берклі. Звісно, треба брати до уваги, що він зародився в руслі німецької філософської традиції, в якій роль першої скрипки відіграло кантіанство. Його засновники зосередилися на науково-теоретичних і методологічних дослідженнях.

Очільник цього напрямку Е. Мах почувався насамперед фізиком, а не філософом у традиційному розумінні слова. Проте як вчений він приділяв чимало уваги теорії пізнання. Сам Мах заявляв про себе: «Не існує... філософії Маха, а тільки, можливо, методологія природознавства і психологія пізнання». Його сучасник М. Планк називав позитивізм Маха «філософським осадком неминучого отверезіння», бо «сміливі очікування, що упродовж кількох попередніх десятиліть тому пов'язувалися зі спеціальним механічним поглядом на природу», не здійснилися.

«Другий» позитивізм утвердився як суб'єктивно-ідеалістична теорія пізнання на висновку про *відносність* наукового знання, бо йдеться лише про «символи, знаки, відмітки для практики». Безумовно, про створення наукової картини реальності не могло бути мови. Сутність світу прихильники «другого» позитивізму зводили до явищ (відчуттів). Мах і Авенаріус спиралися на нове трактування енергії як динамічної основи світу на противагу інертній матерії. Радіоактивність і електрон, відкриті наприкінці XIX століття, а ще

більше теорія відносності і здобутки в галузі фізіології та психофізіології не тільки підсилювали релятивізм фізичних властивостей, а й твердження, що «матерія зникла».

Засновники «другого» позитивізму спиралися на вихідну ідею контівського позитивізму, для якого на першому місці стояло питання «як?», а не «чому?». Слід зазначити, що працю Маха «Механіка та її розвиток» високо оцінив А.Айнштайн, наголосивши на «непідкупному скептицизмі й незалежності» її автора. Проте він закидав Маху те, що той «недостатньо підкреслив конструктивний і спекулятивний характер кожного мислення, особливо наукового мислення». Для такої критики були серйозні підстави, адже Мах на засадах *радикального філософського емпіризму* зводив теоретичні поняття до ролі знаку, що відтворює чуттєві сприйняття в їхній сукупності.

Заперечуючи механіцизм, Мах вважав, що споглядання становить традиційну епістемологічну основу, тому споглядання як принципу треба дотримуватися чітко й послідовно. Вчений виступав за «філософське очищення природничо-наукової методології». На користь такого твердження свідчили відкриття у фізіології зору й слуху Г. фон Гельмгольца, який трактував їх у агностично-кантівському дусі. Так був створений ґрунт під «філософію чистого досвіду», що утвердила «другий» позитивізм як «методологічний», «радикальний» емпіризм.

Прихильники «другого» позитивізму дотримувалися погляду, що справжнє знання дають лише «позитивні науки». На такій вихідній тезі Авенаріус трактував визначення філософії: «Філософія – не більше як забезпечення єдності загальних понять, виявлених і очищених спеціальними дослідженнями, і застосування цього єдиного поняття до сукупності сущого; тоді методом філософії буде, не більше і не менше, ніж той психологічний процес, що забезпечує єдність понять і розуміння. І якщо філософія в цьому вузькому змісті вже не є наука у власному значенні цього слова, то вона все ж залишається науковим мисленням». Аналогічно трактував філософію Мах, який

«поставив собі за мету не запроваджувати нову філософію в природознавство, а усунути з нього стару, що закінчила свою службу».

Отож, слід звернути увагу на дві обставини. *По-перше*, між чільними представниками «другого» позитивізму відчутні відмінності: Мах проявляє більшу радикальність порівняно з Авенаріусом, а *по-друге*, вони обидва пішли далі в напрямі заперечення філософії, ніж «перший» позитивізм. На противагу Канту Мах і Авенаріус сумніваються в доцільності дослідження відносин між свідомістю й буттям, суб'єктом і об'єктом. Мах заявляє однозначно, що його завдання «не філософське, а чисто методологічне». Фактично йдеться про заперечення права філософії на існування.

Назвавши «другий» позитивізм «емпіріокритицизмом», Авенаріус формально звів його до «критики досвіду». Завдання філософії він убачав у «очищенні» досвіду від визнання об'єктивності, цебто незалежності будь-якої «реальності» від відчуттів, бо *Я* і середовище, об'єкт і суб'єкт первісно існують разом. Спираючись на філософію Фіхте, Авенаріус запроваджує поняття «потенційного центрального члена» координації, що має підтвердити існування світу **досвідом**. Щоб вивиситися над ідеалізмом і матеріалізмом, Авенаріус дає його «синтетичне» й «аналітичне» визначення. «Синтетичне» визначення трактує досвід як «вислів, що в усіх його компонентах має передумовою лише складові частини нашого довкілля». «Аналітичне» визначення зводиться до трактування «чистого досвіду», «до якого нічого не привнесено, що само не було б досвідом». Такі привнесення можуть бути оцінювальними й антропоморфічними. Перші, або оцінювальні, привнесення - це етичні й естетичні оцінки для характеристики предмета. Другі, або антропоморфічні, уявлення поділяються на три групи: *мітологічні*, *антропоматичні* й *інтелектуально-формальні*. Мітологічні уявлення живуть у тілі як бажане й дійсне *Я*. Порівняно з ними *антропоматичні* (від гр. *antropos* – людина і *patos* – відчуття, сприйняття) уявлення – це тілесні рухи, зумовлені різними «пристрастями душі» (силою волі, любов'ю, гнівом тощо). Вони стосуються своєрідного антропоморфічного трактування природи.

Інтелектуально-формальні уявлення мають джерелом вчення Г'юма й Берклі, але Авенаріус наголошує на своєму пріоритеті. Насамперед, зазначає філософ, треба звільнити наукове мислення від найзагальніших понять, зокрема категорій *причинності* й *субстанції*. Картина світу, в якій матеріальні атоми рухаються силою, не підтверджується відчуттями, що не дає підстав тлумачити про *причинність*. Якщо *субстанція* підтверджується відчуттями, тоді вона зайва, а існують лише відчуття.

На таких підставах можна стверджувати, що «чистий досвід» Авенаріуса означає свідомість, що «очищена» не лише від реальності, а й від субстанції, причинності, оцінювальних і антропоморфічних уявлень. З цього випливає аналіз «нейтральних елементів досвіду», що можна характеризувати як об'єктивні, так і суб'єктивні. Мах оголошує все, що існує, відчуттями, або *елементами*, а вони поділяються на фізичні й психічні, які існують у єдності. Він пояснює: «Отак сприйняття, як і уявлення, воля, почування, коротше – весь внутрішній і зовнішній світ, складаються з *незначного числа однорідних елементів*, що творять то слабший, то міцніший зв'язок. Ці елементи *зазвичай називають відчуттями*. Через те, що під цією *назвою* розуміють уже визначену *односторонню теорію*, ми воліємо коротко говорити про *елементи*... Усі дослідження зводяться тоді до визначення зв'язку між цими елементами».

Засновники емпіріокритицизму заперечують саме поняття *матерії*. Як твердить Мах, таке поняття не відповідає дійсності. Авенаріус пояснює: «Річ, тіло, матерія – це ніщо поза *зв'язками* їхніх елементів». Такі елементи – «нейтральні», цебто вони ні фізичні, ні психічні. Проте подібні твердження суперечать висновкам природодослідників. Авенаріус намагається визначити взаємовідносини між трьома основними компонентами (середовищем, індивідом і досвідом), що становлять «емпіріокритичну передумову». Щоб нейтралізувати звинувачення в матеріалізмі, філософ піддає критиці концепцію *інтроекції* (віл лат. *intro* – внутрішньо і *jacio* – кидаю, вкладаю), яка перешкоджає «очищенню досвіду». Інтроекція трактована як уявлення про «вну-

трішній світ» індивіда на протигагу зовнішньому світові, що переноситься всередину завдяки «проекції» як емпіричний світ чи «світ досвіду». Критика інтроекції, як вважає Авенаріус спрямована проти матеріалізму й ідеалізму, бо означає ліквідацію «проекцій» й «очищення досвіду».

Від «очищення досвіду» невід'ємна концепція «економії мислення», бо, на думку Авенаріуса, «економія зв'язку й розуміння становить суть науки». Емпіріокритицисти вважають, що першоджерелом «принципа економії» є факт, а сама «економія» ототожнюється з «принципом простоти». «Закон економії мислення» ґрунтується на тому, що на основі повторення певних моментів досвіду творяться мисленні конструкції, названі поняттями, і водночас відкидається все неповторювальне. Йдеться про *описання*, коли в *думці* відтворюються «всі властивості факта», цебто «описання є побудова фактів у думці», бо самі факти – це прообрази. Мах заявляє: «У природі нема причини, нема наслідку. Природа дається нам лише один раз. Повторення рівних випадків, у яких *A* завжди було б зв'язано з *B*, цебто рівні результати при рівних умовах, цебто суть зв'язку між причиною й наслідком, існує тільки в абстракції, що ми застосовуємо задля відтворення фактів».

Виходить, що незалежно від мислення існують факти, випадки, що називаються абстракцією як продукти мисленної операції. Суперечність очевидна! Мах заявляє: «Великі спільні закони фізики для будь-яких систем мас, електричних, магнітних систем і т. ін. нічим істотним не відрізняються від описань... Закон притягання Ньютона – це одне лиш описання, і якщо не описання індивідуального випадку, то описання незліченного числа фактів у їхніх елементах». Для фізичного дослідження, на його думку, доцільно встановити «залежність наших чуттєвих переживань одне від одного», а поняття і теорії цієї науки – це начебто тимчасові засоби задля економії мислення.

Порівняння тверджень Маха спонукають до серйозних висновків. *По-перше*, поняття трактовані як описання фактів і їхніх властивостей. *По-друге*, поняття існують лише в абстракціях, але природа виявляє їх лише один раз. Нарешті, *по-третє*, поняття фізики трактовані як «тимчасові засоби», що

утілюють «залежність наших чуттєвих переживань». Важливе значення має така теза вченого: «Нема різниці між фізичним і психічним, нема нічого внутрішнього і зовнішнього, нема відчуття, якому відповідала б зовнішня, відмінна від цього відчуття річ. Існують лише однорідні елементи, з яких складається те, що вважається внутрішнім і зовнішнім, що бувають внутрішніми і зовнішніми залежно від того чи іншого часового погляду». Емпіріокритицисти відмовилися від епістемологічної основи класичної фізики, тлумачили простір і час як упорядковане, системне відчуття. Зрештою, Мах висловився однозначно: «Не має жодного сенсу, з наукового погляду, часто дискутоване питання, чи існує дійсний світ, або чи він тільки наша ілюзія, всього-на-всього як сон».

Окрім Маха й Авенаріуса, епістемологічними проблемами емпіріокритицизму переймався видатний методолог науки А. Пуанкаре, який заявив, що «прогрес науки загрожує найустійнішим принципам – навіть тим принципам, що вважалися за основні». Ще в 1902 році в книзі «Наука і гіпотеза» вчений висловив думку, що закони природи – це результат угод, або *конвенції* (від лат. *conventio* – договір). Пуанкаре пише: «Ці конвенції – твори вільної діяльності нашого духа, який, у певній галузі не знає перешкод. Тут він може стверджувати, бо він же і встановлює...». На цій підставі епістемологічне вчення Пуанкаре названо *конвенціоналізмом*. Вчений стверджував, що начебто математик «творить факти цієї науки», що залежать від його капризу.

Звісно, вибрані приписи не можуть бути суперечливими, що протидіє сваволі. Вчений зазначає: «Досвід зберігає за нами нашу свободу вибору, але він керує вибором, допомагаючи нам розпізнати кращий шлях». Проте підхід Пуанкаре неодмінно тягне за собою суперечність. *По-перше*, якщо суб'єкт орієнтується на прагматичну настанову, то очевидно, що про дотримання принципів говорити марно. *По-друге*, визнання за основу вибору відношень між речами суперечить прагматичному вибору. Слід наголосити, що вчений фактично ототожнює реальність, відношення між речами і зв'язок з розумом у процесі сприймання.

Наголосивши на суперечливому розвитку науки, Пуанкаре вважає, що її прогрес пов'язаний з об'єднанням раніше ізольованого знання. У науці проявляються дві протилежні тенденції: прямування до єдності й водночас до простоти протистоїть урізноманітненню й ускладненню. Вчений пропонує вилучити з наукової термінології поняття «справжньої реальності», бо воно не має сенсу як ілюзорне, а ще не може бути розв'язане. Звідси – релятивізм, бо розуміння науки зводиться до гіпотези, що стосується відношень між речами, а не самих речей. Філософські концепції Пуанкаре прирівнює до *метафор*, пояснюючи: «Ученому так само необов'язково уникати їх, як поетові не слід уникати метафор; але він має знати їм ціну. Вони можуть бути корисні, даючи задоволення розуму, і вони не можуть бути шкідливими, оскільки вони залишаються байдужими гіпотезами». Висновок вченого доволі сумнівний, адже філософські концепції можуть не лише сприяти розвитку науки, а й гальмувати його.

У дискусії про «інтуїтивне» обґрунтування математики на початку ХХ століття Пуанкаре проаналізував філософське трактування інтуїції, що формулює невизначені вихідні поняття й аксіоми і водночас зводиться до «синтетичного судження *a priori*». Саму інтуїцію він аналізує в контексті психології, логіки й епістемології.

Попри те, що «другий» позитивізм можна трактувати як перехідний період від «першого» позитивізму до неопозитивізму, доцільно зазначити, що емпіріокритицизм стимулював на дальші пошуки не лише науку, а й філософію. Мах зазначав: «Уся наука...має, з одного боку, залишатися в сфері досвіду, але, з іншого боку, вона поспішає випередити досвід, постійно потребуючи як підтвердження, так і спростування». Розробляючи емпіріокритицизм, Авенаріус сформулював висновок про «принципову координацію», що передбачає «інтерацію», або нероз'ємну єдність суб'єкта з об'єктом. Така ідея набула особливого значення в західній філософії ХХ століття.

З емпіріокритицизмом мали змогу ознайомитися в колишньому СРСР не тільки студенти, а й усі, хто вивчав філософію. Хоч ленінська критика не

доповнювалася відповідями його опонентів, все-таки можна було збагнути засади цієї філософської течії на противагу діалектичному й історичному матеріалізму, проголошеному єдиною науковою філософією. Безумовно, не варто недооцінювати й того, що емпіріокритицизм дав власне тлумачення важливих філософських категорій, що сприяло філософському мисленню. Окрім того, в науковий обіг запроваджено поняття «принципова координація», «економія мислення» тощо.

Емпіріокритицизм заперечив рекламоване діалектичним та історичним матеріалізмом основне питання філософії, що має ділити філософів на два ворожі табори (ідеалістів і матеріалістів), висунувши концепцію «третьої» лінії в історії світової філософської думки.

5. Феноменологія

Як філософський напрям феноменологія виникла на межі XIX – XX століть у Німеччині. Її засновником вважається **Едмунд Гуссерль** (1859-- 1938 рр.). До розвитку й утвердження цієї філософії чимало спричинився **Макс Шелер** (1874-1928 рр.). Дослідники наголошують на відмінностях цих двох мисленників. Гуссерль досліджував проблеми теоретичної філософії, мислив абстрактно і раціонально. На противагу йому Шелера цікавила насамперед практична філософія, його мислення конкретне, він був інтуїтивістом, а проблематика його досліджень – актуальна. Якщо Гуссерль зазнав впливів лише деяких попередників, то на філософії Шелера позначилися різноманітні філософські вчення. Як наслідок в історії філософської думки утвердилися *два типи феноменології*.

Витоки феноменології Гуссерля слід шукати ще в філософському вченні Платона, а відтак у представників раціоналізму, особливо новочасного. Мисленик був настільки пов'язаний з філософією Декарта, що його навіть називають неокантіанцем. Погляди Гуссерля зазнали значних змін. Він розпочинав під впливом психологістського трактування логіки, але згодом перейшов до його критики, захоплювався поглядами Гайдеггера, зокрема зацікавився ідеальними структурами життєсвіту.

Хоч про свою причетність до феноменології заявляли, окрім Шелера, інші філософи, Гуссерль не створив своєї школи. Причина в тому, що вони *розуміли феноменологію далеко не однозначно*. Водночас треба зазначити, що після смерті філософа почало діяти Міжнародне феноменологічне товариство в США. У Німеччині працюють Геттінгенська і Мюнхенська школи феноменологічної філософії. Видається багатотомове зібрання творів Гуссерля, більшість з яких була залишена в рукописах.

Теоретик феноменології Шелер на засадах феноменології досліджував філософську антропологію, соціологію, психологію, етику, релігієзнавство та інші галузі наукового знання. Порухнені філософом проблеми розробляються в різних напрямках філософської антропології (біологічному, релігійному, культурному тощо).

Обґрунтовувати феноменологію як філософський напрям Гуссерль розпочав у несприятливий час, коли перші місця в філософській думці належали кантіанству й позитивізму. Своім учителем він називав Ф. Brentano. Як відомо, названий філософ використовував метод дослідження під назвою *інтенція* (від лат. *intentio* – прагнення), що характеризує «ставлення до змісту» чи спрямування свідомості на певний предмет. Окрім того, мисленик повернувся до призабутого вчення Б. Больцано, чеського філософа, теолога, математика і логіка, автора чотиритомового фундаментального дослідження «Наукоучення» (1837 р.). Від нього Гуссерль перейняв концепції й поняття апіорної науки, «уявлення в собі», «істина в собі»), без чого про феноменологію не могло бути й мови.

Інтенційність як феномен зустрічається ще в античній філософії, зокрема у вченні Аристотеля про *ентелехію* (від гр. *entelecheia* – завершення, здійснення) як приховану внутрішню мету руху, а також у вченні стоїцизму про розумний вогнелогос, в уявленні неоплатонізму про суще. У схоластичній філософії цей феномен позначав відмінність «інтенціонального» об'єкту психічного складу від «матеріального». В епістемологічному розумінні інтенція характеризує розумовий «образ», ідею або якість значення, а також чуттєвий об-

раз ідеї якогось об'єкта. Схоласти розрізняли *першу* й *другу інтенцію*. *Перша інтенція* (*intentio prima*) позначала поняття, що первісно сформульоване розумом, а його об'єктом визнавали реальність в людському розумі. Порівняно з нею *друга інтенція* (*intentio secunda*) твориться через звернення до першої інтенції за допомогою її порівняння чи вивчення, її об'єкт міститься в самому розумі як логічний закон чи якась думка.

Характерна особливість інтенціонального об'єкту в тому, що він «сприймається свідомістю», може не відповідати матеріальній дійсності, але завжди залежить від психічного стану. Як логічний тип цей об'єкт може бути твердженням, ідеєю чи індивідом, що позначають відповідно об'єкти віри, мислення, любові чи ненависті. Нарешті, інтенціональні об'єкти бувають визначені (конкретний ворог) чи невизначені (ворог взагалі). Інтенційність становить ознаку психіки. Феномен інтенційності посідає центральне місце в сучасній феноменології.

Уже в перших своїх працях Гуссерль проголосив філософський напрям під назвою «чиста феноменологія» й схарактеризував *метод феноменологічної редукції* (від лат. *reductio* – повернення, відновлення). Згідно з ним мислення спирається на дві основні засади: 1) визнання безпосереднього знання за єдине джерело розумових виявів при умові відокремлення внутрішнього вияву від усього зовнішнього; 2) суттєвість для розумового акту інтенціональної свідомості. Саме метод феноменологічної дедукції дає змогу відокремити чисті вияви свідомості від перешкод на шляху до її розуміння, що пов'язано із сумнівами чи опосередкованими міркуваннями.

Обґрунтовуючи метод феноменології, Гуссерль з порогу відкидає психологізм. Як твердить мисленик, витвори розуму в математиці й логіці не можна підпорядкувати психологічним законам, а логічні закони відрізняються від законів психологічних, бо їхні істини виходять поза межі психічного процесу й емпіричних тверджень, стосуються ідеальних предметів і не можуть бути гіпотезами. Водночас філософ підтримав висновок Brentano, що треба розрізняти психічний *акт* від *предмету* акту.

На думку Гуссерля, психологізм має наслідком скептицизм, що унеможлиблює визнання об'єктивних логічних законів і водночас пов'язаних з ними важливих понять (предмет, істина, теорія). Він зазначає, що психологізм зумовлює релятивізм, бо при ньому істина узалежнена від людини. З відносності істини випливає висновок про відносність світу, бо в такому разі його існування залежало б від спроможності обґрунтовувати відповідні висновки. Проте на противагу смертним людським індивідам істини вічні, бо вони ідеальні і не залежать від часу чи певних умов. Нарешті, логічні предмети становлять третій вид поряд з матеріальними і психічними предметами. У цьому очевидний вплив платонізму.

Розглядаючи феноменологію як науку, що має стати підставою для всіх наук, Гуссерль шукав для неї науковий фундамент. Як перша наука, вона має стверджувати *очевидне*, а не шукати *засновоків*. Окрім того, вона має досліджувати *сутність*, а не конкретні явища. Завдання феноменології він убачав у тому, що вона має не лише досліджувати *предмети*, а й *акти* їхнього сприйняття. Порівняно з психологією феноменологія, як зазначалося, досліджує акти не конкретно, а їхні сутності. На її позначення Гуссерль використовує грецьке слово *ейдос* (від гр. *aidos* – вид, образ) і відповідно обґрунтовує *ейдетичну редукцію* (від лат. *reductio* – повернення).

Як вважає Гуссерль, знання у власному значенні слова остаточне і досконале, тому існує раціоналістичний ідеал пізнання, що ґрунтується на розрізненні *мислення*, або акту пізнання, і *помисленого*, або змісту пізнання. З раціоналістичним ідеалом пізнання пов'язаний раціоналістичний ідеал науки, цебто замкнена система. Ідея наукової філософії неодмінно передбачає «чисте й абсолютне пізнання» (Гегель), що має наслідком однозначну істину. Інакше – вона стає заручником релятивізму або скептицизму. Гуссерль виступає проти натуралізму й історизму.

Утвердження філософії як ідеалу строгої науки передбачає дотримання особливих вимог. Насамперед треба відділити *очевидне*, цебто сприйняте безпосередньо, від різних конструкцій інтелекту. На противагу емпіристам і кан-

тіанцям феноменологи стверджували, що чуттєво сприймаються не відчуття, а *речі* й насамперед «стани речей», що бувають не лише *реальні*, а й *ідеальні*, разові й сталі. Щоб встановити безпосереднє й очевидне, не знадобиться дедукція чи індукція, опосередковане встановлення істини. Таку здатність Декарт називав *інтуїцією*, хоч вкладав у неї інший зміст, ніж Brentano, бо розумів під нею *безпосереднє осягнення очевидного*. На противагу канті-янцям, для яких пізнання передбачає активну дію інтелекту, феноменологи підходять до пізнання як до пасивного, твердять, що дійсність можна осягти лише в інтуїтивних актах.

Проте феноменологія аналізує інтуїцію диференційовано, хоч зазначає, що завдяки їй висловлюються апріорні судження. Інтуїція поділяється на *раціональну* й *ірраціональну*, розрізняється на засадах *конкретності* й *сутності*. Інтуїтивно осягаються зв'язки між феноменами, що ґрунтуються на апріорній основі. Такі закони мають бути слухними – інакше філософські теорії руйнуються. Отже, позиція феноменологів протилежна тій, яку визначали натуралісти й емпіристи.

Попри близькість феноменології до кантіянства різниця між ними очевидна: феноменологи розширили число апріорних істин й дали їм інше трактування, розглядаючи апріорні судження як об'єктивні, а не суб'єктивні відчуття, вважали, що інтелект у своїх актах скерований на предмети поза ним. Вони визнавали реальними предмети, які сприймаються, а також «ідеальні предмети», що стосуються загальних понять. Гуссерль твердив, що творить «філософію як точну науку». Щоправда, з часом він змушений визнати: «*Філософія як наука, як серйозна, строга і навіть аподиктично* (від гр. *apodeiktikos* – доказувальний, переконливий) строга наука – ця мрія не здійснилася».

Згодом Гуссерль доповнює феноменологічну редукцію, переходить до трансцендентальної редукції. Спочатку суб'єкт трактовано як протилежність об'єктивного, а згодом стверджується, що конституювання предмета залежить під структури переживань про нього суб'єкта. Мисленик намагається

синтезувати вчення про «ідеацію», цебто спостереження сутностей, і припущення про залежність предметів від суб'єкта. Такими предметами він визнає не лише речі, а й числа. Предмети залежать від свідомості, що є дійсною без жодних застережень. Водночас філософ застерігає від ототожнення «чистої свідомості» до свідомості з погляду психології. Феноменологічне трактування «чистого Я» доволі суперечливе. З одного боку, Гуссерль заперечує саму можливість його описати, а з іншого, – трактує його як переживальне Я, що підлягає описанню. Особливі складності трансцендентної феноменології у поясненні зовнішнього світу, адже філософ визнає першість свідомості перед предметом, хоч картезіанський підхід прагне довести до послідовності. Феноменологія, як твердить Гуссерль, – це «*deskriptivne* (від лат. *descriptivus*— описовий) вчення про сутність трансцендентально чистих переживань».

У тридцятих роках минулого століття Гуссерль модифікував своє вчення під впливом філософії Гайдеггера. Мисленик наголосив, що людина не розуміє ролі науки для свого життя. Панування природничо-наукового об'єктивізму заважає розумінню того, що світ науки конституює своїми актами суб'єкт. Конституювання просторовості й часовості Гуссерль трактує лише як розширене уявлення про них, спираючись на «пасивну синтезу». Його вчення суперечить філософській тенденції XIX і XX століть, що позначила перехід від теорії дійсності до теорії пізнання дійсності.

Роздуми про часово-просторовий світ призвели Гуссерля до висновку, що «абсолютна реальність має точнісінько такий самий сенс, як круглий квадрат». *По-перше*, про реальність предметів можна судити лише на основі досвіду, а незалежно від свідомості вони не мають сенсу. *По-друге*, феноменологічний метод «трансцендентальної редукції» доводить, що про предмети можна судити лише як про відповідники свідомості. *По-третє*, сприйняття предметів не виходить поза їхніх фрагментів і окремих властивостей, бо осягнення цілісності становить його кінцеву мету. Згодом філософ почав вважати предмети витворами свідомості. Аналогічно він потрактував світ як

вигляд інтрасуб'єктивного процесу багатьох *Я*, що наближало гуссерлівську феноменологію до ляйбніціанської монадології.

До найвідоміших представників феноменології належав М. Шелер, ін.тереси якого охоплюють епістемологію, метафізику, етику, психологію, антропологію, соціологію, філософію релігії, що органічно доповнювало гуссерліанську феноменологію. Як і Гуссерль, він наголошував на пізнавальному значенні чуття, що безпосередньо схоплює цінності, чому присвячена його праця «Про занепад цінностей». Треба зауважити, що Шелер трактував цінності як об'єктивні, незалежні від суб'єкта реальні речі, властиві світові. Цінність визначена природою, а не суб'єктом, що підтверджують, зокрема, справедливість і краса. Пізнати цінності можна лише *інтуїцією*, нема жодної потреби зіставляти їх чи вдаватися до індукції. Шелер спирається на етичний апіоризм, який ще трактується як *емоціональний*.

До впливових філософських напрямів Шелер ставився критично, маючи на меті створити філософію, що обґрунтовує переваги буття перед пізнанням і спростовує не лише суб'єктивізм і релятивізм, а й емпіризм, наголошує на односторонності прагматизму, негативно ставиться до неокантіанства й неогегеліанства, позитивізму й марксизму. Чільний представник етики цінностей Шелер тлумачив їх як змісти чуття і водночас протиставляв своє вчення про мораль етиці Канта, критикував його моральний імператив. Спираючись на вчення про інтенційність Ф. Brentano, він стверджував, що цінності об'єктивні, а чуття мають апіорний зміст. Водночас Шелер обґрунтовував первинність досвіду цінностей перед досвідом речей. Побудована ним ієрархія цінностей, що ґрунтувалася на об'єктивних засадах, на найвищій рівень ставила *релігійні* й *духовні* цінності, нижче *вітальні* (від лат. *vitalis* – життєвий), а відтак – цінності *гедоністичні*. Така ієрархізація не залежить від волі людей, бо тут не може бути мови про релятивізм. Проте Шелер не претендував на творення якоїсь новою моралі, бо йдеться лише про утвердження чеснот католицької моралі. Його аксіологічна етика зацікавила згодом дослідників моралі.

Аналогічно підходив Шелер до філософських проблем релігії. Слід наголосити, що при цьому філософ не порушував наукових проблем. Він лише встановлював *суть релігійних актів*. Критично-реалістична позиція Шелера в теорії пізнання ґрунтується на тому, що йому підлягає лише форма речей, бо існування пізнати неможливо. Своєрідно він трактував сам процес пізнання, розуміючи під ним участь суб'єкта в об'єкті.

Як філософ Шелер висловив цікаві ідеї в різних галузях філософії. На його думку, треба розрізняти знання *панування* або *дії*, що ґрунтується на застосуванні здобутків природничих наук, знання *сутності*, яке ще називається освітнім чи теоретичним, і знання *священне*, побудоване на релігії. Особливі надії він покладав на філософську еліту, спроможну з'єднати названі види знання, що забезпечить подолання суспільних суперечностей і утвердження ідеалу «вселюдини». У галузі антропології філософ трактував людину як духовну істоту, а дух – як чисту актуальність, що пізнає, любить, воліє в діяльності індивіда, становить органічну єдність самоусвідомлення, усвідомлення світу й Бога. Хоч дух є принципом життя людини, він перебуває поза самим життям у найширшому його розумінні. Проте силу духа треба шукати в дораціональних глибинах, бо його енергія спричинена потягами. У цьому Шелер спирався на висновки глибокої психології З. Фрейда. Дух єднається з Абсолютом завдяки духовному осягненню й переживанню. Жодних аргументів мисленик не подає, обмежується припущенням суб'єктивного характеру.

Філософ стверджував, що безпосередньо споглядати можливо навіть Бога, якщо мати на увазі становлення в скінчених істотах, до яких належать і люди. Бог проявляється в людському мисленні. Філософське і релігійне пізнання Бога комплементарне (від лат. *complementum* – доповнення, довершення). Шелер розрізняв *феноменологію релігії* й *метафізику релігії*. Якщо перша встановлює достовірні істини, то друга – лише гіпотетичні. Філософ наголошував, що святість – це реальність поза людиною, а не якась її вигадка.

Попри відмінності між феноменологами їх об'єднував висновок про об'єктивність «ідеальних предметів» і трактування апріорних істин. Вони відрізняли філософію від теології і від науки. Феноменологи не погоджувалися з емпіристами, натуралістами, а солідаризувалися з реїстами (від лат. *res(rei)* – річ, предмет) як різновидності номіналізму. Водночас проти них виступали представники найрізноманітніших течій, зокрема марксистів, неопозитивістів і неосхоластики, закидаючи їм зведення філософії до фіктивних проблем, суб'єктивізм, крайні прояви абстрактності, публіцистичність і вербалізм.

Висновки

1. Аналіз філософських течій на межі XIX – XX століть спростовує погляд про їх занепадницький характер, бо насправді цей час був періодом переоцінок духовної спадщини, зокрема й філософської думки, в чому переконує її багатство й різноманітність.

2. Інтелектуалізм Ф. Бретано намагався забезпечити в нових умовах статус філософії як науки, поставив перед собою мету змінити тодішні філософські спрямування, спираючись на вчення Аристотеля, середньовічних схоластів і погляди раціоналістів Нового часу.

3. Не традиційні за формою й змістом погляди Ф. Ніцше, який протиставив «світові для нас», як світ скінчених предметів, правдивий, «справжній» світ, що виступає як цілість і позначається як життя, якому властиве вічне становлення.

4. Прагнення розкрити суть буття властиве А. Бергсону, філософська концепція якого має ядром метафізику й відрізняється психологічно-поетичною образністю. Мисленик виходить з того, що теоретично реконструювати життя не можливо, бо воно сприймається безпосередньо, через інтуїцію.

5. Як суб'єктивно-ідеалістична теорія пізнання «другий» позитивізм, або емпіріокритицизм, обґрунтовував висновок про відносність наукового знання, звівши його до «символів, знаків, відміток для практики».

6. «Другий» позитивізм висунув концепцію «третьої» лінії в історії світової філософської думки. Хоч його можна трактувати як перехідну версію від «першого» позитивізму до неопозитивізму, не варто недооцінювати впливу цієї філософської течії на розвиток не тільки науки, а й філософії.

7. Феноменологія як філософський напрям має давні джерела, що сягають ще вчення Платона. На межі XIX – XX століть виникли два типи феноменалізму, що попри відмінності ґрунтуються на спільних засадах.

IV.

СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТЕЧІЇ

Як засвідчують філософські пошуки на межі XIX – XX століть, пошуки моністичної філософської парадигми зазнали невдачі, тому дослідники пов'язують з початком XX століття поняття «сучасної філософії». Слід зазначити, що у вітчизняній літературі його початок відсувається у попереднє століття, що можна характеризувати як рудимент марксистського мислення, адже тоді виник діалектичний та історичний матеріалізм, який його прихильники трактували як революційний переворот в історії філософської думки. Такі претезії спростували події кінця минулого століття, коли концепції суспільного розвитку, побудовані на засадах марксистсько-ленінської філософії, зазнали остаточного краху.

Діалектичний та історичний матеріалізм як начебто єдина непомильна, наукова філософія поступився місцем різноманітності філософських вчень, що вимагає їхнього відповідного групування. Звісно, запропонована типологія філософських вчень умовна, ґрунтується винятково на методичних засадах.

Розділ 1. Філософія людини

Порівняно з попередньою філософією, яка ґрунтувалася на розумі й головну увагу приділяла проблемам епістемології, з початку XX століття філософія приділяє особливу увагу проблемам людини й науки, зокрема філософським аспектам мови. Людина аналізується всебічно, зокрема наголошується на її суб'єктності, духовному досвіді, природному й суспільному довіллі, культурному й історичному розвитку, теоретичному осмисленню моральності й релігійності. Інакше кажучи, йдеться про екзистенціально-антропологічний напрям, що охоплює різні школи й течії.

1. Екзистенціалізм

Як філософія існування людини екзистенціалізм виникає після Першої світової війни у переможеній Німеччині, в якій вчорашні учасники війни зіткнулися з безпрецедентними умовами. Їх почали осмислювати **Маргін Гайдеггер** (1889 – 1976 рр.) і **Карл Ясперс** (1883—1969 рр.). Дослідники зазна-

чають, що Гайдеггер писав не лише «темно», а й химерно, а це не давало змоги зрозуміти екзистенціалізм, хоч і збудило до нього інтерес. Екзистенціалізм Ясперса обґрунтований у його тритомовій праці «Філософія» (1932 р.).

У Франції основним представником екзистенціалізму став **Жан-Поль Сартр** (1905—19780 рр.). Окрім нього, ще раніше почав створювати католицьку версію цього філософського напрямку **Габріель Оноре Марсель** (1889—1973 рр.), що продовжував лінію святого Августина. Як і Сартр, філософську й літературну діяльність поєднував **Альбер Камю** (1913—1960 рр.), лауреат Нобелівської премії. До екзистенціалізму еволюціонував також філософ-феноменолог **Моріс Мерло-Понті** (1908 – 1961 рр.).

Серед філософів-екзистенціалістів виділяється єврейський мислитель **Мартін Бубер** (1878-1965 рр.), один з теоретиків сіонізму.

Як філософська течія екзистенціалізм виник на магістралі історії філософської думки XIX і XX століть. Його предтечею був данський філософ Кіркегор, від якого Гайдеггер, а відтак Сартр успадкували не лише поняттєво-категоріальний апарат, а й основну філософську орієнтацію. Їхнє філософування зумовлювалося тим, що осердям зацікавлень були *індивідуальні сенсовжиттєві проблеми*, зокрема вибору, вини, відповідальності, призначення людини і смерті. Як наслідок до проблем науки, історії, релігії екзистенціалісти ставилися в контексті цієї філософської орієнтації й основних мотивів: гуманізму, інфінітизму, песимізму і трагізму. Якщо значення *гуманізму*, *песимізму* і *трагізму* випливає з їхніх назв, то *інфінітизм* (від лат. *in* – заперечення і *finis*—межа, кінець) означає постійну суперечність людини, яка відчуває скінченність свого існування зі світовою нескінченністю.

Між екзистенціалістами як представниками однієї філософської течії помітні значні відмінності. Насамперед серед них виділяються релігійні мисленики й «атеїсти», хоч останній термін вживається з певними застереженнями. Найяскравіші представники релігійного екзистенціалізму **К.Ясперс**, **Г.О.Марсель** і **М.Бубер**.

Спираючи своє філософське вчення на релігії, **К.Ясперс** зазначав: «Біблія і біблійна релігії – це основа нашого філософування, постійний орієнтир і джерелом незамінних істин». Щоправда, певні питання взаємовідносин філософії та релігії він трактує не традиційно, хоч дотримується *філософії віри*.

У своїй головній праці, яку прийнято називати «Філософія», Ясперс аналізує проблеми *світу, душі і Бога*, застерігаючи, що філософія не має претендувати на пізнання світу, а лише на орієнтацію в ньому, на поясненні екзистенції та з'ясування трансценденції. Висновки філософії не можуть мати тієї достовірності, що властива природничим наукам.

При підході до світу Ясперс посилається на Канта. Він заперечує можливість осягти світ як ціле, бо його межі розсуваються, тому його можна трактувати лише як ідею. Якщо процес пізнання не завершується в природничих науках, то в гуманітарних науках йому на перешкоді не скінченність духовної продуктивності. Хоч мисленик заперечує трактування *Я* як субстанції, він наголошує на багатозначності самості, бо *тут-буття* охоплює свідомість взагалі, дух і екзистенцію. Людина, як твердить Ясперс, «ніколи не є формальним *Я* розсуду або лише *тут-буттям* як вітальністю, натомість вона є носієм змісту, який або зберігається в темряві примітивної спільноти або здійснюється через *духовну*, усвідомлену (проте завжди недостатньо) цілість».

Серед категорій екзистенціалізму головне місце належить *екзистенції* (від лат. *existentia* – існування), що не піддається визначенню, *об'єктивізації* чи *раціоналізації*, але може прирівнюватися до *трансценденції*, цебто всеохопного поза неосяжною межею буття й мислення. Справжня екзистенція – це «мисленнєве прояснення» в *межовій ситуації*, зумовленої душевним потрясінням людини перед загрозою фізичного знищення, морального падіння чи інтелектуальної деградації, коли людина підноситься до розуміння екзистенціального рівня буття. Такий перехід від екзистенції можливої до дійсної тлумачиться як стрибок людини до свого ества, внутрішньої самості, що змі-

ннює ставлення до світу. Ясперс пише: «Досліджувати межові ситуації й екзистенціювати – це одне й те саме».

Співвідношення екзистенцій як подолання тимчасового усамітнення філософ називає *комунікацією*. На думку мисленика, «екзистенція проявляється лише в комунікації», що має різні форми: наївне співіснування, свідоме протистояння, ідейну співпрацю, екзистенційну комунікацію. При екзистенційній комунікації забезпечується найтісніший зв'язок *Я-буття* і *буття-з-ін-шим*, що охоплює співпрацю, взаємодопомогу, щирість, любов і нелукаве змагання. Лише в комунікації виникає *сутнісна істина*, а діалогічне філософування трактоване як «апеляція до екзистенції» і «заклинання трансценденції». Філософ тлумачить її як шифр «для екзистенційної свідомості», а вона – це *єдина форма* трансценденції, що «прихована від екзистенції».

Метафізика для Ясперса невід'ємна від трансцендування, тлумачення шифру буття, що втілює абсолютну єдність не лише його з мисленням, а й суб'єкта з об'єктом, належного з наявним. Наголошуючи на незбагненності шифрів, мисленик пов'язує з ними різні життєві невдачі, суперечності мислення, нездійснене прагнення до свободи тощо. Філософ переконує, що тільки глибоке потрясіння дає змогу збагнути трансцендентне в поцейбічному житті. Таке потрясіння можуть відчувати релігійні люди в особливих ситуаціях. Тут доречно згадати заклик святого Августина повернутися до істини, бо вона живе в нашій душі.

Цікаво, що Ясперс назвав своє філософське вчення *перісхонтологією* (від лат. *periechein* – осягати, охоплювати), що охоплює буття й свідомість, або дух. Буття – це світ і трансцендентне, цебто Бог. Зв'язок між світом і свідомістю філософ ототожнює із суб'єкт-об'єктними відносинами на підставі трансценденції як всеохопного буття. Таку єдність забезпечує розум, але всеохопне можна визначити лише через негативні характеристики.

Як мисленик Ясперс розрізняє філософську віру й віру релігійну. Філософська віра – не ірраціональна: вона не протистоїть розумовим знанням. Така

віра ґрунтується на ідеї свободи, що означає само творення людини упродовж свого віку, що, безумовно, залежить від історичних умов.

На думку Ясперса, людина має відносну свободу, що обмежена з одного боку трансценденцією, а з другого – природною необхідністю.

Винятково на релігійних засадах католицизму розробляв філософію екзистенціалізму **Марсель**. Мисленик виступав не лише проти богоборства, а й проти світоглядної нейтральності. Після осудження екзистенціалізму в папській енцикліці в 1950 році він почав називати своє філософське вчення *неосократизмом*, або *християнським сократизмом*, хоч раніше називав *християнським екзистенціалізмом*. Щоправда, інших коректив у своє вчення філософ не вніс. Особливості марселівської версії екзистенціалізму зумовлені тим, що у юності мисленик зазнавав впливу різних філософів XIX – XX століть, але з працями Кіркегора ознайомився вже тоді, коли створив своє вчення на основі осмислення власного життєвого досвіду, що спричинилося до суперечностей з іншими чільними представниками екзистенціалізму. Такі незгоди проявилися особливо в трактуванні *досвіду* як філософського поняття.

На противагу іншим філософам Марсель пропонував звернутися до «дуже скромних і безпосередніх досвідів, щодо яких філософія в цілому до цього часу була несправедлива, або зневажала їх, бо вони уявлялися їй тривіальними, або незаконно інтелектуалізуючи їх через застосування своїх традиційних норм». Йдеться про уявлення на рівні буденної свідомості, а також про релігійний досвід, якому мисленик приділяє особливу увагу, при негативному ставленні до наукового досвіду. На цій підставі Марсель проти абстрагування й узагальнення, бо вони суперечать його намірові створити «*конкретну філософію*». Свою методологію він називає «феноменологічним описанням», що застосовує поняття «існування», «надія», «смерть» тощо.

Компонентами свого «екзистенціального досвіду» філософ називає *тайнами*, яким надає релігійного змісту, фактично ототожнюючи їх з *тайнствами*. Треба зазначити, що в французькій мові ці два поняття називаються

однаково – *містеріями*. Як пояснює філософ, їх можна виявити, але розкрити неможливо.

Застерігаючи від намагань перетворити суб'єкт у епістемологічний об'єкт, Марсель протиставляє суб'єктивній об'єктивності «тайну-таїнство». Філософ пише: «Проблема – це щось таке, з чим я стикаюсь, що я виявляю повністю перед собою і що я спроможний вичленувати й редукувати, тоді як тайна-таїнство – це щось таке, до чого я сам залучений і що, таким чином, мислиться як сфера, де різні «в мені» і «переді мною» втрачають своє значення і свою первинну цінність». Щоб «екзистенціальний досвід» став об'єктом філософського відображення, його треба знищити. Як наголошує філософ, жодна людина не може пережити за іншу її нещастя (приміром, смерть когось із рідних).

Як і всі екзистенціалісти, Марсель *онтологізує емоції*, а водночас замовчує їх внутрішні прояви інформативної змістовності, хоч вони дають змогу суб'єкту поглянути на себе як на об'єкт. У своїх драматичних творах він не бачить різниці між живою людиною та її суб'єктивним образом, позначаючи так об'єктивну і суб'єктивну реальність терміном *присутність*. Безумовно, такий підхід вносить плутанину в онтологію. Проте сам Марсель, який в юності був учасником спіритичних сеансів, не сумнівається в існуванні «невидимого світу», як царства духів. На думку філософа, світ може існувати або в інтимному зв'язку з людиною, або самотійно. З цього випливає його трактування відчуття, що ототожнюється як переважно прояв внутрішньої активності суб'єкта, а не своєрідне «послання» від зовнішнього об'єкта.

У галузі етики Марсель заперечує сартрівську тезу «інші – це пекло», виступає за справжню моральність у міжлюдських відносинах, щоб комунікація між людьми перетворилася в *рай*. Для нього нема сумніву, що духовні цінності залежать від з'єднання відродженої філософії з релігією, що надає змогу для спілкування з Богом у релігійному акті. На противагу цьому комуністичний режим – абсолютне зло. Так само філософ не ідеалізував приватновласницького суспільства, наголошував, що «ми живемо в світі, який

перебуває в стані війни із самим собою, цей став війни просунувся так далеко, що він ризикує призвести до того, що неможливо розглядати інакше як справжнє самогубство». Спасіння людей Марсель бачить у потойбічному світі, трансцендентній вічності, а вона не залежить навіть від загибелі земної цивілізації, бо людська душа безсмертна. Моральне відродження людини має ґрунтуватися на любові, а до нього веде молитва. Існування Бога мисленик пов'язує з релігійною свідомістю людей, але не прагне до всебічного обґрунтування цього висновку.

Єврейський мисленик **М. Бубер** виступав насамперед як теолог-юдаїст. Його філософська позиція проявляється в тому, що він близький не лише до містичного вчення хасидів, а й висловлює думки, сузвучні екзистенціалізму. Спираючись на емпіріокритичну концепцію «принципової координації», він розглядає людське *Я* в єдності з *Ти* і *Воно*. Водночас Бубер аналізує відмінності *Ти* і *Воно* на засадах «філософії життя», що ґрунтується на антитезах (свобода і доконечність, причинність і визначеність, зовнішнє і внутрішнє тощо). У реальному житті в ролі *Воно* чи *Ти* може виступати не лише будь-яка істота, а й навіть річ. За своєю суттю, вважає мисленик, людина є любов. Слід зауважити, що осердя відносин типу «*Я – Ти*» стосуються не ставлення людини до людини, а відносини людини й Бога. Бубер характеризує Бога як «вічне *Ти*», що ніколи не може стати *Воно*. Далі така характеристика розглядається в дилемі «теза – антитеза», якою «релігійна» ситуація людини зводиться до містичного переживання роздвоєної свідомості. Якщо між людські відносини ґрунтуються на любові, то відносини людини й Бога мисленик трактує на біблійних засадах, наголошуючи на страху. «Страх Божий» він виводить із звернення до Господа в псалмі «води моїм серцем, щоб перед іменем Твоїм страх мало» (Пс. 86, 11), тлумачить його як «ворота любові». Відносини людини й Бога – це буберівська модель своєрідного «діалогу» на засадах традиційного юдаїзму. Як застерігає Бубер, він не має на увазі «бога філософів». а «Бога Авраама, Ісаака і Якова». Бог не відкривається в цьому

світі, а пов'язується з ним так, як зі своїм творінням, що може збагнути лише віруюча людина на основі свого досвіду.

Бог приховується від людини, коли вона відвертається від Нього, – і навпаки, «коли вона знову повертається до Бога, то вона знову може відчутти близькість до Бога». При діалозі з Богом людина не може сумніватися в справедливості Божого повеління. На протигагу поганському ставленню до долі юдей має «любити» своє призначення як розумна і вільна істота, довіряти Божественній Істоті, не сумніватися в Її настановах.

М. Бубер опинився перед серйозною проблемою, бо людина може сприйняти як діалог з Богом навіть діалог з дияволом. Сам мисленик признається: «Я не знаю жодних «об'єктивних критеріїв» і жодних «методів» у ставленні до Бога». Таким чином, проблема релігійної свідомості пересувається з об'єктивного зв'язку на суб'єктивне переживання, при якому-му «*Вічне Ти*» треба трактувати лише як *символ* ставлення людини до Бога, а не самого Бога чи його символ. У Божественному одкровенні сприймається лише вічне, а в справжньому житті проявиться нове слово. Звісно, це вже більше сфера теології, ніж філософії.

Водночас треба наголосити, що певні твердження Бубера не відповідали традиційному юдаїзму, що і це спричинилося до звинувачення філософа в ересі. Традиціоналістам не подобалася його незгода з визнанням пріоритетності *закону*, що дало підстави звинувачувати філософа навіть у антисемітизмі. Бубер відповів на такі закиди, що «*Тора* в її первісному біблійному значенні – не *закон*, цебто дещо об'єктивне, відокремлене від того, що дає його, але повчання наставника щодо правильного життєвого вибору, вчення вчителя про істинний шлях, і, звісно, таке, сприйняття сприймачем настанов не може бути відокремлено від наставника, вчення від учителя». Філософ доходить висновку про доконечність повернення до істинної віри предків, що втрачена в країнах розселення. Звісно, ідею богообраності єврейського народу і його релігійну самобутність мисленик не піддає жодному сумніву. Попри певні втрати єврейська діаспора, вважає Бубер, за-

консервувала певний «дух попередніх юдейських установ», що дає підставу для висновку про силу народу створити закони на користь народу і вільно розвиватися на землі предків.

Порівняно з іншими представниками екзистенціалізму релігійна концепція Бубера відрізняється тим, що він орієнтується не на осмислення актуальних проблем, а на старозавітну догматику попри певні незгоди з ортодоксальним юдаїзмом. Вихід своєї релігійної спільноти він не уявляє інакше, як з Божественним в осерді. Отже, юдаїзм як релігія предків, що відтворює *ризик вірити*, має право репрезентувати весь єврейський народ. Мисленик зазначає, що *ризик вірити* тотожне переживанню, що «оновлює щоденне творіння» і звертається з «неопалимого куща нашого часу». Щоб відкрилося нове слово, треба діяти. У цьому проявляється містичне ставлення Бубера до *релігії предків*, обґрунтування майбутнього свого народу.

На противагу релігійному екзистенціалізму екзистенціалізм *«атеїстичний»* ґрунтується на суперечливості свідомості людини, що втратила віру. Проте його представники не заперечують ролі релігійної утіхи, що дає підстави говорити про своєрідність їхнього атеїзму. Засновник німецького екзистенціалізму **Мартін Гайдеггер** належить до найсуперечливіших представників цієї течії. У своїй книзі «Буття і час» він обґрунтував *екзистенціальну феноменологію*, або *фундаментальну онтологію*. Мисленик розрізняв *справжнє* й *несправжнє* життя, що нагадувало протиставлення в християнстві світської гріховної людини й людини благодаті. Порівняно з феноменологією він йде далі описування феноменів, а прагне з'ясувати зв'язки між феноменами, охопити *сущє*, що веде до *буття*. Таким сущим Гайдеггер вважає людину, а з нею *ось-буття*, або *присутність*. Головна праця «Буття і час» написана ускладненою мовою, автор творить невдалі неслогізми, що не применшує зацікавлення. Філософ з'ясовує своєрідність часу як переживання через особистісну історичність, якою є неповторна людина в екзистенційному самозосередженні свого існування.

Як вважає Гайдеггер, мета його філософії – дослідження буття, а не індивідуального існування. На нього вплинули праці Кіркегора й Гуссерля, а він – на Сартра. Термін *буття* мисленик використовує для того, щоб описати спосіб існування людини. На противагу іншим живим істотам вона може сама вибрати справжнє або несправжнє життя, пристосовуючись до встановлених порядків. Дослідники шукають аналогії з християнським протиставленням людини благодаті світській людині. Сам Гайдеггер проаналізував відмінності теології й філософії, вбачаючи їх у тому, що теологія – це «позитивна наука про *сущє*, а філософія – наука про *буття*. Якщо теологія «*первісно обґрунтована вірою*» попри те, що «її висловлювання й способи доказів походять з формально вільних дій розуму», то філософія виступає як «*нормально сповіщальний онтологічний коректив онтичного, а саме дохристиянського змісту основного теологічного поняття*». Треба зазначити, що Гайдеггер розмежовує поняття *онтичного* й *онтологічного*. Перше поняття стосується наявного, що дається в досвіді позитивних наук, цебто сущим, а друге – пов'язане з буттям. У підміні цих двох понять він вбачає помилку філософії, що стала *метафізикою*. Сутність людини філософ вбачає в *екзистенції*.

Мисленик прирівнює буття не до трансцендентного *Я*, лише до людини, яка завше перебуває в світі, уявляє його й діє в ньому. Навіть істину він визначає як правильне уявлення. Сам світ можна «відкрити» в настрої, а не раціонально. Такий підхід був новим у філософській думці, що визначає відносини людини й світу. Отже, світ залежить від його тлумачення людиною, без якої припиняється існування.

Екзистенціальні структури охоплюють *турботу* й *жах*. Турбота – це не раціональний акт, вона пов'язана з часовим характером. Структура турботи охоплює «*буття-в-собі*», «*забігання-наперед*» і *екзистенцію*. «*Буття-в-собі*» позначає відмінності суб'єкта й *ось-буття*, що злютовує об'єктивне й суб'єктивне. «*Забігання-наперед*» характеризує потенційність *ось-буття* ще до його реальності. *Екзистенція* підходить до речі з погляду людських відносин, наголошуючи на її мистецькій цінності. Турбота фіксує співіснування в

людському просторі минулого, теперішнього й майбутнього, що не збігається з розумінням фізичного часу. Майбутнє філософ називає проектом «справжнього існування» на протигагу «несправжньому» теперішньому.

Так забезпечується перехід до *жаху*, який відрізняється від *страху*, що невід'ємний від конкретних речей. На протигагу йому *жах* в екзистенційній іпостасі заявляє про себе через вільний вибір людини, що втрачає *ось-буття* і «прямує до Ніщо», смерті, проникаючи в таїнство свого буття. Мисленик порівнює час як органічну єдність на горизонтальному рівні й рівні людської екзистенції. Наприкінці двадцятих років Гайдеггер починає переглядати своє тлумачення часовості.

Сенс буття в філософії Гайдеггера передбачає розв'язання *чотирьох проблем*. *Онтологічно* треба визнати первинність буття щодо сущого. У середині самого буття доконечно *розрізняти* сутність й існування. *Модифікація* буття ґрунтується на виокремленні його *шість способів: екзистенції, взаємоприсутності, вигоди, наявності, життя, постійності*. Водночас йдеться про єдність буття в розмаїтості. Нарешті, наголошено на істинному характері буття без потаємності й прихованості. Прагнення самобутності назване *сумлінням*, завдяки голосу якого людина набуває *рішучості*. Філософ зазначає: «Уважати, що слід просто обирати між наявними і запропонованими можливостями, означає цілковито не розуміти феномен рішучості». Виступаючи проти чистої практики, Гайдеггер підтримував теорію як «вище здійснення справжньої практики». Мисленик зазначав, що філософія не може мати не лише прямого, а й посереднього впливу на технічну цивілізацію, бо порятунок людства залежить дише від Бога.

Трактуючи людину як розумну і водночас метафізичну істоту, Гайдеггер зазначає, що «людина є тим сущим, буття якого відзначене відкритістю внутрішнього в неприхованості буття, через буття, у бутті». Проте він не дає буттю якогось конкретного визначення.

У другому періоді творчості Гайдеггер формує «інше мислення», що передбачає новий підхід до обґрунтування проблем метафізики й істини буття.

Філософ розпочинає метафізику ще з часів **Парменіда** (бл. 540 – 470 рр. до Р. Х.), який розрізняв *істинно-суще* і *гадане*, ототожнював буття й мислення. Такий підхід був розвинений європейською традицією. «Повернення до витоків», на думку Гайдеггера, сприятиме подоланню метафізики. Відкрити істину буття дає змогу лише жива мова, що забезпечує з ним автентичний зв'язок.

Як мисленик Гайдеггер має значний вплив на розвиток світової філософської думки. Він працював не лише в філософських науках, а й у ряді гуманітарних наук (історії, психології, політології тощо).

Французький екзистенціаліст **Сартр** ще в юності поставив перед собою завдання: показати лицемірство буржуазних цінностей і обґрунтувати нову філософію. Спочатку він був прихильником феноменології. Долю філософа (і водночас літератора) визначила Друга світова війна, коли гітлерівці окупували Францію. Тоді Сартр почав перейматися проблемою «свобода в ситуації», яке визначає людське існування, або *екзистенцію*, і дало назву його філософському вченню.

Кожна людина має робити свій вибір, від чого вона не може ухилитися. На такий вибір впливає визнання страждання. Філософ пояснює, що «в той самий час, коли я осягаю своє буття як жах безодні, я осягаю цей жах як не визначений щодо моєї можливої поведінки. В одному сенсі цей жах вимагає розумної поведінки, і він є сам собою попереднім нарисом цієї поведінки. В іншому сенсі він закладає остаточні моменти цієї поведінки тільки як можливі, саме тому, що я не усвідомлюю його як причину цих кінцевих моментів».

Людина протистоїть світові, який Сартр називає *абсурдним*. Проте світ не може впливати на людину, *спонукати* її до певних дій чи *визначати* їх. Тайна людської поведінки в тому, що вона абсолютно незумовлена, спонтанна, індетермінована. З цього випливає відповідальність людини за свої задумані акти.

Захопившись феноменологією, Сартр трактує феномен у абсолютний спосіб. Він твердить, що з феноменами пов'язане трансфеноменальне буття. Його онтологічні припущення доводять до розуміння протилежності *буття* і *ніщо*, з чого свідомість створює зв'язок, що не має об'єктивного характеру. Оцінка дійсності ґрунтується на її безумовній позитивності, а момент негативності виникає тоді, коли *Я* протистоїть чомусь відмінному від себе. Сартр обґрунтовує зв'язки свідомості з минулим і майбутнім. Бути *Я* і мати свободу означає одне й те саме. Водночас *Я* є лише проектом на підставі межових цілей. Мисленик пише: «Ставлення моїх межових цілей позначає... моє буття і відбувається разом із первинним поривом моєї свободи. А цей порив є *екзистенцією*, він не має нічого спільного із сутністю або властивістю буття, утвореного разом з ідеєю». Екзистенцію не можливо визначити поняттям.

Проте страждання (або страх) не може вважатися за єдиний чи доконечний наслідок реалізованої свободи перед абсурдністю буття, але саме страждання – це основне поняття екзистенціалізму. Сартр пояснює: «Світ неспораведливий; якщо ти його приймаєш – то стаєш співучасником, а захочеш змінити – станеш руйнівником». У таких умовах філософ доходить однозначного вибору: він прагне змінити світ, що передає такими словами: «Наша свобода сьогодні – це не що інше, як вільний вибір боротьби за те, щоб визволитися». Людина не може уникнути свободи, бо вона «засуджена на свободу».

Як наслідок Сартр відкидає не лише гітлеризм, а й сталінізм. Згодом філософ починає пов'язувати свої надії з марксизмом, трактує його як «ґрунт будь-якої індивідуальної думки й горизонт всієї культури». У цьому контексті філософ переоцінює свої попередні погляди, задумавши двотомну «Критику діалектичного розуму», щоб дати марксизмові друге дихання, але в неортодоксальному варіанті. Після виходу першого тому і реакції на нього Сартр відмовляється від роботи над другим томом, хоч у ньому мав намір порушити питання надзвичайної ваги. Тепер філософ закидає екзистенціалізові намагання подолати ідеалізм не матеріалістичними, а ідеалістичними

способами. На його думку, економічний чи соціологічний підхід треба доповнити психічним або психоаналітичним. Зрозуміти суспільство можна лише на основі з'ясування ролі індивіда в його розвитку.

У 1968 році філософ підтримує збунтованих студентів з гаслом «Уявлення до влади!», бо саме з уявлення він почав утверджуватися як філософ. Згодом Сартр підтримує маоїстську «культурну революцію» в Китаю, ще більше схиляється до політичного екстремізму, осуджує представницьку демократію на користь «безпосередньої прямої демократії», яку він побачив у середовищі екстремістської молоді.

Наприкінці життя Сартр ставився негативно до «етикетки екзистенціаліста», хоч не заперечував проти його вживання щодо своїх філософських поглядів. Зрештою, він пояснює: «Я вважаю себе філософом-картезіанцем, принаймні, в «Бутті і ніщо»... Філософія – це дослідження буття й існування... Ось чим я дійсно відрізняюся від марксистів... Я розумію питання класу, соціальне питання, виходячи від буття, що ширше, ніж клас, в цьому я бачу свою перевагу перед марксистами». Як мисленик він вірив у прогрес, завше ставив життя і свободу окремої людини вище від ідеологічних догм.

Позицій екзистенціалізму дотримувався письменник-філософ **Камю**, який у «Міті про Сизіфа», художніх творах і публіцистиці показав абсурдність дійсності й повагу до людини в непростих умовах. Окрім того, екзистенціалізм набув певного розповсюдження в Італії та інших європейських країнах.

2. Персоналізм

Як філософська течія персоналізм зародився наприкінці XIX століття на противагу матеріалізму й позитивізму, поставивши за мету дослідження людини в її творчій суб'єктивності щодо Божественної реальності. У Франції персоналісти звертаються до соціальної практики. Американський персоналізм концентрує увагу навколо епістемологічних питань.

Пожвавлення персоналізму пов'язане з підвищенням можливостей творчої суб'єктивності людини, що здійснюється в реальному предметному світі. У сучасній філософії простежуються *два підходи* до взаємозв'язку творчої суб'єктивності й науково-технічного прогресу. При *першому* підході йдеться про абстрактну, позаісторичну людину, а при *другому* – про людину як конкретно-історичний суб'єкт. Цим зумовлені дві *тенденції* в сучасній філософії – *сайєнтологічна* й *екзистенціально-антропологічна*, які намагається об'єднати в душі антропоморфізму персоналізм, обґрунтовуючи взаємозв'язок науки й релігії.

Протест проти знецінення людини, зумовлений протистоянням діяльної сутності людини й фактичного існування в нинішньому суспільстві, коли втрачається персональність, обмежуються людські відносини, що обертається прагненням компенсувати їх відносинами людини з Богом, бо саме в цьому проявляється істинна сутність людини й забезпечується її духовне відродження. Аналіз таких процесів відштовхується від категорії *персона*, в якій проявляється космічна енергія, таємнича енергетична сила. Природа *персони* така, що вона ніколи не може бути об'єктом, бо в такому разі вона втратила б духовну оригінальність як неповторну суб'єктивність. Французький персоналіст **Емануель Муньє** (1905–1950 рр.) пише: «Особистість – це духовна істота, якій властиве субстанційне і незалежне буття; стійкість особистості визначається її приєднанням до ієрархії цінностей, що вільно прийняті, асимільовані і пережиті через відповідне залучення і перетворення; особистість, таким чином, вільно інтегрує всю свою діяльність і за допомогою творчих актів розвиває її як збагачення свого унікального призначення». Унікальність *персони* в тому, що вона творить, зберігаючи водночас власну ідентичність. Необмежена зовнішніми умовами, вона не зводиться до замкнутої свідомості як «буття для себе», а втілює духовний активізм, що творить природне й суспільне довкілля. Американські персоналісти стверджують: «Щоб бути особистістю, доконечно володіти здатністю творити з нічого, не втрачаючи своєї власної ідентичності».

Персона – це складна духовна система, що творить внутрішній динамічний світ, який апріорний до зовнішнього світу. На протигагу екзистенціалістам прихильники персоналізму не заперечують проти наукових методів для вивчення людини, але не сприймають сайєнтистського подходу, що трактує людину як об'єкт дослідження, обдарований мисленням. При сайєнтичному підході людина зведена до ролі пасивного спостерігача, а не активної творчої істоти, бо науково-технічний процес анонімний. Щоб розкрити тайну творчої суб'єктивності, доконечно синтезувати наукове знання з релігійною вірою. Американський персоналіст Г. Міллер пише: «Наука в поєднанні з релігією спроможна забезпечити зростання потужності людини щодо природних сил, раціоналізувати суспільне життя й відповісти на питання про сенс життя». Зрештою, зазначають персоналісти, все подається в «особистому персональному досвіді», поза яким не може бути об'єктивної картини реального світу». Технократична свідомість знеосібнена, вона поглинає персональний дух, стандартизує людину, підпорядковує її машинній тиранії, запрограмує навіть людське життя. Як наслідок духовно-особистісна діяльність деградує.

Сенс істинно людського буття персоналісти вбачають особистій творчій свідомості, що проявляє свою активність у різноманітних формах духовної діяльності. *Персональність* – це не «буття для себе», а *буття духа*, спрямованого на зовнішній світ. Їй властива багата фантазія, уявлення, позитивні ідеї й задуми.

На протигагу екзистенціалістам персоналісти стверджують, що *персона* – це не образ абстрактної людини, що споглядальна в ситуації відчуженого існування: її духовному активізму властивий оптимістичний раціоналізм. Спільне для персоналістів і екзистенціалістів – у визнанні людини первинною реальністю та єдиним предметом філософського дослідження, у пошуках теоретичних основ для збереження її цілісності. Персоналісти вважають, що існування людини не віддільне від космічної енергії з її випромінювальною творчою силою. Творча діяльність *персони* заснована на індивідуальному дусі

й відгороджує її від саморуйнування й відчуття безпритульності. Фактично персоналістське тлумачення людини відтворює відчуження її творчої діяльності від існування в суспільних і природних умовах, утверджує самостійну життєдіяльність людини в діяльності персонального духа.

Справжня особистісна реальність проявляється в *інтерсуб'єктивному* процесі. Французький філософ **Моріс Густав Недонсель** (1905-1976 рр.) пише: «Щоб мати своє *Я*, треба бути бажаним для інших *Я* і в свою чергу бажати їх; доконечно розуміти хоча б смутно інші *Я* й ті зв'язки, що з'єднують між собою частини цього духовного клубка. Комунікація свідомостей – це первинний факт; «я мислю» із самого початку обопільне за характером».

Персоналістська онтологія заснована на ідеї персоніфікації, що трактує Вселенну як все поглинальне «*Я*». При такому підході явища і предмети зовнішнього світу визнаються об'єктивізацією актів персонального духа, фактом особистої свідомості, результатом досвіду й проявом особистої енергії. Поза особистим досвідом не можливо нічого дізнатися про реальний світ, що при такому підході перетворюється в світ феноменів відчуття й мислення одного чи багатьох «*Я*». Виходить, суб'єкт поглинає об'єкт, а об'єкт розмивається в суб'єкті.

Хоч персоналісти допускають існування світу до появи людини, вони прирівнюють його до далекої мертвої невідомості, про яку можна судити лише на підставі припущень, роздумів, інтуїтивної свідомості чи віри в космічний досвід *Найвищої Персони*. Тенденцію розвитку долюдської природи визначає *персоналізація*, що завершується людським існуванням, коли природа набуває реальності. Лише тоді зникає «замогильний хаос» просторової невизначеності, з'являються форми, барви, звуки і людський сенс, цебто твориться реальність, бо на основі відчуттів, переживань і прагнень суб'єкта конструюється світ, а духовна діяльність людини спрямовується на саморозвиток. Філософська модель світу персоналізму ґрунтується на методологічній основі антропоморфізації природних сил і пов'язаних з ними явищ, що онтологізує властивості особистої свідомості. Така онтологізація

проявляється при виробленні матеріальних речей і життєвих умов, а також у процесі пізнання. У процесі вироблення людина творить духовні феномени, а при пізнанні наділяє неживі предмети людськими якостями.

Антропологізм заперечує визнання первинності матерії, вважаючи такий підхід не лише спрощеним і спокусливим, а й небезпечним і облудним, бо матерія – це не що інше, як порожня абстракція, об'єктивність без змісту. Як зазначає американський філософ Ральф Флюеллінг, об'єктивність неодмінно передбачає «існування творчого космічного розуму», бо «Тільки ідеальне, тільки дух персональний, всеосяжний і верховний – пракорінь, основа і творець всієї діяльності». Звідси – висновок, що лише *надприродний дух* становить єдине джерело діяльної *персони*, що надає змісту світові, який тлумачиться як феноменологічна реальність. Інакше кажучи, персоналістське пізнання світу ґрунтується на його психологічному освоєнні, бо за основу реальності визнається лише особиста свідомість. Визнання реальних фактів перевтіленням персональних ідей логічно веде до заперечення об'єктивної істини.

Персоналістський світогляд виходить з того, що досягнення науки аж ніяк не заперечують релігійних догм. Його прихильники зазначають, що на противагу незавершеній філософії релігія завершена, бо ґрунтується на догмах і містичному досвіді, визнанні «метафізично реальною», або, інакше кажучи, об'єктивно реальною, лише Особистості, що проявляється як Бог, і окремі втіленні в людях духовні субстанції. Наука не спроможна пояснити *священної природи людини*, універсальна цінність якої проявляється в її релігійності й моральності, збереженні унікальності перед загрозою поглинання суспільством і державою. Сенс людського життя й історії в тому, щоб подолати внутрішні суперечності людини, бо «вся природна енергія – це діяльність космічної душі, тієї душі, що наш ціннісний досвід розкриває як вічного Бога», й орієнтуватися на спасіння людини.

Обґрунтовуючи єдність науки й релігії на засадах людського духа, персоналісти застерігають, що людина не обмежує своїх інтересів матері-

альним добробутом, а прагне до морального самовдосконалення, до щастя. Таке прагнення може бути задоволене лише на засадах релігії, що полегшує досягнення найвищого блаженства в спілкуванні людини з Богом. Хоч персоналізм ґрунтується на раціоналізмі, він орієнтує розум на *віру* в надприродне, бо наука не спроможна замінити релігійне відчуття. Персоналісти розрізняють сфери науки й релігії. Якщо наука прагне збагнути сутність світу й речей, раціоналізувати природне й суспільне середовище, то релігія формує моральні переконання і поведінку людини, ошляхетнює її духовний світ, розкриває сенс і мету людського життя. Для персоналістів природа – це кін своєрідної комунікації Бога і людей, бо сутність діяльного й всемогутнього Бога проявляється і реалізується лише в людському бутті. Цей висновок стосується й наукової діяльності, бо, як наголошує американський персоналіст **Едгар Шеффілд Брайтмен** (1884-1953 рр.), «жодного наукового закону не вдасться розкрити без Божественного одкровення».

Практично персоналісти зводять філософію до релігійної антропології. Обґрунтовуючи співвідношення людини з філософією, наукою й релігією, персоналісти, персоналісти спираються на визнання трансцендентної сутно-сті персонального духа незалежно від конкретно-історичних умов. Деперсоналізацію особи вони пов'язують з технократичним мисленням, що знеособлює людину. Соціальні умови не беруться до уваги. Лише *персональність* спроможна зберегти сутнісну характеристику людини від стандартів нав'язуваної масової культури, маніпулювання людською свідомістю і поведінкою, перенасищення різною інформацією тощо.

Персоналістська філософія історії означає містифікацію історичних подій. Американський персоналіст Р. Флюеллінг пише, що вся історія людства в своєму глибинному сенсі зводиться до історія саморозвитку персонального духа, маючи на меті досягнення Царства Божого. Така внутрішня мета передбачає переплетення воль різних *персон* як активних агентів історії і прояв у історичних діях сутності людини. Далі Флюеллінг застерігає: «Сутність людини невичерпна і нескінченна в динаміці свого розвитку, межа її руху аж

ніяк не комуністичне суспільство. Комуністичне суспільство – це незбурене, знеосібнене щастя, а особистість ніколи не буває заспокійливо щасливою. Вона вічно живе в тривозі і трагічній напрузі».

На засадах свого вчення персоналісти тлумачать історичний прогрес як невинний розвиток життєдіяльності *Я*, що передбачає створення нової, вищої суб'єктивності. Детермінацію в історії вони ототожнюють із самодетермінацією особистості у процесі самореалізації. Закономірностей історичного розвитку персоналісти не лише не визнають, а й ставляться до них негативно, бо таке визнання оправдовує бездіяльність і пасивність перед неминучістю. Розглядаючи людську історію як переплетення випадковостей, вони не заперечують спадковості в історичному процесі, зумовленому панівними традиціями і набутими можливостями, що втілюють прагнення людської душі до свободи, забезпечення повноцінного життя і найповнішої творчої самореалізації.

Парадоксальність людського існування персоналісти вбачають у тому, що людина, з одного боку, відчуває свою всемогутність на основі наукових відкриттів, а з іншого, проявляє страх перед небезпекою використання їх для знищення не лише людства, а й світу. Подолати таку загрозу може лише *революція в свідомості людини*, що забезпечить створення суспільства вільних особистостей на релігійних засадах, насамперед у любові до Бога.

Як переконані персоналісти, відродження особистості не можливе без духовного самовдосконалення людини, без звільнення її від «лжебогів», під якими розуміють суспільні організації, державні інститути, політичні партії, профспілки тощо. Вони не лише звужують особисту ініціативу, принижують моральну відповідальність, а й спустошують душу. Американський філософ Вільям Гокінг пише, що «звичка збиратися в натовпи й належати до натовпу загрожує цивілізації і має трактуватися як специфічна недуга сучасного суспільства». Водночас персоналісти не схвалюють соціальної боротьби, бо вона не звільняє людини, а лише посилює духовне рабство. Самі персоналісти називають себе прихильниками революції духа, що передбачає вдоско-

налення людини, повернення до Бога і подолання гріховності земного життя, що забезпечить гармонію людських інтересів.

Французький персоналізм дещо відрізняється від персоналізму американського. Ставлення людини до світу вони позначають поняттям *залучення*, що передбачає три *види рухів: екстеріоризації, інтеріоризації і подолання*. *Екстеріоризація* означає взаємодію з довкіллям, *інтеріоризація* – зосередження на «глибинних шарах» власного *Я*, а *подолання* стосується особистого буття у зовнішньому і внутрішньому вимірах. Французькі персоналісти вважають, що основним предметом філософії є людське існування, досліджуване на раціоналістичних і антропологічних засадах, а ще точніше – суб'єктивна реальність, яку створила людина в своєму внутрішньому світі. У внутрішньому світі людини виділені три рівні: *несвідомості, свідомості і надсвідомості*.

Надсвідомість охоплює сферу духа і самосвідомості людини, в якій об'єктивне перетворюється в суб'єктивне. У трактуванні персоналістів духовний світ означає відкритість не до об'єктивної реальності взагалі, а до *трансцендентного, або священного*, а також детермінацію його *майбутнім*. На цьому ґрунтується *персоналістська концепція свободи*, яку французькі персоналісти трактують у трансцендентному дусі, що передбачає подолання наявного буття, вихід за його межі, цебто в сферу *надреального*, чого найлегше досягти в мистецтві. Художня творчість ототожнюється з Божественним актом творіння. Персоналісти наголошують на значенні істини, краси, добра, заперечуючи їхні соціальні орієнтири.

Французькі персоналісти орієнтують внутрішній світ людини на «примат духа» на протигагу матеріальним чинникам, на сферу трансцендентного, на персоналістську революцію, що забезпечить «революційне перетворення» людської реальності.

3. Філософський психоаналізм і неофройдизм

Філософські основи психоаналізу, або фройдизму, обґрунтовані ще наприкінці XIX століття на засадах психоаналітичного вчення австрійського

невропатолога й психіатра **Зигмунда Фрейда** (1856 – 1939 рр.). Досвід лікування неврозів Фрейд і його послідовники пристосували до аналізу суспільного і духовного життя, науки, релігії й мистецтва. Як наслідок виникла доволі впливова філософсько-антропологічна течія в сучасній філософській думці.

Сам Фрейд не претендував на трактуванні психоаналізу як філософської течії. Такий підхід був протилежний до марксистського, що трактував людину як «сукупність усіх суспільних відносин». Фрейдівський психоаналіз передбачав синтез *двох площин*. *По-перше*, він вимагав з'ясувати психічні захоплення людини, її внутрішній світ, сенс поведінки, роль соціальних і культурних утворень для психічного життя людини, а *по-друге*, порушував питання про доконечність глибинного вивчення структури особистості.

Психопатолог Фрейд дійшов висновку, що психіка людини має *два рівні*, що характеризують людську істоту. Він стверджує, що осердя і суть людської психіки становить *несвідоме*, а над ним вивищується *свідоме*, яке можна трактувати лише як її якість.

Структура психіки, створена Фрейдом, зумовила створення *моделі особистості* з трьох елементів: *несвідомого*, *свідомого* і *надсвідомого*. Між першими двома елементами існує конфлікт, бо *свідоме* прагне підпорядкувати несвідомі захоплення соціальній реальності, узгодити їх з доцільністю. Роль цензури виконує *надсвідоме*, що ототожнюється із совістю, критичною інстанцією; воно має завершити щодо *несвідомого* те, чого не спромоглося *свідоме*.

Найбільше незгод серед прихильниками Фрейда спричинила проблема *первинних захоплень*. З часом засновник психоаналізу запровадив поняття *лібідо*, що охоплює людську любов у широкому розумінні. Окрім любові між представниками різних статей, йдеться про батьківську любов, любов на загальнолюдському рівні, дружбу тощо. Зрештою, Фрейд дійшов висновку, що захоплення не обмежуються біологічною сферою, а охоплюють

соціальну сферу, причому головну роль відіграють «інстинкт життя» (*Ерос*) й «інстинкт смерті» (*Танатос*).

При аналізі природи людини Фройд вимушений брати до уваги соціальні й культурні аспекти її життя, які він психологізує. Людина, зазначає він, у своєму житті завше відчуває присутність *іншого*, що доповнює психологію індивіда психологією соціальною. Водночас Фройд доходить до узагальнень, переносючи антагонізм на взаємини індивіда й суспільства, що проявилися, зокрема, в сфері культури. Як критик тодішньої культури, він наголошує на негативних наслідках культури й цивілізації, бо вони ведуть не лише до конформізму, а й спричиняють спустошеність особи, використовуються про неї. Як наслідок люди перебувають у постійному стані страху й неспокою, що посилюють різні соціальні інстинкти, які протистоять людині як чужа сила й збільшують її природні схильності до проявів агресії й деструкції. Нема сумніву, що такі схильності стимулювали наслідки Першої світової війни, які зумовили «колективні неврози».

Здобутки цивілізації не можна оцінювати однозначно. Наприкінці життя Фройд доходить ще до одного висновку: «Мені здається, що питання про долю людського роду буде залежати від того, чи вдасться культурному процесові і наскільки запобігти психічним розладам суспільного життя, зумовленим людським інстинктом агресії і самознищення. У цьому розумінні, мабуть, саме сучасна епоха заслужує особливого зацікавлення. Люди наділені такою владою над силами природи, що, користуючись нею, легко можуть знищити один одного аж до останньої людини. Вони це знають – звідси виникає значна частина їхнього теперішнього неспокою, їхньої зажури, їхнього понурого передчуття».

Слід зазначити, що Фройд підтверджував свої висновки не лише матеріалами емпіричних досліджень, а й художніми творами, що давали змогу проникнути в сферу підсвідомого людини. Такий підхід засвідчує широкі можливості філософії психоаналізу.

Проте загальнофілософські підходи Фрейда сприймалися неоднаково навіть серед його послідовників, що засвідчує критика його теоретичних засад швейцарським психіатром **Карлом Густавом Юнгом** (1875—1961 рр.), що напередодні Першої світової війни заявив про свою незгоду зі своїм учителем у розумінні природи несвідомого. На думку Юнга, інстинкти людини мають не біологічну, а *символічну природу*, що становить складову частину психіки. Водночас несвідоме виробляє певні форми або ідеї, що схематично передають усі уявлення людини. Вони лише тоді наповнюються змістом, набувають конкретності, коли переходять на рівень свідомості. Юнг називає їх *архетипами* й відносить їх до колективного несвідомого. Він зазначає: «Звісно, нелегко довести наявність колективного несвідомого в нормальній людини, однак явні сліди мітологічних образів можна знайти в сновидіннях». Те саме стосується розумового розладу, коли у хворих «з'являються символічні ідеї, які неможливо пояснити досвідом їхнього суб'єктивного життя, а тільки історією розуму всього людства». Архетипи проявляються на етнічному рівні, що на українському ґрунті дослідив наш філософ Олександр Кульчицький.

Слід наголосити, що Юнг розрізняє два поняття «душа» і «психіка». Мисленик пояснює: «Під *психікою* я розумію сукупність всіх психічних процесів, як свідомих, так і несвідомих. Під *душею* ж я розумію певний відмежований комплекс функцій, що найкраще за все можна було б схарактеризувати як «особистість». Далі він додає, що «душа звичайно охоплює всі ті загальнолюдські якості, яких бракує свідомій установці». Поняття «*Персона*» означає зосередженість на зовнішній установці. «Якщо «*Персона*» інтелектуальна, то душа, напевне, сентиментальна».

Порівняно з Фрейдом його наступник виділяв у несвідомому як основному елементі психіки два рівні. Перший рівень становить *індивідуальне* несвідоме, яке ще називається «особистим, персональним несвідомим». У ньому відтворені особисті переживання, що перейшли зі сфери свідомого у несвідоме. На другому рівні, рівні *колективного* несвідомого, виявляються за-

лишки минулої пам'яті з історії людських спільнот, узагальнюється колишній досвід. У цьому відмінність чільних творців психоаналізу. Якщо для Фрейда мотивами людської діяльності є інстинкти, то для Юнга – форми, ідеї чи типові способи поведінки. Щоб пояснити їх, запроваджені поняття «архетип» і «колективне несвідоме» як вихідні в юнгівській *аналітичній психології*.

Поряд з названими поняттями в аналітичній психології розробляється теорія *комплексів*, що схарактеризовані як своєрідні «психологічні демони», що підтверджують панування несвідомого над свідомими процесами психіки. Комплекси становлять невід'ємну частину психічного життя суб'єкта. Юнг пише: «Існування комплексів легко доводиться дослідженням асоціацій. Дослід цей доволі простий: той, хто його проводить, говорить якесь слово випробуваному, а той у відповідь повинен не гаючись назвати першу ж асоціацію, що спала на думку». Концепція *комплексів* мала на меті проникнути в глибини взаємозв'язку несвідомого й свідомого, з'ясувати механізм впливу несвідомого на поведінку людини.

Несвідоме – це осердя психічного світу люди, що виражає його суть. На противагу фрейдівській структурі Юнг пропонує власну глибинну ієрархію психіки, яку характеризують такі поняття: «Я», «*індивідуальне несвідоме*», «*колективне несвідоме*», «*Персона*», «*Аніма*», «*Анімус*», «*Тінь*», «*Самість*». При аналізі «*Персона*» мисленик прирівнює її до маски «Я» в соціальному середовищі. При їхній тотожності в ньому особа відіграє роль відчуженої істоти, що прагне пристосуватися до суспільних умов. Як пара виступають «*Аніма*» і «*Анімус*», позаяк позначають відповідно жіночий «архетип» у чоловіку й чоловічий «архетип» у жінці, що забезпечує їхнє взаєморозуміння. «*Тінь*» втілює відсунені в «*індивідуальне несвідоме*» агресивність і антисоціальність під маскою «*Персона*». Нарешті, «*Самість*» становить осердя психічних особливостей людини.

Відмінність юнгівської структури від структури фрейдівської очевидна. *По-перше*, він не лише диференціює *несвідоме*, а й додає до біологічних со-

ціальні моменти. Отож, йдеться про «соціальне несвідоме». По-друге, запропонованим *архетипам* приписується спадковий характер, зумовлений «природністю» людської істоти. По-третьє, Юнг надає перевагу несвідомим *архетипам* перед свідомим «Я».

Не погоджувався з Фройдом і Юнгом інший теоретик психоаналізу **Альфред Адлер** (1870 – 1937 рр.), засновник *індивідуальної психології*. Він надавав перевагу *соціальним спонукам людини*, що суперечить фрейдівській концепції «первинних потягів» і юнгівській концепції «комплексів» і «архетипів». Хоч такі спонуки соціальні, вони вроджені. Якщо Фройд намагається з'ясувати *причини* дій людини, то Адлер шукає *кінцевої мети* прагнення, бо лише так можна пояснити «несвідомий життєвий план, за допомогою якого вона (людина.—*О.Г.*) намагається подолати напругу життя і свою невпевненість».

Розвиток індивіда Адлер пов'язує з тим, що так він намагається приглушити почуття неповноцінності й меншовартості як наслідки недосконалості людської природи. Вони впливають вже в ранньому віці, що вимагає утвердження почуття власної гідності вже в дитячі роки. Саме на таке приглушення спрямовані механізми «компенсації» й «надкомпенсації». Адлер звертає увагу на «чоловічий протест», що спричиняє активність і агресивність супроти жіночих рис у характері чоловіків. На таку хибу у характері українських чоловіків указували вітчизняні етнопсихологи. Досліджуючи кінцеву мету людської діяльності, мисленик називає як таку спочатку «прагнення до влади», а відтак – «прагнення до першості», що означала досягнення як особистого ідеалу досконалості особистості. У цьому, на думку Адлера, проявляється *активний принцип* людського життя, що передбачає не лише діяльність, а й самодіяльність. Отже, людина – це результат власного самостворення, що виступає як суб'єкт творення світу, а не пасивного його сприйняття.

Від Адлера розпочинається «соціологізований психоаналіз», що мав чималий вплив на розвиток цього філософського напрямку.

Австрійський психолог і філософ **Вільгельм Райх** (1897—1957 рр.) досліджував відносини людини з її соціальним довкіллям. Насамперед він заперечив трактування фрейдівського «інстинкта смерті», а *несвідоме* уподобив до кантівської «речі в собі», що може бути усвідомлена лише в її проявах. Водночас Райх запропонував свою структуру особистості, що складається з чотирьох шарів: *поверхневий шар*; *удавано-соціальний шар*; *проміжний шар*; *глибинний шар*. *Поверхневий шар* трактовано як шар «соціальної кооперації». Маскуванням справжнього обличчя людини служить *удавано-соціальний шар*. Фрейдівському *несвідомому* відповідає *проміжний шар*, що приховує антисоціальні пориви індивіда. *Глибинний шар* охоплює природно-соціальні імпульси, що зумовлені позитивними властивостями людини, які докорінно змінюються на рівні *проміжного шару*.

Райхівська структура людини засвідчує, що мисленик фактично перемістив *несвідоме* на місце *свідомого*, а *глибинний шар* трактував як *природну соціальність*, яка на рівні *проміжного шару* переходила в *несвідоме*. Окрім того, Райх переніс структуру людини на суспільне життя, ототожнюючи різні шари з лібералізмом, фашизмом, «справжнім революційним рухом», що, безумовно, було спрощеним поясненням складних соціально-політичних процесів.

Детермінувати людську поведінку культурними чинниками намагалася **Карен Хорні** (1885-1953 рр.). На її думку, діяльність людини визначає «прагнення до безпеки», яке зумовлене страхом людини, а людські потреби визначають поведінку в суспільстві. Вони можуть бути спрямовані *до людей, від людей і проти людей*. На противагу їй **Гаррі Стек Саллівен** (1892 – 1949 рр.) обґрунтовував свої висновки на основі *міжособистісної теорії психіатрії*, згідно з якою справжню особистість можна пізнати лише при взаємодії з іншими людьми. Конфліктні ситуації він обґрунтовує напругою через незадоволення потреб людини й небезпеку для її життя.

Німецький і американський філософ і психолог **Еріх Фромм** (1900—1980 рр.) зосереджував свої дослідження на проблемах відносин людини і

суспільства, взаємозв'язку психічних і соціальних чинників. Мисленик наголошує на відмінностях свого вчення порівняно з психоаналізом Фройда. *По-перше*, він зазначає, що «людська природа зумовлена головним чином історично», хоча й не применшує ролі біологічних чинників. *По-друге*, на противагу фрейдівському трактуванню людини як закритої системи, своєрідної «речі в собі» Фромм вважає, що «основний підхід до вивчення людської особистості має полягати в розумінні ставлення людини до Всесвіту, до інших людей, до природи і до самої себе», бо «людина *одвічно* є соціальною істотою». Як відомо, засновник психоаналізу підходив до людини як до самодостатньої, що «зазнає лише вторинної потреби в інших людях заради задоволення своїх інстинктивних потреб». *По-третьє*, Фромм наголошує на тому, що ідеали істини, справедливості, свободи «можуть бути дійсними прагненнями людини», тому при аналізі треба зважати на ці прагнення як динамічні чинники. *По-четверте*, ще одна відмінність «стосується диференціації психологічних явищ злиденності і багатства», бо «психологія Фройда – це психологія злиднів, психологія нестатку», заперечення ролі любові й ніжності. На думку Фромма, злиденність властива лише примітивному рівню людського буття, а вже після задоволення первинних потреб може розвиватися культура й прагнення до багатства.

У вченні Фромма обґрунтовується *людський базис культури*. Філософ протиставляє своє розуміння іншим: «психологічному» підходу Фройда, «економічному» підходу Маркса та «ідеалістичному» підходу Вебера. Мисленик зазначає, що «ідеологія і культура взагалі закорінені в соціальному характері», а «сам соціальний характер формується устроєм даного суспільства, але домінантні риси цього характеру у свою чергу стають творчими силами, що формують соціальний процес». Підкреслюючи взаємодію економічних, психологічних та ідеологічних факторів, мисленик зазначає: «Людина реагує на зміни зовнішніх обставин тим, що змінюється сама, а ці психологічні фактори в свою чергу сприяють подальшому розвитку економічного й соціального процесу». *Результати соціальних процесів* визначені

спонукальними мотивами людини. Фромм наголошує на ролі виховання, бо «з точки зору соціального процесу функція виховання, очевидно, полягає в тому, щоб підготувати індивіда до виконання тієї ролі, яку йому належить зіграти в суспільстві».

Соціальні умови впливають на людину через соціальний характер як «результат динамічної адаптації на основі невід'ємних властивостей людської природи, що закладені біологічно або виникають у ході історії». Характер людини залежить не лише від певних фізіологічних, а й «невід'ємних психологічних властивостей, що також потребують задоволення, фрустрація яких спричиняє відповідні реакції». Найважливішою серед таких властивостей Фромм називає «тенденцію до зростання, розвитку, реалізації здатностей, що виникають у людини в ході історії, наприклад, здатності до творчого і критичного мислення, «тонких» емоційних і чуттєвих переживань». Серед невід'ємних властивостей людської природи мисленик називає прагнення до справедливості, істини й свободи.

Формування характеру людини Фромм пояснював *екзистенціальними й історичними* дихотоміями. *Екзистенціальні* дихотомії закорінені в самому факті людського існування. Вони проявляються в протистоянні життя і смерті, потенціями людини та неможливістю їхньої реалізації тощо. На противагу їм *історичні* дихотомії створюються самою людиною, а розв'язуються за її життя чи в процесі історичного розвитку. Сам Фромм пов'язував їхнє розв'язання зі створенням *гуманістичного суспільства* й *вихованням нової людини*, для якої він розробив навіть моральний кодекс.

Програма суспільного перетворення, запропонована Фроммом, передбачала створення невеликих спільнот, заснованих на спільній культурі, відповідному стилю життя й манері поведінки, а також єдиних духовних орієнтаціях. Їх порівнюють з особливостями деяких релігійних спільнот. Як переконує мисленик, так можна забезпечити *трансформацію свідомості* й *оздоровлення чинної соціальної системи*, протидіяти кризі суспільства. На практиці такі молодіжні спільноти ґрунтувалися на засадах своєї

«контркультури». Дослідники звернули увагу на те, що Фромм має чимало спільного з екзистенціалістами не лише в термінології, а й у самій аргументації.

Спробу поєднати психоаналіз Фрейда із соціально-економічною концепцією Маркса намагався здійснити німецький і американський філософ і соціолог **Герберт Маркузе** (1898 – 1979 рр.), який обґрунтовував питання про перспективи розвитку *нерепресивного суспільства*. Захищаючи класичний психоаналіз Фрейда, він звинуватив неофрейдистів у ревізіонізмі, а в своє філософське вчення запровадив поняття *додаткова репресія* і *принцип продуктивності*. Використовуючи їх, Маркузе обґрунтовував не примиримий конфлікт між відчуженою працею як *принципом продуктивності* й Еросом як *принципом задоволення*. Щоб подолати цей конфлікт, треба замінити створити *нерепресивне суспільство*, якому властивий вільний, необмежений розвиток на противагу «інстинкту смерті». Зразком для людей нового суспільства мають стати античні герої Орфей і Нарцис як символи «не репресивного еротичного ставлення до реальності», що забезпечує «трансформацію буття» без зовнішнього впливу. Як видно, Маркузе тут спирається на соціалістичне вчення Ш.Фур'є. На практиці його ідеї використовують прихильники лівого радикалізму.

4. Раціовіталізм Х. Ортега-і-Гассета

Іспанський мисленик **Хосе Ортега-і-Гассет** (1883–1955 рр.) здобув філософську освіту в Мадридському університеті, а потім у Німеччині, що дало змогу ґрунтовно опанувати й переосмислити здобутки тамтешньої філософської думки. Ортега-і-Гассет виступав як публіцист і громадський діяч.

Своє філософське вчення іспанський мислитель створив на основі синтезу ідей німецької філософії XVIII – XIX ст., Марбурзької школи неокантианства, а також новітніх філософських течій («філософії життя», феноменології, екзистенціалізму) у поєднанні з досягненнями сучасної науки. Так виникло оригінальне філософське вчення – *раціовіталізм*.

Предметом філософії Ортега-і-Гассет вважає **людське життя** як «спів-буття-у-світі» на основі формули: «*Я* – це *Я* і мої обставини». Проте, на думку мисленика, поняття «життя» невизначене і його оцінити не легко, бо «життя – це насамперед хаос, у якому ти загублений». Воно сприймається як безпосереднє переживання, інтуїтивно як єдність відповідного суб'єкта й переживаного змісту. Філософ підходить до життя як до прояву вітальної сили, цебто сили життя. Як вічний рух, воно не віддільне від часу, що становить його суть, відтворену в конкретно-історичних умовах. Звідси – неповторність і незворотність життя.

За єдину справжню реальність мисленик визнає лише історичне життя, або життя як історію. Історія – це продукт діяльності розумних людей, які магнетують до певної мети, без якої життя гірше від смерті, бо «жити – значить робити щось визначене, виконувати завдання» або власний проект. Вибрати і визначити мету життя людини спроможний розум. Саме тому він стає *вітальним розумом*, цебто розумом життя, а водночас розумом історії. Отож, *раціовіталізм* передбачає трактування життя як історії в єдності з розумом. Функцією вітального розуму філософ вважає самовитлумачення життя, а воно передбачає творення світоглядів і обґрунтування системи цінностей орієнтацій. Без таких орієнтацій не можливе визначення сенсу й мети людської діяльності, а також її активності й спрямованості. У цьому, як вважає Ортега-і-Гассет, суть переходу від *людини мисленної* до *людини винахідливої*. Останній тип людини передбачає поєднання відносної свободи як вибору й відповідальності за нього. Йдеться про «життя-серед-обстави», «життя-у-світі» як істинне життя. Так долається суб'єктивізм. У цьому, як наголошує мисленик, полягає завдання сучасної філософії, її нове розуміння.

На матеріалах європейської культури мисленик обґрунтовує еволюцію вітального розуму в історичному процесі. Історичні зміни відбуваються тільки тоді, коли народжується новий тип людини, цебто змінюються генерації (покоління). Поняття *генерації* філософ трактує як найважливіше серед понять історії. Кожна епоха (будь-яке «сьогодні») складається з трьох різних

часів («життєвих вимірів»), бо передбачає співіснування трьох поколінь: покоління *молодих*, покоління *дозрілих* людей і покоління *похилих* людей. Коли система переконань минулих поколінь суперечить переконанням нових поколінь у межах однієї цивілізації, тоді настає історична криза.

Особливість нашого часу мисленик обґрунтовує на основі концепції «людини-маси», що повністю залежить від обставин і неспроможна протистояти їм, щоб здійснити власний проект. Саме тому вона протистоїть еліті («обраній меншості»), намагається правити світом і за своїми уподобаннями спрямувати розвиток цивілізації. Ортега-і-Гассет застерігає, що належність до маси аж ніяк не зумовлена соціально, бо йдеться про винятково психологічний тип людей, людей *пересічних*, які живуть, «пливучи за течією».

Безумовно, такі два типи людини існують у кожному суспільстві, хоч кількісно вони відрізняються, адже завжди переважають пересічні люди незалежно від соціального класу чи професійної групи. Філософ не сумнівається, що в суспільстві має панувати еліта, бо вона представлена яскравими індивідуальностями, які пропонують нові ідеї, впливають на мораль, репрезентують ідеали, сприяють суспільному розвитку.

Аналізуючи суспільне життя, філософ розрізняє два протилежні відношення – *соціальне* як примусове і підпорядковане правилам, що незалежні від людини, цебто соціальній вимозі. й *міжіндивідуальне* на основі вільного індивідуального вибору. Безумовно, Ортега-і-Гассет виступає за міжіндивідуальне відношення, бо воно втілює автономність індивідуального життя на противагу безособистісності соціального відношення.

Філософські погляди Ортеги-і-Гассета пізнього періоду нерідко відносять до екзистенціалізму, посилаючись на його працю «Людина й люди». Вона написана в часи емігрантського життя, публікувалася частково, але повністю вийшла друком вже після смерті філософа. У ній мисленик протиставляє внутрішнє життя самотньої людини її псевдожиттю в суспільстві.

Для підходу до епістемології іспанського філософа за вихідне треба вважати положення, що «будь-який філософський досвід визнає дві інстанції:

речі як такі та уявлення про них». Лише так забезпечується послідовність і поступальність. Проте минулий досвід може не тільки служити основою для розвитку попередніх ідей, а й підставою для їхнього докорінного реформування чи навіть руйнування. Отже, йдеться про епохи мирної або войовничої філософії.

Кожна епоха має певне «життєве світовідчуття», яке передбачає індивідуалістичне чи колективістське тлумачення історичного процесу. Мисленик дотримується дуалізму історичного процесу, що «означає певну базову спільність між вищими індивідами і плебейським натовпом». Зміну «життєвого світовідчуття» філософ пов'язує з генераціями. Він зазначає, що «генерація, динамічний компроміс між масою та індивідом, є найважливішою концепцією історії», вирізняється «певними типовими рисами». Навіть антиподи однієї епохи досить близькі між собою, переважають над «антагонізмами «за» і «проти» в межах однієї генерації». Кожна генерація, як зазначає мисленик, має своє призначення, певну історичну місію, «невблаганний імператив», ухилення від якого спричиняє розлад, а відтак поразку.

Внутрішній зв'язок між науковими системами і генераціями чи епохами філософ розглядає в руслі пошуків істини, зіставляючи *раціоналізм* і *релятивізм*. *Раціоналізм* дотримується позиції, що існує єдина, постійна, незмінна істина. На противагу йому доктрина *релятивізму* ставить істину в залежність від суб'єкта, його вдачі, що передбачає її відносність. При раціоналістичному підході доводиться ставати на позиції антиісторизму, що все-таки дає змогу передбачити майбутнє на засадах «чистого розмислу». Щодо сфери політичної раціоналізм доходить такого висновку: «Сконструйоване чистим інтелектом майбутнє має заступити минуле й теперішнє. Це темперамент, що провадить до революцій. Раціоналізм, докладений до політики, є революціонаризмом, і навпаки, епоха не може бути революційною, якщо вона не раціоналістична. Революціонером стає лише той, хто не здатен відчувати історію і сприймати в минулому й теперішньому інший різновид розуму – не чистий, а життєвий».

Суть релятивізму філософ вбачає в скептицизмі, який заперечує будь-яку теорію, а сам стає, як вважає філософ, «самозгубною теорією».

Зрештою, філософ зазначає неспроможність як раціоналістичного абсолютизму, так і релятивізму, бо перший принижує життя для вивищення розуму, а другий – на користь життя, людської вітальності, рухливості відкидає розум. Проблему істини відтворює поняття «культури», що узагальнює різні сфери (етику, право, мистецтво, релігію), втілюючи єдність раціоналізму й релятивізму. Культура ототожнюється з духовим життям як вітальністю, бо життєві функції спроможні пристосовуватися до *трансвітального* порядку. Філософ зазначає: «Духове життя є не що інше, як сукупність життєвих функцій, чії продукти чи результати мають трансвітальну сутність». Без культури життя перетворюється у *варварство*, а позбавлена життя культура – у *візантизм*. Людське життя має *два виміри – культуру й спонтанність*. Їх взаємини пронизують історію європейської філософської думки.

Початки раціоналізму сягають часів Сократа, який «відкриває на атенському майдані розум». Сократизм, або раціоналізм, породжує, як пише Ортега-і-Гассет, «подвійне життя, в якому те, чим ми не є спонтанно, – чистий розум, – підміняє те, чим ми є насправді, – спонтанність».

Наша доба у філософській площині протилежна добі Сократа. Якщо античний мисленик зафіксував початок раціоналізму, то в наш час простежується кінець раціональності і перехід її в спонтанність. Мисленик пише: «*Тема нашої доби* полягає в підпорядкуванні розуму вітальності, в біологічній його локалізації, узалеженості його від спонтанного». Сократ заперечував спонтанність, а сучасна людина не заперечує розуму, але аналізує його з погляду спонтанності, ставиться скептично до його претензій на зверхність над життям. Таку позицію втілює «двозначна постать» Дон Хуана. Звідси – висновок: «Чистий розум має поступитися владою життєвому розумові». У цьому суть *раціовіталізму*.

З таких позицій мисленик висновує місію сьогочасних генерацій, що «полягає в енергійній спробі впорядкувати світ з погляду життя». Проте

імператив віталізму не відкидає реальних елементів, зважає на два досвіди, чуттєвий і оцінювальний, від яких залежить поступ. У цьому контексті слід підходити до оцінювання життя європейця й азійця. «Найбільшим благом, найвищою вартістю, що їх Схід протиставляє найбільшому злу життя, є нежиття, чисте небуття суб'єкта». Як християнин європейець вбачає вартість існування по той бік життя, у вічності. Проте нова доба розпочала «хресто-вий похід проти християнства», протиставивши йому науку, мораль, мистецтво, справедливість.

Життя самоцінне, «саме добирає й ієрархізує вартості», його зміст не зводиться до аскетизму чи культури. Проте за Нової доби людина «страждає на цілковиту дезорієнтацію», позаяк втратила систему вартостей в умовах кризи, нема порозуміння в царині естетики між молодими й старими поколіннями. Ще в ХІХ ст. людина обожнювала працю. Тепер їй протистоїть спорт, як довільний і щедрий імпульс життєвої потенції». «Якщо в праці сенсу й вартості зусиллю надає мета, то в спорті результат ошляхетнює спонтанне зусилля». Воно, як зазначає філософ, «завжди відзначається довершеністю», бо не прагне нагороди.

Х. Ортега-і-Гассет доходить висновку: «Якщо відчутти життя як незалежну від його змісту вартість, то навіть попри визнання вартості науки, мистецтва й політики, в цілісній перспективі нашого серця вони вартуватимуть менше». У цій тезі відтворюється суть *раціовіталізму*, як філософських поглядів іспанського філософа. Він обґрунтовує нову традицію, яка не зводиться до антиномії між життям і культурою, що проявляється в боротьбі раціоналізму, який заперечує значення життя задля культури, і релятивізму, який відкриває дорогу життю, нехтуючи культурою.

У теорії пізнання філософа важливе місце посідає поняття *перспективи*, як «здатності зорганізуватися в різний спосіб, щоб являти себе з різних точок зору» в певному просторі й часі. «Перспектива – це порядок і форма, яких прибирає реальність в очах спостерігача. Якщо змінюється місце перебування спостерігача, то змінюється і перспектива». Мисленик відносить перспективу

до компонентів реальності, до організації на протигагу деформації. Особливість пізнання в тому, що його визначає позиція суб'єкта, чим зумовлені неоднакові образи реальності. До них слід підходити не як до суперечності, а як до взаємодоповнення. Погляду з абсолютного простору чи абстрактної точки зору не існує. Отож, про монополію на істину не може бути мови, кожен суб'єкт (людина, народ) чи епоха осягають її по-своєму, тому не треба оцінювати їхні образи як хибні попри незбіжність. З цього логічно випливає висновок: «Такий спосіб мислення веде до докорінної реформи філософії і, що важливіше, нашого космічного відчуття».

Відтак філософ доходить до трактування *інтегральної істини*, істини *всеосязної й абсолютної*, як «суми індивідуальних перспектив». Йдеться про *всезнання*, а «цей справжній «абсолютний розум» є тією високою роллю, яку ми приписуємо Богові». Заперечуючи погляд, за яким люди бачать речі з точки зору Бога, філософ наголошує: «Це Бог бачить речі через людей, це люди є Його органами бачення». Бог всюдисущий і водночас «символ життєвого потоку», тому «Він збирає і гармонізує всі наші виднокола» і пропусає через свої нескінченні сіті життєвий універсум.

Психічне життя людини й великих історичних організмів чи людських спільнот послідовно проявляється в трьох духових станах: *традиційному, раціоналістичному і містичному*. Ці стани мисленик ще називає *формами психічного механізму* чи *способами функціонування ментального апарату людини*. Традиціоналізм передбачає панування традиції, колективне існування людини. У таких умовах зорганізовуються нації. Коли ж вони не задовольняються своїм внутрішнім існуванням, починається епоха експансії, якій відповідає раціоналістичний духовний стан. Тепер на зміну ірраціонального міфу приходять теоретично обґрунтовані наукові концепції – і людина починає вірити в свій особливий хист, який проявляється в «чистому розумі», що «самотужки й незалежно вибудовує саморідні, чудові конструкції високої точності й довершеності». Прикладом «чистого розуму» є математика, але він

проявляється і в праві, насамперед у конституції, створюються ідеальні схеми суспільного ладу.

У написаній наприкінці життя праці «Людина мисленик зазначає, що «людина – це єдина реальність, яка не просто означає буття, а вибір власного буття»; трактує людське життя як первісну реальність. На його думку, «людина – це насамперед дія», а істинна дія не може існувати без мислення так само, як істинне мислення не можливе без зв'язку з дією. Від своєї природи людина – істота контактна. Щоб жити вона має оволодіти довкіллям. Людське життя характеризується особливостями: воно – особисте для кожної людини; для збереження життя доводиться діяти в певних обставинах; життя пов'язане з вибором способу дії; життя людини не відчужене і передбачає постійну відповідальність.

Підхід до людського життя як первісної реальності розв'язує «тисячолітню суперечку між ідеалістами і реалістами». Зв'язок людини із життєвим світом підпорядковується певним законам. *Перший закон* стверджує, що життєвий світ складається з незначної кількості видимих у якусь мить речей і численних невидимих речей. Згідно з *другим законом*, річ чи речі видимі на певному тлі. Якщо *перший план* – це річ, на яку звернена наша увага, *другий план* – обмежений горизонт, то *третій план* – те, що заховане за горизонтом до певного часу. *Третій закон* полягає в тому, що світ кожної конкретної людини організований в «прагматичні поля», бо «світ – це перспектива» і наші контакти з речами мають не матеріальний, а *динамічний* характер.

В історії людства виділяються певні цикли, або стадії: *стадія збен-теження*, коли людина почувається пропашою, розгубленою в речовому світі; *стадія самозаглиблення*, або *серце занурення* (*vita comtemplavita* у римлян чи *theoretikos bios* у греків), коли людина пізнає речі і задумується над проблемою заволодіння ними; *стадія чину, активного життя* (*praxis* по-грецькому), коли людина занурюється в світ, щоб діяти відповідно до задуму.

Проте людина істинна лише в самотині, в суспільстві - вона перетворюється в просту умовність. Тоді люди взаємодіють, цебто взаємини стають *соціальною* реальністю, бо людина не може не зважати на реакцію Іншого. Звідси - *ностризм* (від латинського «*noster*» - наш) у стані множинної подвійності, а в стані відкритості – *альтруїзм* (від латинського «*alter*»- інший). Таку першу конкретну форму ставлення до іншого соціологи називають першою *соціальною* реальністю. Проте кожна людина відчуває своє тіло у внутрішніх відчуттях, а чуже тіло – іззовні. Для людського життя типові *міжіндивідуальні* відносини, які слід відрізнити від відносин *соціальних* як контрастних, властивих соціальному світові, цебто суспільству, що становить «величезну архітектонічну цілість».

Існування суспільства логічно передбачає суспільну владу, а вона виникає вже в перших людських спільнот, як активне енергетичне поле, для впливу на індивідів, що становлять колектив. Форма такого впливу залежить від соціальних звичаїв і правочинності. Якщо суспільство не спроможне утвердити суспільну думку, тоді воно поділяється на групи, потерпає від антисоціальної поведінки окремих осіб, а на владу претендують партії. Як наслідок розпочинається епоха революцій і громадянський воєн. Щоб гору взяли соціальні сили на противагу антисоціальним елементам, які розхитують суспільство, доводиться використати суспільну владу, вдатися до насильства, що забезпечує держава.

Іспанський мисленик звернувся також до однієї з вічних проблем різних наук – проблеми походження держави. Нічого випадкового в такому зацікавленні нема, адже без з'ясування проблем держави, а також права не можливо пояснити концепцію «людини-маси». На його думку, коли первісна людина переконувалася в доконечності фізичної сили, вона неодмінно мала дійти до потреби тренування. З часом на таке усвідомлення почали накладатися релігійні вірування, від яких невід'ємні відповідні обряди, а їх не уявити від культових танців, ігор чи інших фізичних вправ. Так первісна людина переконується в неодмінності фізичного виховання у боротьбі за існу-

вання. *По-перше*, воно пов'язане з трудовою діяльністю, адже скотарство чи рільництво в ті далекі часи, коли людина використовувала примітивні знаряддя праці, вимагало застосування важких фізичних зусиль. *По-друге*, фізичне виховання диктували часті на той період сутички між племенами, що не обходилися без насильницьких засобів. Як наслідок молодь мала витримати фізичні випробування, за чим стежила певна група членів роду. З часом така група, до якої входили насамперед почесні члени роду і навчителі молоді, розширювала свою діяльність, набувала нових повноважень, трансформуючись у протодержаву. Окрім того, тодішні умови життя первісної людини призводили до значних людських втрат, насамперед дочасної смерті чоловіків на полюваннях, у збройних сутичках на міжплемінному рівні, а також від стихійних лих. Щоб врятувати плем'я, старійшини влаштовували міжплемінні змагання, переможців яких визнавали повноправними членами своєї спільноти. Очілюючи ці змагання не обмежувалося їхньою організацією, бо доводилося виконувати інші суспільні функції.

Відповідно до спортивної концепції походження держави її автор пояснює перехід від неформальної *орди*, яка в нашій дослідницькій літературі називається первісним стадом, до оформленого (організованого) *племени*. У первісному племені як первневі суспільної організації розрізняються *три* соціальні групи чоловіків (група *дозрілих* чоловіків, група *намолоді* і група *старих* чоловіків), що становлять своєрідні «вікові класи».

Окрім вікового чинника, Ортега-і-Гассет вказує на вплив у розвитку людського суспільства статевого чинника. Міжплемінні зв'язки не були однаковими в усі часи. Якщо орди могли вільно пересуватися з місця на місце і не зустрічатися з іншими подібними утвореннями, то з часом становище змінилося, бо демографічні процеси призвели до значного збільшення і водночас ущільнення на певних територіях людності. Зіткнення племен і міжплемінні перетини спричинилися до прагнення чоловіків одного племені заволодіти чужоплемінними жінками. Як наслідок їх почали викрадати, на що були спроможні лише сильні чоловіки, позаяк викрадачам доводилося битися

з чоловіками інших утворень. Виходить, що почуття кохання призвело до воєн, ведення яких вимагало неодмінно дисципліни, а її міг забезпечити авторитетний очільник (вождь). Спільна дисципліна утверджувала єдність духа, передбачала відповідну соціальну структуру, розв'язання загальних проблем і регулювання взаємин між одноплемінниками на певних нормах. Єдність духа відривала людей від буденності, надихала їх на спілкування з надприродними, потойбічними силами, що зумовлювало певні ритуали, удосконалювало церемонії.

Нові умови людського життя вели неодмінно до потреби постійного житла на зміну тимчасовим притулкам, які захищали людей від негоди. Проте Ортега-і-Гассет вважає, що така первісна будівля мала бути чимось на кшталт спортивного клубу, молодіжного казино. В ньому не лише виконувалися традиційні ритуали, а й готувалися майбутні експедиції. У таких клубах ґартувалася спортивна дисципліна, органічно злитою з аскетизмом і визнаними нормами співжиття, зароджуються первні культури, утверджується екзогамія. Інакше кажучи, такі ірраціональні чинники зумовлюють появу держави як органу, що виокремився зі спільноти.

Панування памолоді, що утверджувало культ жорстокості, спричинилося до реакцій серед старих чоловіків і жінок. На противагу організації памолоді старші чоловіки створюють власну структуру, яку прийнято називати сенатом. Рівно ж виникає матріархальна сім'я, яку філософ трактує як протилежність державі, що реакційна за своєю суттю. Ототожнюючи державу із суспільством, мисленик зазначає: «Перше суспільство – це союз юнаків, організований з метою викрадення жінок і вчиненням інших варварських витівок». Ось чому, на його думку, виникнення держави закорінене в спорті, а державотворчий процес започаткований закоханим юнаком, вояком і спортсменом. Аналізована концепція цінна тим, що дає приклад оригінального підходу до проблеми, яка до нашого часу не може бути протрактована як остаточно розв'язана.

Філософські погляди Х. Ортеги-і-Гассета вплинули на філософську думку не лише іспанського, а й інших цивілізованих народів.

5. Філософія гуманного життя А. Швейцера

Німецький і французький мисленик **Альберт Швейцер** (1875–1965 рр.) відомий насамперед як місіонер, діяльність якого оцінена Нобелівською премією миру (1952 р.). Життєвим гаслом його були фаустівські слова: «Спочатку було діло». Для нього слово невіддільне від діла, а діло – від слова. Пошуки філософської істини мали на меті наснаження її високою моральною силою. Цьому була підпорядкована практична і теоретична діяльність Швейцера, життя якого було прикладом для інших. Цим він нагадував Сократа, Сковороду, Ганді. Мисленик розумів, що людське життя коротке, тому треба щодень наснажити працею, щоб захистити людину від хвороб, насильства, воєн, голоду, а природу від знищення. Хоч великий гуманіст прославився насамперед своєю самовідданою практичною діяльністю, його філософські погляди виділяються на тлі світової філософської думки, що, безумовно, зазнала впливу двох світових воєн, жахливих тоталітарних режимів, наслідки яких змусили переоцінити світоглядні засади існування людства.

За вихідну засаду свого світогляду Швейцер вибрав *факт життя*, з якого виводив *факт мислі*. На противагу декартівській формулі «я думаю, отже, я існую» запропонував власну формулу життя: «*Я – життя, яке хоче жити серед життя, яке хоче жити*». На таких засадах мисленик обґрунтував основний етичний принцип «благоговіння перед життям», який вимагає не лише збереження, а й вдосконалення життя, передбачає опрацювання норм універсальної космічної етики. Він писав: «Визначення етики уявляється мені таким. Те, що підтримує і продовжує життя, – добре; те, що шкодить і заважає життю, – погано. Глибока й загальна етика має значення релігії. Вона і є релігія». Якщо людина шанує життя, неодмінно «має пожертвувати частиною свого життя заради інших».

На тлі ХХ століття Швейцер вирізнявся своєю унікальністю. Його порівнюють з давніми мудрецами, для яких мудрість органічно злитою з

життям. Для нього мислення – це керівництво до розумного життєвого пошуку, етично осмисленого існування, відповідальної і гідної поведінки. На досвіді свого життя мисленик намагався показати, що людяність можна зберегти навіть у нелюдських, жахливих умовах, витримати неймовірні випробування. Він формував себе як новий образ людини ХХ століття.

Подібно до антигуманіста Ніцше гуманіст Швейцер також побачив глибоку кризу європейської культури, що зумовлено деморалізацією людського життя, домінуванням матеріальних чинників над духовними, насильством маси над індивідом, втратою традиційних християнських ідеалів, але песимістичному вироку протиставив оптимістичний вихід, а відчуженню – пошуки ефективної діяльності. Мисленик не просто фіксує прояви кризи в культурній сфері, а намагається виявити її причини і знайти шляхи до подолання суспільної недуги. Як наслідок він доходить висновку, що криза культури зумовлена кризою світогляду. Щоправда, мисленик не розрізняє *культури* й *цивілізації*, ототожнюючи ці поняття на етичній основі.

Філософ вважає, що саме світогляд з його цінностями людського життя зумовлює волю до прогресу в абсолютному й моральному аспектах. Мисленик переглядає трактування прогресу як природного і зрозумілого процесу. Такий підхід можливий лише при оптимістичному ставленні до світового розвитку, що стимулює прагнення діяльності. Про таке прагнення не може бути мови щодо народів на примітивному рівні розвитку, без виробленого світогляду. Водночас певні релігії орієнтують людину на життєву бездіяльність і пасивність. На нашому континенті генеза світоствердного і життєствердного світогляду розпочинається за часів Античності й Середньовіччя, а утверджується в епоху Відродження, коли християнська етика любові перемагає песимістичний світогляд. Як наслідок у Новому часі формується нове ставлення до людини і водночас до людства відповідно до ідеалу перетворення дійсності на етичних засадах. Швейцер визначає перспективи такого перетворення: «Неправильно думати, начебто європейця Нового часу тому тільки надихає прогрес, що останній обіцяє йому особисті вигоди. Більше, ніж

собою, він переймається щастям, яке мають досягти майбутні покоління... Сповнений віри дивиться він на нові, кращі часи, що мають настати для людства». На таких підставах ґрунтується логічний зв'язок, що визначає суть світогляду: ідеали формують орієнтири перетворення дійсності, вона породжує волю до прогресу, а з неї виникає культура Нового часу.

Проте, зазначає Швейцер, європейське мислення втрачає первісний зв'язок світоствердження й життєствердження з етичними ідеалами, що хибно спрямовує волю до прогресу, обмежуючи його зовнішніми й матеріальними прагненнями, примноженням знань і вдосконаленням навиків, а не духовним і моральним удосконаленням людини й людства. Інакше кажучи, людина перестала орієнтуватися в цінностях. Основна причина в тому, що раціоналістично обґрунтований етично-гуманістичний ідеал, до формування якого найбільше спричинилися просвітники Нового часу, особливо Кант і Гегель, не витримав випроб наукою XIX століття. Такі наслідки мисленик пояснює тим, що оптимістичний світогляд ґрунтувався лише на рівні відчуттів, бажань і емпіричних висновків.

Швейцер детально обґрунтував митарства, що привели його до ідеї «благоговіння перед життям» як розгадки таємної загадки світогляду й життя. Щоб свідомість набула устійненості, людина має спиратися на відповідному мисленневому фундаменті. Задумуючись над проблемами свого місця в світі, людина утверджується у висновку, що їй доводиться узгоджувати свою волю до життя серед таких самих інших воль. Отож, Швейцер не просто змінив формулу Декарта, а наповнив її іншим змістом, поставивши факт *життя* на місце мислення, чим заклав нову основу самоідентифікації людської свідомості. Так у людському мисленні утверджується воля до життя, висловлена в думці, а не лише думка.

Воля до життя у тлумаченні Швейцера суттєво відрізняється від поглядів попередніх філософів. *По-перше*, порівняно з Декартом він висловлює ставлення не лише до себе, а й до інших людей і всього довкілля. *По-друге*, таке ставлення діяльне, а не негативне, як, приміром, у Шопенгауера. *По-*

третє, воля до життя Швейцера не інстинктивна, як у Ніцше, а природна, усвідомлена, глибинна за своїм змістом і вивищена. *По-четверте*, воля до життя людини не протиставляє її іншим людям, а узгоджується з їхніми волями. *По-п'яте*, вона позначає початок мислення, усвідомлення ідентичності людини в її різних проявах. *По-шосте*, таке утвердження волі до життя переростає в певну моральну позицію. Мисленик пише: «Етика полягає, таким чином, в тому, що я відчуваю спонуку висловити рівний пошанівок до життя як щодо моєї волі до життя, так і щодо будь-якої іншої. У цьому – основний принцип моральності. Добро – те, що служить збереженню і розвитку життя, а зло – це те, що знищує життя або перешкоджає йому». Такий підхід до етики засвідчує *універсальний* характер розуміння гуманізму, охоплюючи не лише людські взаємини, а й ставлення людини до природи.

Тільки світогляд, що спирається на *благоговіння перед життям*, на думку Швейцера, може започаткувати відродження культури, бо в ньому оптимізм зликовується з етикою, а критерієм прогресу визнається духовно-моральне вдосконалення людини і суспільства. Мисленик зазначає: «Що говорить етика благоговіння перед життям про відносини між людиною і творінням природи? Там, де я завдаю шкоду будь-якому життю, я маю ясно усвідомлювати, наскільки це доконечно. Я не маю робити нічого, крім доконечного, навіть найнезначнішого».

Дослідники безпідставно зазначають парадоксальність теоретичних висновків Швейцера. Ось одне з його трактувань: «Містика – не друг, а радше ворог етики. Вона поглинає її. Однак, попри те, етика, що задовольняє мислення, народжується з містики». Найбільшою оманою попередньої етики мисленик вважає те, що вона завше виводила сенс людського життя із сенсу буття. Хибність такого підходу зумовлена певними причинами. *По-перше*, Швейцер зазначає несумірність масштабів людини і Всесенної. *По-друге*, у природі переплітається взаємодія творчих і руйнівних сил. *По-третє*, природа доцільна лише в локальних проявах, бо в універсумі така лінія не простежується. *По-четверте*, життєствердження не можна будувати на знанні

про зовнішній світ, адже воно спонукає до песимістичних висновків. Оптимізм Швейцера засвідчують такі його слова: «Усім людям незалежно від їхнього становища етика благоговіння перед життям спонукає проявляти інтерес до всіх людей і їхньої долі і віддавати свою людську теплоту тим, хто її потребує. Вона не дозволяє вченому жити лише своєю наукою, навіть якщо він у ній і приносить велику користь. Художнику вона не дозволяє жити лише своїм мистецтвом, навіть якщо воно творить добро людям. Вона не дає підстав вважати, що людина на своїй роботі вже зробила все можливе. Вона вимагає від усіх, щоб вони часточку свого життя віддавали іншим людям. У якій формі і на якому рівні вони це роблять, кожен має вирішувати відповідно до свого розуміння та обставин, що складаються в його житті».

Швейцер не має сумнівів, що джерелом етики може бути лише воля до життя, а водночас зазначає, що «етика є безмежна відповідальність за все, що живе». Щоправда, він не погоджується з Кантом, який обґрунтовував апріорний принцип моральності. Для Швейцера етика зумовлена безпосередніми містичними фактами і виступає як благоговіння перед життям. Водночас воля до життя – це безпосереднє і таємниче пізнання. Мисленик пише: «Пізнання, яке я набуваю завдяки своїй волі до життя, багатше, ніж пізнання, здобуте мною шляхом спостережень над світом...Вищим знанням... є знання про те, що я маю довіряти своїй волі до життя. Це дає мені в руки компас для плавання, що я зобов'язаний здійснити вночі і без мапи».

Аналізуючи засадничі положення етики, Швейцер наголошує, що «в усному, що існує, діє сила, яка прагне ідеалу». Проте він зазначає: «Ми не знаємо, як виникло в нас таке прагнення. Та воно дається нам разом із життям. Ми маємо йти за цим прагненням, якщо хочемо залишатися відданими таємничій волі, що закладена в нас». Свою етику мисленик будує на стоїчній основі, апелюючи до універсального досвіду, хоч треба зазначити, що стоїки спиралися не на волю до життя, а на світовий розум. Водночас Швейцер застерігає, що етичні принципи не підлягають емпіричному підтвердженню і

не обґрунтовуються на наукових засадах, а засвідчують безпосередній зв'язок з тайнами універсуму.

Ще одна суперечність у поглядах Швейцера. Спочатку він наголошує на безперспективності спроби «вивести сенс життя із сенсу буття», а згодом доходить висновку, що сенс життя збігається з буттям. Так, на його погляд, людина надає «внутрішній сенс своєму існуванню», свідомо починає служити пробудженим ідеалам, стаючи «силою на подобу до тієї, що так загадково діє в природі». Виходить, що добро і буття ототожнюються, а як виведене з об'єкта пізнання, цебто буття, добро тотожне об'єкту внутрішнього переживання, що і є волею до життя. Суперечності етики Швейцера зумовлені тим, що мисленик підходить до неї як до форми людського існування, а не як до сфери пізнання. Намагання поєднати полярні теоретичні традиції творить своєрідний синтез, що призводить до еkleктики.

Як теоретик моралі Швейцер не може погодитися з думкою, що етика не вписується в раціональні рамки, переходить у сферу віри, царину емоцій. Його висновок категоричний: «Етика має народитися з містики». Він впливає з попереднього твердження: «Нам доконечно вивищитися до духовності, що етична, і до етики, що охоплює в себе всю духовність. Тільки так ми станемо справді життєздатними». Мисленик дає своє розуміння містики: «Містика наявна тоді, коли хтось вважає подоланим розрив між земним і неземним, тимчасовим і вічним і, все ще перебуваючи в земному і тимчасовому, переживає своє входження в неземне і вічне». Окрім того, містика буває *примітивна*, яка «ще не досягла поняття про універсум», залишається на найвищому рівні в поглядах на земне і неземне, тимчасове і вічне. Увійти в неземне і вічне можна лише за допомогою містерії, магічного акту, коли людина відроджується до надприродного буття.

На протиположності примітивній містиці про *досконалу* містику йдеться тоді, «коли поняття про універсум досягнуто і людина підпорядковує рефлексії своє ставлення до цілісності буття і до буття-в-собі». Як стверджує мисленик, «тоді містика розширюється, поглиблюється й очищається», що дає змогу увійти в

неземне і вічне через споглядання, вивищитися над оманливими почуттями. Так пізнається «єдність усіх речей у Бозі, в бутті-в-собі», а людина «здобуває спокій вічного буття і відчуває себе суцєю в Бозі і вічною кожної миті». Особливість цієї містики в тому, що вона прагне досягнути ставлення людини до універсуму. Як зазначає мисленик, таку містику знаходимо в брахманів, Будди, Платона, стоїків, у Спінози, Шопенгауера, Гегеля. У первісному християнстві вона набуває наївно дуалістичного змісту. У містика апостола Павла, як пише Швейцер, «вища і нижча містика накладаються одна на одну», тут «нема містики єднання з Богом, а лише містика єднання з Христом, завдяки якій людина і вступає в спілкування з Богом».

Мисленик зазначає, що «істинна етика розпочинається там, де перестають використовувати слова». Справа в тому, що Швейцер трактує етику не як знання, а як поведінку, дію, особистий вибір. Зіставляючи етику й наукове знання як різні явища, він вказує на їхню мету: етика, як «живе відношення до живого життя», орієнтує на вічне, творить буття, натомість наукове знання завжди відносне і лише засобами мови описує буття.

Воля до життя роздвоєна, одна воля утверджується за рахунок іншої. Лише в людині вона усвідомлена і набуває універсального характеру. Життєствердність волі до життя проявляється в етичному мисленні. Швейцер пише: «Свідомо і з власної волі я віддаюсь буттю. Я починаю служити ідеалам, що пробуджуються в мені, стаю силою, подібної до тієї, що так загадково діє в природі. Так я надаю внутрішнього сенсу своєму існуванню». Виходить, що етика містична за своєю природою, але вона осмислюється раціонально і відтак реалізується в діях людини. Залежність етики від містики обґрунтована в праці «Містика апостола Павла». Щоб природна людина діяла морально, вона має містично з'єднатися з Ісусом Христом. Йдеться про моральне переродження в аморальному світі. Мисленик ототожнює моральну поведінку з життям, яке рухає дух, а його найвищим проявом є любов.

Треба наголосити, що трактування етики як практичної філософії в ученні Швейцера відрізняється від традиційного. Його етика не пов'язана з

епістемологією, а виявлена в бутті як воля до життя. Отже, для нього *знати* та *бути* тотожне – так єднаються теоретичний і нормативний аспекти етики. Порівняно з реальністю етика обґрунтовує ідеальну моральність. Мисленик заперечує будь-який компроміс в реальному житті, що має *два полюси* – *святість* і *цинізм*. Етика на практиці має відповідати принципу моральності, що Швейцер формулює основне правило – «благочиння перед життям», вважаючи, що воно охоплює всі інші моральні вимоги.

Дослідники наголошують на перевагах категоричного морального імператива Швейцера порівняно з аналогічним кантівським імперативом, що допускає недотримання його вимог і навіть схильність до софістики при оцінці практичних дій людини. Швейцер бере до уваги лише прямі дії для утвердження волі до життя, орієнтується на обґрунтовану моральну істину, що застерігає від абстрактного мислення, коли йдеться про конкретні дії.

Звісно, реальність жорстока, адже воля до життя не лише творча, а й руйнівна. Як наголошує мисленик, «світ оприявнює жорстоку драму роздвоєння волі до життя», бо одна жива істота живе за рахунок іншої. Проте людина не має права завдавати шкоди іншим істотам, тому мусить мінімізувати її. Розв'язуючи суперечність життєствердження й життєзаперечення, моральна людина має беззастережно стати на бік першого.

У етиці Швейцера чітко розрізняються добро і зло. На противагу попередникам мисленик переглядає ідею *евдемонізму* (від гр. *eudaimonia* – щастя, блаженство), а роздвоєння моральності ідентифікує через усвідомлення вини, бо гармонійне поєднання ідеї добра і щастя залишається лише прагненням. Треба зважати на конкретні умови, бо «в самозреченні задля абсолютного виникає тільки мертва духовність». Швейцер застерігає, що нема загального поняття буття, бо воно нескінченне в безлічі проявів. Людина діє в конкретних ситуаціях життя. Отож, вона має проявляти розум і тверезість щодо уникнення зла і водночас не забувати про чесність і мужність при розрізненні добра і зла.

Етика Швейцера не визнає принципу моралістичності, тиранії моральної регламентації. Вона визначає загальну мету людської діяльності і не встановлює конкретних дій, узалежнюючи їх певними обставинами. Її засадничі положення ґрунтуються на протиставленні збереження і розвитку життя, з одного боку, та його знищення і зневаження, з іншого. У першому випадку йдеться про добро, а в другому – про зло. Проте Швейцер розуміє, що зла не вдасться знищити повністю, але не треба допускати підміни добра і зла. Він зазначає: «Боротьбу зі злом, закладеним у людині, ми ведемо не через суд над іншими, а через власний суд над собою». Індивід показує власний приклад – у цьому його моральна сила.

Обґрунтовуючи благоговіння перед життям, Швейцер наголошував, що цей принцип реалізується лише в індивідуальному виборі. Мисленик навіть пов'язував намагання передоручити творення етичних норм суспільству з кризою в сфері культури: «Загин культури – це наслідок того, що створення етики передоручено державі».

Мисленик висуває ідею етичного суспільства, що пов'язується з моральною особистістю, хоч не обґрунтовує на теоретичному рівні. Протилежний процес, цебто процес трансформації етики суспільства в етику особи, він заперечує, а саме таку практику випробовували за тоталітарного режиму, пропагуючи так званий «моральний кодекс будівника комунізму». Етика Швейцера ґрунтується на гуманізмі, індивідуальному виборі, служінні людям, що не дає змоги поєднати її з правом, суспільством, цивілізацією. У цьому проблема морального вибору й суспільної відповідальності людини в нинішніх умовах.

Висновки

1. У філософській думці ХХ століття особливої актуальності набувають проблеми людини, зокрема її суб'єктності, духовного досвіду, природного й суспільного довілля, культурного й історичного розвитку, теоретичного осмислення моральності й релігійності.

2. Кризове становище після Першої світової війни підготувало ґрунт для виникнення екзистенціалізму як філософії людини, що опинилася перед сенсожиттєвими проблемами, зокрема проблемами відповідальності, вини, вибору, життєвої орієнтації, смерті.

3. Протест проти знецінення людини, зумовлений протистоянням її діяльної сутності й фактичного існування в суспільстві, обернувся прагненням компенсувати її відносини з Богом, в чому вбачається сенс людського існування. У таких умовах виникає персоналізм.

4. Як доволі впливова філософсько-антропологічна течія утверджується філософія психоаналізу, що репрезентована різними представниками неофройдизму.

5. Оригінальне філософське вчення раціовіталізму, засноване іспанським мислеником Х. Ортегою-і-Гассетом, трактує життя як прояв вітальної сили з його неповторністю й незворотністю.

6. На пошуки істини, сенсу життя спрямоване філософське вчення А. Швейцера, для якого на першому місці серед інших проблем стоїть сам факт життя.

7. Воля до життя в тлумаченні Швейцера суттєво відрізняється від трактування попередніми філософами, орієнтуючись на ідеал людини, що передбачає насамперед її високу відповідальність. Наголошуючи на універсальності волі до життя, мисленик обґрунтовує ідею етичного суспільства.

Розділ 2. Філософія науки

Наука проникла в усі сфери життя сучасної людини. Нема сумніву, що поступ людства не можливий без науково-технічних досягнень. Водночас наукові здобутки можуть використовуватися і на шкоду людини, насамперед тоді, коли йдеться про мілітарні цілі чи корпоративні інтереси. Як наслідок виникла низка запитань, що вимагають відповіді. Вони стосуються з'ясування суті науки, особливостей її розвитку, методів дослідження, цінності наукових здобутків, взаємин науки й релігії, впливу науки на політичне й духовне життя життя.

Філософія науки сформувалася на стику науки й філософії. Інколи під нею розуміють лише галузь аналітичної філософії, з чим не можна погодитися. Треба зазначити, що філософія науки зародилася ще задовго до виникнення аналітичної філософії. Видатні філософи Нового часу замислювалися над специфікою наукового знання, шукали оптимальних методів наукових досліджень.

Дослідження проблем науки, її природи й соціальних функцій не можливе без теорії пізнання, а вона суттєво відрізняється в різних філософських напрямках. Доцільно зважити, що нинішній філософ не може охопити всіх наук і обмежується аналізом певної галузі наук чи орієнтується на якусь наукову дисципліну. Звідси – різні *методологічні концепції*. Безумовно, на філософію науки в нашій країні негативно вплинуло монопольне панування діалектичного й історичного матеріалізму, що проголошувався єдиною науковою філософією.

Зваживши складність сучасної філософії науки, доводиться обмежитися аналізом лише деяких течій, хоч іншим уже приділяється увага в окремих розділах.

1. Неопозитивізм і постпозитивізм

Як третій етап у розвитку позитивізму **неопозитивізм** зародився в двадцятих роках ХХ століття. На Заході його ще називають *аналітичною філософією*. Проте таке ототожнення не доцільне, позаяк назви не збігаються, бо

не всі течії неопозитивізму належать до аналітичної філософії. Засновником неопозитивізму вважається німецький філософ **Моріц Шлік** (1882-1936 рр.), який у 1929 році заснував «Віденський гурток». До цього гуртка належали не лише філософи, а математики, фізики, соціологи, правники. Статті Шліка, видані посмертно, сприймалися як програмні.

На користь неопозитивістів були два відкриття: теорія відносності **Альберта Айнштейна** (1879-1955 рр.) і вчення про вищу нервову діяльність **Івана Павлова** (1840-1936 рр.). Після відкриття Айнштейна втратили сенс такі, як здавалося, незаперечні поняття як абсолютний час і абсолютний простір. Пси-холог Павлов обґрунтував інтерсуб'єктивні істини, що можуть бути верифіковані подібно до істин фізичних. Дослідники неопозитивізму зазначають, що найбільше на нього вплинули Мах і Рассел. Рассела вважають не лише попе-редником, а й безпосереднім учасником, який діяв на межі позитивізму й аналітичної філософії. Попри загальну тенденцію розвитку неопозитивізм зазнав значної еволюції.

На думку Шліка, філософія має обґрунтовувати засади пізнання для наукових теорій. Для цього треба з'ясувати поняття *пізнання* та уточнити розуміння *істини*, досліджувати характер *понять*, *суджень* і *умовиводів*. Відмовившись від трактування понять як психічних феноменів, цебто своєрідних уявлень, Шлік запропонував на для їхнього позначення *поняттєві функції*, що дають змогу впорядковувати знаки і предмети. Замість уточнення понять через розкладання на елементи, він запровадив *імпліцитну* (від лат. *implicare*— тісно пов'язую) *дефініцію* (від лат. *definitio* – визначення), цебто логічний зворот за формулою «якщо...то...». Проте такі визначення доречні лише в науках, що використовують формальні *калькуляції* (від лат. *calculatio* – підрахування). В інших науках доречно пов'язувати поняття й дійсність, що забезпечують судження, а вони вплітаються в ширші взаємозв'язки. Філософ розумів пізнання як істинне судження, цебто відповідність судженнясудження, цебто відповід-ність його стану речей. Як стверджує Шлік, в основі знання лежать емпіричні факти. У дусі позитивізму він зазначає:

«Дозволяється робити припущення тільки про невідоме. Немає жодного сенсу робити припущення про властивості вже відомого: для них там немає місця». Проте твердження про єдність свідомості як останню умову пізнання ґрунтується на засадах кантіанства, бо «там, де немає єдності свідомості, там немає також і самого змісту свідомості», бо, «де немає єдності свідомості, там немає також і самого змісту свідомості», адже мислити почуття й уявлення без такої єдності марно. Слід зазначити, що Шлік обґрунтовував зв'язок між судженнями (системами суджень) і дійсністю, заперечуючи протокольні речення й узгодження тверджень науковцями, протиставив їм миттєві *констатації*, що визначають точність передбачення, але характеризуються лише як гіпотетичні.

Своєрідно підходив Шлік до вчення про мораль. Трактуючи етику як реальну науку і частину психології, Шлік виводив її поза межі філософії. Насамперед він намагався виявити загальні моральні положення, що підтвердилися в минулому, бо без них не можливе вчення про норми, на якому ґрунтується оцінювання, яке залежить від почуття бажання чи небажання.

Етична теорія заснована на двох законах: *законі мотивації* й *законі зрівнювання*. *Закон мотивації* виходить з найсильнішого бажання, детермінації вольових рішень мотивами. Як наслідок заперечується свобода волі. Так обґрунтовується *етика бажання*, що протилежна етиці обов'язку. *Закон зрівнювання* наближає мотивувальні почуття до почуттів успіху. Питання про моральність дій людини Шлік залишається без відповіді, протиставляє їм прагнення до самовдосконалення, поради, що відтворюють життєву мудрість. Позаяк метою етики є досягнення щастя, то добрим визнається те, що наближає до нього.

Як мисленик Шлік зазнав впливу Г'юма, вважав, що зміст пізнання можна визначити лише в окремих науках, а завдання філософії зводиться до пояснення висловлювань. Пояснювальну етику він пов'язував з асоціативною психологією, яку обґрунтовував на бігевіористських засадах.

Навколо Шліка згуртувалися науковці, що дотримувалися способу мислення, відомого як неопозитивізм, що називався також *логічним емпіризмом*. Він відкидав метафізику і спирався на емпіризм за допомогою логіки. Мета не-опозитивізму висловлена так: «*Наукове розуміння світу служить життю, і життя приймає його*». У створеному Шліком **Віденському гуртку** працювали **Рудольф Карнап** (1891—1970 рр.), **Отто Нойрат** (1882—1945 рр.), **Герберт Файгль** (1902-1988 рр.), **Віктор Крафт** (1880-1975 рр.). З ідеями гуртка солідаризувалися прихильники неопозитивізму в інших країнах. У свою чергу члени гуртка погоджувалися з деякими ідеями **Людвіга Вітгенштайна** (1889-1951 рр.). Йдеться насамперед про його твердження, що «філософія – це не система положень, вона не є наукою», а «є такою діяльністю, через яку встановлюється або розкривається сенс висловлювань», «верифікуються науки». Щоправда, згодом члени гуртка змінили таке ставлення до філософії, почали трактувати її як теорію науки, яка дедалі більше усамостійнюється. Отож, виникає питання про те, чи можна вважати її за філософію.

Представники неопозитивізму намагалися визначити критерій, щоб розрізнити наукові висловлювання від метафізичних словосполучень, які, на їхній погляд, не мають сенсу, бо не підлягають *верифікації* (від лат. *verus* – щирий і *facio* – роблю). У сучасній науці верифікація має три значення: 1) логічно-мето-дологічний принцип; 2) методологічна парадигма наукового мислення; 3) логіко-методологічна процедура для перевірки. Відповідно до цієї процедури встановлюється *верифікованість* конкретної гіпотези чи концепції. Як принцип верифікація передбачає зведення тверджень науки до «протокольних речень», а також має передумовою незалежність від експериментатора «чистого досвіду». «Протокольні речення» – це речення, орієнтуючись на них здійснюють перевірку інших речень, щоб розв'язати проблему істинності. Як писав Шлік, спочатку «протокольними» вважали речення, що відтворюють прості факти, які передують пізнанню. Факти в «протокольних реченнях» мають бути «абсолютно безсумнівними відправними точками знання».

За спроможністю верифікації неопозитивісти протиставляли *аналітичні* й *синтетичні* речення. Критерієм такого поділу Кант вважав наявність чи відсутність нового змісту, «через який вони є або суто пояснювальними, які не додають нічого до змісту пізнання, або розширюють і збільшують дане пізнання: перші можуть бути названі аналітичними, а другі – синтетичними думками». Якщо істинність перших речень не залежить від досвіду, встановлюється логічно, то істинність синтетичних речень визначається верифікацією. Для перевірки вдаються також до *фальсифікації* (від лат. *falsus* – хибний, *facio* – роблю). Вона передбачає встановлення фактів, що суперечать науковій гіпотезі чи концепції.

У середині минулого століття з'ясувалося, що неопозитивізм неспроможний виправдати покладених на нього сподівань, зокрема здійснити обіцяну «революцію в філософії». Його концепцію критикують прихильники інших напрямів філософії науки. Як наслідок у шістдесятих-сімдесятих роках виникає четверта течія в історії позитивізму – *постпозитивізм*. Її представники, в основному, дотримуються ідейно-світоглядних засад позитивізму, але відрізняються від попередників підходами до методології науки.

Найбільший вплив на постпозитивізм мав британський філософ австрійського походження **Карл Раймонд Поппер** (1902 – 1994 рр.), який після ідейних митарств сформулював вже згаданий *принцип фальсифікації*, що став основою його методологічної концепції **фальсифікаціонізму**. Спочатку Поппер захопився ідеями соціалізму й комунізму, під впливом яких залишив навчання в гімназії і почав працювати робітником. Зазнавши розчарувань у марксизмі, юнак повертається до гімназії, а відтак вступає до Віденського університету, в якому вивчає математику і фізику. Поппер мріяв також про кар'єру музиканта і вивчав композицію у консерваторії. Проте дуже скоро засумнівався в своїх музичних здібностях і працював у клініці Адлера. Відтак майбутній філософ знову пережив кризу і захопився педагогічною роботою, особливо психологією. Окрім того, студіював праці А.Айнштейна.

Знайомство з логічними позитивістами Віденського гуртка спонукало Попера до перегляду панівного трактування метафізики, а також твердження про емпіричне спостереження як єдину індуктивну верифікацію в науці. Вчений обґрунтовує власні ідеї, пише першу працю про дві фундаментальні проблеми теорії пізнання. Хоч сама праця була опублікована лише через сорок шість років, на її основі Попер написав «Логіку дослідження», що мала широкий розголос завдяки захисту метафізики, критиці індуктивізму і обґрунтуванню принципу фальсифікованості, замість верифікованості.

Ще до аншлюсу Австрії Поппер переїхав у Нову Зеландію, де працював викладачем філософії в університеті і водночас писав свою видатну працю «Відкрите суспільство та його вороги» (1943 р.). У передмові до її другого видання мисленик зазначав: «Зважаючи на морок сучасної ситуації в світі, може скластися враження, що пропонована критика марксизму – головна мета цієї книжки. Такий погляд не зовсім хибний і, ймовірно, неминучий, хоча я ставив собі набагато ширшу мету. Марксизм – це лише епізод, одна з багатьох наших помилок у безперервній і небезпечній боротьбі за побудову кращого і вільнішого світу». Він наголошує на тоталітарних мотивах у вченнях Платона, Гегеля й Маркса. Названа праця принесла Поперу всесвітню популярність. Після закінчення Другої світової війни він переїхав до Англії, де займався викладацькою працею і зміг присвятити майже пів століття свого життя філософії. Попер обґрунтував свою концепцію пізнання, що спирається на еволюційну концепцію й онтологію *трьох світів: фізичного* (Світу -1), *свідомості* (Світу-2) *об'єктивного* та *іматеріального* (Світу-3). Слід застерегти, що Світ-3 трактується як творіння людини, тому він не ототожнюється ні зі світом вічних ідей Платона, ні зі світом абстрактних об'єктів Фраге. Йдеться про світ теорій і наукових проблем як продукт еволюції людського розуму, науки як «знання без суб'єкта, що пізнає».

Як переконував Поппер, про абсолютно надійне знання не може бути мови, що передбачає заперечення догматизму. Його методологічна позиція протиставляє революційним перетворенням поступовість, що передбачає припу-

щення, їхню емпіричну перевірку й коригування. Таку саму поступовість Поппер вважав за доцільне застосовувати в соціальній і політичній сферах.

У галузі епістемології Поппер наголошував на доконечній обґрунтованості знання, тому воно не може претендувати на імунітет. Як відомо, знанням трактують те, що насправді є припустимим знанням і містить також переконання, які не застраховані від хибності. Хоч мисленик не заперечує існування дійсності, що незалежна від мислення. Він зазначає, що суб'єкт пізнає безпосередньо лише змісти уявлень, але вони дають змогу підтримувати зв'язки із зовнішньою дійсністю, бо такі змісти – це випадки закономірностей. Їхня повторюваність гарантує можливість *інтерсуб'єктивної перевірюваності*, адже закономірні залежності відтворюють «трансценденцію зображення». Поппер виступає проти віри в індукцію, бо пізнати предмет можливо лише у взаємозв'язку з теорією, а «емпіричний базис об'єктивної науки не містить нічого «абсолютного». Образно вона нагадує будівлю над болотом, сперту на опорні стовпи, які забивають не до твердого шару землі, а для того, щоб забезпечити стійкість.

При тлумаченні істини Поппер виходив з того, що вона позначає процес, що веде до збігу висловлювань з дійсністю. При загальних висловлюваннях йдеться про визначення спільного, що засвідчує сутність істини. Наприкінці свого життя філософ обґрунтовував «теорію пізнання без пізнавального суб'єкта», в якій йдеться не про акти, а про змісти свідомості, що відповідають у його концепції Світу-3.

Порівняно з Кантом Поппер намагався пояснити на засадах *генетичного* апріоризму регулярність перебігу подій. Таке пояснення відоме як «еволюційна теорія пізнання», що характерне для філософських течій, що намагалися трансформувати проблеми філософії на проблеми конкретної науки. Відносини між фізичним і психічним він трактував з дуалістичних позицій. Аналогічно підходив Поппер до проблем душі й тіла.

Історію філософської думки мисленик трактував на основі критичної настанови, що неодмінно передбачала раціональну дискусію. Водночас Поппер

вказав, що відмова від критичного мислення відкриває шлях для політичного тоталітаризму, в якому кожній людині чітко визначене місце в суспільстві на підставі зв'язків панування й підпорядкування. Догматичне мислення запровадив Платон, порушивши критичну традицію античної філософії. Те саме стосується Гегеля, а особливо Маркса, що після критичної філософії Канта поверну-лися до догматизму, який утверджує віру в пізнання законів історичного роз-витку, або історизм. Цей історизм неодмінно провокує претензійність на істину окремих осіб або малих груп, що зумовлює їхнє панівне становище в суспільстві. Такі ідеї Поппер обґрунтовував у праці «Відкрите суспільство та його вороги». Мисленик пояснює поступ впливом критичного мислення, цебто духовними чинниками.

Відомій тріаді висхідного руху Гегеля Поппер протиставив метод відкидання, який передбачив заміну непридатних теорій альтернативними, більш придатними. Така конкуренція теорій не завершується синтезом у дусі гегеліянства. Вибір варіантів здійснюється на підставі зіставлення наслідків.

Визнаючи філософію за теорію наукового пізнання, Поппер тлумачив її насамперед як *логіку дослідження*. Його філософія критична, позаяк намагається пізнати не сам предмет, а з'ясувати можливість об'єктивного пізнання. Мисленик вважає, що *пізнавати* означає «шукати закономірності, точніше встановлювати і методично перевіряти закони (не звертаючи уваги на запитання, чи існують узагалі суворо загальні закономірності)». Хоч самі закони Поппер трактує як гіпотези, до закономірностей його ставлення інше, бо без них не існує об'єктивного досвіду пізнання, що піддається інтерсуб'єктивній перевірюваності.

К. Поппер доходить висновку, що не існує положень, які становлять базис знання, бо насправді вони є припущеннями, що мають умовний характер, змінюються і підлягають постійному перегляду. Філософ вважає, що претендувати на виправдання чи підтвердження не може жодна теорія. Прикладом може бути припущення Коперника про колоподібний рух планет нашої системи навколо Сонця, що було спростоване висновком Кеплера про еліпси такого

руху. Його «моральне кредо» в науці сформульоване такими словами: «Я можу помилятися, а ви можете мати рацію; напружимося – і ми, можливо, дійдемо до істини». Поппер називав проблеми індукції і демаркації «двома фундаментальними проблемами епістемології». На його думку, вчені не мислять ніколи індуктивно. Визнаючи апріорність ідей, Поппер не погоджувався з їхньою без застережною істинністю. Водночас він не погоджувався з неопозитивістами щодо трактування верифікованості як критерію демаркації науки й метафізики, бо верифікованість не можна застосувати навіть до наукових законів, а відмінність науки й метафізики не ототожнюється з відмінністю осмислених і безглузких тез. Наукові теорії Поппер трактував як спекулятивні винаходи.

Наукове знання не потребує виправдання, бо воно піддається критиці. Як твердить мисленик, «головна проблема філософії – критичний аналіз апеляції до авторитету досвіду, а саме того досвіду, що кожен адепт позитивізму приймає і завжди приймав за щось саме собою зрозуміле». Заперечуючи можливість довести істинність наукових теорій, Поппер наголошував на ролі критики спекулятивних гіпотез. На його думку, розвиток науки має емпіричний і раціональний характер. Емпіричний характер проявляється в тому, що перевірка гіпотетичних тверджень передбачає спостереження і досвід, а раціональний характер – це використання доказів дедуктивної логіки. Розвиток науки для Поппера – це нескінченний процес критики припущень і спростувань.

2. Аналітична філософія

Сучасна **аналітична філософія** використовує логічні й лінгвістичні методи при дослідженні філософських проблем. Її джерела виходять ще із вчення Аристотеля й середньовічної схоластики. Спочатку вона проявилася в логіці й епістемології, а потім перейшли до етики, естетики, правових наук. Вихідні положення аналітичної філософії обґрунтував німецький філософ і вчений **Фрідріх Людвіг Готлоб Фреге** (1848—1925 рр.) у статті «Про сенс і значення», опублікованій 1892 році. Проте мисленик, який відзначався більше

глибиною, ніж широтою думки, не був належно поцінований за життя, але після смерті зачислений до найвидатніших філософів свого часу. Він визнається засновником сучасної символічної логіки. Завдяки йому відгалузилася модальна та інтенсивна логіки. Розвиток цієї логіки сприяв посиленню уваги до мови, а семантична теорія задомінувала в **аналітичній філософії**.

Заслуга Фреге в тому, що він доказав хибність кантіянського твердження про апріорну синтетичність математичних істин. Мисленик наголосив, що арифметична істина аналітична, а не синтетична. Як відомо, подібних висновків доходив ще Ляйбніц. Проте Фреге розглянув їх на філософських засадах.

Фрегеянська теорія природи мови суттєво вплинула на природу філософії. На думку мисленика, базовою в мисленні є різниця між суб'єктом і предикатом, тому збагнути зв'язок між ними непросто. Філософ вказує, що лише в контексті речення можна збагнути суть певного слова, бо воно дає змогу завершити висловлену думку. Фреге твердить, що значення речення залежить від його частин. Виходить, що в мові частини залежать від цілого, а ціле – від частин. Саме така взаємозалежність сприяє вивченню мови. Намагаючись визначити з філософського погляду природу понять, Фреге зазначає, що поняття належать до загальноновизнаного аспекту мови подібно до слів. Їх значення треба відрізнити від образів.

Особливе значення для філософії Фраге надає *сенсу* і *значенню*. У поняття *сенси* вкладається його зміст, а в *значення* – віднесені до нього предмети. Тепер на позначення другого поняття вживається термін *референція* (від лат. *refero* – зіставляю). Протиставлення *сенсу* і *значення* зумовлене тим, що навіть при різному значенні висловів їхній *сенси* однаковий. Приміром, попри відмінність *сенси* «Ранішня зоря» і «Вечірня зоря» вони мають одне значення, бо стосуються планети Венери. Так само одне значення мають у геометрії *сенси* «трикутник» і «тристоронник». Якщо значення спільні для всіх, то *сенси* стосуються певних суб'єктів у певному часі. В іменах значення і *сенси*

збігаються. Фреге наголошує, що в науці *сенси* і *значення* мають бути однаковими.

Щоб відмежувати логіку від психології, Фреге застерігав від плутання *сенсу вислову* й відповідного *уявлення*, бо *сенси* може стосуватися різних суб'єктів, а *уявлення* – лише до одного з них. Окрім того, філософ заперечував роль *уявлення* для логіки, на чому наполягали прихильники психологічних концепцій. *Сенси* речення відтворює «його зміст, що спроможний стати спільним надбанням для багатьох», а *значення* такого речення узалежнювалося від його вартості, цебто істинності чи хибності.

Аналогічно зіставлені думки в *сенсі* та *уявлення*. Якщо думки об'єктивні й істинні, то *уявлення* стосуються лише певного суб'єкта. При розгляді цього доречно спиратися на твердження Фреге про *три царства*: *царство природи*, *царство свідомості*, *царство об'єктивної думки*, або третє царство. Останнє царство має теоретико-пізнавальне значення: воно ґрунтується на тому, що визнання самостійності думки виходить поза сферу *уявлень*. Думки, як твердить мисленик, становлять особливу дійсність, бо відрізняються від матеріальних речей. Підхоплені *Я*, вони спричиняють зміни в свідомості і зумовлюють певні наслідки (спонукають до дій або впливають на матеріальні об'єкти).

Виступаючи проти психологізму, Фреге, як зазначалося, наполягав на об'єктивності думок, бо вони не творяться і не залежать від нашої свідомості, а їх «треба сприймати такими, якими вони є». Такий погляд відповідає твердженням про вічні істини, що відкриваються пізнавальним духом. У цьому відчувається вплив Ляйбніца.

Як філософ Фреге обґрунтував положення формального аналізу речень, зокрема узалежнення їхнього поділу від істинності. Водночас він запропонував методологічні засади, що стосуються розрізнення логічного і психологічного, суб'єктивного та об'єктивного, понять і предметів, систематизації на концептуальному рівні ідей логіцизму, а також уточнення значення слів лише в контексті речення.

До піонерів аналітичної філософії належить британський мисленик **Бертран Артур Вільям Рассел**(1872-1970 рр.), який народився у Велсі й походив з відомого аристократичного роду. На його думку, філософія – не наука, їй належить нейтральна територія між наукою й теологією. У своїх філософських поглядах він дотримувався *логічного атомізму*.

Як філософ Рассел зазнав значної еволюції в своїх поглядах, хоч до кінця життя дотримувався поглядів про існування незалежного від суб'єкта зовнішнього світу. Спочатку на них позначився вплив платонізму, але з часом Рассел розвинув концепцію логічного атомізму. Як відомо, він написав праці з історії філософії, в яких інколи поверховість переважала над ґрунтовним аналізом.

Непостійність Рассела проявилася особливо в політичній діяльності, що, безумовно, накладалося й на його філософські погляди. У роки Першої світової війни він заявив про себе як пацифіст. У міжвоєнний період симпатизував ідеям комунізму, але після відвідин СРСР став на позиції антикомунізму. Наприкінці життя філософ прославився як учасник боротьби за мир.

На початку своєї науково-дослідницької діяльності Рассел визнавав існування загальних сутностей, що відомі як універсалії, але згодом відійшов від спекулятивного ідеалізму і почав підтримувати емпіричну теорію пізнання. Відтак пристав до **Джорджа Едварда Мура** (1873-1958 рр.), який обґрунтовував *логічний аналіз* і критикував традиційні філософські концепції. Мур наголошував, що свідомість людини містить лише чуттєві дані, а не речі зовнішнього світу. Зайнявшись дослідженням поняття *існування*, мисленик доходить висновку, що *існує* як своєрідний предикат передає не ставлення до речі, а лише відношення до обсягу поняття.

Метод логічного аналізу Мур застосував до дослідження проблем моральної філософії, зокрема до вихідної етичної категорії *добра*. Мисленик зазначав: «Вирішальний сенс «дефініції» є той, згідно з яким дефініція встановлює, якими є ті частини, що відповідно утворюють певне ціле, і в

цьому сенсі «добро» не підлягає будь-якій дефініції, позаяк воно просте і не має жодних частин». Не має жодного сенсу визначення «добра» поняттями інших наук, окрім етики. Для цього філософ пропонує використовувати безпосередню інтуїцію цінностей, яка дає змогу уникнути релятивізму натуралістичної етики.

Разом з Расселом Мур домагався поняттєвої ясності, зрозумілості й однозначності вислову. Їхні зусилля мали позитивний вплив на філософську думку ХХ століття. Мисленики припускали безпосереднє знання про чуттєві дані, на яке не впливають гіпотези. З цього випливав висновок про вірогідність наслідків чуттєвого досвіду при ненадійності знання матеріальних речей. Беркліянське твердження про те, що речі не відтворюють змісту свідомості Рассел відкидав. Хоч сприйняття становить духовний акт, сприйнятий предмет аж ніяк не має бути духовним, а лише відтворює зв'язок між свідомістю й речами, що не заперечує існування речей, незалежних від мислення. Переконавання в такому існуванні ґрунтується на інстинкті, бо усяке пізнання, як твердить Рассел, «мусить будуватися на наших інстинктивних переконаннях, і якщо їх відкидають, то просто нічого не зостається». При появі суперечностей переконання підлягають перевірці, а відтак – упорядкуванню.

Як зазначає філософ, знання про речі спричинені опосередкованим пізнанням на підставі його опису й переліку, що дає змогу перейти до безпосередніх чуттєвих даних. Опис і перелік називаються *дескрипцією* (від лат. *descriptio* – опис), що відтворює мовні конструкції, які замінюють ім'я предмета. Завдяки дескрипціям розширюється наше пізнання: на чуттєвих даних творяться уявлення про річ. Так само на основі емпіричного досвіду конструюються загальні поняття, хоч вони незалежні від спостереження. Абстрактні поняття мають у основі схожість речей.

Логічний атомізм як онтологічна концепція Рассела протилежний монізму, бо ґрунтується на плюралізмі, що визнає множинність фактів і зовнішні відношення між ними. Завдання філософії полягає в аналізі сприйнятих фактів, щоб довести їхню точність, репрезентувати «дійсну істину,

щодо якої неясні речі є лише тінню». Обґрунтовуючи філософські проблеми, Рассел зазначив, що вони не передаються мовою математичної логіки. Проте філософія – це частина науки, хоч про неї «в теперішній момент нічого не знають, а тому висловлюють лише припущення». З часом філософські питання стануть науковими, що зумовлено поступом пізнання.

З двадцятих років ХХ століття Рассел орієнтувався на *бігевіоризм* (від англ. *behaviour* – поведінка), що вимагав пояснювати слова залежно від поведінки. Як наслідок мисленик спирався на *нейтральний монізм*, згідно з яким трактування дійсності, матеріальної чи духовної, диктує мета. Відповідно до бігевіоризму філософ трактував істину, зводив її до переконань, що відтворюють певний психофізичний стан, а це віддаляло його від *менталізму* (від лат. *mens* -- розум, мислення, душевний стан) як філософії свідомості. Водночас мисленик пояснював істину як відношення між висловлюваннями і фактами.

Як найперший обов'язок філософа Рассел вважав віддзеркалення неспотвореного образу неодмінного, а також реєстрацію «тих спотворень, що становлять неодмінний наслідок людської природи». Мисленик звертав увагу на недосконалість людського пізнання, але орієнтував на доконечність наближення до неї.

У сфері практики Рассел ставив на перше місце *апеляцію* (від лат. *appellatio* – звернення) і *переконання*, хоч зазначав, що етичні переконання не можуть бути доведені. Дотримуючись емансипаційних переконань, він заперечував будь-який примус – не лише політичний, а й світоглядний і навіть традиційний.

Рассел не прагнув створити завершеної філософської системи, тому його називають «філософом без філософії». Він прославився як філософ проблем. Саме ґрунтовне розв'язання окремих питань визначає його місце в аналітичній філософії.

До найвпливовіших філософів минулого століття належить **Людвіг Йозеф Йоанн Вітгенштайн** (1889—1951 рр.), у життя якого виділяють *дві*

фази. Перша фаза його діяльності характеризується тим, що він у контакті з Расселом теоретично обґрунтовував логічний атомізм. Свою працю «Логіко-філософський трактат» (1921 р.) Вітгенштайн написав у роки Першої світової війни, коли служив добровольцем у австрійському війську і перебував у італійському полоні. У передмові мисленик висловив переконання, що йому пощастило розв'язати остаточно філософські проблеми. Попри таке запевнення він і надалі працював над філософськими проблемами. Остання його праця «Філософські дослідження» (1953 р.) так і не була завершена.

Л. Вітгенштайн розрізняв філософію й філософування. Він твердив: «філософія – не вчення, а діяльність... Підсумок філософії – не «філософське твердження», а пояснення тверджень». На його думку, філософію не доцільно ставити поряд з природничими науками, лише вище або нижче від них. Окрім того, мисленик переконував, що навчити філософії не можливо, але це не стосується філософування.

У «Трактаті» Вітгенштайн спирався на дослідження Фреге і Рассела, що логічно заклали основи для його онтології. Філософ стверджував: «Світ є все, що є подією. Світ є сукупністю фактів, а не речей. Світ визначають факти, і визначаються тим, що це *всі* факти. Бо сукупність фактів визначає, що є подією, а що не є нею. Факти в логічному просторі є світом. Світ розпадається на факти». Сам факт пояснюється як «існування стану речей», а стан речей – як «поєднання предметів речей». Можна сказати, що йдеться про замкнене коло. Інтерпретація ускладнюється ще й підходом до поняття «*предмет*», бо Вітгенштайн своєрідно розрізняє *сенс* і *значення*. Він пояснює: «Сенс речення – його відповідність чи невідповідність до можливостей існування й неіснування станів речей». Значення пов'язане з посиланням на імена, що невіддільне від предмета, бо «ім'я означає предмет», а «предмет є його значенням». Зрештою, мисленик не дає чіткою відповіді на питання, що означає «предмет», а його можна трактувати не лише як окреме суще, а й загальну сутність.

Істинність речення залежить від стану речей, що відтворені спостереженням. Речення прирівнюються до образів фактів, якщо вони мають щось спільне з ними, а сам образ ототожнюється з фактом або трактується як «модель дійсності». Як наголошує Вітгенштайн, явища залежать від їхнього конструювання певними категоріями. Йдеться насамперед про принцип *казуальності*, що визнає існування законів природи, але вони ґрунтуються на звичках мислення, тому, як пише філософ, «віра в причинний зв'язок є *забобоном*».

Упродовж свого життя Вітгенштайн самокритично аналізував концепцію, обґрунтовану в «Логіко-філософському трактаті», що засвідчують його «Філософські дослідження». Філософ розробляє нову теорію значення. Окрім того, пізню філософію Вітгенштайна називають *антропоцентричною*. Його «Філософські дослідження» підтверджують, що від значення мовних висловів залежить їхня роль у мовній грі, бо мовлення – це частина діяльності в певних соціальних умовах. Як застерігає мисленик, мислення позначає різні форми діяльності. Воно не може бути засновком, бо в різних контекстах позначає різні речі. Те саме стосується інших психологічних понять. Вітгенштайн прирівнює значення слів у такій мовній грі до поведінки службовця, що визначається його функцією.

На засадах бігевіоризму Вітгенштайн обґрунтовує погляд про доконечність заміни висловлювань про змісти свідомості на висловлювання про поведінку, спостережну чи потенційну. Проте у його філософських поглядах йдеться про лінгвістичний бігевіоризм, що узалежнює трактування процесів свідомості від поведінки. Як зазначає філософ, ми сприймаємо поведінку людей інакше, ніж світ природи.

З античних часів мисленики і вчені дотримувалися погляду, що наука має спиратися на засади істини, яка пізнана безпосередньо. На противагу цьому Вітгенштайн заперечує істинність тверджень на таких засадах, бо істинні є лише «наші дії, які лежать в основі мовної гри». Філософ виходить з

того, що кожна гра має певні безсумнівні припущення. Такого релятивізму не могли сприйняти інші представники аналітичної філософії, зокрема Рассел.

Для Вітгенштайна філософія має виконувати терапевтичну функцію, що зводиться до аналізу мови. На інші питання відповідають конкретні науки попри те, що раніше такі питання вважалися за філософські. Розроблена на *другій фазі* життя Вітгенштайна філософія повсякденної мови визначила мовно-аналітичний напрям у сучасній філософській думці, особливо в англосаксонських державах.

3. Прагматизм

Прагматизм називають філософією ділової людини. Він виник як самобутня американська філософія. Його розповсюдженню сприяла чітка та ясна мова, що має «рецептурний» стиль. Назва філософської течії походить від грецького слова *prahma*, що перекладається як «діло», «дія». Як філософське вчення прагматизм зародився в сімдесятих роках ХІХ століття. Джерелами прагматизму вважають так званий «здоровий глузд», американський практицизм і утилітаризм, переосмислений на засадах позитивістського емпіризму німецький ідеалізм. Якщо позитивістський емпіризм зводив людське пізнання до *досвіду* в суб'єктивістському тлумаченні, то утилітаризм прирівнював його до успіху людської діяльності. Як наслідок синтезу названих філософських течій виник прагматизм. Його найвизначнішими представниками визнані **Чарлз Сандер Пірс** (1839 – 1914 рр.), **Вільям Джеймс** (1842-1910 рр.) і **Джон Дьюї** (1859-1952 рр.). Щоправда, кожен з них звертав увагу на певні філософські проблеми. Порівняно вузько трактував прагматизм Пірс, обмежуючи його теорією мислення і зводячи до методу встановлення значення інтелектуальних понять. Для Джеймса прагматизм – це насамперед теорія істини і етика, що обґрунтовують віру в Бога. Основу прагматистичного вчення Дьюї становила інструментальна логіка як вчення про проблематичні ситуації, пов'язані з різними аспектами людського досвіду.

Засновником прагматизму вважають Пірса, який 1878 року опублікував есей «Як зробити наші ідеї зрозумілими?», а також інші статті на філософську тематику. Слід наголосити, що за життя мисленик публікував мало праць з проблем філософії, не надав своєму філософському вченню завершеної форми. Лише його послідовники належно оцінили філософські ідеї Пірса – і він став найвизначнішим американським філософом. Як вчений, він створив основи семіотики як самостійної науки про знаки, з успіхом досліджував проблеми різних наук (математики, логіки, геодезії, астрономії, хімії).

Прагматизм Пірса виник з його критичного переосмислення раціоналізму Декарта, насамперед критики засадничих положень, що стосуються методології, інтуїції та критерію істини. Універсальний сумнів заперечував «здоровий глузд», випадковий досвід і суб'єктивні переконання. Аргумент Пірса ґрунтується на тому, що для людини універсальний сумнів безпідставний, хоч у чомусь можна сумніватися, але тут йдеться про психічні процеси. На противагу Декарту Пірс переносить сумнів на співвідношення ідей, не пов'язуючи їх з речами, а інтуїцію вважає знанням, об'єкт якого перебуває поза свідомістю суб'єкта. Процес пізнання, як вважає американський філософ, не має ні початку, ні кінця, а будь-яке знання зумовлене іншим знанням. Він дорікає Декарту в тому, що той узалежнює ясність ідей від інтуїції, бо ідея не дає знання, а пізнання здійснюється завдяки *знакам*, якими є мисль і відчуття. Мисль вимагає тлумачення, цебто переведення одного знака в інший, що також відповідно тлумачиться. «Трансцендентний об'єкт» не піддається інтерпретації, бо він не входить у процес пізнання.

Як філософ Пірс заперечує саму можливість остаточного знання, а поступ у пізнанні зводив до усунення хибних припущень. Обґрунтування істини Пірс пов'язував з утвердженням у природничих науках емпіричного методу. Подолати сумнів сприяє віра. Так на противагу раціоналізму була створена теорія сумніву-віри як осердя прагматизму, що спирається на дві

засади: по-перше, *мислення* – це один з видів пристосування, а по-друге, *пристосування* як функція протистоїть функції пізнання.

У вченні Пірса переважає психолого-бігевіористський підхід, суть якого зводиться до того, що людина діє в світі відповідно до певних обставин, а її усвідомлені привички визначають *віру* й *вірування*. Віра людини заповнює її свідомість, спонукає до певних дій, зумовлює певну поведінку. У деяких умовах віра може захитатися й зумовити сумнів, причини якого не лише психологічні, а й інтелектуальні (зіткнення поглядів, теоретичні ускладнення, вплив на діяльність тощо). На подолання сумніву й утвердження віри спрямовується дослідження, що ототожнюється з мисленням. У цьому суть теорії сумніву-віри, бо «осягнення вірування становить єдину функцію мислення». Вона виходить з того, що досягнення твердого вірування приносить психічне задоволення, долає сумніви незалежно від істинності чи хибності самої ідеї. Фактично Пірс підмінює логічний аспект мислення психологічним.

На основі теорії сумніву-віри філософ обґрунтовує метод науки, називаючи його *методом упертості*. Прихильник такого методу не тільки дотримується своїх поглядів, а й відкидає критику і не переймається співвідношенням цих поглядів і фактів, бо «вигоди від своєї спокійної віри перевищують будь-які невигоди, що випливають з їхнього невивіреного характеру». Недолік цього методу, як вважає Пірс, зумовлений труднощами практичного дотримання цього методу.

Як засвідчує історія, проблему доводилося розв'язувати *методом авторитету*. Йдеться про державу, церкву чи потужну організацію, що встановлюють вірування й карають за інакодумство. Пірс вважає, що «метод авторитету завжди буде управляти масою людства», бо «для маси людей і не існує, мабуть, іншого методу, ніж цей». Однак ставлення до цього методу не однозначне: попри ефективність у забезпеченні стійкості вірувань він не може забезпечити повного успіху, подолання сумніву. Звісно, Пірс не відмовляється від цього методу, долучає до нього ще *ап'юріорний* метод, яким завжди користувалися метафізики.

Стійкість вірувань визначається тим, наскільки вони незалежні від зовнішніх і внутрішніх чинників, впливу людської сваволі. На цьому заснований метод науки, який вбачає завдання науки в поясненні об'єктивної реальності. Лише так можна дійти до істинного висновку. Проте така об'єктивна реальність визнається лише гіпотезою, бо не може бути доведена засобами науки. Як зазначає Пірс, кожна спеціальна наука займається конкретними об'єктами, а не об'єктивною реальністю як цілим.

З теорії сумніву-віри випливає трактування науки як сукупності уявлень, переконань і вірувань учених, що спонукають до дії. Як наслідок об'єктивна реальність зводиться до звичок і готовності до дії. У цьому проявляється «принцип Пірса» як протилежність раціоналістичному підходу Декарта. Пірс виходить з ідей переконання, що втілюють свідомість, заспокоюють сумніви і визначають правила дії. Проте переконання долають не всі сумніви, а лише конкретні. Окрім того, вони можуть викликати ще інші сумніви.

Як зазначає Пірс, поняття проявляються в наслідках. При такому підході значення ідей не слід пов'язувати з абстракціями. Засновник прагматизму ототожнює значення зі змістом поняття, цебто з'ясуванням того, що певне поняття *значить для суб'єкта*. Інакше кажучи, Пірс зводить значення до сукупності практичних наслідків, бо лише так доходимо до «повного поняття об'єкта». Ототожнюючи практичні наслідки з *експериментальними результатами*, філософ зводить їх до чуттєвих сприйнять.

Прагматична максима ґрунтується на засадах бігевіоризму. Пірс наголошує на зв'язку свого вчення із суб'єктивним ідеалізмом Берклі, який «більше, ніж хтось інший, має право, вважатися людиною, що запровадила прагматизм у філософії, хоч я чіткіше сформулював його». Таку чіткість, як зазначають до-слідники, має забезпечити *значення* як посередництво чи проміжна ланка. Відповідно критерієм істинності положень вважається придатність до засто-сування.

На розвиток філософського мислення Пірс вплинув своїм вченням про знаки і категорії. Семіотику він трактував як осердя філософії. Знак репре-

зентує для суб'єкта певні властивості речі, а його зміст з'ясовується в контексті з іншими речами, у практичних взаємозв'язках, тобто способах поведінки, зумовлених знаком. Пірс запровадив у науковий обіг термін *інтерпретант*, виділивши такі його аспекти: *емоційний*, *енергетичний* і *логіко-поняттєвий*. Під оглядом семіотики філософ трактував *пізнання*, виділивши насамперед пізнання предмета певного роду. Спираючись на гегелівську тріаду «теза-антитеза–синтеза», Пірс визначає три категорії: *першість*, *другість* і *третість*. Ці категорії означають відповідно *іконізацію*, цебто наявність реального предмета, *індексацію*, цебто встановлення зв'язків, і *символізацію*. Якщо *першість* охоплює конкретні змісти, *другість* – реакції на ці змісти й відповідні дії, то *третість* поєднує в синтезі змісти, їхні зв'язки та об'єкт як зображення.

Як філософ Пірс дотримується різних концепцій істини. У його теорії сумніву-віри нема різниці між логічними й психологічними аспектами пізнання. Насамперед він спирається на аристотелівське трактування істини, цебто про відповідність наших ідей і суджень дійсності. Проте при аналізі епістемологічної природи істини вона ототожнюється з віруванням, цебто істина елятивна. Слід зазначити, що Пірс не розрізняє абсолютної та відносної істини. Як вчений він переконаний, що об'єктивна істина досяжна, але водночас він розумів, що нерідко положення, визнані істинними, з часом спростовувалися. Яскравим прикладом є геометрія Евкліда. Таке може бути з іншими положеннями, що нині визнані за абсолютну істину.

Пірсове трактування істини як «цілковитого примусового вірування» спирається на *надію*, *долю* й *передпризначення*. Він зазначає: «Всі прихильники науки натхненні світлою надією...на те, що в тому разі, якщо процес дослідження буде продовжений доволі довго, він дає одне достовірне розв'язання кожного питання, якого стосується...Ця велика надія...втілена в концепції істини й реальності. Думка, якій суджено...отримати остаточну згоду тих, хто займається дослідженням, є те, що вважаємо за істину. А об'єкт, утілений у цій думці, становить реальне». Слід зазначити, що тут

реальність є об'єктом оста-точного переконання, становить зміст «думки загалом».

Нарешті, Пірс доходить висновку, що «істина...відрізняється від омани просто тим, що заснована на ній дія, спираючись на завершене розмірковування, приведе до передбаченої мети, а не дасть схибити». Таке трактування стало визнаним у прагматизмі, тому філософ відмовився від тези, що «істина зводиться до майбутньої корисності для наших цілей».

Ще за життя Пірса поняття *прагматизм* почали трактувати доволі широко, тому він трактував своє філософське вчення як *прагматицизм* і зводив його до обґрунтування значення інтелектуальних понять.

Порівняно з Пірсом **Джеймс** відрізнявся емпіристським характером мислення. Його вчення мало особливий вплив не лише на філософську, а й на релігійну й побутову й на буденну свідомість американців. Від його вчення прагматизм як американська філософія набув національної оригінальності. Джеймс був переконаний, що людське життя вимагає релігії, тому він намагався розв'язати суперечності між релігійним і науковим світоглядом. Мисленик негативно ставився до матеріалізму, називав його «похмурим, трудним, по-дібним на страхіття світоглядом». Релігія надає людині почуття захищеності, бо, «де є Бог, там трагедія лише тимчасова і часткова». Релігійний досвід відіграє особливу роль у житті людини, яку філософ називав «єдиною доступною нам абсолютною реальністю». На противагу їй «світ узагальнених об'єктів, що споглядається нашим розумом, уявляється нереальним і нежиттєвим», бо в ньому «нема третього виміру, нема руху, нема життя».

Вибір на користь віри як емоційної потреби зумовлений актом волі. Джеймс пише: *«Наша емоційна природа не тільки має законне право, але й має здійснювати вибір між двома пропозиціями, щоразу як вибір істинний і за природою своєю неприступний розв'язанню на інтелектуальних основах»*. Його воля до віри заперечувала обговорення питань віри на раціональному ґрунті. Мисленик наполягає на абсолютній свободі волі до віри, права її на

альтернативний підхід. Водночас він заявляє: «Мій перший акт свободної волі полягатиме в тому, щоб повірити в свободу волі». Інакше не можна внутрішньо визнати нашої свободи. Отож, віра в Бога – це результат вільного акту свободної волі. Віра готує до дії, значною мірою від якої залежить результат цієї дії. Від віри людини залежить її життя, бо сила віри визначає життєвий успіх. У цьому утверджена теза «рівних можливостей» американських громадян.

На протипагу матеріалізму Джеймс писав: «Насамперед ми маємо звільнити свої власні серця від атеїзму й страху». Ставлення до Всесенної філософ обґрунтовує вимогою «досягнути такого уявлення про речі, яке дало б нам суб'єктивне задоволення». Цим зумовлене його ставлення не лише до матеріалізму, а й ідеалізму, треба питання ставити про влаштування людини в рамках суспільно-політичних порядків. Його досвід охоплює релігійно-моральну сферу у межах усієї реальності, а людина – це істота, що прагне вижити і пристосуватися до непостійних умов.

Як зазначає Джеймс, попри різні прояви свідомості її треба трактувати насамперед як *вибіркову активність* від первісних відчуттів до абстрактного мислення на вищому рівні. Вибірковість залежить від індивіда, бо реальна свідомість зводиться до боротьби за цілі. Вона – безперервний «потік думки, свідомості, суб'єктивного життя» чи «потік досвіду», бо людям випало жити «в світі, в якому досвід і реальність становлять одне й те саме». Первісний зміст відчуттів ототожнюється з «чистим досвідом», а дискурсивні категорії – пізніший результат духовного розвитку не лише індивіда, а й людської спільноти.

На таких засадах Джеймс обґрунтовує свій *радикальний емпіризм*, який протиставляє прагматизму, хоч дослідники не бачать підстав для такого протиставлення. Радикальний емпіризм ґрунтується на понятті *досвіду*, що «самодостатній і не спирається ні на що». Такий досвід збігається з реальністю. Джеймс розрізняє *три частини* дійсності. *Перша* частина втілює «потік наших відчуттів», що «примусово нав'язуються нам», хоч походження їхне

невідоме і таке питання не підлягає обговоренню. Філософ зазначає, що «вони ні істинні, ні хибні, вони просто *суть*». «Потік чуттєвого досвіду» трактований дуже широко, бо він охоплює власне почуття, всі переживання і стан свідомості. Друга частина – це «відносини між нашими відчуттями або їхніми копіями в нашому мисленні». Саме наголошенням на відносинах між фактами, як зазначає Джеймс, радикальний емпіризм відрізняється від інших різновидів емпіризму. «Третя, додаткова до цих сприйнять (хоч і сперта значною мірою на них) частина дійсності – це сукупність *попередніх істин*, якими не має нехтувати кожне нове дослідження». Доцільно зазначити, що при такому трактуванні істини реальність стосуються лише третьої її частини, хоч вона однорідна з іншими двома. На такій підставі Джеймс називав своє вчення «новою філо-софією тотожності в плюралістичній формі». Звідси – висновок, що висловлювання про одну реальність є водночас творенням реальності іншої, бо чуттєвість реальності пасивна. Саме людина надає їй визначеності, певної форми, що нагадує творення статуї з мармурової брили. Отож, людина сама творить, надає визначеності світові, що незакінчений у своїй будові.

Як твердить Джеймс, світ єдиний і водночас множинний, єдності йому надає свідомість, не лише потік досвіду, а й потік свідомості. Логіка не сприяє теоретичному ознайомленню із сутністю природи дійсності. Так само поза межі логіки виходить і життя. У процесі «творення реальності» індивід змінює концептуальну картину світу, а не об'єктивний світ, бо йдеться не про матеріальний процес, а про вольові зусилля, акт вибору, власний досвід і потік свідомості.

У прагматизмі *істина* збігається з наслідками діяльності, що сприяють досягненню нашої мети. Джеймс стверджує: «Прагматизм спостерігає за істиною за її роботою в окремих випадках і відтак узагальнює. Істина для нього – це родова назва для всіх видів певних робочих цінностей в досвіді». Теорії трактовані не як відповіді на питання, а лише як знаряддя. При такому підході істина стає категорією утилітаристської етики, а не епістемології. Про істинність

ідеї можна говорити лише тоді, коли вона перевірена в процесі використання. Проте така перевірка можлива не завжди. У таких випадках йдеться про відкритість перевірки, перевірюваність. Достатньо однієї перевірки, щоб сприймати ідею як істину, яка значною своєю мірою «спирається на кредитну систему». З цього випливає таке образне порівняння: «Ви берете від мене перевірку якоїсь речі, я беру від вас вашу якусь іншу. Ми торгуємо один з одним своїми істинами».

З'ясування істини вимагає уточнення слів «дійсність» і «відповідність». Отож, *дійсність* ототожнюється з прийнятним для нас досвідом, а *відповідність* – з метою, до якої зводиться досвід. За осердя дійсності Джеймс визнає переживання, що методами теоретичного мислення перетворюються в абстрактні поняття. Істина водить через лабіринт досвіду, виступає як знаряддя дії. Суттєве в істинній ідеї означає здатність працювати для нашої користі, дарувати втіху. Як видно, для Джеймса реальність тотожна вірі й істині. Мисленик пише: «Реальності самі собою не існують...уже як наслідок того, що в них вірять; а в них вірять тільки тому, що їх поняття здаються істинними». Дотримуючись плюралізму суб'єктивних істин, Джеймс не може визнати об'єктивної істини. Отже, істина і реальність – це витвір наших пізнавальних зусиль. Філософ переконує, що «наше судження має зворотну силу і збагачує минуле», бо висловлювання про минуле допомагають зв'язати частини нинішнього до-свіду.

Як філософ **Дьюї** спочатку був схильний до вчення Гегеля і неокантіанства, але після ознайомлення з прагматизмом Пірса пристав до нової філософської течії. Він не лише сприйняв ідеї Пірса й Джеймса, а й систематизував їх, надавши нового забарвлення, застосував прагматичний підхід у педагогіці й соціології. Мисленик заперечував споглядальний характер мислення, зазначав, що поза пізнавальною діяльністю не існує предметів, а це засвідчує злютованість пізнання й дії. Саме пізнання Дьюї пояснював бігевіористично, цебто в межах схеми «символ-реакція», трактував як взаємодію організму й довкілля. Чуттєві враження виступають як імпульси до дії, чим

започатковуюють пізнання, що прагне до оптимальної реконструкції. Фундаментальному поняттю *досвід* мисленик не надавав чіткості, а інколи ототожнював його з життям у різних проявах. Фактично *досвід* у трактуванні Дьюї нагадує в епістемологічному сенсі *потік свідомості*. Надаючи досвіду динамічного характеру, мисленик охоплює ним всю сферу активної життєдіяльності, але під суб'єктивним поглядом. Порівняно з Джеймсом, який визнавав насамперед релігійно-моральний досвід, Дьюї виставляє морально-політичний досвід, наголошуючи на емоційних, моральних, пелагічних і політичних взаєминах.

У наш час, стверджує Дьюї, особливо проявляється суперечність між наукою й побудованих на ній технологіях та галуззю соціального життя, а також між байдужою до людей наукою і людськими цінностями. Мисленик досліджує можливість застосування методу науки для розв'язання людських, соціальних проблем. Центральним в *інструменталізмі* Дьюї вважається поняття *проблематичної ситуації*, ланцюг перетворення яких становить досвід. Подібно до Джеймса він називає поняття й категорії інструментами, що сприяють досягти мету, подолавши сумнів і утвердивши вірування. Як наслідок проблематична ситуація переходить у ситуацію визначену. Цей процес має низку послідовних етапів: утруднення, усвідомлення проблеми, пошуки розв'язання, спроби перевірки гіпотези, остаточне розв'язання проблеми. Таке завершення, що дає користь, називається *істиною*. До цього зводиться інструменталізм Дьюї.

Розв'язання сумнівної ситуації зводиться до зміцнення віри. На перший план Дьюї висуває *конкретний зміст*, цебто *нерозв'язану проблему*. Основною функцією мислення філософ визнає пізнавальну діяльність, що забезпечує перехід від сумніву до віри і називається *дослідженням*. Як наслідок теорія дослідження замінює теорію пізнання, відкидаючи разом з нею такі поняття: реальність, суб'єкт, об'єкт тощо. Поняття *істини* не відкидається, але набуває іншого значення, звівшись до успішного розв'язання

конкретної проблеми. Дьюї надає перевагу поняттю «*обґрунтуванню утвердженості*».

Дьюї виступав за реконструкцію філософії, наголошуючи на пізнанні як діяльності, що спрямована на перетворення природи й суспільства в загальних інтересах, подолання протилежності між досвідом і розумом, реальністю й ідеальністю.

4. Філософія структуралізму

Поняття **структуралізму** зазнало еволюції. Спочатку під ним розуміли метод, що застосовувався в структурній лінгвістиці. Ще до утвердження його як філософської течії структуралізм використовувався при науковому дослідженні структур, що приховували відносини між елементами системи, спираючись на «сили абстракції». Він утвердився як метод аналізу в гуманітарних науках (етнології, естетиці, фольклористиці, літературознавстві, психології тощо). Згодом розпочалося його філософське обґрунтування й перенесення в різні культурно-історичні й соціально-політичні сфери, цебто структуралізм трактувався як напрям у філософській думці, безпосередньо пов'язаний з гуманітарним пізнанням і переходом гуманітарних наук на абстрактно-теоретичний рівень. Його започаткували представники різних наук: етнолог **Клод Леві-Строс** (1908-2009 рр.), історик культури **Мішель Поль Фуко** (1926-1984 рр.), психо-аналітик **Жак Лакан** (1901-1981 рр.), літературознавець **Ролан Барт** (1915-1980 рр.) та інші.

Виникнення структуралізму пов'язують з напрямом у гуманітарних науках, зумовлених переходом дослідження від описово-емпіричного на абстрактно-теоретичний рівень. Структуралізм відмовився від традиційних філософських проблем буття, теорії пізнання, істини тощо. Його представники поставили вимогу об'єктивності й наукової чіткості в гуманітарних науках як філософську альтернативу іраціоналістським і суб'єктивістським течіям, що заперечували саму можливість об'єктивного знання.

Поняття *структуралізму* використовується в *широкому* й *вузькому* значенні. У *широкому* значенні структуралізм охоплює різні галузі наукового

знан-ня. Трактування структуралізму у *вузькому* значенні слова розпочалося в 60-х роках минулого століття. Йдеться про певний комплекс філософських і науко-вих ідей, пов'язаних з використанням структурного метода. Таке неоднозначне розуміння структуралізму ускладнює його дослідження.

Філософська проблематика структуралізму викристалізувалася в процесі дискусій з іншими течіями, зокрема феноменалізмом, екзистенціалізмом, персоналізмом, неотомізмом, неопозитивізмом та іншими. Отож, як філософська течія структуралізм належить до філософських напрямів, що становлять сайєнтизм.

Слід зауважити, що основним поняттям структуралізму є поняття *структури*, хоч серед його представників нема однозначного тлумачення цього поняття. Цим зумовлене саме розуміння структуралізму, який з самого початку використовувався для позначення рухів, протилежних панівним традиціям. Структурний підхід наголошує на особливостях перетворення, що позначають перенесення уваги з елементів і їхніх властивостей на відносини між ними та їхніх системотворчий потенціал. У *структурному методі* виділяють такі основні процедури: 1) виділення первинних об'єктів дослідження; 2) розчленування цих об'єктів на окремі частини; 3) розкриття особливостей динаміки перетворень цих об'єктів; 4) виділення зі структури відповідних теоретичних висновків з майбутньою практичною перевіркою. Треба зазначити, що йдеться про визначені об'єкти однієї структури, а в часовому вимірі – про переваги синхронії над діахронією. При розчленуванні цих об'єктів треба визначити сутнісні відношення. Виявлення особливостей перетворень між частинами передбачає їхню систематизацію для систематизування й формальнологічного чи математичного моделювання.

Найяскравіше характерні риси структуралізму проявилися в структурній лінгвістиці. Йдеться про використання у різних науках *лінгвістичних моделей*. Предтечею структуралізму вважають швейцарського мовознавця **Фердинанда де Соссюра** (1857—1913 рр.), який запропонував підходити до мови як системи (структури), розрізняти лінгвістику мови й лінгвістику мовлення. У

дихотомії «мова – мовлення» вчений розглядав мову як систему знаків, тому зміст слова треба аналізувати в системі, разом з іншими словами як елементами. Як структура мова творить сукупність взаємозалежних елементів, а разом з тим *діахронічний* вимір системи. Такий підхід торував шлях до мовного трактування інших, немовних систем знаків, зокрема живопису, музики, вигуків тварин чи птахів. Як структура мова виконує формотворчу функцію, упорядковуючи хаотичні потоки звукових виявів. Водночас де Соссюр обґрунтував залежність лінгвістичного знака від довілля, що означало можливість пізнати знак лише як протилежність до іншого знака. Його вчення зумовило виникнення фонології як науки про організовану систему звукових регуляцій.

Структурний аспект у гуманітарних науках здійснюється на певній знаковій системі, що зумовлює його змикання із *семіотикою* (від гр. *semeio* – знак, ознака), цебто наукою про системи знаків інформації. При такому підході структуралізм намагається виявити глибинні структури, приховані механізми знакових систем, а водночас абстрагується від поняття суб'єкта. Об'єктом конкретно-наукового дослідження структуралізму вважається культура як сукупність знакових систем, найважливішою серед яких вважають мову, а також науку, релігію, мистецтво, мітологію, звичаї і навіть моду, рекламу тощо. Проникнення в їхні глибинні шари за допомогою структурно-семіотичного аналізу дає змогу з'ясувати приховані механізми впливу на несвідому діяльність людини. Такі глибинні шари структуралісти називають по-різному: *епістема* чи *дискурсивні формації* (Фуко), *письмо* (Барт і Деррида), *ментальні структури* (Леві-Строс) тощо. Незалежно від термінів йдеться про опосередкованість відношень свідомості й довілля як джерела вільної і незалежної діяльності людського Я.

Структуралізм переоцінює традиційні поняття (автор, творчість, твір тощо), наголошує на якісних перетвореннях культури залежно від глибинних структур, шукає вселюдських універсалій, найширших типологічних узагальнень, загальних схем діяльності інтелекта тощо. Однак ставлення до

конкретно-наукового структуралізму залежить від сфери досліджень. Якщо при вивченні первісної культури, фольклористики та інших сфер його здобутки сприймаються однозначно, то в філософському і конкретно-науковому плані ставлення до нього аж ніяк не однозначне. У цьому контексті розрізняються філософські ідеї самих структуралістів і структуралістську ідеологію, використання структуралістського методу в різних сферах.

Філософські ідеї структуралістів спиралися переважно на картезіянсько-кантіянські традиції з додатком положень позитивізму й фройдизму. Як наслідок перевищувалося значення несвідомих механізмів, що привнесло до структуралізму елементи еклектики, а також зумовило його схильність до компромісів з іншими філософськими течіями (екзистенціалізмом, феноменологією тощо).

На рівні структуралістської ідеології йдеться про перенесення конкретно-наукових положень структуралізму на глобальний рівень. У цьому контексті структуралізм трактується як різновид сучасного світогляду, що спирається на протиставлення структури людини в контексті концепції *смерті* й історії.

До структурного методу примикає *структурно-функціональний аналіз*, що спирається на дослідження явищ і процесів у структурно розчленованій цілісності залежно від функціонального призначення кожного елемента структури. При такому підході в поняття *функції* вкладають два значення: призначення одного елементів щодо інших елементів системи; залежність системи від змін елемента, що позначає особливості функціональних зв'язків. Несвідоме треба розкривати структурно за допомогою механізмів функціонування мови. У структурно-функціональному напрямі протиставляються функціоналізм і історизм, обґрунтовується теорія соціальних систем, що передбачають чотири основні функції: адаптивну, доцільну, інтегративну й регулювання прихованої системної напруги. Як основні структурні утворення системи вважаються цінності й норми, а

забезпечення нормального функціонування системи зводиться до соціалізації індивідів.

Структуралізм трактовано як своєрідну реакцію на позитивізм. Він прагне наблизити науки про людину до природничих наук. Французький етнолог К. Леві-Строс застосував метод структурної лінгвістики до характеристики примітивних суспільств, спершись на дихотомію «природа–культура», що да-ло змогу етнології перейти від описовості до науки, побудованої на відповідних засадах. Окрім дихотомії «природа – культура», дослідник використовує інші «бінарні опозиції» («життя–смерть», «рослина–тварина», «сире - варене» тощо) і водночас певні здобутки теорії інформації. Як наслідок структуралізм прийшов на зміну атомізму, а універсалізм замінив індивідуалізм.

Визначення місця структуралізму в європейській філософській думці намагався М. Фуко, який з'ясував співвідношення структуралізму з феноменологією і екзистенціалізмом, а також з «філософією життя». На думку мисленика, їхнім спільним джерелом є кантіанство з його вченням про антиномії. Фуко звертає увагу на кантіанське розуміння терміна «трансцендентальний». Структуралісти намагаються розв'язати проблему подолання протилежності раціоналізму й емпіризму. Попри відмінності між структуралістами залежно від їхньої спеціалізації проблема «раціоналізм – емпіризм» виливається в раціо-налізацію й інтелектуалізацію реальності, що веде до формалізації суспільного життя.

Проте структуралізм не спроможний виявити *механізму* руху наук. Синхронний аналіз розкриває лише структуру формального апарату наук, залишаючи поза увагою їх історію, насамперед перехід до нової якості. Як наслідок структура відірвається від об'єктивної реальності.

Структуралізм ставить у осердя досліджень людину і людську діяльність, хоч проблеми суб'єкта його послідовники не беруть до уваги. К. Леві-Строс досліджує структурну антропологію. Дослідник пояснює: «Соціальна антропологія виникла в результаті відкриття, що всі аспекти соціального

життя – економічні, технічні, політичні, юридичні, естетичні, релігійні – становлять важливий комплекс і жоден із них неможливо зрозуміти, вилучивши його з сукупності інших. Отож, вона прагне йти від цілого до частин або, принаймні, віддає логічну перевагу першому над другими. Технічні засоби (предмети матеріальної культури) мають не лише *утилітарну цінність*, вони виконують ще й *функцію*, для розуміння якої доконечно зважати на соціальні, а не лише історичні, географічні, механічні чи фізико-хімічні чинники. Сукупність функцій своєю чергою потребує нового поняття – поняття *структури*; відомо, якого значення набула ідея соціальної культури в сучасних антропологічних дослідженнях».

До аналогічної концепції, зазначає Леві-Строс, дійшла культурна антропологія попри те, що її шляхи були інші. Тут використовувався не статистичний підхід до певної системи, а динаміка розвитку, що вимагало з'ясувати особливості спадкування культури. Як наслідок сформульовано висновок, що «система відносин, яка поєднує між собою всі аспекти соціального життя, відіграє в передаванні культури більш важливу роль, ніж кожен аспект, узятий окремо». Виходить, що соціальна антропологія і культурна антропологія мають за мету прагнення «пізнати людину загалом, відштовхуючись в одному випадку від розгляду її *виробів*, а в іншому – *уявлень*».

Порівнюючи етнологію з історією, Леві-Строс зазначає, що історія втілює ставлення до свідомих виявів, а етнологія – щодо несвідомих умов суспільного життя. Несвідоме трактується як сцена, на якій діють універсальні закони. Мисленик підкреслює: «Усе, що є в людини універсального, залежить від порядку природи і характеризується спонтанністю, а все, що під порядковане нормі, належить культурі і є ознакою рельєфного й особливого». Фактично несвідоме прирівнюється до *чистої форми*. Водночас Леві-Строс вказує, що «воно зводиться до одного до одного терміну, котрим ми позначаємо одну функцію – символічну, специфічно людську, але яка у всіх людей підпорядкована однаковим законам».

Етнолог Леві-Строс спростовує тезу про паралогічне мислення первісних народів, аргументував, що їм властива належна логіка розумового й емоційного життя. Звісно, такий підхід спростовує антирасистські концепції про приреченість на відсталість колоніальних народів. Найбільше уваги мисленик приділив аналізу мітологічної свідомості, звернув увагу на спільність мітологічних образів і сюжетів народів у різних регіонах, хоч вони не могли спілкуватися. Така подібність зумовлена тим, що народи на різних континентах проходять однакові стадії розвитку. На цій підставі Леві-Строс виділяв спільне для всіх культур. З одного боку, він намагається подолати психологізм і суб'єктивізм у підході до людини та культурного розвитку, а з другого, обґрунтувати їх об'єктивну й раціональну основу, що дало змогу створити концепцію «надраціоналізму», в якій раціональність як властивість різних речей з'єднана з чуттєвістю.

Окрім того, Леві-Строс побачив спорідненість прадавнього мітологічного мислення і мислення нинішніх народів розвинених країн. Як зазначив мисленик, сучасна цивілізація втратила гармонію чуттєвого й раціонального, але вона збереглася в тих народів, що вважаються на Заході відсталими. Така гармонійність дає змогу розв'язувати суперечності, що відтворені в «бінарних опозиціях» і закодовані в мітології. Структурний аналіз Леві-Строса використали інші дослідники при дослідженні літературних творів.

Структуралісти наголошують на особливому місці людини в різних науках гуманітарного спрямування. До цього спричинилися чимало психологи, що виявили залежність свідомого від несвідомих механізмів психічного, цебто довели при аналізі душевного життя до дихотомії «свідоме-несвідоме», замість дихотомії «норма—патологія». Структуралістський аналіз людської діяльності, насамперед її несвідомих механізмів привів до переоцінки несвідомого порівняно з попередніми філософськими вченнями, зокрема, Шеллінга, Шопенгауера, Ніцше, Е.Гартмана. На противагу їм структуралісти піддавали несвідоме як об'єкт структуралістської формалізації членуванню й

раціональному упорядкуванню, використовуючи механізми функціонування мови.

Ж. Лакан відштовхується від подібності між структурами мови й механізмами несвідомого. Аналізуючи мовний матеріал, він убачає симптом видужання у виправленні порушень мови, бо так забезпечується науковість і об'єктивність психоаналітичних процедур. У своїй концепції дослідник приділяє особливу увагу символічному, що панує над реальним і уявленим. Проте він зазначає, що реальне недоступне, а уявлене, в основному, ілюзорне й суб'єктивне. Лише зіставлення несвідомого з мовою перетворює його в об'єкт наукового до-слідження.

У концепції Лакана проявляється спроба вилучити з людської діяльності суб'єктивний момент. Спрямування його досліджень на з'ясування несвідомого в житті індивіда відрізняється від досліджень Леві-Строса, який зосереджується на несвідомому в суспільній свідомості примітивних суспільств. Однак при трактуванні особи Лакан вилучає чуттєвий досвід з процесу його формування. Він твердить, що особа складається з трьох шарів: реального, уявленого й символічного. Проте реальне трактоване як причина поведінки в формі мовних ефектів, що незалежні від предметної сфери. Уявлене виникає на основі ефекта. Уже з шестимісячного віку дитина впізнає себе в дзеркалі. Шар символічного за допомогою мови проникає в несвідоме. Прилучення до нього в мовних символах охоплює все життя людини, розпочинаючись від шлюбу батьків і закінчуючись її смертю. Лакан перетворює декартівську формулу «Я мислю, отже, я існую» на інший варіант: «Я мислю там, де я існую». У його трактуванні суб'єкт перетворюється в функцію свідомості і культури, пункт перетину різних символічних структур. Такий підхід доводить до підміни особи структурою. Як наслідок Лакан обґрунтовує трагічний антигуманізм, що не залишає жодних ілюзій про людину як вільну й діяльну істоту.

Аналогічно підходить інший представник структуралізму Фуко до аналізу історії ідей на основі синхронних площин культурного ґрунту без

динаміки пізнання. Такий підхід передбачає виділення *трьох категоріальних елементів: структура, мова, несвідоме*. Як вважають структуралісти, історія – це «мітилогія прометеївських суспільств», бо над історією переважає структура, а вона первинна порівняно з нею.

Теза про залежність людини від функціонування об'єктивних структур спричинилася до гострої критики структуралізму. Як наслідок лише Леві-Строс називав себе структуралістом. Відмова інших зумовлена тим, що структуралізм об'єднував мислеників, які розрізнялися за своїми поглядами.

Новий етап у розвитку структуралізму зумовлений реакцією на травнево-червневі події 1968 року, що були світоглядним потрясінням для Франції. Вони спричинилися до обґрунтування «розмикання структури», чого тогочасний структуралізм не допускав, до заперечення об'єктивності знання, до перегляду ролі соціальних і політичних сил, до нового трактування влади та її стратегії. З цього розпочинається шлях до *постструктуралізму*.

Як уже зазначалося, філософський характер структуралізму визначити не легко. З одного боку, деякі дослідники вважають структуралізм французьким різновидом сучасного позитивізму, зазначають на впливі на нього неораціоналізму, а з іншого боку, наголошують на тому, що структуралізм вплинув на філософію Франкфуртської школи, феноменології і герменевтики.

5. Герменевтика

Якщо підходити до **герменевтики** (від гр. *hermeneutikos* – пояснювальний, тлумачний) як до мистецтва тлумачення волі божеств і текстів, то доведеться визнати давність такого підходу. У Середньовіччі особливе значення мало роз'яснення Святого Письма, що називалося *екзегетикою* (від гр. *exegetikos* – роз'яснювальний). Починаючи з XIX століття, у герменевтиці розрізняються два напрями: 1) теорія і методологія тлумачення текстів у різних науках; 2) філософська герменевтика. Нинішня герменевтика започаткована **Фрідріхом Ернстом Даніелем Шляйєрмахером** (1768 – 1834 рр.) і **Вільгельмом Дільтесем** (1833-1911 рр.).

Німецький філософ, теолог і філолог Шляйєрмахер формувався під впливом філософських вчень Канта, Фіхте і Шеллінга, що не завадило йому створити оригінальну систему філософії, обґрунтувати засади філософської герменевтики. В осерді його філософії поняття *знання*, що позначає тотожність буття і мислення, спрямовує пізнавальний процес. Знання трактується як ідеал, на досягнення якого спрямоване виховання відповідного мислення.

Як єдність ідеального й реального елементів знання виконує дві функції, поєднані інтуїцією: *інтелектуальну*, що пов'язана з мисленням, і *органічну*, цебто втілення сприйняття. На такій основі Шляйєрмахер розрізняє дві групи наук, названі *фізикою* й *етикою*. *Фізика* охоплює знання про *реальне*, в якому виділяється природознавство й природнича історія. На противагу їй до *етики* як знання про *ідеальне* належить історія культури й етика як окрема наука.

Щоб забезпечити істинність знання як ідеал, Шляйєрмахер на перше місце ставить віру, що трактована як «віра в Абсолют», «віра в Бога». Збагнути Бога можна лише «релігійним почуттям», що засвідчує єдність людини зі світом, в якому постійно відчутна життєдайна сила Творця. Порівняно зі *транзитивністю* (від лат. *transitivus*—перехідний) знання віра особиста, зумовлена глибиною почуттів людини. При такому підході визнається релігійність кожної людини, хоч рівень цього почуття неоднаковий. На позначення цього почуття філософ вживає термін *благочестя*.

Порівняно з Кантом Шляєрмахер не протиставляє етичного обов'язку природному потягу на основі морального закону, що властивий розумним істотам. На таких засадах філософ підходить до трактування морального вдосконалення як самовдосконалення чи узгодження розумового й природного, а не боротьби.

Сама **герменевтика** трактована як метод для аналізу духовності чи культурної цілісності певної епохи. При дослідженні творів мистецтва чи літературних текстів не треба обмежуватися змістом, а брати до уваги способ

творення й духовний потенціал, що проявляється у психічному впливі. Досягнення такої мети забезпечує мистецтво граматики і мистецтво діалектики, цебто розуміння тексту і з'ясування його предметного змісту. Проте процес інтерпретації тексту цим не обмежується. Герменевтика передбачає також акт вторинної творчості, що передбачає свідому інтерпретацію відповідно несвідомого творчого процесу автора. З цього випливає з'ясування герменевтичного кола.

Герменевтичне коло відтворює циклічний характер процесу *розуміння*. Ще в античні часи воно використовувалося в ораторському мистецтві, а також для тлумачення метафор мітів. У Середньовіччі до нього вдавалися представники патристики при роз'ясненні Святого Письма, для віри в яке доконечне його розуміння. Щоб уникнути довільної інтерпретації біблійних символів, теологи розробили певні правила. Особливе значення мала герменевтика для трактування правових норм. Як відомо, на практиці поряд з *адекватним* їх трактуванням використовується також *розширене* і *звужене*. Окрім того, стояло питання про застосування норм права при зміні обставин. Зрештою, дійшло до філологічного аналізу поетичних творів, філософських та історичних праць античних авторів. Герменевтичне коло означає усвідомлення взаємозалежності інтерпретації й розуміння. У трактуванні Шляйєрмахера таке коло означало розуміння цілого з його частин і водночас розуміння частин з цілого. Виходило, що слово треба розглядати як частину речення, речення як частину певного твору, а його в контексті авторської творчої спадщини. Шляйєрмахер підходив до тексту як до епізоду в духовному житті його творця, особливу увагу звертав на психологічні аспекти.

Окрім Шляйєрмахера, проблеми герменевтики обґрунтовували класичні філологи **Фрідріх Август Вольф** (1759--1824 рр.) і **Георг Антон Фрідріх Аст** (1778 --1841 рр.). З часом герменевтика як мистецтво інтерпретації текстів перетворюється в низку дисциплін. Як метод пізнання індивідуального, вона переноситься в історію, що не визнавалася наукою, бо не прагнула узагаль-

нення, а досліджувала діяльність особистостей, історичні події, особливості історичних епох тощо. Коли були визнані *науки про людський дух*, то вони аж ніяк не ставилися на один рівень з науками природничими. Відмінності між ними зумовлені тим, що природничі науки допускають існування законів, які дають змогу передбачити майбутній розвиток, а гуманітарні науки – лише інтерпретують взаємозв'язки між фактами.

Німецький філософ **В. Дільтей** еволюціонував від дослідження теологічних проблем до захоплення філософією Шляйєрмахера і німецькими романтиками, а відтак – до англійського й французького позитивізму та неокантіанства Баденської школи. Під впливом німецького ідеалізму й романтизму філософ звернувся до проблем суб'єкта, зацікавився розвитком культури й історії. Метод психологізму сприяв аналізу безпосередніх проявів свідомості. На основі неокантіанства Дільтей аналізував протилежність природничо-наукового й культурно-історичного пізнання. Як наслідок він створив теорію гуманітарних наук, що спиралася на описову психологію. Філософ розрізняв науки про дух і науки про природу, а завдання філософії зводив до розуміння філософських вчень.

У своїх дослідженнях Дільтей вийшов поза межі традиційної герменевтики, розширивши її предмет. До трактування текстів він додав аналіз релігії, мистецтва, права тощо. У його філософському вченні розуміння ототожнюється з переживанням на основі його проявів. Для нього поняття *життя* охоплює «факти волі, спонуки й почуття», що дані людині як *переживання*, а дійсність трактована як «життєвий досвід», «зміст самого життя». Суб'єкт і об'єкт розглядаються як складники «досвіду життя». Такий досвід ірраціональний, тому, як пише філософ, «життя неможливо поставити перед судом розуму». Дільтей наголошує на доконечності віри в реальність зовнішнього світу, що заснована на вольовому ставленні до нього.

На початку ХХ століття Дільтей обґрунтував положення про те, що науки про дух і науки про природу відрізняються за своїм методом. Методом наук про дух Дільтей проголосив безпосереднє *переживання*, а також *тлумачення*

історичних подій, або «мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих відкровень», що називається *герменевтикою*. Філософ пише: «Якщо в природознавстві будь-яке пізнання законів можливе тільки через вимірювання й роз-рахунок..., то в науках про дух кожне абстрактне становище, урешті, має отри-мати своє виправдання через зв'язок з духовною життєвістю, як вона подається в переживанні й розумінні». Отож, виходить, що дослідник історії чи автор історичних творів має не лише відтворити істинну картину історичної події, а й *пережити* їх, показати їх, щоб не було сумніву в реальності події.

Як філософ Дільтей обґрунтовує своє вчення про метод історичної науки. Історик не лише описує зміни в матеріальному житті людей, а й виявляє спонукальні мотиви їхньої діяльності. Дослідження матеріальних умов життя вимагає природно-історичної точності, чого не можна сказати про мотиви. Дільтей наголошує, що активними учасниками історичних подій виступають люди, які діють свідомо та обдумано або під впливом поривів чи пристрастей, вони став-лять перед собою певні цілі й борються за них залежно від своїх переконань і відповідно від темпераменту. Без зваження цих особливостей не вдасться збагнути наслідків певних подій, зокрема англійської революції XVII і французької революції XVIII століття, які мали одну мету. Те саме стосується «вживання» дослідника у твір мистецтва. Чи не тому чужинцеві не просто зрозуміти поезію Тараса Шевченка, українські думи або наш різдвяний вертеп?

Противники герменевтики звинувачували Дільтея в суб'єктивізмі при тлумаченні історичних подій, хоч як наука історія не може не бути об'єктивною. Зрештою, підстави для такого звинувачення спровокував сам філософ, який писав: «На місце всезагального гегелівського розуму приходить життя як цілісність, переживання, розуміння, історичний життєвий взаємозв'язок, сила ірраціонального в ньому». Особливість його трактування історичного процесу в тому, що філософ ділить людську спільноту на замкнуті культурні системи, чужі одна одній, а історичні події виводить з «історичного

діяння». Поняття «об'єктивного духа» набуває ірраціонального сенсу, в чому переконує таке тлумачення: «Ми маємо нині виходити з реальності життя... І нинішній аналіз людсько-го існування сповнює всіх нас почуттям слабкості, могутності темних потягів, страждань від темноти й ілюзій, почуттям скінченності всього того, що є життям... Тому ми *не можемо зрозуміти* об'єктивний дух *на підставі розуму*, але маємо повернутися до структурного зв'язку життєвих єдностей, що продовжується в суспільствах». При такому підході до історичних подій неодмінний релятивізм, що зумовлений індивідуальністю й унікальністю людського існування.

До тлумачення світу Дільтей підходить з позицій філософії *життя*. Дослідники зазначають, що філософ коливається між «не світоглядною» наукою і ненауковим світоглядом, між позитивізмом та ірраціоналізмом. Як частину філософії життя Дільтей трактує теорію гуманітарних наук. Такий підхід проявляється в трактуванні розуміння як переживання, а також розуміння у душі залучення явищ до об'єктивно-духовних зв'язків, яких він підводить під поняття *життя*, хоч філософ його не пояснює, але вважає за основу всього мислення й пізнання, бо воно може бути досягнене лише безпосередньо. Доцільно погодитися з твердженням, що *життя* Дільтея подібне до секуляризованого Абсолюту. Треба зважити, що філософ заперечує вічні істини й вічні цінності, а до са-мих істин і цінностей підходить з позицій історичного релятивізму.

У філософському вченні Дільтея *розуміння* протиставляється *поясненню*, що трактується як метод природничих наук. Проте тут виникає проблема, адже одну й ту саму подію можна не лише розуміти, а й пояснювати. Водночас треба зважити й те, що розуміння у трактуванні як переживання становить психічний процес, то теорія розуміння має належати до описової психології, або психологія розуміння. Герменевтика бере до уваги тільки психологію, що розглядає переживання як цілісність, а не окремі його прояви. Водночас треба наголосити, що йдеться про безпосередньо пережитий взаємозв'язок.

Описова психологія означає залучення досліджуваного змісту, що певною мірою збігається із взаємозв'язками відтворювального переживання, але для цього треба досвіду. Інакше кажучи, розуміння не можливе без попереднього розуміння, насамперед окремих проявів цілого. Прагнення побудувати з частин ціле передбачає водночас визначення місця частини в цілому. Саме такий підхід визначає герменевтичне коло. Доцільно зауважити, що таке коло не йдеться про логічне коло, коли зв'язок виводиться з окремих частин, а про від-повідний взаємозв'язок. Як наслідок речення із сумнівним змістом аналізується в ширшому контексті. При аналізі речень треба зважати на літературний жанр, а також умови написання твору.

Дільтей трактував розуміння як спосіб з'ясування проявів життя, а розуміння мовних висловів – одним з окремих випадків розуміння. З часом філософ розширив поняття розуміння: він розглядав суб'єктивні взаємозв'язки переживання в єдності із взаємозв'язками об'єктивного духу. Адекватність розуміння залежить від розуміння суб'єктивних і об'єктивних аспектів. Як приклад згадується осмислення вироку суду: він не тільки відтворює переживання судді, а й має відповідати правовим нормам, що належать до сфери об'єктивного духа, адже Гегель відносив до нього право, мораль, звичаєвість, трактував його як мораль Абсолюту. На противагу попереднику Дільтей під абсолютним духом розумів осад переважно колективних емпіричних життєвих досвідів. Залежно від життєвого досвіду твориться не стільки суспільний порядок і стиль життя, а й світогляд, мова, мораль, релігія, право, мистецтво тощо. На думку Дільтея, об'єктивний дух як «життя в його тотальності» зумовлений історично, охоплює переживання, розуміння, історичний життєвий зв'язок, силу ірраціонального», цебто йдеться про історичний релятивізм.

Вивисуючи гуманітарні науки, представники герменевтики упереджено ставилися до природничих наук. Підставою було те, що гуманітарні науки спроможні збагнути конкретні прояви життя, а природничі науки прагнуть до абстракції, виходять з гіпотетичних припущень. Дільтей наголошував, що Гу-

манітарні науки прагнуть «до повної цілісної життєвості через різновид транс-позиції» і «в самій життєвості пізнають її причини». Світ природничих наук – це витвір розуму, він вимірюється і піддається математичному аналізу. Природничі науки вимагають встановити загальні закономірності, а гуманітарні – прагнуть досягнути конкретні життєві прояви і взаємозв'язки зсередини. Окрім того, гуманітарне пізнання впливає на людське пізнання, бо чужий зміст переживання модифікується в переживання власне. Для природничих наук про таке переживання не може бути мови.

Герменевтичний підхід відрізняється від традиційної теорії пізнання тим, що для нього розуміння пов'язане з конкретною людиною, а не з абстрактним поняттям суб'єкта. Через переживання, а не раціональним способом можна впевнитися в реальності речей, що існують поза нашою свідомістю. Конкретна людина відчуває, воліє, діє, мислить, без чого не збагнути зовнішнього світу як протилежного їй.

З позицій герменевтики Дільтей підійшов до розуміння метафізики, пов'язав її різновиди з певними світоглядними позиціями, які узалежнив від характеристик, що відтворюють переживання. Отож, метафізичні, а також теоретико-пізнавальні й морально-етичні позиції підлягають психологічній інтерпретації, бо вони відтворюють структуру певного характеру. Про встановлення істинності чи хибності метафізичних поглядів не може бути мови. Під цим оглядом герменевтика заперечується як метод філософії, обмежується її застосування історико-психологічною сферою, насамперед у історії духа.

Відносини людини й історії Дільтей ґрунтував на тому, що людина розкривається через історію, в якій людський світ протистоїть світові природи. Власний світ можна зрозуміти через самостереження, а чужий – через *вживання, співпереживання, вчування*. Історичне пізнання у Дільтея наближене до мистецтва, бо розглядається через цілісність історичної особистості. Його вчення про світогляд передбачає такі *три типи: натуралізм, ідеалізм свободи і об'єктивний ідеалізм*.

Звісно, обмеження сфери герменевтики залежить від її трактування. Як відомо, **Маркс Вебер** (1864-1920 рр.), позиції якого наближені до позицій Діль-тея, зазначав: «Там, де йдеться про *індивідуальність* явища, питання щодо причини є не питанням про *закони*, а про конкретні візуальні *взаємозв'язки*...воно є питанням *упорядкування*». Написаному на засадах діалектичного й історичного матеріалізму «Капіталу» Маркса Вебер протиставив працю «Господарство і су-спільство» на позиціях герменевтики. Не заперечуючи ролі законів у соціології, він трактував їх лише як засіб дослідження, а не мету, а пояснення вважав анти-подом розуміння. Для з'ясування зв'язків і процесів історичного життя Вебер обґрунтував *ідеальний тип*, що позначає інтерпретаційну рамку.

Серед представників герменевтики виділяється **Еміліо Бетті** (1890-1970 рр.), автор праці «Герменевтика як загальна методологія наук про духа» (1962 р.). Його полеміка з Гадамером визначала в герменевтиці *дві течії*: *перша* – стосується теорії інтерпретації, а *друга* – способу філософування. На його герменевтичні підходи вплинуло те, що вчений займався історією права. Для нього в розумінні й інтерпретації текстів на першому місці були епістемологічні проблеми. Об'єктом дослідження Бетті вважав *наявні форми*, в яких об'єкти-вується дух. Розуміння тексту втілюється відповідно до тріади таких *етапів*: *рекогнітивний* (пізнавання), *репродуктивний* (відтворення), *нормативний* (застосування). Головне завдання вчений вбачав у дотриманні *правил* інтерпретації. Серед них на перше місце він ставив *правило автономності об'єкта*, що передбачає іманентність логіці існування. Друге місце посідає *правило когерентності* (від лат. *cohaerentis* – взаємопов'язаний) *значення*, цебто відтворення цілісності внутрішніх зв'язків об'єкта. Інакше кажучи, йдеться про використання герменевтичного кола. Нарешті, *правило актуальності значення* означає охоплення інтелектом інтерпретатора реконструйованого об'єкта як цілого, що не можливе без залучення суб'єктивного фактора.

До утвердження філософського статусу герменевтики чимало спричинився **Мартін Гайдеггер** (1889-1976 рр.), який зіграв визначну роль у її онтологізації. У його *герменевтичній феноменології* ототожнюється сенс пізнаного із сенсом існування. Розуміння трактоване як первісна форма людського життя. На думку Гайдеггера, герменевтика – це насамперед розкриття специфіки людського існування, бо розуміння й пояснення відтворюють суть фундаментальних основ людського буття. У цьому відчутний зв'язок герменевтики з екзистенціалізмом.

Герменевтику як філософію розуміння обґрунтовував німецький філософ **Ганс-Георг Гадамер** (1900-2002 рр.). Для нього герменевтика – це насамперед практика, що зводиться до осмислення тексту, а філософська герменевтика тожжна *філософії розуміння*. Її предмет не обмежується розумінням історико-гуманітарних наук, бо герменевтика набуває універсального характеру, цебто переноситься на сукупність людського знання про світ у буття в світі. Проте пізнання Гадамер трактує як *досвід*, що охоплює безпосереднє переживання та опосередковане засвоєння реальності, коли справа доходить до історії чи мистецтва. Вихідні схеми людської орієнтації закладені в мові, а ще раніше – в допоняттєвих і до рефлексивних формах опанування дійсності.

Європейську філософію від Декарта до Гуссерля Гадамер називає *філософією свідомості*, що прагнула стати на позиції понадчасового й понадісторичного суб'єкта. Такій позиції філософ протиставляє поняття *гри*, що переводить філософування в онтологічну площину. На його думку, істина характеризує не пізнання, як вважається в європейській філософії, а буття. Істина «здійснюється» переважно в формі мистецтва. Розуміння тексту трактоване як екзистенціальна подія людського життя, а осмислення культурного досвіду прирівнюється до форми само осмислення людини й суспільства.

Порівняно з попередньою герменевтикою утверджує тотожність розуміння, тлумачення і застосування як процедур: по-перше, без розуміння не можливе тлумачення, а без тлумачення—розуміння; по-друге, розуміння означає

застосування, цебто зіставлення змісту тексту з культурним і мисленнєвим досвідом певного часу. Інтерпретація (тлумачення) текста аж ніяк не означає відновлення первинного змісту тексту, а лише творення нового змісту. Водночас інтерпретація культурної традиції трактується як діалог минулого з теперішнім, що є джерелом філософського знання. Гадамер обґрунтовує *практичну розумність*, що охоплює пізнавальну й моральну сторони відношення людини до світу та спроможна вивести людство з глухого кута, в якому воно опинилося через інструменталістсько-орієнтоване мислення. Серед філософів мисленик виділяє насамперед Платона, оцінюючи його діалогічну модель філософії. Водночас він піддає критиці неокантіанство й феноменологію як течії новоєвропейського «суб'єктивізму».

6. Філософська концепція історії науки

Готуючись до роботи в галузі теоретичної фізики, майбутній американський філософ науки **Томас Семюел Кун** (1922-1996 рр.) дійшов висновку, що панівні уявлення про науку серед вчених Європи і США не відповідають її історичному досвіду, тому звернувся до філософського осмислення наукових проблем. Намагання збагнути фактичний розвиток науки спонукало його до осмислення історії науки й наукових фактів, що привело до обґрунтування власної концепції розвитку науки через механізм трансформації і зміни панівних уявлень у науці, цебто йдеться про обґрунтування руху наукового знання. Висновок вченого однозначний: лише вивчення історії науки прокладає шлях до справжньої теорії науки. Такий історичний принцип суперечив позитивістському підходу, що зводився до вивчення окремих елементів без орієнтації на цілісність. Праця «Структура наукових революцій» (1962 р.) прославила автора не лише на батьківщині, а в цілому цивілізованому світі. Згодом він доповнив книгу, готуючи її до другого видання.

Як філософ науки Кун обґрунтовував роль наукових революцій у зміні відповідних теорій. Слід зазначити, що на той час панував *кумулятивний* (від лат. *cumulatus*— збільшений, посилений) підхід на науку, що визнавав наро-

щення наукових знань, а не їх справжній розвиток. Отже, у таких умовах концепція Куна була альтернативна. Виходило, що поступ науки – це не накладання нових знань на наявні, а наслідок докорінної зміни уявлень завдяки науковим революціям.

У процесі дослідження Кун доходить до поняття *парадигми* (від гр. *para-deigma* – приклад, зразок). Дослідник пояснює: «Під парадигмою я розумію визнані всіма наукові досягнення, що упродовж певного часу дають науковій спільці модель підходу до проблем та їх розв'язання». Згодом Кун уточнює розуміння *парадигми* як логічне коло: «Парадигма – це те, що об'єднує членів наукової спільки, і, навпаки, наукова спільнота складається з людей, які визнають парадигму».

Дослідник зазначає, що термін *парадигма* в книзі використовується в двох значеннях. У першому значенні «він позначає всю сукупність переконань, цінностей, технічних засобів тощо, яка характерна для членів певної спільки». Окрім того, цим терміном визначається «один вид елемента в цій сукупності – конкретні рішення головоломки, що можуть використовуватися як моделі чи приклади, тоді вони заміняють експліцитні правила як основу для розв'язання не розгаданих ще головоломок нормальної науки».

Нині термін *парадигма* вживається в трьох значеннях: *по-перше*, для характеристики взаємозв'язку духовного і реального світу в античній і середньовічній філософії; *по-друге*, як вихідна концептуальна схема, модель формулювання проблем чи теоретичне обґрунтування зразка розв'язання дослідницьких завдань, що визнані в науковій спільці; *по-третє*, як панівна теорія, що відповідає тенденції наукового мислення певного історичного періоду. Сам Кун зазначив, що цей термін «використовується принайменше двадцятьма двома різними способами».

Зваживши те, що поняття *парадигма* набуло значень, які не адекватні за змістом до його трактування, Кун замінив це поняття терміном *дисциплінарна матриця*, щоб уникнути довільних домислів. Він пояснює запропонований термін: «дисциплінарна» тому, що вона враховує звичайну приналежність

вчених-дослідників до певної дисципліни; «матриця» – тому, що вона складена з упорядкованих різнорідних елементів, причому кожен з них вимагає подальшої специфікації». До *дисциплінарної матриці* Кун відносить не лише парадигму, частину парадигми, а й усе, що має парадигмальний характер. Така заміна, з одного боку, віддалила нове поняття від теорії, а з іншого, прив'язала його до безпосередньої практичної роботи вченого відповідно до певних правил.

Насамперед серед важливих компонентів матриці Кун називає *символічні узагальнення*, що не спричиняють жодних сумнівів і незгод, а в певних випадках можуть набути логічної форми. Зовнішньо вони подібні до законів природи, та можуть виступати і в ролі певних символів. Це – *перший тип* компонентів дисциплінарної матриці. Водночас вчений виділяє її *другий тип*, що стосується метафізичних парадигм, або метафізичних частин парадигми, якими зумовлюються певні аналогії і метафори. Йдеться про *концептуальні моделі*, які «дають змогу уточнити перелік нерозв'язаних головоломок і сприяють оцінюванню кожної з них». До *третього типу* елементів дисциплінарної матриці віднесені *цінності*, що прийняті різними науковими спілками. Найчастіше вони стосуються передбачень, а також цілих теорій. Такі цінності мають бути спільними для людей, принаймні для певної наукової групи. Конкретне застосування цінностей залежить від особистості вченого, що призвело до звинувачення Куна в суб'єктивності й навіть ірраціональності. Як зазначає дослідник, у будь-якій галузі ціннісні судження мають відповідати двох вимогам: по-перше, вони наукова група має визнавати їх важливими детермінантами поведінки, бо без такої згоди вони не були б первісною цінністю, а по-друге, не варто ігнорувати істотної ролі в науці індивідуальної модифікації щодо застосування визнаних цінностей. *Четвертий тип* елементів дисциплінарної матриці становлять *зразки*, що стосуються конкретного розв'язання проблеми, з якими стикаються дослідники. Приміром, фізикам доводиться розв'язувати одні й ті самі елементарні

проблемами, але згодом символічні узагальнення ілюструються різними зразками.

Не заперечуючи ролі парадигми чи дисциплінарної матриці в концепції Куна, доведеться визнати, що все-таки основним у ній є поняття *наукової спілки* як логічного суб'єкта наукової діяльності. Всі представники такої спілки мають дотримуватися певної парадигми. Якщо послідовники *інтерналіст-ського (іманентного)* напряму зводять історію науки до історії ідей, то Кун фактично наголошує на ролі людини як члена наукової спілки, що відкриває можливості для з'ясування механізму наукового поступу.

З таким підходом пов'язане трактування *нормальної науки*. Насамперед треба зазначити, що Кун обґрунтовує *новий образ науки*, для пояснення недостатньо методологічних директив. Відмінності між науковими школами він обґрунтовує «неспівмірністю способів бачення світу і практики наукового дослідження в цьому світі». Проте на переконання вченого впливають особистісні й історичні чинники, що є елементом випадковим і довільним. Попри такий елемент довільності вчений зазначає: «Нормальна наука, на розвиток якої вимушена витратити майже весь свій час більшість учених, заснована на припущенні, що наукова спілка знає довколишній світ».

Захист цих припущень стимулює успіхи науки. При неможливості функціонування нормального дослідження заявляють про себе *аномалії*. Як наслідок тоді «розпочинаються нетрадиційні дослідження», що зрештою створюють «новий базис для практики наукових досліджень», що руйнують традиції. Як пише Кун, «засвоєння нової теорії вимагає перебудови попередньої і переоцінки попередніх фактів, внутрішнього революційного процесу, який рідко виявляється під силу одному вченому і ніколи не здійснюється за один день». Отож, йдеться про *наукові революції* як поворотні пункти, «видатні епізоди в розвитку науки». Т. Кун називає вчених, що спричинилися до таких ре-волюцій: Н. Коперник (1473-1543 pp.), І. Ньютон (1643—1727 pp.), А. Лавуазьє (1743—1794 pp.), А. Айнштайн (1879—1955 pp.). Їхні відкриття змусили наукову спілку відмовитися від науковий теорій, що

упродовж віків визнавалися за істинні. Вчений наголошує, що «кожне з цих відкриттів перетворило наукове уявлення так, що ми зрештою маємо визнати його трансформацією світу, в якому проводиться наукова робота», бо «науковий факт і теорія насправді не розділяються непроясною стіною, хоч подібне розділення й можна зустріти в традиційній практиці нормальної науки». Водночас учений зазначає на розподілі понять *контекст відкриття* і *контекст обґрунтування*.

Т. Кун характеризує нормальну науку на основі експеримента і спостережень, виділяє в ній три центральні моменти в науковому дослідженні, хоч вони не розривні. Насамперед *перший клас* – клас фактів, що особливо показові для з'ясування суті речей. *Другий клас* становлять факти, що безпосередньо зіставляються з передбаченнями парадигмальної теорії. *У третьому класі* представлені експерименти й спостереження, цебто йдеться про емпіричну роботу. Вчений зазначає, що «цей клас особливо важливий для всіх інших, а опис його вимагає аналітичного підходу».

Серед мотивів, що спонукають ученого до наукового дослідження, Кун називав чотири: 1) «прагнення досягти успіху»; 2) «натхнення від відкриття нової галузі»; 3) «надія знайти закономірність»; 4) «прагнення до критичної перевірки встановленого знання». Такі мотиви визначають проблеми, над якими працюють дослідники, хоч отримані результати можуть розчарувати. Нормальна наука вимагає дотримання певних «правил» (приписів): концептуальних, інструментальних, методологічних. Водночас Кун зазначає, що «немає жодної потреби в тому, щоб вона була повністю детермінована певними правилами», бо такі правила «впливають з парадигм, але парадигми самі можуть керувати дослідженням навіть при відсутності правил». Окрім того, визначення парадигми ще не означає визначення спільних правил. Звідси висновок: «парадигми *можуть* визначати характер нормальної науки без втручання відкриваних правил».

Кунове трактування нормальної науки спричинило критику, серед якої виділяються *чотири напрями*. *Перший* напрям зводився до повного заперечен-

ня навіть існування нормальної науки на тій підставі, що нормальна діяльність вчених призвела б до застою в науці. *Другий* напрям критиків тези про нормальну науку не відмовляють їй у праві на існування, але водночас зазначають її небезпеку для самої науки, бо вона спонукає до догматизму на противагу критичному мисленню. *Третій* напрям визнає нормальне наукове дослідження, але не визнає його за основне в науці, не надає йому ні позитивного, ні негативного значення. П. Фейєрабенд пропонує «говорити про нормальний *компонент* і філософський *компонент* науки, а не про нормальний *період* і революційний *період*», звертає особливу увагу на філософську аргументацію у науці сумнівів і спростувань. Нарешті, *четвертий* напрям не погоджується з терміном «нормальна наука», який доцільніше трактувати як *період еволюційного розвитку науки*, що чергується з науковою революцією, яка зумовлює *виникнення* нового знання.

Обґрунтовуючи механізми наукового відкриття, Кун наголошує, що процес відкривається з усвідомлення аномалії, зумовленої порушенням логіки розвитку відповідно до парадигми. Вчений вчиться бачити природу в новому світлі, а новий факт як науковий. Проте відкриття передбачає тривалий процес концептуального засвоєння. Виходить, що аномалії виявляються лише на тлі парадигм, а точність парадигми виступає як індикатор для виявлення аномалії. Після усвідомлення відкриття «учені отримують можливість пояснити ширшу галузь природних явищ або розглянути точніше деякі з тих явищ, що були відомі раніше». Так створюються передумови для можливих змін теорії, що проаналізовано на виникнення коперніканської астрономії як запереченні системи Птолемея, а також на інших відкриттях.

Коли аномалія спричиняє кризу, то починається перехід до екстраординарної науки. Всі кризи можуть завершуватися одним із *трьох* можливих варіантів. *Перший* варіант означає, що проблема, яка спричинила кризу, розв'язується. *Другий* варіант протилежний: «розв'язання проблеми не передбачається». Нарешті, Кун називає *третій* варіант, «коли криза розв'язується з ви-

никненням нового претендента на місце парадигми і наступною боротьбою за її прийняття». Так виникає нова традиція нормальної науки.

Окрім того, Кун обґрунтовує взаємини науки з філософією. Він пише: «Учені загалом не мають чи не хочуть бути філософами. Насправді нормальна наука зазвичай тримається від творчої філософії на солідній відстані, і, ймовірно, для цього є підстави. Так само, як нормальну дослідну роботу можна провести, спираючись на парадигму як модель, нема потреби, щоб правила і припущення були висловлені в експліцитній формі». Перехід до нової парадигми означає *наукову революцію* як «перехід від нормального дослідження до екстраординарного».

Наукова революція певною мірою подібна до політичної, адже обидві пов'язані зі зміною свідомості. Наукова революція стверджує, що визнана парадигма вже не може функціонувати адекватно при дослідженні певного аспекту природи, а «успішна нова теорія має допускати передбачення, що відрізняються від передбачень, які виводилися з попередніх теорій». Як наслідок нова теорія замінює попередню, «переносячи аспект з пізнавальної на нормативну функцію парадигми». Парадигми не можуть бути змінені в межах нормальної науки, але саме нормальна наука зумовлює усвідомлення аномалій і спричиняє кризи.

Суперечність парадигм вимагає зіставлення їх з філософськими теоріями *верифікації*. Деякі філософи ще й нині шукають *абсолютний критерій* для верифікації наукових теорій. Кун пише: «Верифікація подібна до природного відбору: вона зберігає найжиттєвіше серед наявних альтернатив у конкурентній історичній ситуації». Відповідно до такого підходу одна з ймовірних теорій вимагає зіставлення наукової теорії з іншими за певними показниками, а інша – передбачає мисленнєву побудову всіх можливих перевірок для наукової теорії. Протилежний підхід до такої перевірки запропонував К. Поппер, наголосивши на спробі спростувати певну теорію через її заперечення, цебто метод фальсифікації.

Як наголошує Кун, логіка обґрунтування наукового дослідження передбачає також зведення двох цілком різних процесів у один, цебто «суть цього процесу полягає в з'єднанні верифікаційних і фальсифікаційних тенденцій, у якому ймовірно порівняння теорій відіграє центральну роль». Інакше кажучи, йдеться про двостадійне формулювання. Вчений зазначає, що «тріумф нової парадигми настає зрештою завдяки якомусь містичному впливу естетики».

Кун пише далі: «Само існування науки залежить від того, хто наділений правом вибирати між парадигмами серед членів особливого виду спілки». Він звертає увагу, що всі відомі цивілізації мала певну техніку, мистецтво, релігію, політичну систему тощо, але «лише цивілізація, започаткована в культурі давніх еллінів, мала науку, що справді вийшла із зародкового стану», а основний обсяг наукового знання забезпечений працею європейських вчених за останні чотири століття. Характеризуючи вчених як членів компетентної професійної наукової групи, Кун наголошує на тому, що лише вони – єдині знавці правил гри, тому неписане правило забороняє звертатися до керівників держав чи народних мас з питань, що стосуються науки. Треба зазначити, що такі «звернення» широко практикувалися за тоталітарного режиму, коли «народ» осуджував генетику, кібернетику, лінгвістичні вчення тощо, підтримуючи водночас освячені ідеологами вчення, які згодом були спростовані науковими дослідженнями.

Потенційно нові парадигми мають відповідати двом важливим вимогам: *по-перше*, розв'язувати дискусійну й усвідомлену проблему, а *по-друге*, зберігати науковий внесок, здобутий завдяки попередній парадигмі. Безумовно, деякі з колишніх проблем втрачають свою актуальність. Кун зазначає: «Нова наукова теорія зазвичай уявляється ліпшою, ніж попередня, не лише в тому сенсі, що вона виявляється досконалішим інструментом для відкриттів і розв'язань головоломок, а також і тому, що вона певною мірою дає нам ліпше уявлення про те, чим насправді є природа». Відтак вчений аналізує переконання, що нова теорія «дедалі більше наближає до істини».

На думку Куна, деякі елементи його теорії є «продуктивний інструмент для опрацювання засобів наукового дослідження й розвитку науки». Він обґрунтував особливості розвитку науки порівняно з іншими галузями культури. Заслуга Куна насамперед у тому, що він привернув увагу до цілої низки питань, хоч не спромігся дати на них відповіді.

В и с н о в к и

1. Філософія науки сформувалася на стику науки й філософії. Вона зародилася ще на початку Нового часу, хоч утвердилася як філософський напрям лише в ХХ столітті.

2. Представники неопозитивізму як третьої форми позитивізму намагалися визначити критерій, щоб розрізняти наукові висловлювання від метафізичних сполучень. Проте його представники не оправдали покладених на них сподівань. Як наслідок виник постпозитивізм.

3. Сучасна аналітична філософія використовує логічні й лінгвістичні методи для дослідження філософських проблем. Її джерела сягають ще античної філософії й середньовічної схоластики.

4. Як самобутня американська філософія ще в ХІХ столітті виник прагматизм, який називають філософією ділової людини.

5. Філософське обґрунтування структуралізму пов'язане з гуманітарним пізнанням і переходом гуманітарних наук на абстрактно-теоретичний рівень. Нині його поняття використовується у широкому й вузькому значеннях.

6. У осерді філософської герменевтики стоять знаки, що позначають тождність буття і мислення, спрямовують пізнавальний процес. Водночас герменевтика трактує знання як ідеал, досягнення якого спрямоване на виховання відповідного мислення.

7. Намагання збагнути фактичний розвиток науки зумовило усвідомлення історії науки й наукових фактів і призвело до однозначного висновку, що лише вивчення історії науки прокладає шлях до справжньої теорії науки.

Розділ 3. Варіанти модернізації філософських вчень

У другій половині XIX століття фактично розпочався перегляд традиційних уявлень, ідеалів і цінностей, що зумовлено складністю, суперечливістю, конфліктністю і динамічністю духовного життя XX століття. Уперше за людську історію була спроба побудувати ідеальне суспільство на засадах спекулятивної філософської доктрини. Дві світові війни поставили під знак питання існування самого людства. Тривала «холодна війна» засвідчила, що ідеї перетворюються в безпосередню суспільну силу. На політичний кін вишли ідеології з претензіями на статус квазірелігії. Водночас виникли нові, нетрадиційні форми вірувань. Традиційна наука, традиційні напрями в мистецтві перестали сприйматися беззастережно, бо змінилося ставлення до розуму. Протистояння в межах духовної культури спричинилося до синтезу здобутків минулого з новими течіями.

Безумовно, філософія не стояла на узбіччі цих глобальних процесів. Поряд з новими вченнями модифікуються і пристосовуються до таких змін філософські системи, що мали вплив на духовне життя. На противагу філософії, що визнається як класична, утверджується некласична філософія.

1. Неокантіанство і його школи

Неокантіанство, що виникло в 60-х роках XIX століття, вже через півстоліття утвердилося як потужна філософська течія. Треба зважити, що йдеться про дуже складне теоретичне явище, що зумовлене певними обставинами, в яких зародилося гасло «Назад до Канта!». *По-перше*, у ньому відтворилися історико-філософські традиції, що характерні для німецької філософської думки. *По-друге*, неокантіанство спиралося на досягнення природознавства кінця XIX століття і зміну тодішніх соціально-політичних умов. *По-третє*, неокантіанські ідеї успадковувалися іншими філософськими вченнями.

Повернення до кантіанства проголосив німецький філософ **Отто Лібман** (1840-1912 рр.). На його думку, всі німецькі філософи після Канта повторювали «помилку» великого філософа, визнаючи *річ у собі*. Звідси – повер-

нення до Канта означає виправлення цієї «помилки» у нових дослідженнях. Лібман не погоджувався з Кантом у тому, що він виходить з поняття про *свідомість* як первинного, бо головною має бути ідея *внутрішніх властивостей свідомості*, яка творить світ нашого пізнання. Своє філософське вчення Лібман обґрунтовує онтологічно. Кантівському поняттю *a priori* він надає метакоsmічного значення, трактує як передумову світу.

Засади нового філософського вчення заклав представник раннього неокантіанства **Фрідріх Альберт Лянґе** (1828-1875 рр.), хоч його філософська діяльність тривала не довго. Обґрунтовуючи своє вчення, Лянґе виходить поза межі поглядів Канта, суть філософського перевороту якого вбачає у висновку, що не поняття узгоджуються з предметами, а самі предмети мають відповідати нашим поняттям. Як наслідок він стверджує, що предметами нашого досвіду є лише *явища*. Звідси – твердження про *додослідність категорій*, що закорінені у фізіологічній і психічній організації людини, а не в чистому розумі. Тут мисленик спирається на результати досліджень фізіологів Йоганна Мюллера і Германа Гельмгольца. «*Річ у собі*» Лянґе тлумачить як «*поняття межовості*» перед поняттям, що окреслює галузь явищ.

Порівняно з Кантом Лянґе запроваджує у філософію мітологічно-іраціоналістичні елементи, бо трактує світ як поетичний твір в досвіді *роду* і філософську спекуляцію на власних нормах *індивіда*. Мітологічність полягає в тому, що ми творимо *світ ідеалу*. На думку філософа, зовнішній світ і розум як феномени непізнавані, тому доконечна релігійна віра, що вивисується над розумом. У вченні Лянґе як економіста переважає соціальна проблематика. Її критика спрямована проти марксизму, що претендував на монополію в тодішньому робітничому русі. Вчений переносить біологічні закони на розвиток суспільства.

У рамках неокантіанства тривали дискусії про співвідношення в пізнанні суб'єкта та об'єкта, що означало особливості створення суб'єктом об'єкта пізнання. Як наслідок виникли два філософські напрями, представлені **Марбурзькою й Баденською** школами.

Засновником **Марбурзької** школи був німецький філософ **Герман Коген** (1876—1912 рр.). Представники цієї школи виступають за обґрунтування основ філософської системи на засадах вчення теорії пізнання Канта і водночас проти спроб створити філософське вчення про світ чи претедувати на статус метафізики. Коген прагнув подолати кантіянський дуалізм «речей у собі» і явищ.

У центрі інтересів школи Когена філософське осмислення науково-пізнавальної діяльності, яка трактована доволі широко. Інакше кажучи, йдеться про науковчення, або науку про науку, цебто філософія має виступати як логіка науки, зразками якої є математика, фізика чи теоретичне природознавство. Логічні основи духовної діяльності людини зведені до теоретичної, практичної і естетичної (художньої) форм. Марбурзьке пояснення науки полягає в тому, що пізнання тлумачиться як логічний процес і логічне творення об'єктів науки. Про визнання чуттєвого елементу пізнання не може бути мови, бо наукове пізнання не допускає чуттєвого і не вносить його до теорії.

Науковий досвід має бути єдиний, а така єдність можлива лише в свідомості. Говорити про матеріальну єдність нема підстав, бо вона нагадує агрегат. На такій підставі визначається предмет пізнання: ним має бути не річ, а *поняття* про предмет. Першоначалом буття визнається думка, з якої розпочинається пізнання. За ідеал у нескінченному пізнавальному процесі Коген вважає *математичне* пізнання. Він зазначає: »Реальний предмет як предмет математичної науки має свою методологічну основу в математиці, а, отже, в числі». На засадах кантіянської епістемології філософ відроджує *пітагоризм*, трактуючи число як методологічне поняття, що визнає число як члена в законі *ряду* чисел. При такому підході *поняття про число* ототожнюється з *поняттям про функції*, що в свою чергу є *поняттям про відношення*. Когенівський *функціоналізм* ґрунтується на тому, що «про незмінні основи науки не може бути й мови», бо наукове знання неповне, чим зумовлена відносність його понять і положень.

Від епістемології Коген переходить до *етики*, на засадах якої він обґрунтовує вчення про *етичний соціалізм*. Держава в його трактуванні зводиться до етичного поняття *культури*, що визначає мету історичного розвитку. Природна людина відрізняється від людини етичної, бо остання прагне єдності, яку забезпечує держава. Соціально-філософські погляди Когена зумовлені тим, що мету соціального руху він трактує лише як *метод*, що не може ставити реальним буттям.

Друге місце серед теоретиків марбурзької школи посідає **Пауль Натторп** (1854--1924 рр.). Мисленик пише, що «ідеалізм абсолютно відкидає з мислення будь-який чужий йому фактор, не допускає жодної іншої інстанції для пізнання поза самим пізнанням». Протилежність до твердження Канта про дві частини наукового знання очевидна, бо кенігберзький мисленик виділяв у ньому *зміст* і *форму*. Якщо *зміст* має емпіричний характер і твориться на чуттєвому рівні, то *форма* залежить від розсудка й виступає у вигляді апіорних категорій і засад.

Теоретична філософія Натторпа ототожнюється з кантіанською *трансцендентальною* логікою, бо первинне буття «логічне, буття визначення». Початок пізнання філософ виводить з аналізу, хоч і не протиставляє його синтезові.

Філософія марбурзців спрямована на реалізацію *трансцендентального* метода, що трактується у *вузькому* й *широкому* значенні. При *вузькому* трактуванні процес пізнання зводиться до логічної побудови об'єктів науки, а при *широкому* – до «нескінченного творення культурного життя людини».

Звісно, марбурзці не заперечують сприйняття на чуттєвому рівні, але наукове обґрунтування виводять лише з мислення. На таких засадах представник Марбурзької школи **Ернст Кассіпер** (1874 – 1945 рр.) тлумачить фундаментальні поняття науки. Філософ розпочинає з переосмислення теорії абстракції, обґрунтованої ще Аристотелем. Вона спирається на уявленні про субстанцію як певну сутність із загальними ознаками речей, на підставі яких творять поняття. За приклад мисленик вважає творення понять у математиці.

Поняття математики він трактує як «вільне творення людсько-го духа» на чистій конструкції.

Наукові поняття виникають як наслідок узагальнення, абстрагування й уявлення, що зумовлює системний і цілісний характер знання. Проте Кассі-рер трактує поняття як самодостатні, не обмежені зовнішньо і зазначає, що вони абсолютно нічого не відтворюють, а основне питання філософії зводить до з'ясування логічної відмінності в онтологічному аспекті *предмета* і *духа*.

Неокантіянська концепція пізнання відкидає чуттєвий елемент знання і «рід у собі». Кассірер твердить, що «буття – це продукт мислення» в логічному і функціональному значенні. Як відомо, Коген висловлюється ще відвертіше: він стверджує, що «основне творення нашої свідомості – це будівельні камені, з яких ми складаємо так звані «речі», бо «не існує речей інакше, як у мисленні та з мислення». Лише одне поняття, на думку Кассірера, пов'язане безпосередньо з дійсністю: таким поняттям є *енергія*.

Саме мислення неокантіянці трактують доволі своєрідно, розуміючи під ним мислення вченої спільноти, наукове мислення чи мислення загалом. У такому разі *буття* не самостійне, а породжене свідомістю, існує в свідомості, насамперед у свідомості вчених. Як твердять неокантіянці, наукова теорія підмінює об'єктивний світ і ототожнюється з ним, бо світ може виступати лише в теоріях. Однак таке твердження фіктивне, бо воно відділяє науку від життя, проявів людини в світовому доккіллі. Звісно, неокантіянці не можуть ігнорувати поступнауки. Вони стверджують, що поступу наукових знань має відповідати «нескінченний процес виявлення нових категоріальних форм і синтезів». Інакше кажучи, процес пізнання – це завдання без остаточного розв'язання. Виходить, що буття також не може бути завершене. Зводячи філософію до методу, П. Наторп зазначає, що «кожне нерухоме «буття» має розчинитися в «ході», русі думки». Для неокантіянців знання – це не знання про предмет, а таке знання, що набуває форми предмета. Інакше кажучи, завдання полягає в тому, щоб побудувати предмет, який не існує поза свідомістю, а конститується в судженні.

Досліджуючи проблеми істини, неокантіанці вважають, що «предмет має узгоджуватися з пізнанням, а не пізнання з предметом» (П. Наторп). Кассіерер твердить, що «поняття набувають своєї істинності не завдяки тому, що вони відтворюють у собі реальності, а тому, що розкривають ідеальні порядки, які встановлюють і гарантують зв'язок досвідів». Звідси – прирівняння критерія істини до внутрішньої логічної узгодженості, цебто критерій істинності треба шукати в мисленні, в розумовій конструкції. Як зазначає Кассіерер, «коли наша розумова конструкція розширяється і поглинає нові моменти, то виявляється, що вона діє не свавільно, а дотримується певного закону поступу наперед. Цей закон залишається останнім досяжним критерієм «об'єктивності», бо він гарантує нам те, що є в фізичній картині світу, до якої ми прагнемо на цьому шляху. Як наслідок відкидаються всі випадковості обмірковування, а їхнє місце посідає та доконечність, яка становить ядро самого поняття про об'єкт».

Близький до **Марбурзької** школи німецький філософ **Ганс Файгінгер** (1852-1933 рр.) вважав, що *всі* поняття – це фікції, або психічні образи, що не мають практичного значення, але допомагають орієнтуватися в світі. На основі деяких фікцій створюються науки. Як приклади названо *атом* у фізиці, «абстрактна людина» в соціології, «річ у собі» в філософії тощо. На противагу таким фікціям Файгінгер запроваджує поняття *гіпотези*, теоретичне значення якої не піддається жодному сумніву, бо вона «постійно підноситься до дійсності», цебто *верифікується*. Він зазначає: »Саме тоді, як гіпотеза хоче бути адекватним проявом ще не відомої дійсності і відповідно відтворити цю об'єктивну дійсність, фікція висувається з усвідомленням того, що вона – це неадекватний, суб'єктивний, образний спосіб уявлення, відповідність якого дійсності не допускається із самого початку...».

Марбурзці намагаються з'ясувати логічні основи не лише науково-пізнавальної, а й творчої діяльності людського духа і створений людиною світ свого проживання. Як зазнає П. Наторп, «процес світової творчості в мисленні» і він не скінчений.

Засновником **Баденської (Фрайбурзької)** школи неокантіанства був **Вільгельм Віндельбанд** (1848—1915 рр.), а систематизатором її ідей **Генріх Ріккерт** (1863-1936 рр.). Її представники розрізняють методи природознавства і гуманітарних (історичних) наук. У центрі природничих наук стоять проблеми пояснення загального і закони про незмінність форм реальних подій. Вони спираються на *номотетичний* (від гр. *nomotetixe* – законодавче мистецтво) метод, за яким правознавство не відкриває, а «передбачає» закони природи, що насправді є результатом діяльності розуму. Гуманітарні науки використовують *ідіографічний* (від гр. *idios* – особливий, своєрідний і *hrafo* – пишу) метод, що описує особливості історичних фактів, віднесених до цінностей, узалежнених від трансцендентального. Виходить, що природознавство узагальнює і встановлює закони, а історія – вибирає й індивідуалізує, що перетворює історичний процес у послідовність окремих унікальних, неповторних подій. Як наслідок історичний процес трактовано як взаємодію окремих особистостей. Баденці переймаються не просто проблемами світу, а прагнуть з'ясувати проблеми *людського світу*. Їхні спроби розрізнити методологію природничих і гуманітарних (історичних) наук поєднуються з обґрунтуванням проблеми цінностей і трактування філософії як вчення про цінності. Інакше кажучи, прихильники цієї школи основну увагу звертають на *способи* пізнання, а не на його *зміст*. Щоправда, різниця між двома методами пізнання відносна.

Названі методи стосуються пізнавального використання фактів. Природознавство йде від окремих фактів до встановлення їхнього зв'язку. Натомість історія зупиняється на з'ясуванні реальних фактів, а його діяльність нагадує творчість художника. Природознавство прагне абстракції, а історичне мислення – схильне до образності, споглядальної наочності. В. Віндельбанд підходить до обох методів з погляду користі й цінності. Філософія, як зазначає Віндельбанд, – це «критична наука про загальнообов'язкові цінності», «наука про нормативну свідомість», а далі пояснює: «Філософія є не що інше, як проникнення у цю нормативну свідомість і наукове дослідження того, які

елементи змісту та форми емпіричної свідомості набувають цінності нормативної свідомості». Мету філософії становить «оцінювальна» свідомість «уявленого» предмета, а спеціальні науки прагнуть установити зв'язок двох уявлень у судженнях. До філософських наук, як твердить Віндельбанд, належать лише логіка, етика й естетика, бо оцінки передбачають три дихотомії: істинне – хибне (в логіці), добре – зле (в етиці), красиве – потворне (в естетиці).

Як дослідник Віндельбанд приділяв особливу увагу історико-філософським проблемам, що дає підстави визнавати його як першого у сучасному розумінні історика філософії. Саму історію філософії він тлумачив як «історію понять і проблем». Мисленик визначив три основні завдання історії філософії. *По-перше*, при дослідженні філософської думки, треба встановити інтелектуальний внесок мисленика у духовну культуру, *по-друге*, простежити її розвиток як генетичний процес, а *по-третьє*, визначити місце досліджуваного філософського вчення в контексті історико-філософського процесу. На основі таких завдань філософ обґрунтовує методологію історії філософії, розрізняє три методи: наївно-описовий, генетично-пояснювальний і умоглядно-критичний. Перший метод зводиться до викладу філософських вчень. У генетично-пояснювальному методі розрізняються три варіанти: психологічний, прагматичний і культурно-історичний. Вони спрямовані на дослідження джерел філософських поглядів, зокрема впливу на них життя мислеників, на з'ясування зв'язків їхніх вчень з безпосередніми попередниками, на значенні цих вчень для духовного розвитку людства. Умоглядно-критичний метод характеризує фази філософського розвитку. Окрім того, Віндельбанд приділив особливу увагу обґрунтуванню поняття свободи в історичному процесі. Мисленик доходить висновку про її безпричинність, неможливість її аналізу з використанням поняттєво-категорійного апарату, бо індивідуальна свобода «проявляється в нашій свідомості як почуття безпричинності нашої істоти».

Неокантіанську теорію цінностей обґрунтував на епістемологічній основі Ріккерт. Філософ класифікує науки залежно від їхніх методів. Насамперед розрізняються природничі й історичні науки, бо перші – ґрунтуються на методі *генералізації* (узагальнення), а другі – на *індивідуалізації*, позаяк історичні події не можливо підвести під «загальний закон». Філософія трактована як лише як «чиста теорія цінностей», бо її основна проблема зводиться до з'ясування єдності дійсності й цінностей. Мисленик розрізняє три сфери, що досліджує філософія: дійсність, трансцендентні цінності, зв'язок між ними. Їм відповідають три способи пізнання: пояснення, розуміння, тлумачення.

У концепції Ріккерта набуло розвитку вчення Віндельбанда про цінності в філософії як нормативно-критичній науці. Категорія *цінність* не лише доповнює категорію *буття*, а й протистоїть їй, бо світ «складається з дійсності й цінностей». Як цілісність світ поділяється на чотири сфери буття: просторово-часовий світ, світ цінностей і сенсових утворень, світ суб'єктивності, потойбічний світ. Просторово-часовий світ сприймається чуттєво, охоплюючи фізичне і психічне буття, пізнання якого не можливе без визначення цінностей і сенсових утворень. Третя й четверта сфери характеризують зв'язок сущого і цінності: у світі суб'єктивності вони з'єднуються, а в потойбічному світі – збігаються.

У вченні Ріккерта розрізняються дві великі сфери цінностей. До *самоцінностей* належать такі цінності, як сім'я, народ, держава, право і т.ін. *Функціональні цінності* охоплюють правління, господарство, техніку тощо. Деталізація цінностей ґрунтується на віднесенні їх до логіки, етики, естетики, містики, еротики, релігії. Кожній з них відповідають якісь різновиди цінностей.

Безумовно, до неокантіанців належали й інші філософи. Проте слід наголосити, що у повоєнний час вплив неокантіанства занепав.

2. Неогегеліянство

Як філософська течія **неогегеліянство** широко розповсюдилося наприкінці XIX і на початку XX століття. Як *оновлений ідеалізм* воно проявилось в різних формах.

В Англії неогегеліянство утвердилось ще в середині XIX століття. Його здобутки пов'язані насамперед з **Френсісом Гербертом Бредлі** (1846-1924 рр.). За своїми поглядами він був консерватором, а свою філософську систему протиставляв як емпіризму, так і утилітаризму, проти якого була спрямована вже його перша робота «Етичні дослідження (1876 р.)». У ній Бредлі трактує людину не як атомізований індивід, а як органічну частину цілої людської спільноти. З цього випливає висновок про реальність універсалій, що первинні до індивідів і виступають як загальність. Підпорядковуючись соціальній моралі, індивід може ставити перед собою підвищені вимоги, орієнтуватися на вищі ідеали, що стосуються художньої творчості чи наукової діяльності.

Відтак Бредлі критикує психологізм, що визнавався методом емпіризму, спираючись на гегеліянське вчення про логіку як первинну й засновчу науку. Філософ заперечує емпіричне трактування дійсності як сукупності окремих речей, фактів, явищ. Такий самий критичний підхід в питаннях епістемології, бо знання визнається як цілісність, а не стосується окремих фактів. Наші твердження про факти не істинні, а лише ймовірні. Саме в цьому основа *абсолютного ідеалізму* як різновиду англійського неогегеліянства. Мисленик стверджує, що «окремо взяті факти – це насправді лише уявні витвори оманної теорії». Виходить, що кожен науковий факт слід розглядати в контексті певної теорії.

Попри реалістичну спрямованість філософії Бредлі доконечно наголосити, що в ній відчутна ірраціоналістична тенденція. Ставлення філософа до діалектики двозначне. Хоч він не відкидає позитивної діалектики, перевага негативної діалектики очевидна. Бредлі стверджує, що наше знання про Абсолют очевидне, але його не можна визнати точним і повним.

Абсолютний ідеалізм Бредлі ґрунтується на тому, що видимому світу, світу явищ, протистоїть світ справжньої реальності. Для заперечення реальності видимого світу філософ вдається до діалектики, але не допускає суперечності. Філософ пише: «Реальність єдина в тому сенсі, що вона наділена позитивною природою, що вилучає заперечення». Він погоджується з поглядом, що вторинні якості суб'єктивні, бо «речі мають вторинні якості лише щодо органу», який сприймає ці якості. Не може, приміром, пахнути троянда, якої ніхто не нюхає. Проте об'єктивного існування первинних якостей він не заперечує, хоч твердить, що «без вторинних якостей тяглість немислима». Тяглість, як відомо, належить до первинних якостей. Водночас Бредлі доходить висновку, що ні первинні, ні вторинні якості не реальні, а лише видимі. Обґрунтовуючи свою концепцію, Бредлі протиставляє якості відношенням. Проте не все так просто. Філософ трактує простір як відношення і як невідношення. Ще складніше з часом, бо реальний лише теперішній час, але, як з'ясовується, він не може бути схоплений й перетворюється в чисту видимість, розчиняючись у минулому. Бредлі пише, що «напрям від минулого до майбутнього повністю залежить від нашого досвіду».

Відтак Бредлі переходить до проблем руху й мінливості, які також оголошує нереальними. Так само він тлумачить причинність, бо вона, як вигадка, знадобилася лише як робочий інструмент, а далі оголошує звичайними метафорами поняття сили, енергії, дії. Мисленик твердить: «Тотожність речі залежить від нашого погляду на неї». Так само філософ підходить до визначення тотожності людини, вважаючи її лише за духовну істоту, бо людське тіло зводиться до видимості.

Виходить, що наші поняття не відтворюють жодної реальності, бо вони – конструкції, призначені для практичних цілей. Аналогічна оцінка аксіом, бо «вони залежать від волі» і «жодна з них не може бути чимось іншим, ніж спонукою діяти певним чином». Подібні фікції не мають об'єктивного змісту.

У теорії пізнання Бредлі з позицій логіки виступає проти всіх різновидів агностицизму (ґ'юмістського, кантіянського, феноменалістського). Попри

видимість світу він є проявом реальності під назвою *Абсолют* як сфери гармонії й досконалості, в якій примиряються у вищій єдності всі суперечності. Хоч довести існування Абсолюта не вдалося, зазначає філософ, він впливає з переконань нашого духа. Абсолют духовний як єдність мислення, чуття і волі, як *досвід* він охоплює психічні переживання людини. Такий абсолютний досвід трактується як самодостатня реальність. Досвід Бредлі – це довкілля, переживання людини, особливий стан людської свідомості. Про суб'єктивістське розуміння досвіду засвідчує таке твердження: «Почуття, мислення і воля... ось матеріал, з якого складається все, що існує, і нема іншого матеріалу, чинного чи навіть можливого». Досвід він ототожнює з реальністю, реальність із чуттєвістю, а «все, що ніяк не відчувається і не сприймається» втрачає будь-який сенс.

З цього впливає вчення Бредлі про Абсолют. Він зазначає, що «Абсолют – це єдина система, і її зміст – це не що інше, як чуттєвий досвід», існує винятково в своїх проявах і через них. До нього причетне все: природа, людина, час і простір. Відношення нашого досвіду до реальності як відношення часткового до загального, бо конкретний досвід неповний, а реальність завершена. Заперечуючи реальність природи, Бредлі зазначає, що «вона існує лише як форма прояву всередині Абсолюта».

У зв'язку з Абсолютом філософ трактує душу як явище чи «серію психічних явищ» і «кінцевий центр безпосереднього досвіду». Проте існування множини душ не істинне, а видиме, бо вони перебувають у Абсолюті. Душа не існує без тіла. Водночас тіло – це не що інше, як видимість, інтелектуальна конструкція. Як душа, так і тіло після смерті розчиняються в Абсолюті, а про індивідуальне безсмертя не йдеться.

Істина в трактуванні Бредлі означає гармонію і несуперечливість, що відтворюють зв'язок і послідовність. Істинним може бути лише ціле, а люди осягають лише його частини, з чим пов'язана омана, яку філософ називає незавершеною, частковою істиною. Виходить, що омана не суперечить абсолютному існуванню.

Аналогічно Бредлі підходить до пояснення зла як однобічного, недосконалого прояву Абсолюта, бо в ньому кожне зло нейтралізується добром, що зумовлює повну гармонію. Зло – це лише момент в абсолютній досконалості. Як видимість, воно поглинається в Абсолюті. Окрім того, в світі переважає задоволення. Невдачі людини зумовлені тим, що вона неправильно вибрала мету.

Абсолют як завершена єдність і цілість найповніше проявляється в релігії, в чому її переваги перед наукою й філософією. Така єдність аж ніяк не зводиться до суми своїх проявів чи окремих душ. У такому розумінні він – *Надособистість*.

Про себе Бредлі писав: «Я ніколи не міг би назвати себе гегеліянцем – частково тому, що я не можу сказати, що опанував систему Гегеля, а частково тому, що не можу визнати того, що видається основним його принципом».

Англійський філософ **Бернард Бозанкет** (1848-1923 рр.) намагається розв'язати конфлікт між індивідом і державою, між індивідом і суспільством на психологічних засадах. Держава, як твердить філософ, становить систему, що складається з індивідів і має над ними абсолютну владу для «реалізації ліпшого життя». Водночас вона протидіє антидержавній діяльності індивідів.

Духовною основою світової єдності Бозанкет вважає Абсолют як єдиний повновартісний індивід на противагу людині, обмеженій у своєму існуванні й мисленні. Життя людини як «скінченого духа» – це постійний конфлікт між її існуванням і прагненням вийти поза його межі. Таку реальну можливість надає «самоперевершення» людського *Я* в культурі, мистецтві, релігії. У такому процесі людина наближається до суспільного і релігійного досвіду, до гармонії з Абсолютом. Звісно, йдеться про пом'якшення супе-речностей, бо про повне подолання не може бути мови.

У епістемології Бозанкет спирався на те, що справжнє знання може дати лише *абсолютний досвід*. Пізнання, як твердить філософ, – це прагнення збагнути Абсолют як конкретно-всезагальну єдність. У такому контексті він

трактував істину як складник нескінченної світової системи. Гегелівському вченню про судження в їхньому взаємозв'язку і взаємопереході Бозанкет надавав ірраціоналістичного забарвлення.

Неогегелієнець **Джон Елліс Мак-Таггарт** (1886 – 1925 рр.) належав до *радикального персоналізму*. Він трактував реальність як Абсолют, цебто як *дух*, що складається з окремих скінчених *духів*. З цього випливає його теза: «Не існує нічого, крім особистостей, груп особистостей і частин особистостей». Індивідуальне *Я* філософ узалежнював від інших індивідів, а відношення індивіда й Абсолюта трактував як відношення частини й цілого.

Поєднуючи діалектику Гегеля й монадологію Ляйбніца, Мак-Таггарт ототожнював Абсолютну ідею з *духовною спільністю* особистостей, а індивідуальну свідомість вважав за субстанційну, що засвідчує *безсмертя душі*. Діалектика, як твердить філософ, лише полегшує людській свідомості збагнути абсолютну істину. Як метод логічного доведення, діалектика обмежується сферою *чистого* мислення.

У підході до співвідношення зла і добра Мак-Таггарт наголошує на перехідності й незначності зла супроти вічного й величного добра. Відповідно до своєї концепції безсмертя філософ твердив, що майбутнє добра залежить від величини зла, з яким доводиться зустрічатися людині в житті. На таких засадах Мак-Таггарт зазначав, що «справжня філософія має бути містичною» і служити обґрунтуванню релігійних догм про місце людини в світі.

Як представник неогегеліянства **Робін Джордж Коллінгвуд** (1889-1943 рр.) обґрунтовував ідею ідеалістичного історизму на основі гегелівської «Феноменології духа», але через призму контівського «закону трьох стадій». У історії людства філософ виділив три фази: *дитинство*, *отроцтво*, *зрілість*. На першій фазі діє *сила уявлення*, яка властива мистецтву, але накладається також на релігію й науку. *Всечестиве релігійне почуття* впливає також на мистецтво й науку на фазі отроцтва. Нарешті, на фазі зрілості *точність мислі* служить об'єднанню релігії, мистецтва і науки. Така історична спрямованість має на меті повернути єдність духовної активності в різних формах, що забезпечить

єдність *абсолютного досвіду*, подолає суперечності, що властиві його обмеженим формам, гарантуватиме «знання духа про самого себе».

Як зазначає мисленик, філософія відрізняється від конкретних наук тим, що спирається на чуттєвий досвід і вивчає «досвід мислення». Її метод полягає в тому, щоб класифікувати дослідний матеріал відповідно до «шкали форм», що охоплюють мистецтво, релігію, науку, природознавство, історію і філософію на засадах уявлення, символізації й абстрагування. Філософія – це вища форма самосвідомості, завдяки якій суб'єкт може опанувати абсолютне знання і зрозуміти зовнішній світ як *проекцію духа*.

До *абсолютного ідеалізму* примикає американський філософ **Джосайя Ройс** (1855-1916 рр.), вчення якого ґрунтувалося на релігійних засадах. Мисленик вважав, що пізнати власне *Я* можна лише тоді, коли поглянеш на нього збоку. Такий підхід проявляється насамперед у суспільному житті, в «світі універсального духа», з чого розпочинається шлях до Абсолюту. Аргументи філософа зводяться до того, що «Універсальна думка об'єднує наші думки в абсолютну єдність з усіма об'єктами й усіма думками про ці об'єкти, які є, були або будуть у Вселенній. Ця Універсальна думка є те, що ми наважилися ...назвати Богом».

З часом Ройс доходить висновку про те, що *реальність* тотожна *об'єкту ідеї*, недосягненій *межі* втілення волі чи наміру. Недосяжність зумовлена тим, що кожна ідея – це загальне, а реальність індивідуальна. Як пише Ройс, «ідея – це будь-який стан духа або комплекс його станів, що при своїй наявності свідомо розглядається як відносно завершене втілення, а тому і як вже часткове здійснення наміру».

Центральна проблема, над розв'язанням якої працює філософ, зводиться до поєднання одиничного й загального, індивідууму й світу. Проблема *розвитку* змушує його звернутися до поняття *волі*, що втілюється в нескінченному ряді індивідуумів. Він пише: «Задоволена воля – це єдиний принцип індивідуальності».

Філософ висунув ідею «єдиного Співтовариства Інтерпретації», ядром якого є дух співтовариства. Він писав: «Історія Вселенної, весь порядок часу є історія, порядок і вияв цього Універсального Співтовариства». Справжнє «Велике Співтовариство» може бути лише як *Царство Боже*.

Філософські засади німецького неогегеліянства пов'язані з ірраціоналістичним тлумаченням гегелівської діалектики. Г. Глокнер зводив завдання неогегеліянства до «розширення усвідомленого проблемного базису гегелівської філософії доповненням його колом проблем ірраціонального». До цієї мети мала вести конкретизація мислення як *ірраціонально-раціональне осягнення духа*. Згодом філософ поєднав гегелівське трактування з екзистенціалістською концепцією індивідуальності, що протилежна раціональному мисленню. Глокнер зазначав, що Гегель «не розрізняє остаточно індивідуальне і суб'єктивне. Це означає: він не осягає індивіда в його ірраціональності».

Іншу інтерпретацію Гегеля запропонував німецький філософ **Ріхард Кронер** (1884-1974 рр.), який трактував його систему як з'ясування шляху нескінченного Божественного духа до себе через природу й кінцевий дух, що надає гегелівській філософії містичного забарвлення й веде до ірраціоналізму. При такій інтерпретації діалектика ототожнюється із «саморухом живого духа», «самомисленням життям» з його внутрішньою суперечливістю. З погляду Кронера філософія має предметом *надраціональне* і спирається на *спекулятивний* підхід, при якому мисль пізнає сама себе. На противагу йому *емпіричний* підхід пізнає зовнішній зміст, конкретне. Емпіричне знання ототожнюється з *формально-логічним* мисленням, цебто воно раціональне. Натомість діалектика *ірраціональна*, або *надраціональна*. Звідси – сам Гегель проголошений одним з *найбільших ірраціоналістів* у історії філософської думки.

Протиставлення емпіричного знання діалектиці започаткувало *критичну діалектику*. Прихильник *критичної діалектики* **Артур Ліберт** (1876—1946 рр.), який спочатку дотримувався позицій неокантіанства, трактував філософію як «систему чистих синтетичних форм розуму», що може бути

лише «наукою про основи культури». На його думку, «буття в собі» не впізнане. Розробляючи критичну діалектику, **Зігфрід Марк** заперечував саму можливість злуки діалектики й матеріалізму, а процес пізнання тлумачив у суб'єктивно-ідеалістичному дусі, хоч він намагається відгородитися від суб'єктивного ідеалізму. Філософ трактує предмет пізнання як *переживану реальність*, що відрізняється від реальності, бо «*переживання становить зворотній бік предмета*». Подібні погляди розвивав **І. Кон**, який трактував діалектику як «мислення в мисленні», вбачав її у відношенні мислі до об'єкта. Він писав: «Діалектика є відношення, що виступає в мислі; отож, діалектика не мислима без мислі – в цьому сенсі само собою зрозуміло, що не мисленне життя є також недіалектичним життям, а до джерела діалектики завжди належить також і мисль». Звідси – висновок, що діалектики нема без мислення, а «діалектика *Я*, самосвідомості, поглинає всі інші джерела діалектики», цебто об'єктивної діалектики не існує.

У двадцяті роки минулого століття здійснюється перехід від *критичної* до *трагічної* діалектики, що ґрунтується на висновку про нерозв'язаність суперечностей сучасного життя. Залучаючи до філософування поняття *смерті* й *страху смерті*, неогегеліянці наближаються до *філософії життя* й *екзистенціалізму*. До речі, таке наближення двостороннє.

Після поразки Німеччини в Першій світовій війні неогегеліянство було використано для створення *філософії реваншу*, а також для соціального примирення. Проте на перший план вийшло творення *філософії культури*, основу якої становить «не теорія пізнання, а *філософія свідомості*» (Р. Кронер). Таку творчу культуру забезпечує діяльність як продукт свідомості й сама свідомість. Р. Кронер обґрунтовує концепцію сходинок культури. На найнижчому рівні перебуває «дух» *господарства* і *техніки* як опредметнення *вітальної* (життєвої) і *метоставної* сторони культури, вище стоять *наука* і *політика*, *мистецтво* і *релігія*, що втілюють *раціональну* й *інтуїтивну* сторони свідомості. Відтак виділяються *філософія* й *історія* як осмислення культури в посередництві з діяльністю духа. Така структура мала на меті вдо-

сконалити гегелівську феноменологію духа. У трактуванні Кронера держава виступає «політичним образом духа», що забезпечує її панування.

Нацистський режим призвів до занепаду неогегеліянства як впливової філософської школи. У повоєнний час воно починає відроджуватися в поєднанні з іншими філософськими течіями.

Неогегеліянство в італійській філософській думці першої половини ХХ століття репрезентує **Бенедетто Кроче** (1866-1952 рр.). Його ставлення до гегеліянства передає назва однієї з перших праць «Що живе і що вмерло в філософії Гегеля». Кроче вважає, що живим у гегеліянстві залишилося вчення про *конкретне поняття*, хоч і дещо осучаснене, а вмерло прагнення побудувати філософію природи й історії. Він зазначає: «Треба зберегти нову частину, а саме нове поняття, поняття конкретної універсалії, разом з діалектикою протилежностей і доктриною ступенів реальності; треба відкинути, спираючись на це нове поняття і розвиваючи його будь-який панлогізм, будь-яку спекулятивну побудову індивідуального й емпіричного, історії й природи; при-знати автономію різноманітних форм духа...і, зрештою, повернути всю філософію в *чисту філософію духа*».

Саме *чисте поняття* трактоване як саморозгортання в циклічному процесі, а *дух* – як діяльність, що поділяється на *теоретичну* і *практичну*. У *теоретичній* діяльності розрізняються два види: *інтуїтивна (естетична)* діяльність спрямована на одиницю, а *логічна* має універсальний характер. Так само у *практичній* діяльності виділяється *економічна* і *моральна* діяльність, що мають відповідно індивідуальну чи спільну мету. Такий поділ відтворює філософську систему Кроче, що засвідчують назви окремих частин його праці: «Естетика як наука про прояви і загальна лінгвістика»; «Логіка як наука про чисте поняття»; «Філософія практики. Економіка й етика»; «Теорія й історія історіографії».

Як видно, Кроче ототожнює естетику із загальною лінгвістикою, а інтуїцію зводить до передінтелектуального й позаінтелектуального пізнання. Пізнавальна функція мистецтва забезпечується естетичними образами, що від-

різняються від поняттєвих форм, і протистоїть інтелекту. Мистецтво висловлює істину, хоч стосується феноменів, а не «речей у собі». Проте інтуїція як форма пізнання вимагає мовного оформлення. Філософ пише: «Слово мови є одночасно і виразом, і поняттям, фактом інтуїтивним, і фактом логічним, явищем мистецтва і засобом, чи інструментом, науки». Творити без інтуїції поняття не можливо. Так Кроче фактично визнає залежність інтуїції від інтелекту, що засвідчує його суперечності алогічного інтуїтивізму й інтелектуалізму.

Водночас Кроче протиставляє *чисті інтуїції* в мистецтві й *чисті поняття* в філософії *псевдопоняттям* конкретних наук, що абстраговані від інтуїтивної різноманітності й не пізнають духа як суті реальності. На противагу Гегелю він підмінює поняття *суперечності* твердженням про *відмінності* понять, заперечує антитезу як заперечення і доводить примирення відмінностей у вищому синтезі. Отак діалектика зводиться до «*єдності відмінностей*», а прогрес трактується як «*істинна нескінченність*» чи «*круговий зв'язок відмінностей*». На думку філософа, історичний матеріалізм не може дати справжнього знання, а «філософія практики» має розкрити суть економіки в проявах *духа*.

Якщо в теорії пізнання Гегель коливається між крайнощами ірраціоналізму й раціоналізму, то в етиці такі коливання стосуються індивідуалізму й універсалізму. Ставлення Кроче до історіографії наближає його до неокантианства Баденської школи. Філософ пише: «Історія не шукає законів і не творить понять, – не творить ні індукцій, ні дедукцій, – спрямована *ad parandum, non demonstrandum* (на розповідь, а не доведення) – не будує універсалій і абстракцій, а передбачає інтуїції. Тому історія підходить під загальне поняття мистецтва». Щоправда, з часом Кроче доходить висновку, що поняття історії «конкретно-універсальні», поєднують «інтуїтивний і логічний елемент», що ототожнює історію з філософією, ставить її на один рівень розвитку духа. Філософ зазначає, що «дух сам є історією. І щомиті він одночасно є історичним фактором і результат усієї попередньої історії; отож, дух

несе із собою всю свою історію, що збігається з ним самим». Причинно-наслідкові зв'язки в історичному процесі Кроче заперечує, а так само відкидає ідею всезагальної історії.

Саму історію Кроче трактує як розвиток свободи. Проте свободу він отожднює з життям і мисленням, бо «свобода – вищий закон», «вона безумовна, цебто не залежить від жодних фактичних умов», а перешкоди лише підвищують її ефективність. У цьому концепція Кроче наближається до екзистенціалізму, хоч він стоїть на позиціях *провіденціалізму*. Твердження про колообіг в історії засвідчує про зміну періодів зменшення і збільшення свободи. У очах філософії, зазначає Кроче, «свобода побутує в чистому, непереможному і свідомому вигляді, тільки в небагатьох душах; але це ті, які мають історичне значення, як великі філософи, великі поети, великі люди».

Ще далі від Кроче пішов його співвітчизник **Джованні Джентіле** (1875-1944 рр.), який намагається надати неогегеліянству суб'єктивно-ідеалістичного забарвлення, замінивши абсолютний дух актом мислення *Я* як кінцевого суб'єкта. На його думку, всі категорії фактично становлять категорію *мислення* як одну і нескінченну. Інакше кажучи, пізнавальний процес не завершується, а *суб'єкт* пізнання зводиться фактично до «*емпіричного Я*», «*абсолютно нашої мислі*», що підпорядковується «*універсальному Я*» як надіндивідуальному. На цьому ґрунтується концепція *актуального ідеалізму* Джентіле.

Як вважає філософ, реальність зводиться до Актуального мисленого процесу. Отже, реальність – це здійснювальний у мислі творчий процес, «мисляча мисль», яка ще названа Актом. Звідси – *актуалізм* як назва самого вчення. Мисленик пише: «Мислення в своїй актуальності, як самотворення абсолютної реальності, є пізнання як воля, воля – як пізнання». Підхід Джентіле засвідчує, що його неогегеліянство наближається до фіхтеніянства. Хоч концепція «*актуалізму*» Джентіле не узгоджувалася з догмами традиційної Церкви, більшість його послідовників заснувала течію *християнського спиритуалізму*. Сам філософ писав: «Дух стає людським духом, оскільки він

Божественний дух, і дух стає Божественним духом, оскільки він – дух людський... На цій основі актуаліст не заперечує Бога. В унісон з містичками і релігійними людьми, жителями Землі, він повторює фразу: *est Deus in nobis* (Бог у нас)».

Актуалістська логіка Джентіле веде до «універсалізованого Я», що розчиняє індивідуальний суб'єкт в *абсолютну суб'єктивність*. Такий практичний висновок з його вчення.

Як зазначалося, неогегеліянство, що виникло наприкінці ХІХ століття – не просте і водночас суперечливе явище в історії філософської думки. З нього вилонилися інші філософські течії, а також розпочався перегляд марксизму, що набув розповсюдження як марксизм-ленінізм.

3. Неотомізм, тейярдизм, неопротестантизм

Як філософсько-релігійне вчення **неотомізм** набув широкого розповсюдження в католицьких країнах Західної й Центральної Європи та Латинської Америки. Попри бурхливий розвиток наукового знання неотомізм привертає до себе увагу тим, що наслідки впровадження досягнень науки неозначні для людини. Негативні наслідки атеїзму також очевидні.

Упродовж майже п'яти століть томізм перебував у центрі духовного протиборства, з якого вийшов переможцем. Наприкінці ХІХ століття розпочався своєрідний томістський Ренесанс. 1879 року папа Лев ХІІІ проголосив енцикліку «*Aeterni Patris*» з підзаголовком «Про запровадження в католицьких школах християнської філософії в дусі ангельського доктора Томи Аквінського». У ній томізм був трактований як єдина істинна філософія для християн.

Прихильники томізму називають свою філософію *реалістичною* на тій підставі, що вона не заперечує існування зовнішнього світу, але трактує його як частину ширшого буття з присутністю Бога. Вивищуючи духовне буття, вони обґрунтовують гармонійну єдність віри й знання, бо пізнання можливе лише на двох джерелах – Божественному одкровенні й природному розумі. Одкровення сприяє пізнанню абсолютної й безумовної істини. Порівняно з

ним природний розум не спроможний проникнути в глибинні тайни релігійного вчення при намаганні довести існування Бога, безсмертя душі тощо.

Звісно, нинішній томізм не залишається на середньовіковому рівні. Після святого Томи він зазнав певної еволюції, хоч залишився на засадах єдності віри і розуму, визнанні метафізики як ядра філософії. Слід зазначити, що неотомісти розрізняють *загальну* й *спеціальну метафізику*. *Загальна метафізика* універсальна: вона стосується не лише філософських, а й нефілософських наук, поділяючись на онтологію і теологію. У *спеціальній метафізиці* об'єднані натурфілософія, антропологія і психологія. Вона обґрунтовує засади й розробляє метафізичні поняття для інших наук, що стосуються природи, людини, духовної сфери. На думку неотомістів природничі науки не спроможні дати фундаментального знання, бо їхні дослідження не стосуються надприродного. Для неотомістів філософія ґрунтується на ідеї про *аб-солютну надприродну сутність*, що унезалежнює її від спеціальних наук.

Неотомісти зазначають, що святий Тома Аквінський «умів користуватися своїм методом з інстинктивною впевненістю генія», бо методологія була поза його інтересами. Нині неотомізм спирається на методологічну концепцію *томістської аналектики* (від гр. *analeho* – підбираю), яку розробив німецький філософ **Бернгард Лакебрінк** (1904—1991рр.). Аналектика, зазначають неотомісти, не суперечить діалектиці, що підтверджує *аналектичний феномен*. Проте вони відкидають діалектичне заперечення, висувають на перший план взаємопроникнення і гармонію. Осердям томістської аналектики неотомісти вважають *закон подібності відмінностей*, що тлумачиться як поєднання тотожності й боротьби протилежностей. Цей закон ґрунтується на визнанні постійної дистанції між протилежностями при їхній взаємодії, що зумовлене зовнішнім впливом, насамперед актом творіння. Надаючи перевагу подібності над відмінностями, Б. Лакебрінк зазначає: «Подібність як ціле існує завжди раніше від відмінностей... подібність є материнською першоосновою своїх частин». Подібність – не тільки первинна, а й універсальна властивість буття, що відсуває боротьбу протилежностей, яку

марксистки визнають абсолютною. На противагу їм неотомісти наголошують на зовнішності джерела відмінностей.

Аналектичний метод неодмінно передбачає трактування Бога як першодвигуна. Нескінченний Бог створив скінчені предмети Всесенної в ієрархічній структурі буття. Неотомісти спираються на концепцію трьох ступенів природи (мінералів, рослин, тварин). Людина поєднує ці ступені й увінчує їх духовністю як особливою якістю. Аналектичний метод застосовується не лише в природничих науках, а щодо суспільної практики. Католицьке *аджонаменто* передбачає *переоцінку цінностей, пристосування до суспільних і політичних умов*.

Французький філософ **Жак Марітен** (1882—1973 рр.) називав своє вчення *критичним реалізмом*, який розмежовує річ і мислення, а істину трактує як відповідність духа буттю. Мисленик поставив завдання, щоб визначити чітко місце кожного знання, висунувши гасло: «Розділяти, щоб об'єднати». На цій підставі створена ієрархія наук. На *найнижчому* рівні перебувають науки, що дотримуються внутрішньонаукового експеримента. *Середній* рівень охоплює три галузі: емпіричні (нематематизовані) науки, фізико-математичне знання, математика. *Найвищий* рівень посідає філософія, що поділяється на філософію природи і метафізику. Метафізиці належить регулятивна роль щодо інших галузей знання. Над метафізикою стоїть теологія, в якій розрізняються два рівні осягнення Бога: раціональний і містичний.

Марітен створив концепцію *інтегрального гуманізму*, що досліджує проблеми, які порушував святий Тома (проблеми людини, її свободи й місця в світі, держави тощо). Своє розуміння гуманізму філософ пояснює: «Новий гуманізм не має нічого спільного з буржуазним гуманізмом, він сильний тим, що не обожнює людини, але реально й дієво шанує людську гідність і підтримує спільні вимоги особистості; для нас цей гуманізм орієнтований на соціально-історичну реалізацію турботи про людину, як стверджує Євангеліє, причому людське не має існувати лише в духовному плані, а втілюватися і йти до досягнення ідеалу братерського співтовариства». Далі Марітен обґрунтовує

героїчний гуманізм, за яким людина не може жертвувати собою заради раси, класу або нації, але вимагає найкращого життя для людей і конкретного добра для співтовариства людських особистостей, прагнучи «покірної істини», «братерської дружби», що втілюються в суспільному житті «ціною постійної напруги і певної бідності».

Християнський мисленик **Етьєн Анрі Жильсон** (1884 – 1978 рр.) вважається незаперечним авторитетом серед дослідників середньовічної філософії й теології. Для нього святий Тома – істинний реформатор. Спираючись на засади його філософії, Жильсон наголошує, що догмати віри не піддаються раціональній верифікації, бо «віра – це непорушна впевненість у тому, що Бог об'явився через слово і що висловлене Богом істинне, хоча ми й не розуміємо цього».

Як зазначає мисленик, європейська думка від часу Декарта відкинула віру, що мало згубні наслідки. Щоб не допускати їх у майбутньому, треба повернутися до досягнень схоластики як послідовного реалізму. Приміром, Бог не може бути об'єктом пізнання, а лише об'єктом віри.

Філософ намагається проаналізувати хиби схоластичного підходу у наукових дослідженнях Середньовіччя. На його думку, ці хиби зумовлені непослідовним дотриманням вимог схоластики і надмірним довір'ям до Аристотеля. Окрім того, «кожній галузі дійсності має відповідати певний метод дослідження». Жильсон протиставляє томістський реалізм як «методичний» панівному реалізові як «наївному».

Таким чином, неотомізм ґрунтується на *двох засадах: реальності пізнання і конкретності існування*.

Філософ-неотоміст і вчений **П'єр Тейяр де Шарден** (1881—1955 рр.) дійшов висновку про доконечність синтезу ідей християнства з концепцією космічної еволюції. Як наслідок виник **тейярдизм**, що ґрунтується на «трьох китах»: християнському містицизмі, філософії та науці. Такий цілісний світогляд долає «протилежність» науки й релігії на головній методологічній засаді, що дотримується концепції розвитку, і називається *науковою фено-*

менологією. П. Тейяр де Шарден писав: »У нашому світі все народжується, перебуває у безперервному становленні і зростає в почергових фазах».

Як дослідник єзуїт Тейяр де Шарден не став прихильником офіційної католицької філософії томізму, захопився еволюціоністськими ідеями бергсонізму. Окрім того, він зазнав певного впливу концепції *емерджентної* (від лат. *emergent* – виникнення, поява) революції, обґрунтованої англійськими філософами Семюелем Александером (1859—1938 рр.) і Конвеєм Ллойдом Морганом (1852 – 1936 рр.). Згідно з їхніми аргументами, зміни бувають двох типів. Кількісні зміни трактуються як *результати*. На противагу їм *емерджентні* відтворюють рівні існування, від трьох (матерія, життя, психіка) до декількох десятків. На нижчому рівні створюються лише умови для вищого рівня, а рушійними чинниками виступають ідеальні сили. С. Александер називає таку рушійну силу *нізусом* (від лат. *nisus*—порив, прагнення), що втілює Божественну мету розвитку. Інші американські філософи отожднюють *емерджентність* із внутрішньою динамічністю природи. Окрім того, Тейяр де Шарден зазнав впливу *філософської космології* англійського й американського філософа **Альфреда Норта Вайтгеда** (1861–1947 рр.).

Філософське вчення Тейяра де Шардена опинилося в центрі гострих дискусій, зіткнулося з протилежними оцінками. Його *принцип розвитку* стосується проблем розвитку природи й суспільства, а питання зводиться до трактування. Як твердить філософ, на основі матеріальної матриці творяться життя, розум, дух і свобода. Особливого значення мисленик надає стрибкам. Він пише: «Критичні пункти зміни становища, ступені на нахильній лінії, назагал різні стрибки *в ході* розвитку – це для нинішньої науки *єдиний*, а проте *істинний* спосіб уявити себе і схопити «перший момент». Властивий природі *Логос* протидієв ентропії, проявився як синтезійна сила. На думку мисленика, еволюція на Землі спричинилася до виникнення *літосфери*, а вона перетворилася в біосферу, відтак сформувалася *ноосфера*. Проте еволюція не закінчується на людині, бо її фінальною метою є *завершення історії* в космічному Христі. Водночас треба зазначити, що стрибок у поясненні Тейяра

де Шардена трактується як ступінь у *сприйнятті суб'єкта*, а не які-сні зміни у перетворенні об'єкта.

У вченні Тейяра де Шардена особливе місце посідає трактування *життя* як універсального і первісного феномену, що стосується всієї природи, але в неорганічному світі воно приховане. Проблему походження життя філософ вважає за ненаукову. Замість того, він наголошує на зростанні й посиленні біологічної визначеності в напрямі до людського сприйняття. У житті панує *духовний первень* як активна й визначальна сила, а в космічній еволюції Тейяр де Шарден розрізняє такі стадії: *переджиття, життя, м-слення й наджиття*. Мисленик пише: «У самій своїй основі живий світ створений свідомістю, наділений тілом і кістьми. Отож, від біосфери до вида – все це лише величезне розгалуження психізму, що шукає себе в різних формах». Отак здійснюється перехід від *панбіологізму* до *панпсихізму*.

Панпсихістський підхід обґрунтовує антропоморфізм як осердя натурфілософії, бо людина вважається за «центр перспективи», «вісь і вершину еволюції». Як наслідок універсуму приписуються власне людські риси і властивості. Спроби моністичного підходу до буття Тейяр де Шарден ґрунтує на філософській доктрині *енергетизму*. У його трактуванні енергія, яку він характеризує як *радіальну*, зумовлює розвиток матерії в напрямі ускладнення й внутрішнього зосередження. Мисленик твердить, що «за своєю суттю кожна енергія має психічну природу», що означає спіритуалізацію поняття матерії на основі Божої благодаті. Енергія єдина, хоч поділяється на матеріальну і духовну: вони взаємопов'язані. Фактично Тейяр де Шарден спирається на бергсонівську «надсвідомість», трактуючи психічний первень буття одночасно як сайєнтологізований за зовнішнім виглядом і теологізований за внутрішньою суттю.

Еволюціонізм Тейяра де Шардена протилежний песимістичним висновкам екзистенціалізму. Концепція універсальної еволюції розпочинається з переджиття, а її суть полягає в *цефалізації* (від гр. *kephale* – голова), цебто а появі спинного й головного мозку як носія поступового розвитку свідомості.

Водночас ноогенез охоплює мисленнєву сферу, або ноосферу. Людство виникає в процесі еволюції органічного світу, тому людина – це не лише соціальна, а й у певному сенсі природна істота.

Мисленик трактував майбутнє людства як гуманістичне об'єднання людей, духовну спільноту, що ґрунтується на засадах любові, в основі якої любов до Бога, позначеного як «Омега». «Омега» – це Бог-Творець, ототожнений з психічною енергією як рушійною силою еволюції. «Точка Омега» вивершує еволюційний процес, що зображений як «конус простору-часу», побудований на основі множинності і хаосу в основі. У глобальному процесі еволюції «Омега» відокремлюється від світу і набуває духовного характеру як трансцендентна сила. З цього випливає заперечення тотальної смерті, бо її гарантією є ноосфера, що виникла в процесі універсальної еволюції. Щоправда, такий оптимізм не заперечує можливості фізичного знищення людського життя, а переселення на інші планети Тейяр де Шарден заперечує.

Попри такі твердження мисленик доходить висновку, який заперечує тотальну загибель людства. Він передбачає злиття *чистих* людських свідомостей у нетілесному існуванні з космічним Христом, коли після Другого Пришестя Історичне поєднується з Трансцендентним. Як наслідок виникає *наджиття* на вірі в «Омегу», до якого веде «еволюційний неогуманізм, а панівним переконанням його є те, що існує якесь Надлюдське буття». Висновки Тейяра де Шардена обґрунтовували «психічну експансію», що передбачає гуманістичне спрямування науково-технічного поступу.

Примиренна любов до світу й Бога, на думку мисленика, має ґрунтуватися на таких засадах: «Кожна душа в надрах світу належить Богу в Христі. Та, з іншого боку, кожна, навіть матеріальна реальність навколо кожного з нас належить нашій душі. Отож, кожна зрима реальність навколо нас належить через посередництво нашої душі Богові в Христі».

У центрі *протестантських мислеників* перебувають насамперед онтологічно-етичні проблеми, що стосуються людської спроможності пізнати Бога, визначеності долі людини, впливу Бога на її життєдіяльність, спів від-

ношення Бога й людини у широкому розумінні. Вони цікавляться менше філософськими проблемами космогонії, епістемології, науки, до яких традиційно зверталися християнські теологи. Зрештою, протестанти не прагнуть створити філософське вчення, подібне до томізму для католиків, тому серед них існують різні течії.

У **новітньому протестантизмі** виділяються такі три основні напрями: *фундаменталістський, модерністський і неоортодоксальний*. Вони відрізняються за своїм впливом і неоднозначні щодо орієнтованості. *Фундаменталістський* напрям ґрунтується на визнанні вічності й непорушності біблійних настанов. Нині його вплив дуже незначний. На противагу йому *модерністський* напрям наголошує на релігійному сенсі людського життя, соціальних взаємин, культурних і наукових досягнень. Такий модернізм ще називається *ліберальним християнством*. Попри соціальний оптимізм цей напрям втратив свої колишні позиції, що зумовлено посиленням у нинішніх умовах *неоортодоксального* протестантизму, який прагне зважити на соціальні зміни й досягнення науково-технічної революції. При своєму виникненні цей напрям називався *діалектичною теологією*. Останнім часом прихильники протестантизму спираються на певні течії світської філософії, не відмовляються від обговорення актуальних проблем з представниками різних філософських течій. Вони претендують на відродження ідейної спадщини Реформації, чим зумовлено трактування цієї течії як *неореформації*.

Неоортодоксальний протестантизм критично ставиться до двох інших протестантських течій: фундаменталістів критикують за «песимізм» і анахронізм, а ліберальне християнство – за «оптимістичний сентименталізм», що ґрунтується на вільному підприємстві. Філософські засади цієї течії близькі до релігійного екзистенціалізму. Ще на початку ХХ століття її засновник швейцарський кальвіністський теолог **Карл Барт** (1886-1968 рр.) у коментарях до Послання апостола Павла до римлян обґрунтував концепцію, що не узгоджувалася з панівними поглядами в тодішньому протестантському середовищі. Відтак він опрацював своє вчення в дванадцятитомовій праці

«Церковна догматика» (1932-1967 pp.). Насамперед він спростовував погляди на людину як самодостатнього індивіда, спроможного розпоряджатися своєю долею, перетворювати світ і встановити ідеальний суспільний лад. Такий егоцентризм суперечить засадам релігії, відтворює претензії людини на «самообожнення». Барт зазначає, що «жодна спадковість не пов'язує гончара і глину, творця і його творіння. Вони не співмірні. Різниця між ними якісна й абсолютна». Такий підхід спростовував ідею єдності людської й Бо-жественної реальності, що панувала в ліберальному християнстві, втілюючи антропоцентризм.

Американський протестантський теолог **Карл Пауль Райнольд Нібур** (1892—1971 pp.) оцінював антропоцентризм як одну з форм первородного гріха, який переносив не лише на цілі народи, а й на все людство.

Основну хибу антропоцентризму представники протестантської філософії вбачають у його однобічному трактуванні людини, адже треба зважити не лише на те, що Бог створив людину за своїм образом і подобою, а й на гріхопадіння людини, що заперечує її сутність. Гріх протиставив людину Богові, що обмежило людську свободу. Тепер людина не спроможна звільнитися від гріховності, чого не дооцінювали представники ліберального християнства, що спричинилося до самообману людини, нерозуміння протилежності її як гріховної істоти Богові. Саме тому Нібур називає релігію «останнім полем битви між Богом і самооцінкою людини». Неоортодоксальні протестанти протиставляють свою концепцію, яку вони називають реалістичною і тверезою, трактуванню людської природи в середовищі ліберальних християн як безтурботної.

З історично-філософського погляду неоортодоксальні концепції людини мають два джерела: раннє Відродження і ранню Реформацію. Відповідно до традицій Відродження людина стоїть в осерді світобудови й має всі можливості для самовдосконалення, що залежать насамперед від виховання, освіти, соціального походження, історичних умов тощо. Як наслідок людина прагне ідеалу особистого й суспільного: перший означає всебічно розвинену особу, а

другий – ідеальне гармонійне суспільство. Такий підхід не суперечить концепції людини в ліберальному християнстві.

Проте Нібур іде далі: він підтримує синтез Відродження з Реформацією, бо лише так можна з'ясувати суть людського існування. На його думку, ідеал людини можливий лише тоді, коли вона трансцендує поза безпосередні умови свого земного буття, прагне злитися зі своєю сутністю, від якої вона відчужена. Проте феномен трансцендування людської сутності не заперечує гріховності людини, яка означає відхід людини від своєї сутності. У цьому суперечність людини, що, з одного боку, з волі Бога має свободу дій, а з іншого, її гріховність обмежила цю свободу. Синтез тенденцій Відродження й Реформації в тому, щоб визнання можливостей людських дій не зводило до їхньої надмірної переоцінки.

Неоортодоксальні християни виходять із розірваності людського існування у двох сферах, що не пов'язані між собою, бо перша – стосується життєдіяльності людини як соціальної істоти, а друга – присвячена служінню Богові. Такий підхід суперечить концепції ліберального християнства про нерозривність Божественного й людського світу. Для неоортодоксів Царство Боже – поза історією, а з цього випливає критика концепції поступу. Соціальна діяльність людини не справжня – і така несправжність не може бути подолана через її самовдосконалення.

Ідея гріховності людини як центральна в неоортодоксальному протестантизмі органічно пов'язана з іншими проблемами. Свобода трактована як здатність людини виходити поза межі наявного людського існування й наближатися до Абсолюта. На думку Нібура, наука не спроможна з'ясувати суті свободи, а також відповідальності. Концепція відповідальності неоортодоксальних протестантів ґрунтується на парадоксальності людської природи в межах соціально-історичної активності людини. Релігійна людина знає, що суб'єктом історичної діяльності є Бог, тому вона не буде ставитися безвідповідально до прогнозування результатів своєї діяльності, а буде критично оцінювати свої досягнення.

Неоортодоксальні протестанти вважають, що лише релігія має виняткову функцію *духовного критицизму*, бо лише вона визнає трансцендентальний ідеал, що стоїть не лише поза історією, а й над нею. Релігійна людина усвідомлює свою гріховність, тому вона не визнає об'єктивних критеріїв, орієнтується на «неспокійну», «тривожну» совість. У цьому її протилежність порівняно зі світською людиною, яка свої надії покладає на соціальну активність, бо нещадного критицизму «тривожної» совісті, що осуджує грішні мирські претензії, вона не знає.

Імператив для людської діяльності неоортодоксальний протестантизм узалежнює Божою волею з її абсолютною свободою, бо незалежність людини відносна. З таких позицій його прихильники не сприймають не лише нацизм, а й комунізм.

4. Марксизм-ленінізм та інші марксистські течії

Започаткований К. Марксом і Ф. Енгельсом діалектичний та історичний матеріалізм у ХХ столітті пішов двома шляхами. Його *ортодоксальну доктрину* попри певні відмінності творили більшовицькі ідеологи **Володимир Ленін (Ульянов)** (1870—1924 рр.), **Лев Троцький (Лейба Бронштейн)** (1879 – 1940 рр.), **Йосиф Сталін (Джугашвілі)** (1879-1953 рр.) та їхні спільники в інших країнах. *Критицистські* погляди представляли теоретики західного марксизму, починаючи від **Едуарда Бернштайна** (1850-1932 рр.) і **Карла Каутського** (1854 – 1938 рр.). Згодом набув певного впливу так званий *єврокомунізм* у деяких країнах Західної Європи.

Найважливіші філософські проблеми Ленін порушує в роботах «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909 р.), «Філософські зошити» (1916 р.), а також «Марксизм і ревізіонізм» (1908 р.), «Три джерела і три складові частини марксизму» (1913 р.), «Про значення войовничого матеріалізму» тощо. У першій роботі її агресивний автор нападає на інших теоретиків більшовизму, що намагалися пов'язати соціалістичну концепцію з філософськими поглядами емпіріокритицизму Е. Маха і Р. Авенаріуса. Після захоплення влади більшовиками ленінська критика «другого позитивізму» була потрактована як заса-

ди марксистсько-ленінської філософії для так званої «епохи переходу від капіталізму до соціалізму».

Особливість філософії ленінізму в тому, що вона спиралася не лише на діалектичний та історичний матеріалізм, що започаткований Марксом і розроблений Енгельсом, а на ідеї теоретика анархізму М. Бакуніна (1814-1876 рр.) та ідеолога російського народництва Н. Михайловського (1842-1904 р.), П. Лаврова (1823—1900 рр.) і П. Ткачева (1844-1886 рр.).

Ще в юності Ленін захоплювався ідеями предтечі більшовизму В. Белінського (1811-1848 рр.) і прихильника антропологічно-матеріалістичної філософії Н. Чернишевського (1828-1889 рр.). Отож, термін «марксизм-ленінізм» доволі умовний, що вже давно побачили західні марксологи, советологи, кремленологи.

Фактично ленінізм – це російський варіант марксизму, якого не можливо пристосувати до інших умов. Як наслідок після розпаду СРСР міжнародний комуністичний рух, побудований на засадах марксизму-ленінізму, або більшовизму, розпався, а комуністичні партії в різних країнах світу перетворилися в маргінальні політичні групи.

Філософські засади ленінізму доволі *еклектичні*, бо не просто було поєднати різні ідейні джерела, що засновані також на суперечливих ідеях. Анархіст М. Бакунін вивчав діалектику Гегеля, відтак зазнав впливу Фюєрбаха, ознайомлювався з писанням Маркса і Енгельса, а також з філософією позитивізму. Наприкінці життя еволюціонував до антропологічного матеріалізму й «антитеологізму». Противник держави пов'язував свої надії з революційною боротьбою селянства, напівпролетаріату й люмпен-пролетаріату. Звісно, такі ідеї не могли не імпонувати більшовикам у соціально відсталій Росії. Про філософські погляди В. Белінського можна говорити з серйозними застереженнями, бо вони ґрунтувалися на висмикнутих ідеях з філософських вчень Фіхте, Шелінга, Гегеля, а також деяких інших західноєвропейських мислеників. Як зазначав Н. Бердяєв, більшовики перейняли від Белінського ідею необмеженого насильства при переході до встановлення соціалістичних

порядків. На засадах антропологічного матеріалізму Фюєрбаха обґрунтовував свої філософські погляди Чернишевський, що був знайомий також з працями Шеллінга і Гегеля. Ленін вважав, що з так званих «російських революційних демократів» саме Чернишевський найближче підійшов до діалектичного й історичного матеріалізму. До речі, саме автор роману «Що робити?» створив тип цинічного революціонера, який своїм так званим «розумним егоїзмом» надихав не лише народовольців, а й більшовиків.

Ідеї російського народництва чимало спричинилося до становлення філософських засад ленінізму. Більшовики використали досвід своїх попередників. Сподівання Ткачова на вузьке коло професійних революціонерів стало основою для створення більшовицької партії. Те саме слід сказати про лавровську концепцію пропаганди серед народу, що була реалізована в ленінській газеті «Искра». У період боротьби за владу в селянській Росії ідеологи більшовизму особливі надії владу покладали на люмпенізоване селянство: тут їм стала в пригоді бакунінська ідея масових селянських бунтів. Саме тому Ленін виступав проти «легальних марксистів», що дотримувалися концепції поступового суспільного розвитку.

Звісно, Росія не мала власних філософських традицій – у цьому вона програвала з Україною, філософська думка якої започаткована ще в період Київської великокняжої держави. Отож, Ленін фактично спирався на спрIMITизоване філософування так званих «революційних демократів» та критично переосмислену ідеологію народників. Лише напередодні більшовицького захоплення влади він зайнявся вивченням філософії Гегеля. Має рацію німецький дослідник філософії В. Рьод, характеризуючи Леніна, що «в історії філософії він не відігравав першорядної ролі попри возвеличення у колишній радянській філософії».

Як зазначалося, ідеолог більшовизму видав книгу «Матеріалізм і емпіріокритицизм». До пропаганди її основних положень компартійна влада підійшла специфічно: відповіді критикованих прихильників «другого позитивізму» за часів існування СРСР не публікувалися.

Ленін вважав, що тодішнє падіння впливу матеріалістичних концепцій зумовлено *кризою в фізиці*, яку пояснював: «Суть кризи сучасної фізики полягає в ламанні старих законів і основних принципів, у відкиданні об'єктивної реальності поза свідомістю, тобто в заміні матеріалізму ідеалізмом і агностицизмом». Інакше кажучи, він зводив кризу в фізиці до кризи її філософських основ, що зумовлено трьома причинами: *математизацією* теоретичної фізики, *розповсюдженням релятивізму* й *ігноруванням* діалектичного методу в науці.

З позицій діалектичного матеріалізму Ленін нападав на твердження вчених про «зникнення» матерії. На епістемологічних принципах цього матеріалізму він писав, що «єдина «властивість» матерії, з визнанням якої пов'язано філософський матеріалізм, це властивість *бути об'єктивною реальністю*, існувати поза нашою свідомістю». На цій підставі Ленін твердив про *нескінченність матерії вглибину*, заперечував *енергетизм*, що мав на меті усунути протилежність матерії й духу.

Далі Ленін переніс діалектичний матеріалізм на суспільний розвиток, цебто з'єднав його з історичним матеріалізмом, що мало підтвердити об'єктивний характер суспільних відносин. Проте тут проявляється суперечність: з одного боку, Ленін вважає, що пізнання основних законів суспільного розвитку полегшує використання їх для змін у суспільстві, а з іншого, наголошує на впливі суспільної свідомості на суспільне буття, що вимагає посилення агітації та пропаганди. У цьому проявляються рудименти ідеології революційного народництва. Непослідовний ідеолог більшовизму в трактуванні ролі народних мас в історії. Фактично така діяльність не пов'язується з рівнем економічного розвитку, а надбудові приписується пріоритет перед базисом.

Дивно в цьому контексті читати про російський пролетаріат як «авангард міжнародного революційного пролетаріату». *По-перше*, російський пролетаріат становить мізерну меншість у відсталій селянській за соціальним характером царській Росії, *по-друге*, економічна відсталість імперії пов'язана з

азіатською реакцією, по-третє, роль народних мас узалежнюється від партійної діяльності, що висуває на перший план суб'єктивний чинник, а по-четверте, роль особи в історії не заперечується. Ленін пише, що «ідея історичної доконечності аж ніяк не підриває ролі особистості в історії: історія вся складається саме з дій особистостей, що репрезентують собою безумовно діячів. Чинне питання, що виникає при оцінці суспільної діяльності особистості, зводиться до того, при яких умовах цієї діяльності забезпечено успіх? в чому гарантії того, що гарантія ця не залишиться поодинчим актом, що то-не в морі актів протилежних?». Отож, виходить, що, визнаючи вирішальну роль в історії за масами, марксизм у ленінській версії наголошує на ролі окремих особистостей, груп, організацій, партій.

Ленін не був фаховим філософом, беззастережно підпорядковував теорію практичним завданням. Звідси – його принцип *партійності* в філософії, що засвідчують його роботи різних років. Дослідники наголошують на метафізичному характері ленінських поглядів на матеріалізм, що засвідчує його трактування матерії. Претендент на статус філософа не пояснював термінів, що ускладнювали його примітивізовані підходи до непростих філософських проблем. Приміром, він без жодних пояснень вживав терміни «існування» й «дійсність», а також «відображення». Як наслідок Ленін обмежував дійсність лише матеріальною сферою.

Намагаючись обґрунтувати назрілість соціалістичної революції, Ленін висунув ідею, що капіталізм як суспільно-економічна формація проходить дві основні фази: 1) домонополістичного капіталізму; 2) імперіалізму. Для другої фази він сформулював особливий «закон»: «Нерівномірність економічного і політичного розвитку є безумовний закон капіталізму. Звідси випливає, що можлива перемога соціалізму спочатку в небагатьох чи навіть в одній, окремо взятій, капіталістичній країні». Після перемоги соціалістичної революції можуть бути створені різні форми державної влади, але їхня суть буде «неминуче одна: *диктатура пролетаріату*». Проте Ленін наголосив, що комунізм як суспільно-економічна формація настає не відразу після за-

хоплення влади марксистами – спочатку суспільство переживає перехідний період як «період боротьби між приреченим капіталізмом і народжуваним соціалізмом». Про такий період писав ще Маркс у рецензії «Критика Готської програми» (1875 р.).

До теоретичних заслуг Леніна його прихильники зачисляють визначення класів у статті «Великий почин». Він писав: «Класами називаються великі групи людей, що розрізняються за їхнім місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва, за їхнім відношенням (переважно встановленим й оформленим у законах) до засобів виробництва, за їхньою ролю в суспільній організації праці, а отже, за способами отримання й розмірами тієї долі суспільного багатства, яким вони розпоряджаються. Класи – це такі групи людей, з яких один може привласнювати працю іншої в певному укладі суспільного багатства». Проте недоречність такого визначення очевидна, що підтвердила концепція соціальної стратифікації.

Ленінські трактування держави, культури й моралі зумовлене безпосередніми проблемами конкретної практики, тому не мають якогось теоретичного значення. Ще більше такий висновок стосується статті «Про значення войовничого матеріалізму», в якому ідеолог більшовизму наголошує на своїй безкомпромісній позиції щодо релігії.

Принагідно в роботі про проблеми комуністичного руху в різних країнах ідеолог більшовизму звернувся до характеристики діалектики, наголосивши на чотирьох її вимогах: 1) всебічність підходів; 2) зваження особливостей розвитку («саморуху»); 3) визначення взаємозв'язків; 4) конкретність істини. Чималої шкоди філософським дослідженням у СРСР завдало ленінське положення про партійність філософії. Польський дослідник філософії В. Татаркевич зазначав: «У філософії, як і в політиці, Ленін був прихильником боротьби та ворогом компромісу, й враховував у філософії тільки крайні позиції».

Як видно, Ленін примітизував не лише діалектику Гегеля, а й підхід до важливих філософських проблем взагалі, що перехопили згодом його послідовники, головну роль серед яких відіграв Сталін. У роботі «Про діалектич-

ний та історичний матеріалізм» він сформулював марксизм-ленінізм як синтез філософських, економічних і соціально-політичних поглядів, що забезпечило його інституалізацію на партійно-державному рівні. Аж до середини п'ятдесятих років минулого століття ця робота залишалася єдиним джерелом так званої «марксистсько-ленінської філософії». Сталін писав: «Ленінізм – це марксизм епохи імперіалізму і пролетарської революції. Точніше: ленінізм – це теорія і тактика пролетарської революції взагалі, теорія і тактика пролетарської революції зокрема». Він лише частково погоджувався з трактуванням ленінізму як «застосування марксизму до своєрідного російського становища», бо таке трактування означало визнання ленінізму лише національним явищем, а не інтернаціональним явищем. Сталін заперечував проти твердження, що Ленін лише відродив революційні елементи раннього марксизму, бо згодом Маркс і Енгельс зайняли помірковані позиції. Як впливає зі сталінського визначення, Ленін «зробив ще крок наперед, розвинувши марксизм у нових умовах капіталізму і класової боротьби пролетаріату».

Наступник Леніна критикує опортуністичні партії II Інтернаціоналу, спираючись на положення ленінської роботи «Дитяча хвороба «лівизни» в комунізмі» та інших писань. Він зазначає: «Насправді метод Леніна – це не лише відновлення, а й конкретизація і дальший розвиток критичного і революційного метода Маркса, його матеріалістичної діалектики». Таке загальне положення «підтверджується» банальними фактами з історії більшовицької партії.

Згодом партійне керівництво звернуло увагу на суттєві недоліки й хиби теоретичних робіт Сталіна, бо він начебто розкрив однобічно роль ленінізму як нового рівня в розвитку марксизму, що безумовно спростовується попереднім викладом. Треба визнати рацію критикам Сталіна в тому, що він не розробляв діалектики природи, а проблем епістемології ніколи не зачіпав, лише обмежив своє «філософування» сферою суспільного розвитку, національними проблемами і питаннями мовознавства. Стаття Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм», що за життя автора віднесена до кла-

сики марксизму, після його смерті була схарактеризована як схематична й помилкова в деяких положеннях, як крок назад порівняно з філософськими здобутками марксизму. Окрім того, Сталіну закидали суб'єктивізм в оцінці ленінської філософської спадщини на тій підставі, що він заборонив публікувати в повних зібраннях писань свого попередника «Філософські зошити» і замовчував статтю «Три джерела і три складові частини марксизму». Треба зазначити, що перша робота, опублікована в 1929 році, охоплює конспекти робіт Маркса й Енгельса, Гегеля й Фюєрбаха та інших філософів, а також замітки про книжки, статті, рецензії і навіть зауваження та помітки на різних книгах за період з 1895 до 1916 року. Про їхній концептуальний рівень не може бути мови. Згадана стаття не подобалася Сталіну тому, що він не поділяв ленінського ставлення до німецької філософії Нового часу.

Інший послідовник Леніна, якого начебто лідер більшовизму хотів бачити своїм наступником, Л. Троцький був звинувачений у тому, що під прикриттям ліворадикальної фразеології започаткував дрібнобуржуазну течію в робітничому русі. Зрештою, троцькізм мало чим відрізнявся від сталінізму, будучи паралельною версією ленінізму, але орієнтованою не на російські специфічні умови й побудову соціалізму в СРСР, а на соціалістичну революцію в світовому масштабі, чого на практиці дотримувався й Сталін, переконливим підтвердженням чого є розв'язана ним разом з керівництвом гітлерівської Німеччини Друга світова війна. Як наслідок була створена так звана «світова соціалістична співдружність», що не витримала історичної випробови й розпалася, зазнавши глибокої економічної і політичної кризи, разом з розпадом СРСР.

Особливе місце серед представників марксизму-ленінізму посідає угорський філософ **Дьордь (Георг) Лукач** (1885—1971 рр.), який основним питанням філософії вважав відношення суб'єкта до об'єкта. Водночас слід зауважити, що суб'єктом він вважав не індивідуальне *Я*, а класову свідомість, для умов ХХ століття – класову свідомість пролетаріату. Як і вождь більшовизму Лукач наголошував, що «носієм класової свідомості пролета-

ріату» має бути партія. Водночас філософ застерігав від пов'язування з фактичними ідеями вольових актів, бо лише партія здатна допомогти пролетарям зрозуміти своє становище. Лукач наголошував на протилежності діалектичного мислення в філософії й мислення в окремих науках, що названі «буржуазними».

Філософські погляди Лукача піддавалися критиці за «правий ухил» не лише в СРСР, а й в Угорщині за компартійного режиму. Проти нього виступав італійський марксист **Антоніо Грамші** (1891—1937 рр.), який заперечував економічний детермінізм в марксистському середовищі, теоретично обґрунтовував проблему суспільних інтересів, роль суб'єктивного фактора, історичні завдання інтелігенції й місце людини в суспільному розвитку, створення нової цивілізації, розробляв «філософію практики».

Поряд з ортодоксальним марксизмом у міжвоєнний період виник **неортодоксальний марксизм**, який намагався поєднати марксизм з філософськими течіями, що стояли на загальнолюдських позиціях. Такий варіант марксизму, або **неомарксизм**, заперечував «марксизм-ленінізм». За вихідний принцип філософування прихильники неомарксизму вважали *людське існування*, яке трактували як духовну і природну реальність у єдності. Свою діяльність вони спрямовували на утвердження «автентичного марксизму». У неомарксизмі розрізняють логіко-сайєнтистський і гуманітарно-діалектичний напрями.

Пошуки київських філософів у руслі марксистської філософії на чолі з **Павлом Копніним** (1922--1971 рр.) і **Володимиром Шинкаруком** (1928 – 2001 рр.) вилилися в напрями, що умовно названі «червоним позитивізмом» і «червоним екзистенціалізмом».

Наприкінці ХХ століття проявилися спроби поєднати марксизм з різними течіями (психоаналізом, структуралізмом, постмодернізмом тощо). Незадовго до розпаду СРСР у соціальній філософії виник термін *пост-марксизм*. Такі пошуки засвідчують, що діалектичний та історичний матеріалізм не витримали випроб історії й перетворюються в маргінальне явище.

5. Неореалізм і реалістські напрями

Термін *реалізм* у західній філософській думці має подвійне значення. *По-перше*, під ним розуміють течії, що виникли в Австрії й Німеччині ще наприкінці XIX століття, а *по-друге*, реалізмом називають певну позицію в онтології та епістемології в деяких філософських вченнях. Зародження реалізму пов'язують із вченнями філософів **Франца Brentano** (1838-1917 рр.) і **Алексіуса Майнонга** (1853-1920 рр.).

Ф. Brentano стверджував, що «внутрішнє сприйняття не просто є єдине безпосередньо очевидне», а «власне єдине сприйняття в справжньому значенні слова». На цій підставі вважається, що «фізичні об'єкти» існують лише *інтенціонально* (від лат. *intentio* – прагнення) і в цьому контексті є частковими феноменами єдиного феномена. А. Майнонг доповнив теорію інтенціональності «*теорією предмета*». З його погляду «чистий предмет» сприймається апіорно, бо він не пов'язаний з наявним буттям і нейтральний до існування чи неіснування. «Предмети» поділяються за типом інтенціональності на *об'єкти* сприйняття, *об'єктиви* ідеалізації, *дигнітативи* (від лат. *dignitas* – гідність) в загальній теорії цінностей і *дезидеративи* (від лат. *desiderium* – бажання) бажань. За способом існування розрізняють наявні, ненаявні і неможливі «предмети». Принципові відмінності стосуються також актів свідомості й реальних об'єктів. Предметна дійсність – це умова реального існування людини в природному і суспільному світі.

На початку XX століття виникає англійський і американський неореалізм, що поділяється на два напрями: *теоретико-пізнавальний* і *космологічний*. Засновник першого напрямку англійський філософ **Джордж Едвард Мур** (1873-1958 рр.) у статті «Спростування ідеалізму» (1903 р.) стверджував, що реальність духовна, а «шість американських реалістів» зазначали, що «моральні або духовні принципи панують над світом». При «аналізі відчуття» Мур зазначає на тому, що у відчутті присутнє відношення між *свідомістю* і *об'єктом*, бо об'єкт повідомляється свідомості безпосередньо, відноситься до відчуття як частина до цілого. Згадані «шість американських реалістів»

обґрунтовували *теорію іманентності незалежного*. Приміром, **Ралф Бартон Перрі** (1876—1957 рр.) зазначав, що після безпосереднього входження до свідомості речі стають ідеями, але й надалі не залежать від пізнання в своєму бутті. У загальній реалістичній теорії він розрізняє *теорію іманентності* й *теорію незалежності*. *Теорія іманентності* «означає, що коли певна річ *A* пізнана, вона сама вступає у відношення, що робить її ідеєю або змістом розуму». Порівняно з нею *теорія незалежності* «означає, що хоч *A* таким способом може увійти в розум і набути статусу змісту свідомості, воно незалежне від цього статусу відносно свого буття або природи». На основі *теорії іманентності незалежного* можна пояснити достовірність знання, обґрунтувати об'єктивну істину, зміст якої не залежить від пізнавального об'єкта.

З теорії пізнання неореалісти доходять онтологічних висновків, хоч вони не можуть бути визнані однозначними. Приміром, Мур спочатку стверджує, що безпосередньо сприймаються не самі фізичні об'єкти, а їхні «чуттєві ознаки» (колір, форма, розмір). Існування цих об'єктів незалежне від відчуття, але тоді вони є *нейтральними сутностями*, відповідно до яких властивості набувають самостійності, ототожнюються з об'єктивним світом. Сприйняття фізичних об'єктів засвідчує «здоровий глузд», хоч воно не пояснює відношення між наявним у відчуттях і зовнішньою поверхнею самого об'єкта. Як концепція «погляд здорового глузду» ґрунтується на твердженні про незалежність зовнішнього світу від свідомості. Мур зазначає, що завдання філософів у тому, щоб зіставити філософські й наукові поняття зі «здоровим глуздом», доповненим філософським аналізом побутової мови, хоч самі поняття «правильний аналіз» та «існування» не мають однозначного трактування. Такі погляди були поштовхом для *лінгвістичної філософії* як відгалуження неопозитивізму.

З теорією «нейтральних елементів» пов'язана онтологія американських неореалістів, які наближалися до махізму. Вони стверджують, що «розум і фізичні об'єкти «реальні» і складаються з тієї самої субстанції – ней-

трального матеріалу» (Е. Голт). Різниця від махізму полягає у визнанні пер-
винним не лише чуттєвого, а й логічного на тій підставі, що терміни й зако-
ни логіки такі самі, як терміни й відношення фізики. З цього випливають он-
тологічні висновки про визнання за *ідеальні сутності* об'єктів, що безпосе-
редньо входять у свідомість, і ототожнення цих ідеальних утворень з плато-
нівськими ідеями. Проте неореалісти розрізняють *просто існування* від *іде-
ального існування*. *Просто існування* охоплює фізичне й психічне, що існує в
часі або в часі й просторі, а *ідеальне існування* стосується математичних і ло-
гічних об'єктів і навіть різних вигадок і оман (кентаври, золоті гори, геоцен-
трична система тощо). Як наслідок американські неореалісти вважають, що
плюралістичний світ має в основі «субстанції», цебто фізичні і мислимі речі,
логічні висловлювання і терміни, чинні і нечинні, правильні і хибні, добрі й
погані, реальні й нереальні. На цій підставі неореалісти створили теорію
«зовнішніх відносин».

Визнання «*ідеального існування*» зумовлює висновок про існування не
тільки реального, а й нереального. Е. Голт пише: «Зрозуміло, що нереальне не
більш суб'єктивне, ніж реальне, бо річ може бути об'єктивною і все ж не
реальною, як це часто твердять про визначені числа і про деякі системи
геометрії». Як неореаліст, він ототожнює об'єктивність у двох значеннях: як
несуперечність абстракцій і як об'єктивність їх існування. Проте неореалізм
не визначив критеріїв, за якими розрізняються *нормальні* й *ненормальні* ком-
плекси відчуттів, бо всі вони «нейтральні» й функціонально пов'язані зі
свідомістю.

Світоглядна концепція неореалістів відтворена в їхній *філософській
космології*, що охоплює різні проблеми (онтологічні, епістемологічні, ак-
сіологічні, психологічні, теологічні, телеологічні). Попри відмінності між
неореалістами в підході до цих проблем вони єдині в трактуванні природи
реальності й поглядах на еволюцію. Чотиривимірність на основі спеціальної
теорії відносності в концепції С. Александера веде до творення своєрідного
енергетизму. Мисленик трактує час як *душу* простору, а відтак ототожнює її

зі світовою душею, джерелом руху і розвитку. Аналогічно будує свою філософську концепцію **Ян Християн Сметс** (1870 --1950 рр.), для якого матерія прирівнюється до «концентрованої, структурної енергії», підходить до неї відповідно до «принципу цілісності».

Відштовхуючись від *космології*, неореалісти переходять до концепції *творчої еволюції*. Сметс пише: «Ми віримо в еволюцію, але це вже не механічна еволюція минулого чи позаминулого покоління, а творча еволюція». Така еволюція зводиться до якісних змін. Насамперед вона виступає як емерджентна еволюція.

У «філософії процесу» за основну категорію визнається «*творча спроможність*» на основі «універсального метафізичного принципу переходу від розчленованості до з'єднання, що творить нову сутність, відмінну від сутностей розчленування» (А. Вайтгед). Неореаліст Сметс ґрунтує *творчість* на принципі цілісності, вважає її за останнє пояснення матерії, життя і духа, а водночас і перехід «у світ тайн», що не може бути поясненим. Дослідники ототожнюють цю концепцію з *віталізмом* і *органіцизмом*. Відповідно до віталізму Александер зазначає: «Життя не матеріальне; матеріальне лише тіло, що живе». При такому підході життя має трактуватися як нова якість, що не зводиться ні до фізичного, ні до хімічного. На засадах органіцизму всі природні явища ототожнюються з організмами, а наука «перетворюється у вивчення організмів», що тлумачаться надмір широко, переносячись на всю дійсність. На противагу механіцизму «творча еволюція» заснована на поясненні нижчого з вищого, неорганічного з органічного і психічного.

На суперечливості еволюційного процесу ґрунтується концепція філософської еволюції А. Вайтгеда. Філософ пояснює «природу як процес», що поєднує безперервну зміну неповторних «*подій*» з незмінними «*об'єктами*». Проте він не пояснює їх взаємозв'язку. Світовий процес розвивається в «досвіді» Бога, а його сутність становить перехід *вічних об'єктів*, або «чистих можливостей», в *події*, що становлять світ простору й часу. Вайтгед пише: «Процес вимагає, щоб серед створювальних його елементів була дійсна

сутність, що становить основу для входження ідеальних форм у визначений процес тимчасового світу».

При відмінностях соціально-політичних поглядів неореалістів їх пролизує невпевненість. Вони дотримуються поглядів, що «в безпосередньому майбутньому буде менше безпеки, ніж було в безпосередньому минулому, буде менше стабільності». Звідси – пошуки розради в релігії, яка пояснює перехід тимчасового процесу в *об'єктивне безсмертя*. Однак неореалісти виступають за повагу до соціальних порядків, щоб запобігти бунтам, або прояв пасивності. У світовому масштабі висловлюється ідея об'єднання великих держав як рятівного ідеалу.

На початку двадцятих років ХХ століття серед реалістів утверджується **критична онтологія**, заснована **Ніколаєм Гартманом** (1882--1950 рр.), що трактується як «теорія загальних форм зв'язку дійсності», трактованої не лише як дійсне буття, а й як поняття про нього, ототожнюючи структуру дійсності й структуру пізнання. Філософ зазначає, що пізнання – це не творення предмета, а «схоплення чогось такого, що наявне до будь-якого пізнання й незалежне від нього». До проблеми реальності світу він підходить з практичного погляду на людське життя в природі й суспільстві. Таку реальність складають речі як предмети пізнання, а «також предмети людських бажань, дій і страждань». Гартман визнає самостійну реальність *духовного* буття.

Гартманівська онтологія ґрунтується на тому, що єдність світу визначається його буттям, для аналізу якого філософ пропонує такі поняття: *моменти буття*, до яких належать «наявне буття», або існування, і «визначене буття»; *способи буття* охоплюють реальність і ідеальність; *модально-сті буття*, що проявляються як можливість, дійсність і доконечність; *поділ буття* на певні «шари» чи ступені. Хоч мисленик зазначав, що розрізнити існування як наявне буття і сутність як визначене буття неможливо, своїм поділом він прагнув подолати хиби традиційних філософських уявлень, зокрема ідеального й реального буття. Поділ буття на «шари» залежить від

сфер у «реальному бутті» (матерія, життя, свідомість, дух), у пізнанні (сприйняття, споглядання, пізнання і знання), у логіці (поняття, судження, умовивід тощо).

Проблеми пізнання у гартманівському тлумаченні відтворюють взаємопоборювання неореалізму і критичного реалізму. Мисленик заперечує можливість безпосереднього сприйняття реального буття, що він пояснює на прикладі тези і антитези. Якщо теза означає, що *пізнавальна* свідомість має виходити поза свої межі, то антитеза дотримується протилежного погляду, заперечуючи можливість пізнавальної *свідомості* виходити поза свої межі. Уже в цьому проявляється суперечність.

На засадах критичної онтології мисленик ґрунтує своє вчення про духовне буття, що передбачає відмінності *душі* й *духа*. Душа властива всім істотам, наділеним свідомістю, а дух – це виняткова сфера людини. Гартман розрізняє такі види духа: *особистий*, *об'єктивний*, *об'єктивований*. У об'єктивованому дусі об'єднуються особистий і об'єктивний духи. Як твердить філософ, особистий дух стосується окремої особи, об'єктивний -- спільноти (приміром, нації), а об'єктивований – духовної й матеріальної спадщини (науки, мистецтва, промисловості тощо). Об'єктивний дух утілюється в мові, моралі, цінностях, світогляді тощо).

Як філософська течія **критичний реалізм**, який походить від кантівського критицизму, виник наприкінці XIX століття. Його прихильники називають відчуття і сприйняття об'єктом і кінцевим змістом пізнання й водночас зазначають, що причиною наших відчуттів є незнаний об'єкт природи поза межами свідомості.

Критичний реалізм розрізняє сприйняття від спогадів і фантазій, бо перші мають у основі незмінне і незалежне від сприйняття, то другі – довільні й не знають подібної основи. Проте критичні реалісти не уникли агностицизму, трактуючи пізнання як символічне відтворення доквілля, бо «наша свідомість не знає нічого, що не було б уже створено і перетворено нею са-

мою», а «відчуття – це частина об'єкта» (А. Ріль). Реальність *духа* вони виводять з його *незалежності* від індивідуальної свідомості.

У критичному реалізмі як філософській течії виділяється *психовіталізм*, який обґрунтовував існування «психічних сил», надіндивідуальних душ, що пояснюють поведінку організмів. Німецький філософ **Алоїз Венцль** (1887—1967 рр.) зазначав: «Фізика завжди пов'язана з матеріальним зовнішнім світом як з незалежною від свідомості реальністю, ідеалістична філософія завжди трактує його як суб'єктивне явище, а критичний реалізм шукає синтезу». Єдність світу зумовлюється його духовністю. Свобода в трактуванні Венцля має особливості в неорганічному й органічному світі, бо в першому проявляється в широких можливостях, а в психічному і духовному шарі, йдеться про моральну свободу людини, що має ряд ступенів.

Американський критичний реалізм ґрунтується на положенні про те, що безпосередньо сприймається не сам об'єкт, його сутність, «носій» знання. Такі сутності загальні, перебувають поза простором і часом. Критичні реалісти визнають сутності за *логічний* елемент. У загальній картині пізнавального акту розрізняються об'єкт і зміст свідомості, фізичне і психічне, а безпосередньо сприймається лише сутність, що на противагу їм не вважається існуванням. При такому підході *сутність* за її функціями прирівнюється до кантівського *явища*. Звідси – висновок про неможливість з'ясувати остаточну природу реальності і рівно ж проблематичність визначення критерія істини й істинного знання. Пояснення сутності серед критичних реалістів доволі суперечливе.

Визначний представник критичного реалізму **Джордж Сантаяна** (1863-1952 рр.) пояснював *сутність* як «безпосереднє наявне свідомості» на прикладі різного сприйняття Місяця, цебто як небесний вогник, небесний предмет неоднакового розміру, небесну непорочну богиню, непрозорий супутник нашої планети. Всі ці *сутності* Місяця сприймаються безпосередньо як його символи, витвори свідомості, відірвані від неї і від речей зовнішнього світу, хоч вони можуть існувати лише в свідомості й відтворюють образи цих речей.

Як наслідок філософ зазначає чисто символічний характер пізнання. Сантаяна наголошує, що пізнати можна лише «царство сутностей», бо «царство матерії» приховане від пізнання і не знає якості. На такій підставі санта-янівське розуміння *матерії* уподібнюють платонівському *небуттю*, що набуває змісту зі світу ідей.

На думку Сантаяни, істину слід *онтологізувати*, цебто підходити до неї як до «того фрагмента царства сутностей, яке мало би ілюструватися в існуванні». Цим зумовлене його трактування «царства духа», який ототожнюється з «тінню» матерії, а реалізується в інтуїції, перетворення сутностей в явища, а речей – у об'єкти віри. «Царство духа», як пише філософ, – це «світ вільного вияву», «потік відчуттів, пристрастей та ідей, що постійно спалахують і пригасають у світі свідомості». Насамперед до цього «царства» належать мораль і релігія.

На протигагу тенденціям нашого часу Сантаяна таврував демократію як «тиранію безголового народу», «вulgарну й анонімну тиранію», що приводить до знищення культури. Водночас філософ обґрунтовував концепцію аристократичної держави еліти як «ідеальної держави», а призначення держави вбачав у тому, щоб розв'язувати суспільні конфлікти, гарантувати примирення між різними частинами населення.

Значного впливу в американській філософії набув *натуралізм*, що проявляється в різних формах. Йдеться про *еволюційний натуралізм*, *контекстуальний натуралізм*, «*науковий матеріалізм*» тощо. Оцінка цих форм не може бути однозначна. «Науковий матеріалізм» виводить єдність наукового знання на єдності наукової мови, дотримується позицій «фізикалізму», яку розвивав неопозитивізм.

6. Постмодернізм

Як явище в духовному житті **постмодернізм** – це насамперед культу-ра постіндустріального, інформаційного суспільства. Однак він вийшов поза її межі, охопив різні сфери суспільного життя, утвердився в філософії. Виникнення постмодернізму датують кінцем п'ятдесятих років минулого

століття, а його утвердження – початком сімдесятих років, що пов'язано з виходом книги Римського клубу «Межі росту» (1972 р.) з пересторогою про небезпеку глобальної екологічної катастрофи. Філософського виміру цієї течії надав представник французького постструктуралізму **Жан-Франсуа Ліотар** (1924-1998 рр.), автор праці «Ситуація постмодерну» (1979 р), який наповнив постмодерн філософським змістом.

Вісімдесяті роки минулого століття засвідчують тріумф модерну: він розповсюджується по всьому світі. Звісно, не обійшлося без впливу новітніх засобів масової інформації. Проте з'явилися опонентів, серед яких називають насамперед німецького філософа **Юргена Габермаса** (нар. 1929 р.). На його думку, *модерн* ще не завершений і має при певному удосконаленні значні ресурси для майбутнього росту.

Серед прихильників постмодернізму виокремлюються два підходи. Якщо одна частина постмодерністів вважає, що як особливий духовний стан постмодернізм виникав наприкінці різних епох, цебто трактує його як позаісторичне явище, то інша – приписує його лише постіндустріальній епосі.

Щоб зрозуміти постмодерн, доцільно схарактеризувати модерн, початок якого пов'язують із кінцем XVIII століття чи з Великою французькою революцією. Безумовно, до модерну треба підходити як до тенденції часу, а не розглядати його як монопольну течію. Модерн визначає ставлення до минулого, теперішнього і майбутнього на засадах поступу. Йдеться про відмову від застарілого, критичну оцінку наявного і прагнення втілити нові ідеали й цінності.

У духовному значенні модерн утілюється в модернізмі. Першими модерністами в філософській думці можна вважати Ф. Бекона і Р. Декарта, які покладали особливі надії на науку, пов'язували з нею панування людини над природою. Такі перспективи відкривала перша наукова революція. Декартівське «*Cogito, ergo sum*» втілювало концепцію раціоналізму, на засадах якого творилися ідеали й цінності західної цивілізації. У нових умовах просвітницьки обґрунтовували ідеї гуманізму, універсальні вселюдські принципи спів-

життя в новому суспільстві (розум, поступ, свобода, рівність, справедливість тощо), що пориває з минулим і спрямовується в майбутнє, що мають за безпечити освіта й виховання.

Просвітники вірили в силу розуму й забезпечення прогресу в глобальному масштабі. Розв'язання вселюдських проблем мало спиратися на науку як найвище досягнення розуму, бо вона сприяє підкоренню природи, удосконаленню міжлюдських відносин, самопізнанню людини, її самоконтролю за своїми вчинками. Проте вже перші десятиліття після Великої французької революції поставили під сумнів сподівання просвітників. Як наслідок виник романтизм, що протиставив жалюгідній суспільній дійсності героїчне минуле, екзотичне життя в країнах Сходу чи ідеалізоване майбутнє. У цих умовах зародився марксизм з примітивізованими планами радикальної перебудови світу, що спирався на спрощене філософське вчення, доведене до крайнощів ідеологами російського більшовизму.

XIX і XX століття змусили по-новому оцінити раціоналізм західної філософської думки. На практиці ідеали Просвітництва не були утверджені. Зрештою, ще наш мисленик І. Франко зазначав, що розум не став рушієм історичного розвитку. Західні завойовники намагалися вестернізувати населення Африки, Азії, Латинської Америки, Австралії насильницькими методами. Крах раціоналізму засвідчили дві світові війни, підтримка населенням цивілізованих країн тоталітарних режимів. Зазнали краху спроби раціоналізувати перетворення світу за марксистськими рецептами. Техногенна аварія на Чорнобильській АЕС змусила серйозно засумніватися у можливостях раціоналізму. Екологічна криза в глобальному масштабі докорінно змінила ставлення людини до природи. Суспільство загального споживання також зміцнило основи постмодернізму.

Нові течії в молодіжному середовищі ще більше розхитали фундамент раціоналізму. Загроза ядерної катастрофи поставила під знак питання саме існування людства. Тривоги посилювалися після появи СНІДу та інших не відомих раніше хвороб. Негативно вплинули на широкі верстви людства про-

цеси секуляризації й розповсюдження атеїзму, особливо войовничого безбожництва в деяких країнах. Як наслідок постмодернізм можна трактувати як глибоке розчарування в ідеалах Просвітництва, зневіри в людському розумі, ідеях гуманізму, історичному поступі. Мрії в світле майбутнє людства виявилися черговою утопією, що позбавлена реального ґрунту.

Постмодернізм як духовний стан проявляється неоднаково в різних сферах людського життя. Суспільство споживання призвело до радикальних змін у соціальній структурі, підпорядкувавши її стратифікації. У міжлюдських відносинах запанував безпринципний конформізм і такий самий компроміс. Попри значне збільшення серед населення частки інтелектуалів їхній престиж значно впав, бо запанувала аморфна «людина маси», на що звернув увагу іспанський мисленик Ортега-і-Гассет. Значною мірою втрачає сенс поняття «народ». На пострадянському просторі політики дедалі частіше користуються терміном «електорат», що позначає сукупність виборців у межах виборчого округу чи цілої країни. Населення поділяють насамперед на *бізнесменів, споживачів і клієнтів*.

У постмодерному суспільстві статус інтелектуала докорінно змінився, що зумовлено певними особливостями нашого часу. *По-перше*, в суспільстві домінує так звана *масова* культура, в якій тон задають проворні ділки, а не творці. *По-друге*, широке застосування засобів масової інформації, а точніше дезінформації, спричинилося до різкого падіння ролі театрів, філармоній і навіть кінотеатрів, що знецінило престиж акторів, співаків, музикантів, мистців. На перший план вийшли особи з посереднім рівнем таланту, що намагаються відповідати смакам масової пересічі. *По-третє*, тепер інтелектуали переважно посіли місця в різних установах, Вони не творять, а «роблять» кар'єру. *По-четверте*, на роль провідників народу почали претедувати бізнесмени з депутатськими мандатами й урядники різного рівня. *По-п'яте*, телебачення й Інтернет утвердили серед інтелектуалів не творців, а своєрідних ремісників, що працюють на потребу дня (журналістів, блогерів, експертів, політтехнологів).

Дослідники вважають, що типовою фігурою у постмодерному суспільстві став *представник середньої соціальної верстви*, який орієнтується на споживацтво, користування благами цивілізації, не обтяжений «інтелігентськими комплексами» і традиційними моральними нормами, бо не хоче знати жодних обмежень, живе одним днем, при формальній релігійності поводить як атеїст, прагне збагачення, задля якого готовий поступитися будь-якими вимогами моралі. Набув розповсюдження тип *зомбі*, який не спроможний до самостійного мислення, позбавлений оригінальності, діє як запрограмована істота, а вільний час проводить перед телевізором як єдиним джерелом культури.

Як антипод *ginni*, рух яких зародився в середині шістдесятих років минулого століття, через двадцять років виникли *яппі* на позначення молодої багатой людини, що орієнтується на професійну кар'єру, матеріальний успіх і активний світський спосіб життя. Зовнішньо яппі відрізняються діловим стилем одягу, цинізмом, нарцисизмом, прагматизмом і презирством до невдах. Вони не проявляють відкритої агресії, заздрості чи ненависті, а водночас уникають близької дружби, участі в неформальних об'єднаннях. Яппі не заперечують сім'ї як суспільного інституту, але не надають особливої ваги її зміцненню.

Світоглядно людина постмодерного суспільства проявляє ідеологічну невизначеність і розмитість. Вона не має якогось стабільного ядра, доволі еkleктично поєднує елементи різних ідеологій, що вважаються несумісними чи навіть протилежними. Заперечення суспільної ролі науки спричинилося до розвінчування її престижу і авторитету прихильниками постмодернізму. Суспільна невизначеність людини сприяла утвердженню постмодерного *неофаталізму*. Звідси – ставлення до життя як своєї лотереї, відмова від життєвих цілей, суспільне розчарування. Якщо в попередні епохи особливого значення надавали етиці, то тепер на перший план вийшов культ чуттєвих і фізичних задоволень, що засвідчує суспільну деградацію.

Вплив масової культури постмодернізму залежить від реклами і моди. Завдяки рекламі навіть пересічні представники такої культури можуть стати кумирами серед певних груп населення. З цього випливає ефемерність і нестійкість художніх смаків, що насправді стають антихудожніми.

У постмодерному суспільстві запанувала театральність, що охопила різні сфери суспільного життя – від політики до релігії. Значною мірою саме політичне життя зводиться до шумних передвиборчих кампаній, до яких залучаються продажні представники мистецтва. Ставлення позитивістів до релігії, в основному, позитивне, хоч така позитивність більше зовнішня і поверхова, без глибинної, внутрішньої віри. Інколи спостерігаються спроби повернути попередні дохристиянські вірування або еkleктично поєднати з християнством східні вірування чи підтримати неорелігії.

Переважно негативно ставляться постмодерністи до науки за її прете-зію на монополію істини, раціональні методи пізнання на противагу інтуїцію та уявленню. Прагнення науки до пізнання загального начебто призводить до неадекватності наукового знання.

Виступаючи з позицій релятивізму, постмодерністська філософія виступає проти раціоналізму й логоцентризму. Дослідники називають її антигегеліанством, бо вона спрямована насамперед проти Гегеля, якому протиставляють вчення Ф. Ніцше і М. Гайдеггера. Автор філософської поеми «Так говорив Заратустра» імponує постмодерністам радикальною критикою попередньої західної філософії, а також асистемність викладу вчення (фрагментами, афоризмами, художніми образами тощо), адже він не лише відмовився від основних понять європейської філософії, а й порушив питання про переоцінку цінностей, про віру в силу розуму, засумнівався в існуванні буття й істини, звівши їх до інтерпретації. Так була конкретизована постмодерна філософія, ідея якої висловлена раніше. Ще далі пішов Гайдеггер з його критикою розуму. Як вважає мисленик, розум виродився в розсудок, що служить техніці, а технізоване суспільство заперечує гуманізм, створює ґрунт для варварства.

Підтвердженням таких висновків Гайдеггера є праця «Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку» (1987 р.) американського філософа німецького походження **Петера Козловського** (1952--1912 рр.). Він заперечує технократичне трактування, що ознаками сучасної науково-технічної цивілізації є наука і техніка і навіть «людина та суспільство розглядаються розглядаються «техноморфно», на зразок техніки». Мисленик виходить з того, що на противагу природі «техніка є полем діяльності людського духу», «її мета не властива їй внутрішньо, а ставиться людиною», а «культура розв'язує питання щодо вибору мети, для досягнення якої винаходиться та розвивається техніка», а що «ґрунтується на знанні».

Різницю між технікою й культурою Козловський передає так: «Техніка сприяє появі того, що донедавна було прихованим, культура – це вияв турботи про те, що вже виникло». Проте абстрактне мистецтво наближається до техніки, бо «хоче творити, конструювати, вивільняти щось нове». Аналізуючи співвідношення культури й техніки у широкому розумінні, філософ зазначає, що культура охоплює не лише організацію життя суспільства, а й самотлумачення його і також техніку. Культура проявляється в формах суб'єктивного, об'єктивного й абсолютного духу.

Усвідомлення сучасної культури залежить від визначення епохи, яку одні характеризують як модерну, а іншу – як постмодерну. Як епоха Модерн чи Новий час втілює різні проекти, зокрема реформацію, контрреформацію, бароко, просвітництво, німецький ідеалізм і марксизм. Порівняно з ним «поняття постмодерну містить у собі момент визволення, позаяк воно спроможне вивести за межі одержимості модерну, за межі світової громадянської війни між Сходом і Заходом з приводу істинної інтерпретації гегелівською філософією історії». У цьому контексті Козловський зазначає, що постмодерн виводить поза усталену тріадну систему (Античність, Середньовіччя, Новий час), цебто йдеться про *четверту* епоху, як «час, що залишає людину напризволяще, коли дійсно настає занепад», бо «настає нігілізм». Постмодерн має примирити раціоналізм та ірраціоналізм на основі комуні-

кативної компетенції та аналітичного розуму. «Постмодерн – це філософський *есенціалізм* (від лат. *essentia* – суть), позаяк він вбачає тертя суперечності модерну, те скрутне становище, в яке потрапляють мистецтво, наука і релігія, якщо вони ізольовані одне від одного, а також констатує ту обставину, що це не останнє слово в їхньому розвитку, а лише його хибний шлях, який може бути подоланим завдяки новій інтеграції цих царин духовного в життєвому світі». Як зазначає Козловський, постмодерний есенціалізм спирається на антропологічну метафізику, орієнтується на пізнання світу через пізнання людини, що визнається основною моделлю для цілої дійсності й аналогією для мислення. Коли йдеться про особливості культури, то мати на увазі, що постмодерна культура антропоморфна порівняно з техноморфною, бо спрямовується на самопізнання людини і водночас на критику сайєнтизму, функціоналізму й утопізму.

Постмодерн означає відмову від беззастережного визнання парадигми універсального механізму й еволюціонізму, теорії тотальності, що змінює роль науки у визначенні структури світу. Як наслідок посилюється вплив суб'єкта, його єдність з об'єктом, невідокремленість духа й природи, визнається плюралізм парадигм. Мисленик називає таке становище *постсайєнтизмом*, бо воно спростувало концепцію трьох стадій Конта. Наперекір їй сучасність відновила права метафізики й релігії, знову звертається до міту. Козловський застерігає, що «коли у межах суспільства, як півної цілісності, не існує загальної і соціально вагової «духовної релігійності» та духовності, то культура цього суспільства має поверховий і нетворчий характер».

Якщо культура сприяє тлумаченню чи само тлумаченню суспільства і людської суб'єктивності, постмодерн можна характеризувати як «епоху перевідкриття суб'єктивного світу людини» на противагу «всеоб'єктивуючих теорій «Я» епохи модерну». У трактуванні Козловського суб'єктивність людини не тільки охоплює її відносини із суспільством і світом, а й проявляється в релігії та філософії, її сутність втілюється в єдності й унікальності. Для людської душі не достатньо зовнішнього світу, бо вона не може обійтись

без утопічного бачення світу. Водночас суб'єктивність сприйняття світу не заперечує його об'єктивності, що має зворотний вплив на внутрішній світ.

П. Козловський зазначає, що питання про волю людського життя становить основне питання філософської культури, бо «культура має допомогти людині прийняти те чи інше рішення, не обмежуючи при цьому її свободи». Отож, «свобода – це передусім особистий вибір, рішення, пов'язане із суб'єктивним світом особистостей». Культура сприяє збереженню ідентичності людини в умовах «величезної диференціації людського «Я» постмодерного суспільства.

Мисленик аналізує ідентичність в суперечності з автономією в трикутнику *«життя – автономія – ідентичність»*, що пов'язане з новими соціальними рухами. Життя не може бути автономним, позаяк «воно органічно пов'язане з іншим життям», а ідентичність передбачає «просту постійність незмінного життя», водночас «автономія наполягає на дотриманні своїх власних закономірностей». Щоб конституювати особистість, потрібна інтеграція, бо автономія суперечлива. Козловський пише: «Автономія як творення власного закону без врахування соціального і культурного контекстів – це соліпсизм, самообмеженість». Отож, доконечне «втілення загальної ідеї в окремій людині.

Як зазначає Козловський, науково-технічна цивілізація звужує час особистості, бо техніка орієнтується лише на ефективність сьогодення і не переймається минулим. Таке становище зумовлює сучасну суспільну думку й культуру: вони пов'язані не з поняттям життя і незворотного зростання, а з поняттями циркуляції й акумуляції для задоволення актуальних потреб. Причина в тому, пояснює Козловський, що особистість орієнтується на принцип зворотності законів природи, а «вічна постійність закону природи суперечить історичному характерові життя». Такий принцип зворотності не сумісний із сучасною технікою, що спрямована на вічність, а її наслідки мають незворотний характер. У цьому завдання сучасної культури з її турботою про кожен день.

Серед постмодерністських філософів слід назвати **Жака Дерриду** (1930—2004 рр.), **Жана Франсуа Ліотара** (1924 – 1998 рр.), **Мішеля Поля Фуко** (1926-1984 рр.), **Джанні Ваттімо** (нар.1936 р.). Французький філософ **Деррида** поставив завдання *деконструювати* метафізику, що означає переосмислення різних стереотипів, усталених принципів, категорій і цінностей. Йдеться про *постструктуралістський* варіант постмодернізму, що майже не піддається аналізу. *По-перше*, його праці на грані філософії й художньої літератури, риторики й лінгвістики, теорії й фантазії. *По-друге*, в них переплітаються найрізноманітніші тексти, від лінгвістичних до психоаналітичних, що ускладнює класифікацію. Деррида характеризує їх як «бастарди», «незаконнонароджені», «позашлюбні».

Як головний термін у працях Дерриди визнається *деконструкція*, що означає спонтанний, безперервний і нескінченний процес, що протидіє його осмисленню й підведенню підсумків. Проте сам цей термін він визначає *негативно*, цебто вказує насамперед на відсутні ознаки. Щоправда, в останніх роботах мисленик розглядає деконструкцію через термін *інвенція* (від лат. *inventio* – винахід, вигадка). Нинішню філософію він критикує за догматизм, сприйняття лише однієї сторони дихотомії, насамперед *свідомості* і пов'язаних з нею понять *суб'єкт*, *суб'єктивність*, *людина*, чим недооцінює їх антиподи. Окрім того, філософи трактують ці поняття тенденційно. У змісті *свідомості* ігнороване несвідоме, наголошено на логоцентризмі. Те саме стосується й інших понять, які мисленик намагається *релятивізувати* на тій підставі, що вони *нерозв'язані*, а їхній зміст розгортається через перехід до протилежності. Аналіз понять у працях Дерриди дослідники прирівнюють до нескінченного ходіння по лабіринту, що не веде до мети. Так він намагається спростувати претензії свідомості, розуму і логіки.

Особливу роль у філософському вченні Дерриди відіграє гіпотеза про існування «архіписьма», що передує мисленню й усній мові, але приховано присутнє в них. Воно нагадує процес, який постійно розгортається. Як означення душі, голосу, «письмо» узалежнюється від логоцентризму, а також фо-

ноцентризму, що підтверджує поняття *знак*. Природу знака він виводить не із сутності, а з відбитку, що позначає ставлення до іншого, виявляє можливість у «бутті-присутності». Знак має пріоритет над річчю чи явищем, але позначене знаком ніколи не присутнє в ньому, бо слово і думка, слово і зміст не можуть бути тотожними.

Критика попередньої філософії пронизує вчення **Ліотара**, зокрема проблеми прогресу, гуманізму, історії. Сам мисленик не вважав себе постмодерністом. Водночас він зазначав, що модерн зазнав краху через нездійсненність ідеалу визволення людини й людства, бо лише змінилися форми несвободи. Після *Освенціму* твердити про ідеали гуманізму не доводиться. Таке саме стосується трактування прогресу. Спочатку його прирівнювали до розвитку, а тепер доцільно говорити про постійне *ускладнення*, з чим мисленик пов'язує постмодернізм.

Ставлення Ліотара до різних сфер суспільного життя не однозначне. Його трактування соціально-політичного розвитку наближається до *антимодерну*. Як продукти модерну філософ трактує науку, техніку й технологію, хоч і зауважує, що наука не спроможна об'єднати суспільство. Серед суспільних цінностей він виокремлює справедливість, хоч не встановляє для неї критеріїв, заперечує універсалізацію й абсолютизацію якогось з підходів. У галузі естетики й мистецтва Ліотар схиляється до модернізму, звинувачуючи постмодернізм у «повторенні», еkleктизмі, сваволі й цинізмі. Водночас він не сприймає реалізму. Як виняток серед форм модерну мисленик допускає *анамнез* (від лат. *anamnesis* – спомин), що зводиться до пригадування, передумування, розуміння. Його основний зміст – у висновку про утопічність гуманізму, визволення, поступу тощо.

Мету філософії Ліотар вбачає в збереженні мислення, що невід'ємне від чистої саморефлексії. Філософ не має турбуватися про публіку, бо єдиною його проблемою є чиста думка.

Представник постструктурно-постмодерністського напрямку **Фуко** обґрунтовував основи дослідження історії й культури, спираючись на вчення

Ніцше. Філософ обґрунтував оригінальну концепцію європейської науки й культури навколо центрального поняття *еністемі* (від гр. *episteme* – знання), яке трактує як «фундаментальний код культури», що визначає для певного часу форми мислення, знання й науки. Він аналізує проблеми автора, авторської функції, ролі суб'єкта в різних типах мовлення, знання і науки. Замість універсального підходу до людини, Фуко пропонує підхід конкретно-історичний і історично-локальний. Так само конкретно-історично він підходить до аналізу поняття *влади*, серед осередків якої називає сім'ю, школу, робітню. Мисленик запроваджує в науковий обіг поняття «влада-знання», що знецінює роль людини й гуманізму, доходить до *панкратизму*, цебто всевладдя. Саме знання він трактує як сукупність форм інформативності у межах *дис.-курсивного* (від лат. *discursus* – міркування) аналізу. Наука – це визначена форма верифікованого й систематизованого знання. Фуко намагався конструювати вселюдське знання, для чого обґрунтовував нові методи дослідження.

На протипагу іншим постмодерністам італійський філософ **Ваттімо** не вживав терміну *постмодернізм*, пропонував замінити його поняттям *пізня сучасність*. Його герменевтичний варіант постмодернізму ґрунтувався на вченнях Ніцше, Гайдеггера і Гадамера. Заперечуючи доречність понять попередньої філософії, він звертав на увагу на трактування *буття*, що розчиняється в мові, бо саме лише вона може бути пізнана як справжнє буття. Істину, на думку мисленика, треба трактувати з досвіду мистецтва. Ваттімо виділяє такі властивості філософського мислення: *задоволення* при переживанні минулого; *контамінації* (від лат. *contaminatio* – змішування) при змішуванні різних досвідів; *осягнення* технологічної орієнтації в світі на протипагу прагненням дійти до життєвих основ. Мисленик зазначає, що постмодерне пізнання реальності не зводиться до її об'єктивності, звертає увагу на *медіатизацію* суспільного життя, з чим пов'язаний його плуралізм, на *естетизацію* історії й художнього осмислення життя.

Постмодерне суспільство, в якому панують комунікації, вже не має почуття об'єктивності, а її різні інтерпретації засвідчують свободу людини, що не орієнтується на певну модель. Ваттімо наголошує на перевагах гуманітарних наук і «прекрасного», що розширяють життєві світи, бо охоплюють і створене засобами мистецтва. Окрім того, філософ порушує проблему *демаскації* метафізики, цебто виходу за її межі.

Відтворюючи розчарування в раціоналізмі, постмодерна філософія спирається на принципи плюралізму й релятивізму, наближає філософію до науки й літератури, відмовляється від категорії буття, заперечує колишній антропоцентризм і гуманізм, скептично ставиться до ролі суб'єкта й попереднього трактування істини й знання. Як наслідок вона не лише невизначена й суперечлива, а й парадоксальна.

В и с н о в к и

1. Суперечливий і динамічний розвиток духовного життя ХХ століття зумовив перегляд традиційних уявлень, ідеалів і цінностей, що відтворилися в філософській думці.

2. Як потужні філософські течії утверджуються неокантіанство й неогегеліянство, що пристосовували до нових умов системи німецьких мислеників Канта і Гегеля.

3. У межах неокантіанства й неогегеліянства виникали школи, що змикалися з філософськими течіями, які здобули вплив у європейській філософській думці.

4. У католицьких країнах Західної й Центральної Європи та Латинської Америки набуває розповсюдження неотомізм. Новим явищем у європейській філософській і релігійній думці був тейярдизм. Три основні напрями виділилися в новітньому протестантизмі (фундаменталістський, модерністський і неоортодоксальний).

5. Прихильники діалектичного й історичного матеріалізму, заснованого Марксом і Енгельсом, не були одностайні: поряд з ортодоксальною доктри-

ною Леніна і його прихильників виділилася критицистська течія, що згодом проявилася в політичній концепції євро комунізму.

6. Неореалізм як течія в європейській філософській думці протиставив тенденціям нашого часу нові підходи до проблем науки і світового розвитку.

7. Як нове явище в духовному житті наприкінці ХХ століття треба характеризувати постмодернізм, що відтворює пошуки філософської думки в умовах постіндустріального, інформаційного суспільства.